



Problém svobody a odpovědnosti v díle Hannah Arendtové

Diplomová práce

Studijní program: N7503 – Učitelství pro základní školy
Studijní obory: 7503T023 – Učitelství dějepisu pro 2. stupeň základní školy
7503T045 – Učitelství občanské výchovy pro 2. stupeň základní školy

Autor práce: **Bc. Eliška Zachová**
Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.





The Issue of Freedom and Responsibility in the Work of Hannah Arendt

Diploma thesis

Study programme: N7503 – Teacher training for primary and lower-secondary schools
Study branches: 7503T023 – Teacher training for lower-secondary school. Subject -
History
7503T045 – Teacher training for lower-secondary school. Subject -
Civics.

Author: **Bc. Eliška Zachová**
Supervisor: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.



Tento list nahradte
originálem zadání.

Prohlášení

Byla jsem seznámena s tím, že na mou diplomovou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb., o právu autorském, zejména § 60 – školní dílo.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé diplomové práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li diplomovou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědoma povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Diplomovou práci jsem vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím mé diplomové práce a konzultantem.

Současně čestně prohlašuji, že tištěná verze práce se shoduje s elektronickou verzí, vloženou do IS STAG.

Datum:

Podpis:

PODĚKOVÁNÍ

Chtěla bych poděkovat všem, kteří se podíleli na úspěšném dokončení této práce. Velké poděkování patří vedoucí mé práce doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc. za pomoc a cenné rady při vedení diplomové práce. Tímto děkuji i své rodině za podporu a pomoc v průběhu celého vysokoškolského studia.

ANOTACE

Tato diplomová práce je snahou o porozumění problematice svobody a odpovědnosti v díle Hannah Arendtové. Jelikož se Hannah Arendtová zaměřovala téměř výlučně na svobodu a odpovědnost v rámci politické sféry, nechybí v textu objasnění pojmů jako soukromý a veřejný. Část diplomové práce je také zaměřena na proces Adolfa Eichmanna, jehož byla Hannah Arendtová účastníkem. V souvislosti s touto osobou je popsán jeden z fenoménů, který zmíněná autorka představila, tedy banalita zla. Práce se však neorientuje pouze na politické pojetí svobody a odpovědnosti, část textu je zaměřen na odpovědnost ve výchově a vzdělávání.

Klíčová slova: svoboda, odpovědnost, soukromá sféra, veřejný prostor, Hannah Arendtová, banalita zla, vina, jednání

ABSTRACT

This diploma thesis try to understand the issue of freedom and responsibility in work of Hannah Arendt. Because Hannah Arendt was focused almost exclusively on freedom and responsibility in the politics sphere a part of the text is focused on the terms such as private and public. A part of this thesis is focused on trial of Adolf Eichmann where was Hannah Arendt the participant. In the context of this person she described one of the phenomena, the banality of evil. The thesis is not focused solely on the political concept of freedom a part of this text is about the responsibility in education.

Key words: freedom, responsibility, private sphere, public area, Hannah Arendt, the banality of evil, guilt, action

OBSAH

Úvod	9
1. Hannah Arendtová - Život a dílo	11
2. Veřejný a soukromý prostor	21
2.1. Vita activa	22
2.1.1. Prostor veřejného a oblast soukromého	24
2.1.2. Polis a domácnost	26
2.1.3. Vznik společnosti	27
2.1.4. Veřejný prostor: sféra společného	29
2.1.5. Soukromá oblast	30
3. Svoboda	33
3.1. Pojetí svobody u Aristotela	36
3.2. Kauzální vnímání svobody a svoboda vůle	39
3.3. Vnitřní a vnější svoboda	40
3.4. Politická svoboda Hannah Arendtové	41
3.5. Křesťanská tradice a svoboda vůle	43
3.6. Svoboda pozitivní a negativní	47
3.7. Fenomenologické východisko a autentický způsob života	49
4. Odpovědnost	51
4.1. Svědomí	52
4.2. Proces s Adolfem Eichmannem a banalita zla	53
4.2.1. Kniha Eichmann v Jeruzalémě	53
4.2.2. Osobnost Adolfa Eichmanna	58
4.3. Banalita zla a odpovědnost	62
4.4. Vina a kolektivní odpovědnost	66
4.5. Odpovědnost ve výchově	71

5.	Výchova ke svobodě a odpovědnosti	74
5.1.	Etická výchova.....	75
5.2.	Osobnostní a sociální výchova.....	78
5.3.	Výchova demokratického občana	80
5.4.	Role učitele	81
ZÁVĚR.....		83
POUŽITÉ ZDROJE.....		86
Primární literatura.....		86
Sekundární literatura.....		86
Internetové zdroje		87

ÚVOD

Augustin v *Obci boží* říká: „Člověk je svobodný proto, že sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír.“ Říká nám tím, že člověk je svobodný přirozeně, jeho svoboda vyplývá z jeho existence. Svoboda a odpovědnost je tak neodmyslitelně spjata s životem každého jednotlivce. Svobodu skloňujeme v mnoha souvislostech. Přijímáme ji s naprostou přirozeností, zejména v politickém kontextu. Svoboda dokáže ovlivnit náš život, pokud ji ztrácíme, ztrácíme částečně lidskou podstatu.

V moderní společnosti však dochází k částečné krizi svobody a odpovědnosti. Moderní člověk si je vědom své svobody, ať si pod tímto tématem představuje cokoliv. Se svobodou zároveň přijímáme odpovědnost za své jednání a důsledky svých činů. V dnešní době však velmi často můžeme pozorovat, že člověk není ochoten svou odpovědnost přijmout, podobně jako celá společnost. Dochází tak velmi často k tomu, že se skrýváme za různé organizace či nadnárodní společnosti, které jakoby přejímají odpovědnost za nás. Takto by však společnost fungovat neměla a je nutné o této problematice neustále hovořit.

Jednou z možností, jak situaci napravit je prostřednictvím vzdělávání našich potomků a jejich výchovy ke svobodě a odpovědnosti. Jako budoucí pedagog si tak kladu otázku, jakým způsobem se společnost k této otázce staví. Jak jsou témata svobody a odpovědnosti zařazena do výuky a jaké metody jsou k jejich rozvoji využívány.

Tématu svobody a odpovědnosti se v historii věnovalo mnoho filosofů a politických teoretiků. Jejich pojetí jsou různorodá a často protichůdná, přesto se však v základních předpokladech svobody shodují. Hannah Arendtová, která patřila mezi nejvýznamnější filosofy či politické teoretiky 20. století se tímto tématem také zabývala. Její teorie je v určitém ohledu unikátní, z tohoto důvodu jsem svou práci zaměřila právě na pojetí svobody u této autorky.

Hannah Arendtová svá díla píše v době, kdy se naplno rozproudila Studená válka a zároveň v době, kdy byly ještě velmi čerstvé události spojené s druhou světovou válkou a holocaustem. Jako Židovka byla těmito událostmi přímo zasažena, tím se její

práce stává zajímavější a jedinečnější. Její dílo bylo a dodnes je přijímáno velmi rozporuplně. Někteří filosofové její díla považují za nepodložená a téměř bezvýznamná, jiní však vnímají její přínos v oblasti politické teorie. Přesto je zřejmé, že ve své době přinášela v určitém smyslu nové myšlenky a přístupy. Význam pro filosofii 20. století ji tak žádným způsobem nemůžeme upřít. Dílo a myšlení Hannah Arendtové bylo velmi ovlivněno vztahem s německým filosofem Martinem Heideggerem, jehož fenomenologická a existenciální východiska jsou v jejím díle znatelné.

V této práci si kladu otázky po tom, co svoboda a odpovědnost znamená a jak těmto pojmům rozumět. V souvislosti s touto snahou bych chtěla uvést různá pojetí a koncepce svobody a odpovědnosti u různých autorů. Také bych chtěla zjistit, jakou roli hrají tyto pojmy v moderní společnosti. Přeměnil se význam svobody či odpovědnosti v průběhu historie? Na základě analýzy textů pramenné povahy společně se sekundární literaturou je mým cílem porozumět problematice svobody u Hannah Arendtové. Zaměřím se na způsob, jakým hovoří o pojetí svobody v historii a jakým způsobem se vyjadřuje o odpovědnosti. Jelikož ona sama uváděla, že její práce se zabývá ryze politickou teorií, předpokládám, že o svobodě a odpovědnosti bude hovořit vždy v souvislosti s veřejným prostorem. Z tohoto důvodu bych se také ráda zaměřila na objasnění soukromého a veřejného, které se k její teorii svobody váží přímo.

Při zkoumání pojetí odpovědnosti u Hannah Arendtové, považuji za stěžejní knihu: *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*. Účast na procesu s tímto nacistickým zločincem, pro ni byla zásadní. Po uvedení této knihy, se musela vyrovnávat s vlnou kritiky zejména kvůli představení konceptu banality zla. Tímto tématem bych se v této práci také velmi ráda zabývala. Pokusím se o porozumění a vysvětlení tohoto pojmu, jelikož ho vnímám jako velmi zdařilý popis fenoménu vyskytující se v moderní společnosti.

1. HANNAH ARENDTOVÁ - ŽIVOT A DÍLO

Hannah Arendtová je často řazena mezi nejvýznamnější filosofy 20. století, i když ona sama o sobě tvrdila, že do kruhu filosofů jistě nepatří, neboť se v žádném případě sama necítí být filosofkou ani nikdy necítila právo na to být okruhem filosofů přijata. Svou profesi nazývala politickou teorií.¹

Jde o autorku mnoha spisů reflektujících události, se kterými se společnost musela vyrovnat během minulého století. Její dílo a názory jsou vnímány jedněmi jako kontroverzní a nepodložené, jiné však dokáží zaujmout a inspirovat. V knihách vydávaných zejména na Západě je Arendtová vykreslena jako „Žena století“, intelektuálka, pohybující se ve středu evropské kultury, mezi významnými filosofy a také jako člověk, který prožil emigraci, jako mnoho dalších Židů i ostatních lidí.² Je však také ženou, která byla velice ovlivněna téměř osudovým mužem svého života. Filosofie Martina Heideggera, do kterého byla zamilována a který se pro ni stal jakýmsi mentorem, je podle mého názoru protkána i jejím dílem.

Hannah Arendtová se narodila 14. října 1906 v Hannoveru do velmi dobře zajištěné německo-židovské rodiny, své dětství však strávila v Königsbergu. Byla jediným dítětem Paula a Marthy Arendtových. Ve svých sedmi letech se musela vyrovnat s otcovou smrtí. Její matka, se kterou si však mnoho nerozuměla a která byla neustále na cestách, se po čtyřech letech od otcovy smrti provdala za Martina Beerwalda.³ Tímto sňatkem získala Hannah nejen nevlastního otce, který ji zůstal cizí, ale také dvě nevlastní sestry, které se staly blízké její matce, jí ovšem nikoliv.⁴ Jak uvádí Elžbieta Ettingerová ve své knize „Hannah Arendtová a Martin Heidegger“: *Svět pro ni byl labyrintem, cítila se v něm ztracená, bez ochrany, bez pomoci.*⁵

Svůj židovský původ si Arendtová uvědomovala již od raného dětství, i když se toto označení v jejich rodině nikdy nepoužívalo. „*Fakt, že jsem Židovka, pro mne patří k nejnezpochybnitelnějším danostem mého života, a na této fakticitě jsem nikdy nechtěla*

¹ GAS, G. *Hannah Arendtová: Podstatné je porozumět* (Výběr otázek a odpovědí z televizního interview s Günterem Gasem z 28.10.1964) [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné z: http://www.holocaust.cz/cz2/resources/ros_chodes/2006/12/arendt_100.

² ARENDTOVÁ, H. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994, Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0424-4. zadní předešlé knihy

³ KOHN, J. *The World of Hannah Arendt*. [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné

⁴ ETTINGEROVÁ, E. *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2004, 178 s. ISBN 80-200-1167-6., s. 6.

⁵ ETTINGEROVÁ, E. *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*. Praha: Academia, 2004, s. 6.

*nic měnit, ani v dětství ne.*⁶ Přesto židovství v jejím raném životě nehrálo velkou roli, její matka byla v podstatě areligiózní a nikdy o sobě jako o Židovce nemluvila. První konfrontace s antisemitismem zažívala v dětství na ulici, skrze dětské antisemitistické narážky.⁷ Jak však sama říkala, šok to pro ni jistě nebyl, jelikož si svou odlišnost uvědomovala od útlého věku. Vzezření i chování rodiny bylo velice odlišné od ostatních dětí a jejich rodin. S antisemitismem se v té době musely vyrovnávat všechny židovské děti, a jak Arendtová říká, mnohým z nich naplnil duši jedem.⁸ Její matka však malé Hannah vštěpovala stanovisko: Nesmíš se poddat! Musíš se bránit! Možná proto mohla zůstat tak silnou osobností i v těžkých válečných časech. To, že je Židovkou, však v jejím životě větší roli nehrálo až do chvíle, kdy se tato otázka začala stávat politickou a nezbývalo než se tomuto politickému problému postavit.⁹ V této době se začala o židovskou otázku zajímat intenzivněji.

Německo ve dvacátých letech, tedy těsně po první světové válce procházelo těžkým obdobím, v intelektuálních kruzích je tato doba nazývána „hnutí obnovy“. Mělo se jednat o jakýsi pokus obnovy společenského života. Tato reformní vlna byla zaměřena na mladou generaci, která měla převzít spoluodpovědnost za obnovu společenských poměrů. Bylo charakteristické snahou o obnovu či vzkříšení ducha konce 19. století, jak však sama Arendtová poznamenává, tyto snahy vedly spíše k iracionalismu ve filosofii.¹⁰

Arendtová byla vášnivým čtenářem již od útlého věku a do věku kolem šestnácti let její literární zájmy zahrnovaly díla napsaná takovými autory, jako byl například Kant, Goethe či Kierkegaard. Myšlenky a poezie těchto myslitelů zajisté ovlivnily i tvorbusamotné Arendtové a možná i její volbu studovat teologii na univerzitě v Malburgu, kde vyučoval Martin Heidegger.¹¹ Vzdělání získávané v letech 1923 - 1928 formovalo směr jejího myšlení. Během studia se věnovala velikanům evropské filosofie, i přesto mnozí tvrdí, že v jejím díle jsou patrné pouze myšlenky Karla Jasperse

⁶ GAS, G., pozn. 1.

⁷ GAS, G., pozn. 1.

⁸ GAS, G., pozn. 1.

⁹ ETTINGEROVÁ, E. pozn. 4. s. 8

¹⁰ ŠNEBERGOVÁ, I. *Životem s filosofií... Hannah Arendtová*. Filosofický časopis, č.48, 2000, č.1, s. 57-58.

¹¹ The European Graduate School: HANNAH ARENDT - BIOGRAPHY. [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné z: <http://www.egs.edu/library/hannah-arendt/biography/>.

či Heideggera, je však mylné se domnívat, že tolik ze vstřebaných myšlenek nemohlo nezanechat stopy v jejích dílech.¹²

Začátek studia na univerzitě v Malburgu v roce 1924 se pro Hannah Arendtovou stal důležitým mezníkem jejího života i významným okamžikem pro její tvorbu. Začala zde navštěvovat přednášky Martina Heideggera. Hannah byla stejně jako jiní studenti okouzlena nejen jeho zjevem, ale také poutavými přednáškami a novátorským filosofickým myšlením, díky němuž byl v té době nejoblíbenějším vysokoškolským profesorem.¹³ Jejich vztah studentka – profesor brzy přerostl v něco více. Zpočátku se dá mluvit o milostném vztahu, s postupem času se však změnil spíše v jakési přátelství, které s malými přestávkami trvalo půl století. Vztah Arendtové a Heideggera lze rozdělit do tří období: od roku 1925-1930 byli milenci, od počátku třicátých let do roku 1950 byl jejich život ovlivněn nacionálním socialismem a válkou a v padesátých letech byl společný kontakt zejména z iniciativy Arendtové obnoven nebo znovu utvářen až do její smrti v roce 1975.¹⁴ Arendtová se od Heideggera nemohla odpoutat, stále v něj věřila a stále ji fascinoval, jako v dobách jejích studií. Roku 1975 mu napsala: „*Jako přednášíš Ty, nepřednáší nikdo a také nikdy před Tebou nepřednášel.*“¹⁵ O tom, do jaké míry ovlivnil tento vztah tvorbu Arendtové, můžeme jen polemizovat, lze však předpokládat, že velmi výrazně vzhledem k délce jeho trvání a tomu, jak Arendtová, zejména zpočátku, „hltala“ každé Heideggerovo slovo. Po prvních pětadvacet let zůstaly jejich životy propleteny. Hannah ho navštěvovala tak často, jak to jen bylo možné. Heidegger ji seznamoval se svými pracemi a ona ho žádala o rady ve filosofických otázkách a často zdůrazňovala, jak je mu jako učiteli vděčná. Často také prohlašovala, že by se její myšlení bez jeho vlivu vyvíjelo jinak. Jeho vliv byl patrný zejména v inspiraci ke studiu klasických filosofů.¹⁶ Když se Arendtová s Heideggerem v roce 1924 seznámila, bylo mu pětatřicet let a pracoval právě na svém hlavním díle *Bytí a čas*. Sám si byl vědom své přitažlivosti pro studenty i studentky a své moci, kterou nad nimi měl. Oba, jak zmiňuje Ettingerová ve své knize, toužili po člověku spřízněného ducha, s nímž by mohli „filosofovat“. V té době ještě nebyla Arendtová pro Heideggera rovnocenným partnerem, ale dovedla mu naslouchat a být mu dobrou společnicí v osamělých chvílích. V době, kdy se seznámili a navázali

¹² ŠNEBERGOVÁ, I., pozn. 10. s. 57.

¹³ ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 14.

¹⁴ ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 6

¹⁵ ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 11

¹⁶ ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 10

milostný vztah, byl Heidegger již ženatý. Nedokázal však Hannah odolat a přistoupil na toto riziko. Z jeho dopisů je patrné, že tento vztah navázal vědomě. Musel si tak být naprosto jistý, že v podstatě využil nevinnosti, zranitelnosti a naivity mladé studentky. Je možné, že v Heideggerovi viděla muže, který se o ni může postarat, možná hledala náhradu za svého otce, proto mu nebyla schopná odolat.¹⁷

Přestože byl jejich vztah plný her na schovávanou, nikdy Arendtová nepomyslela na to, že by Heidegger svou ženu a rodinu opustil. Tajemství a tajuplnost jejich vztahu ji tak zřejmě přitahovala mnohem více. Jak sama Hannah Arendtová zmínila, když psala o Rose Luxemburgové, záliba jejího milence v anonymitě, sklon ke konspiraci a život v nebezpečí jen zvyšovaly jeho přitažlivost.¹⁸ Zřejmě podobný stav zažívala i Arendtová s Heideggerem. Ačkoliv ji z počátku tyto tajnosti přitahovaly, s postupem času ji lákat přestávaly. Už ji nevzrušovala role podřízené ženy, která pouze mlčí a naslouchá svému učiteli. I přesto se Arendtová nadále podřizovala jeho tajným hrátkám. Byla mu zcela oddaná, a tak mu naslouchala a plnila také funkci milenkyně i blízké důvěrnice. Vážila si těch chvil strávených s Heideggerem, který ji zasvěcoval do své tvorby a úvah. Ve svých osmnácti letech tak měla příležitost stát se svědkem utváření idejí největších filosofů Evropy 20. století, a to Heideggera, Jasperse i Husserla. Přestože se ocitla v bezprostřední blízkosti těchto mužů, je zajímavé, že je vnímala podobně, jako i my dnes vnímáme filosofy, tj. považujeme je za pouhé snílky, kteří se nestarají o všední problémy jako „běžní lidé“. Pokud bychom však mohli číst korespondenci například mezi Heideggerem a Jaspersem, zjistili bychom, že se zabývali zcela pragmatickými věcmi, jako je sociální péče nebo správa vlastních financí, dokonce si mezi sebou účtovali za krátkodobé půjčky úroky.¹⁹ Jelikož si Arendtová už od počátku vztahu s Heideggerem byla vědoma své závislosti na něm a bludného kruhu, ze kterého se stále nemohla vymanit, začala v této době uvažovat o změně univerzity. K tomu ji jistě nevedla touha poznat nové prostředí a myšlenky jiných učitelů, ale především možnost alespoň na chvíli uniknout Heideggerovu kouzlu. Když se k odchodu odhodlala, napsala Heideggerovi: „*Abych Ti kvůli své lásce k Tobě*

¹⁷ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 18-20

¹⁸ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 24

¹⁹ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 24-26

nepřítěžovala víc, než jak se už stalo.“ O pětadvacet let později mu otevřeně napsala: *„Z Marburgu jsem odešla výlučně kvůli Tobě.*“²⁰

Po roce studia v Marburgu tedy přešla na universitu ve Freiburgu, kde navštěvovala přednášky Edmunda Husserla, který měl také vliv na její pozdější tvorbu. Když v roce 1926 odešla do Heidelbergu, jež se v následujících letech stal místem pokračování jejích studií, seznámila se zde i s Karlem Jaspersem, který se stal jejím patronem, učitelem a nakonec i přítelem. Její doporučení ke studiu zařídil u Karla Jaspere sám Heidegger, a tak aniž si to Jaspers uvědomoval, informoval svého přítele a studentčina bývalého milence i o jejím životě soukromém.²¹ Jejich intelektuální vztah se totiž vyvinuli v osobní, dlouhotrvající a velice přátelskou spolupráci. Pod jeho dohledem dokončila Arendtová v roce 1929 svou disertační práci s názvem *Pojem lásky u Augustina*. Jaspers byl z jejích dosavadních učitelů nejstarší a měl bohaté znalosti v oboru psychologie a filosofie.²² Jakkoliv se pro odchod rozhodla Arendtová sama, její učitel, kterého ze všeho nejvíce uctívala, ji nakonec sám vyháněl. V té době ještě Hannah věřila svým iluzím o jeho bezúhonnosti, ale s postupem času jí došlo, proč takové kroky učinil. Nebyla sama, koho Heidegger v podstatě zradil. Mezi zrazenými byl i jeho student Max Müller, kterého obvinil v roce 1937 z negativního postoje k Třetí říši, čímž ukončil jeho vědeckou kariéru. Důvod mu poskytl pouhý fakt, že byl katolíkem. Ani Baumgarten neunikl jeho obviněním. I přesto, co vše se o něm později dozvěděla, nezměnilo se na jejím vztahu k němu téměř nic.²³

V roce 1929 se Hannah Arendtová provdala za svého prvního muže Güntra Sterna, se kterým se seznámila již na univerzitě v Marburgu. Byla mu oddanou manželkou a věrnou spolupracovnicí. Pomáhala mu v přepisu jeho práce, naslouchala, když jí svá díla předčítal, radila mu a přicházela s novými nápady.²⁴ Bylo to manželství plné přátelství a i po jeho skončení jejich vzájemný vztah na přátelské úrovni přetrvával. Stern dokonce pomáhal ve 40. letech druhému manželovi Hannah s emigrací do Ameriky. V roce 1929 Hanna také obdržela doktorát, a jelikož během 30. let docházelo v Německu k radikalizaci anti-semitských myšlenek, začala na to reagovat i ve své tvorbě. Začala tak pracovat na projektu, který jí měl pomoci porozumět

²⁰ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 26

²¹ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 34

²²ŠNEBERGOVÁ, I., pozn. 10. s. 60.

²³ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 28-29

²⁴ETTINGEROVÁ, E., pozn. 4. s. 42

momentální situaci, tedy konfliktu mezi německým nacismem a minoritou. Ve své práci se zaměřila na biografii Rahel Varnhagenové, berlínské židovské spisovatelky, působící v nejznámějších literárních klubech 18. /19. století a která konvertovala ke křesťanství. Biografie s názvem *Rahel Varnhagen: Život jedné židovky*, je však spíše esejí zamýšlející se nad určitým směrem myšlení. Podle Young-Bruehlové, kdyby Varnhagenová žila ve 20. století a ne ve století 18., byl by to pravděpodobně příběh přestupu na sionismus. Takto se jedná o příběh ženy, která hledá domov a přátelství.²⁵ Tato kniha nebyla až do roku 1958 publikována. V období, kdy se věnovala práci na životopise o Varnhagenové, byla jako židovka donucena r. 1933 opustit Německo. Z jejích vlastních slov vyplývá, že dospěla k poznání: „*Je-li člověk napaden jako Žid, musí se jako Žid i bránit.*“²⁶ Co tedy mohla jako Židovka dělat? Jediné možné řešení viděla v angažování se u sionistů. Příslušnost k židům se pro ni stala politickou záležitostí a s jako takovou bylo třeba se vyrovnat. Začala se tedy politicky angažovat v sionistickém klubu Kurta Blumenfelda, kde pomáhala s publikací informačních materiálů sledujících viníky nacismu. Na základě antisemitistické propagandy byla však gestapem zatčena, po osmi dnech ji ale propustili. Poté s matkou okamžitě uprchla z Německa i bez cestovních dokladů. První zastávkou byla Praha, která se v té době stala hlavním městem utečenců. Po krátkém pobytu v Praze se dostaly do Ženevy, kde žila Martha Mundtová, jedna z jejích nejlepších přítelkyň. Martha Mundtová byla berlínskou socialistkou pracující pro Společnost národů, kde se jí také podařilo zajistit Hannah pracovní místo alespoň na přechodnou dobu.²⁷

Po krátkém pobytu v Praze a Ženevě se přestěhovala do Paříže, kde žila po dalších osm let. V Paříži navázala přátelství s Waltrem Benjaminem a Raymondem Aronem a pokračovala ve své politické angažovanosti v rámci spolupráce s organizací Youth Aliyah.²⁸ Pracovala zde pro mnoho organizací starajících se o židovské uprchlíky.²⁹ Roku 1936 se rozvedla se svým prvním manželem Günthrem Sternem. Téhož roku se seznámila se svým budoucím mužem Heinrichem Blücherem. Provdala se za něj roku 1940. Blücher, komunistický uprchlík z Německa, byl součástí skupiny Spartakus založené Rosou Luxemburkovou. Po šesti měsících od jejich sňatku byli

²⁵YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendtová: z lásky k světu*. Bratislava: Agora, 2004-2005, 2 sv. (xxv, 597 s.). ISBN 80-968-6869-1.I. s. 90

²⁶YOUNG-BRUEHL, E. pozn. 25. s. 115

²⁷YOUNG-BRUEHL, E. pozn. 25. s. 112

²⁸The European Graduate School, pozn. 11.

²⁹PASSERIN D'ENTREVES, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: Hannah Arendt. [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/arendt/>.

internováni do dvou různých táborů v severní Francii, což byl osud mnoha dalších osob s německým občanstvím žijících ve Francii v době invaze Wehrmachtu. Z tábora v Gurs se povedlo Arendtové uprchnout a následně se spojit s manželem, oba pak v roce 1941 emigrovali do Spojených států amerických.³⁰

Až do konce druhé světové války žila Arendtová v New Yorku, kde také pracovala na knize *Původ totalitarismu*. Text byl publikován v roce 1951, ve stejný rok, kdy obdržela americké občanství. Kniha *Původ totalitarismu* z ní učinila téměř celebritu v tamních intelektuálních kruzích, kde byla velice dobře přijata. K této práci se později vrátila, druhé vydání knihy z r. 1958 je tedy rozšířeno o Maďarskou revoluci 1956.³¹

Hannah se velice brzy stala součástí intelektuálního kruhu soustředěvaného v New Yorku kolem časopisu *Partisan Review*.³² V poválečném období přednášela na několika amerických univerzitách, mezi které patřil například Princeton, Barkley, Chicago, ale nejvíce je spojována s profesurou na New School for Social Research, kde jako profesorka politické filosofie působila až do své smrti v roce 1975. V okruhu soustředěvaném kolem *Partisan Review* poznala kritika Alfreda Kazina, který ji s prací na knize *Původ totalitarismu* pomohl.³³ Svými texty také přispívala do deníku *Jewish Social Studies* nebo magazínu *Jewish Frontier*, kde zveřejnila své názory na židovskou armádu. Pracovala také jako editorka německého židovského nakladatelství, které bylo obnoveno v New Yorku a Palestině.

Hannah Arendtová patřila mezi jedny z nejvlivnějších myslitelů 20. století. Její originalita a síla jejích myšlenek je evidentní v dílech jako jsou například: *Původ totalitarismu* (1951), kde se autorka věnuje studii nacistického a stalinistického režimu.

V roce 1952 Hannah Arendtová obdržela grant Guggenheimovy³⁴ nadace na studium marxismu a totalitarismu. Z této práce vzešli tři knihy: *Vita activa* (1958), *Meziminulostí a budoucností* (1961) a *O revoluci* (1968). Z těchto prací číší touha Arendtové po rekonstrukci politické filosofie v rámci fenomenologie.

³⁰PASSERIN D'ENTRÈVES M., pozn. 29.

³¹PASSERIN D'ENTRÈVES, M., pozn. 29.

³²PASSERIN D'ENTRÈVES, M., pozn. 29.

³³The European Graduate School, pozn. 11.

³⁴Roku 1937 založil Guggenheimovu nadaci (Solomon R. Guggenheim Foundation) na podporu moderního umění

Kniha s názvem *Vita activa neboli O činném životě*, která, není-li přímo nejdůležitější, pak zcela nepochybně patří mezi její nejdůležitější knihy, se zabývá třemi základními lidskými činnostmi. Podle Arendtové to jsou: práce, zhotovování a jednání. Každá z nich podle autorky odpovídá základní podmínce, za které je umožněn člověku život. Účelem práce je zajistit člověku obživu z přírodních zdrojů, uspokojit základní životní potřeby. Práce je tu tedy pro život sám, což je základní podmínka existence. Zhotovování pak produkuje umělý svět věcí. V tomto světě je lidský život doma, v přírodě je pouze bezdomovcem. A tak základní podmínkou, která je vázána na zhotovování, je odkázanost lidské existence na předmětnost a objektivitu. Třetí činností je jednání, tomu přikládá Arendtová největší váhu. Jednání je totiž činnost odehrávající se přímo mezi lidmi, bez věcí a materiálu. Základní podmínkou pro vznik jednání je pluralita, fakt, že na zemi není pouze jeden člověk ale množství lidí. Tato podmíněnost pluralitou má za následek, že mezi lidmi může a existuje něco, co nazýváme politikou. Z latinského jazyka lze odvodit, že žít, pro člověka znamená „prodlévat mezi lidmi“ a zemřít, „přestat prodlévat mezi lidmi“.³⁵ Právě toto tedy dokazuje, že člověk je tvorem společenským.

V těchto, a mnoha dalších z jejích esejů, se vyrovnává s klíčovými politickými událostmi minulého století, přičemž se snaží uchopit jejich význam a historický dopad (smysl) a ukázat nám, jak ovlivnily či ovlivňují naše morální stanoviska a politická rozhodnutí.³⁶ Jeden z jejích kontroverzních textů *Reflexe The Little Rocky* (1959) je studií o vznikajícím hnutí za občanská práva černochoů. V šedesátých a sedmdesátých letech

psala články do *New York Review of Books*, kde kritizovala zneužívání výkonné moci a toho, co nazývala „imperiálním prezidentstvím“ spojené s vojenskou intervencí ve Vietnamu.³⁷

Roku 1963 vydala Hannah Arendtová svou zřejmě nejkontroverzněji přijatou knihu s názvem *Eichmann v Jeruzalémě*. V této knize jako korespondentka pro *The New Yorker* informuje o procesu s Eichmannem v Izraeli v roce 1960. Eichmann byl

³⁵ARENDOVÁ, H. *Vita activa, neboli, O činném životě*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007, 431 s. ISBN 978-80-7298-185-4. s. 15-18.

³⁶PASSERIN D'ENTRÈVES, M. *The political philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994,. ISBN 04-150-8791-0, s. 1.

³⁷The European Graduate School. pozn. 11.

jako podplukovník SS odpovědný za přepravu židů do vyhlazovacích táborů. Kniha je sbírkou revidovaných článků vypovídajících o procesu. Kniha s podtitulem *Zpráva o banalitě zla*, nebyla přijata jednoznačně. Tato kniha zapříčinila značné rozpory mezi ní a židovskou komunitou, protože zde Eichmanna vykresluje jinak, než jako sadistického muže odpovědného za své činy. Podle ní v Eichmannovi nedřímala sadistická vůle k tomu činit zlo, byl jen bezohledný a nepřemýšlel nad svými činy. Právě tato koncepce banality zla je přijímána kontroverzně, v každém případě vzbudila pozornost a Arendtová začala být vnímána svým okolím mnohem více.

Podle jejího názoru bylo důležité nalézt nový pohled, který by lidem umožnil vyrovnat se s dvojím hororem 20. století, a to nacismem a stalinismem. Ve svých knihách tedy zprostředkovává nový pohled na totalitarismus a poskytuje nám novou perspektivu, s kterou lze nahlížet politický život. Možná že i toto je důvod, proč se Arendtová nenazývala filosofkou, snad proto se s filosofií na čas „rozloučila“. Zkušenosti z průběhu vlastního života, jako byl život v exilu, holocaust a totalitarismus, ji dovedly k praktickému směřování. Zřejmě tyto zkušenosti vyústily v myšlenku, že pokud se s těmito otřesnými událostmi chceme nějakým způsobem vyrovnat, filosofie nám k tomu nepomůže. Má-li něco možnost změnit běh událostí, je to politika.³⁸

70. léta v životě Hannah Arendtové bychom mohli charakterizovat v souvislosti se smrtí jejího manžela Blüchera jako léta osamocení a návratu k filosofii. V této době byla vydána její další kniha *O násilí* (1970). Pracovala také na díle původně zamýšleném jako duchovní trilogie myšlení-chtění-souzení. Během práce na třetí části však zastihla Hannah Arendtovou v prosinci roku 1975 smrt. Dvě části z původní trilogie byly vydány již posmrtně pod názvem *Život ducha I a II*.

Ačkoliv některé z jejích prací lze dnes přiřadit k západní tradici politického myšlení, ostatní její díla zůstávají těžko zařaditelná. Podle D'Étrèves nelze její politickou filosofii charakterizovat z hlediska konzervatismu, liberalismu či socialismu. Její díla byla často skloňována kritiky liberální tradice na základě toho, že prezentovala vize politického myšlení, stojící v opozici k určitým klíčovým liberálním principům. Byla by ovšem chyba vnímat Arendtovou jako anti-liberální, ve skutečnosti byla obráncem ústavnosti a právního státu, také obhájcem lidských práv, mezi které nezahrnovala pouze právo na život, svobodu a svobodu projevu, ale také právo na čin

³⁸ ŠNEBERGOVÁ, I., pozn. 10. s. 57. s. 68.

ale také vlastní názor. Byla také kritikem všech forem politických společenství (skupin) založených na tradičních vazbách a zvycích, stejně jako ty založené na náboženské, etnické či rasové identitě.³⁹ Faktem však zůstává, že její myšlenky se staly inspirací nejen v oblasti filosofie či politické teorie, její životní příběh natolik oslovil spisovatele Arthura Allena Cohena, že o něm vytvořil knihu s názvem *An Admirable Woman* (1983). V roce 2012 byl dokonce natočen životopisný film s názvem *Hannah Arendt*, který se věnuje zejména období kolem procesu s Adolfem Eichmannem.

³⁹PASSERIN D'ENTRÈVES, M. pozn. 36. s. 2.

2. VEŘEJNÝ A SOUKROMÝ PROSTOR

Filosofii Hannah Arendtové bychom mohly označit jako velmi specifickou, jelikož její myšlení je zasazeno do kontextu dějin 20. století a je ovlivněno jejím židovským původem a příslušností k židovské obci. Jako Židovka se musela vyrovnat se specifickou situací nacistického Německa a toto dění velmi razantně ovlivnilo její myšlenky. Z tohoto důvodu se Arendtová ve svých dílech věnuje termínům jako jsou: svoboda, politický život či krize kultury. *Vita activa (Human conditions)* patří mezi její stěžejní dílo, kde se snaží pochopit fungování společnosti a politického života. Věnuje se tedy i lidské podmíněnosti, což je základ termínu *Vita activa*.

Jak již bylo zmíněno výše, dílo Hannah Arendtové s názvem *Vita activa*, je zřejmě jejím stěžejním. Představuje zde koncepci lidské podmíněnosti. Člověk jako bytost je na tomto světě primárně podmíněn narozením a smrtí, což má společné se všemi ostatními živými bytostmi. Tyto dvě základní podmínky určují existenci života. To, co člověka odlišuje od ostatních živočichů, je činnost směřující k udržení života, přetváření si světa k obrazu svému nebo vytváření nových věcí či „světů“ a v neposlední řadě sdílení světa s ostatními bytostmi, vytváření složitých vztahů mezi nimi a vytváření nových kontaktů. Člověk se od jiných živých bytostí tedy liší svým způsobem bytí.

Jak již název knihy *Vita activa* napovídá, Arendtová se zde neomezuje pouze na natalitu a mortalitu, jako základní koncept lidské podmíněnosti. Arendtová se zabývá podmíněností lidského života na základě činnosti, která, jak již bylo uvedeno výše, dělá z člověka jedinečnou bytost. *Vita activa* je označením pro tři základní činnosti, které podmiňují lidskou existenci. Arendtová ve své knize nejen vysvětluje pojem samotný, který se vyvíjí již od antiky, ale definuje zde pojmy jako veřejný a soukromý prostor. Veřejný i soukromý prostor je velmi úzce spojen s uvedenými třemi základními činnostmi a navíc se přímo váže na pojetí svobody v dějinách. Arendtová zde nepředkládá ucelenou politickou teorii lidské podmíněnosti, jde spíše o předložení různých fenoménů, na základě kterých lze pochopit lidskou existenci s odkazem na historický vývoj.

2.1. *Vita activa*

Pojem *vita activa* u Hannah Arendtové slouží jako označení pro tři základní lidské činnosti: práci, zhotovování a jednání. Tyto činnosti jsou základními podmínkami, za kterých je lidskému pokolení dán život na zemi.⁴⁰

Práce je základní podmínkou pro přežití, prostřednictvím práce uspokojujeme své základní životní potřeby, odpovídá tedy biologickému procesu lidského těla. Podle této definice je na práci vázán přímo život sám.

Oproti práci, která je přirozeným, biologicky daným a nutným procesem, zhotovování je v podstatě nepřirozenou činností. Tato činnost sice přímo závisí na přírodě a odvíjí se od ní, prostřednictvím této činnosti však vzniká svět umělých věcí. Tyto lidské výtvořiny poté tvoří lidský domov a jsou důsledkem odkázanosti lidské existence na předmětnost a objektivnost.⁴¹

Poslední ze tří základních lidských činností, které Arendtová definuje, je jednání. Jednání je specifické tím, že jako jediná činnost je vázána na existenci dalších lidí a odehrává se tedy přímo mezi lidmi. Podmínkou jednání je pluralita, tedy množství lidí. Pluralita v podstatě umožňuje, aby mezi lidmi mohla existovat politika. Důležitost plurality dokazují původní významy slov *žít* a *zemřít*. V latinském jazyce toto slovo v překladu znamená doslova: „prodlévat mezi lidmi“ a *zemřít* naopak „přestat prodlévat mezi lidmi“. Z tohoto je patrné, že člověk se již rodí s předurčením, že na světě nebude sám a jednání v rámci určité společnosti je podmíněností jeho existence. Jednání tedy vyžaduje pluralitu, pluralitu lidí, kteří mají společně to, že jsou lidmi, každý jednotlivce se však od druhého odlišuje. Tato různost je specifickou charakteristikou plurality.⁴²

Jak je možná již z výše uvedeného patrné, nelze mluvit o *condition humaine*, tedy lidské podmíněnosti, pouze v souvislosti s přírodními podmínkami, ale tím, že se lidé setkávají ve světě lidských výtvořin, se i tyto věci stávají lidskou podmínkou existence. Každá skutečnost, se kterou se člověk ve světě setká, ho určitým způsobem ovlivní a stane se tak jednou z podmínek jeho existence. Lidé tedy nejsou podmíněni jen tím, jak přicházejí na svět, ale také tím kde žijí, jaký svět si vytvořili. Tyto podmínky nabývají na stejné síle jako přírodní podmínky. Člověk tak ke své existenci věci

⁴⁰ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 15.

⁴¹ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 15.

⁴²ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 16-17.

potřebuje. Na druhou stranu, kdyby tomu tak nebylo, byly by věci beze smyslu, nijak nesouvisející se světem.⁴³

Samotný pojem *vita activa* se objevuje již v historii politického myšlení a s postupem času se jeho vnímání proměňovalo. Počátek nelze hledat jinde než u Sokrata, konkrétněji v konfliktu mezi filosofem a polis. Je to období, které položilo základ západní tradici filosofie stejně jako politice. Termín *vita activa* se však poprvé objevuje ve středověké filosofii jako překlad aristotelského *bios politikos* do latiny.⁴⁴

Pod termínem *bios politikos* však nechápejme politiku v dnešním slova smyslu. Politický život v antice měl odlišný význam. Byl označením pro stav naprosté svobody, do politiky mohli vstupovat pouze lidé osvobození od nutnosti práce a jiných činností. Aristoteles rozlišoval mezi třemi způsoby života, tzv. bios, mezi kterými mohli volit svobodní muži. Svobodným mužem se rozumí muž, který není nijak závislý na nezbytných životních potřebách. Do těchto způsobů života nebyla tedy zahrnuta práce, která byla spjata zejména s otroctvím. Práce byla vlastní nesvobodným lidem, kteří podléhali nátlaku svých základních potřeb, ale také útlaku pána. Z těchto způsobů života byla vyloučena jakákoliv práce a povolání, tudíž i život řemeslníka, který něco zhotovuje i obchodníka, který zaměřuje svou činnost na výdělek. Vylučovalo to tedy všechny ty, kteří se dobrovolně či nedobrovolně, dočasně či trvale během svého života nemohli rozhodovat a pohybovat svobodně a nebyli tedy pány svého života.⁴⁵

Arendtová zde naráží na hlavní problém v definování pojmu *vita activa* a *bios politikos* (život politický). Základním rozdílem mezi těmito pojmy, tedy mezi pojmem aristotelským a pojmem středověkým, spočívá v tom, co obsahoval. Aristoteles jím vnímal pouze politickou oblast a spolu s ní jednání, které ztotožňoval s politickou činností. V řecké tradici by totiž nemohla být práce ani zhotovování součástí bios, života svobodného muže. Práce i zhotovování slouží k vytváření něčeho, co je užitečné a nutné, této nutnosti a užitečnosti však život v řecké polis nemohl podléhat. Pokud se ale nad tímto výrokem zamyslíme, zjistíme, že polis plnila určité politické funkce, proto tedy byla svým způsobem užitečná a nutná. Arendtová však dodává, že vlastní politická sféra podle řeckého chápání nutně nevzniká všude tam, kde lidé žijí pospolu v uspořádaných poměrech. Za důkaz existence politického života nepovažovali Řekové

⁴³ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 18.

⁴⁴ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 21.

⁴⁵ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 22.

organizování pospolitého života. Byli si vědomi, že pospolitý život je nutné organizovat, a organizuje ho vždy nějaký vládce, vláda je tedy bezpodmínečně nutná a z tohoto důvodu život vládce podle nich nepatří ke způsobům života svobodného muže.⁴⁶

Vita activa, původně tedy ryze politický pojem, svůj význam ztratil se zánikem antického městského státu a stal se označením pro všechny druhy činností vážících se ke světu. Mylně bychom se však domnívali, že šlo o pozvednutí práce a zhotovování na úroveň politického života, a tím i jednání. Stalo se spíše to, že jednání kleslo na úroveň ostatních činností a stalo se tak činností nutnou pro život. Z Aristotelových tří svobodných způsobů života tak zbyl pouze jediný, a to bios tehoretikos (vita contemplativa).⁴⁷

S kontemplací se setkáváme již u Platóna, který mluví o životě pod dohledem filosofů, a celé uspořádání má podle něho v podstatě jen jeden cíl - umožnit život samotný.⁴⁸ Ve středověku byla vita activa vnímána jako směřování ke kontemplaci. Každý druh činnosti a dokonce i myšlení měl směřovat k absolutnímu klidu. Kontempace (nebo vita activa) měla být dosažením života nepodléhajícího nutnosti a starostem o základní lidské potřeby.⁴⁹ Tento život považovali Řekové za nejvyšší možný, jeho dosažením se člověk stával plně svobodným a pouze svobodný člověk ho mohl dosáhnout. Dosažení vita contemplativa, jakéhosi klidu, byl jednotícím prvkem tehdejší společnosti. Oproti němu stála druhotná činnost v rámci vita activa. V tomto bodě se tedy Arendtová staví do opozice k tradici, když zpochybňuje hierarchii, jejíž vrchol představuje kontempace. Arendtová poukazuje na to, že člověk a jeho život nesměřuje vždy k jednomu jedinému cíli, ale je určován mnoha činnostmi v rámci jeho světa. Snaží se tím vymanit se z představy jednotícího principu, který by nastolil řád.⁵⁰

2.1.1. Prostor veřejného a oblast soukromého

Veškerá činnost člověka je vázána na existenci druhých lidí. Nelze si představit činnosti bez sdílení s jinými lidmi. Tím, že se činnost odehrává v prostředí jiných lidí, dostává svůj smysl, pokud nejde pouze o činnost pro zachování života. Výše byl

⁴⁶ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 23.

⁴⁷ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 23.

⁴⁸ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 24

⁴⁹ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 28.

⁵⁰ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 27

definován pojem *vita activa*, který se plně váže na pojmy veřejný a soukromý prostor. Z definice *vita activa* vychází, že člověk je společenským tvorem a jako takový musí vstupovat do vztahů s ostatními lidmi. Člověk nikdy nic nečiní, aniž by neměl povědomí o přítomnosti dalších lidí, ani poustevník nežije ve světě, kde by nebyly známky lidského života. Je zde však jedna činnost, kterou bez aktuální přítomnosti lidí nelze vykonávat. Je jím jednání.⁵¹

Jednání je přímo podmíněno pluralitou a je k němu tedy nezbytně nutná přítomnost dalších lidí.⁵² Nutnost žít ve společenství byla v řeckém myšlení vnímána jako společná všem živočichům a nepovažovali ji za specifickou pro člověka. Z tohoto důvodu mohli oddělit schopnost politické organizace od přirozené pospolitosti, což se stalo základem politického myšlení antiky. V centru lidské pospolitosti stál dům a rodina, kdežto politická organizace této pospolitosti stojí na opačném konci. Vznikem polis tak občan získal dva základní prostory: prostor soukromý, v jehož středu byla rodina a rodinný krb (vlastní domov), a pak to, co bylo všem společné, tedy veřejný prostor.⁵³ Tyto dvě sféry života občana byly od sebe od počátku antického městského státu jasně odděleny. Dnes se však setkáváme s tím, že soukromá oblast člověka se dostává plně na veřejnost a rozdíl mezi nimi je takřka setřen. V novověku totiž došlo ke změnám v chápání těchto oblastí. Od té doby chápeme národní útvary jako uskupení založené na předobrazu rodiny. Správa takové komunity je vedena jako domácnost. Takovou komunitu dnes nazýváme společností, kde je rodinný kolektiv, který funguje v oblasti ekonomiky jako tzv. organizovaná gigantická nad-rodina, a jejíž politickou organizační formu tvoří národ. V podstatě bychom takto chápanou společnost mohli nazvat „kolektivní domácnost“.⁵⁴

Řekové vnímali domácnost jako prostor, kde se vše odehrává pouze na základě lidských potřeb a životních nutností. Naopak polis byla prostorem svobodným a svobodných. Tyto dvě oblasti však od sebe samozřejmě nemohli oddělit úplně. Domácnost, kde byly uspokojeny základní lidské potřeby, byla základnou pro svobodný život v polis. Politika nebyla tedy věcí společnosti, jako je tomu například u Hobbse či Locka a jejich společnosti vlastníků či obchodníků, kde svoboda společnosti akceptuje

⁵¹ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 33.

⁵²ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 33.

⁵³ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 35

⁵⁴ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 40

omezení politické moci. Svoboda je v tomto případě atributem společnosti, kdežto nátlak je výlučně politickou doménou.

Zde je rozdíl mezi novověkými a řeckými filosofy. I přesto, že jimi byla polis kritizována, uvědomovali si vždy její samozřejmost, a svoboda patřila pouze do oblasti politické podobně jako nátlak, kterým mělo být dosaženo ovládnutí nutnosti spadající však do sféry soukromé. Až poté, co byla nutnost ovládnuta (např. panstvím nad otroky), mohl být člověk svobodným. Je samozřejmé, že nutnost nemohl ovládnout každý, tato možnost byla dána pouze zdravým a bohatým, naopak chudí či nemocní i přes svou formální svobodu zůstali ovládnuti fyzickou nutností.⁵⁵ V dnešní době je velmi těžko představitelné, jak vlastně pojetí svobody v rámci polis řečtí filosofové mysleli, svoboda obecně pro nás znamená něco odlišného. Pokud se však nad tímto pojetím zamyslíme hlouběji, můžeme i v současnosti nalézt takové paralely i v našem životě. I přes naši formální svobodu si stále stěžujeme na její omezování, jsme také spoutáváni konvencemi, tedy nutností společnosti. Pravou svobodu bychom však mohli nalézt v případě odpoutání se od této nutnosti. I v dnešní době by jistě taková možnost byla spojena s bohatstvím a zdravím, podobně jako v antickém Řecku. Jak by takový život ale vypadal?

2.1.2. Polis a domácnost

Hlavním rozdílem mezi řeckou polis a soukromou oblastí tkvěl v hierarchii. Přesněji řečeno, polis byla místem sobě rovných, svoboda jedinců zde spočívala v tom, že nerozhodovali o druhých, nebyli nikomu podřízeni ani nikým ovládnuti. Jak píše Arendtová: „*Být svobodný znamenalo nikomu nevládnout a sám nebýt nikým ovládnut.*“⁵⁶ Tento předpoklad znamenal, že člověk v polis se setkával pouze se sobě rovnými, čímž tu však také vznikl předpoklad „nerovných“, kterými byla většina obyvatel. V domácnosti oproti tomu je vše jasně hierarchizováno a uspořádáno, je tedy založeno na nerovnosti. Být svobodným tedy znamenalo odprosit se od této nerovnosti a být v prostoru, kde nikdo není nikým ovládnut a sám druhému nevládne.⁵⁷ Aristoteles v souvislosti s polis hovoří o správném a dobrém životě, tento život ale nelze pokládat za vysloveně lepší či ušlechtilější, jde spíše o život jiných kvalit. O tom, jak dobrý je život v polis, rozhodovalo, do jaké míry se člověku podařilo odprosit se od životních

⁵⁵ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 43.

⁵⁶ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 45.

⁵⁷ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 45

nutností a od práce.⁵⁸ Protože v politickém prostoru nebylo místo pro žádné činnosti, které by sloužily k zachování rodu a zajištění živobytí, i když by to znamenalo přenechat veškeré činnosti spojené s obchodem a živností otrokům a cizincům.⁵⁹ Z toho však nesmíme usuzovat, že politika a život v polis sloužil pro samotný „dobrý život“, naopak „dobrý život“ v polis může existovat jen díky životu v rámci domácnosti.⁶⁰

Tyto rozdíly však byly v novověku setřeny a jedna oblast i v našem moderním světě přechází plynule z jedné do druhé. Soukromá oblast se tak stala věcí veřejnou. Se vznikem společnosti se domácnost a její ekonomické záležitosti, tj. hospodaření, dostávají na veřejnost a nejsou již záležitostmi pouze dané rodiny, nýbrž jsou veřejné. V novověku totiž došlo k rychlému nárůstu soukromé oblasti. Feudální vztahy jsou založené na vztahu pán a služebník, mezi nimi existovaly určité zákony a pravidla, která by však v širším měřítku ztrácela smysl. Docházelo k tomu, že feudálové měli na každém svém panství i soudní pravomoci. Touto privatizací nejen soudních pravomocí ale i jiných činností došlo k propojení politické sféry (dříve pouze veřejné) se soukromou oblastí.⁶¹

2.1.3. Vznik společnosti

Vznikem společnosti došlo k setření rozdílů mezi soukromou a veřejnou sférou. Jde o proces, kdy soukromá oblast vešla do okrsku veřejných záležitostí. I přesto, že dnes vnímáme soukromé a veřejné jako opak, podobně jako ve starověku, vnímáme je v kontextu společnosti, která dříve v podstatě neexistovala. Život pouze v soukromí byl pro Řeky životem privátním, zbaveným vyšších možností a schopností člověka. Kdo takto žil, byl pro Řeky otrokem. V novověku se chápání soukromého změnilo na protiklad vůči společenskému, ne již politickému a jeho podstatným znakem je garance intimity.⁶² Před objevením intimní sféry bylo hlavním znakem soukromé oblasti to, že člověk v ní v podstatě neexistoval. Byl pouhým výtvozem rodu, což byl v antice hlavní důvod, proč takovým člověkem setrvávajícím pouze v soukromé sféře pohrdali.⁶³ S intimní sférou a jejím „objevením“ je spojován Jean-Jacques Rousseau. Rousseau a jeho rebelie byla zaměřena proti pronikání společnosti do intimních oblastí

⁵⁸ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 50.

⁵⁹ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 50.

⁶⁰ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 51.

⁶¹ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 47-48.

⁶²ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 52.

⁶³ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 61.

lidského života. Jde v podstatě o kritiku konformismu a nivelizujících snah společnosti.⁶⁴ Kdežto polis nebo veřejný prostor antiky byl založen na jedinečnosti, bylo to místo, kde každý musel něčím vyniknout, aby mohl žít jako „nejlepší muž“, a musel to také dokázat slovy nebo činy. Místo zde bylo tedy pro ne-průměrné jedince. Oproti tomu společnost, kterou Rousseau kritizoval byla založena na konformitě, organizaci člověka do skupin, kde již nejednají, ale pouze se chovají podle určitých standardů společnosti.⁶⁵ Jak Arendtová upozorňuje, toto konformní chování společnosti umožnilo například vznik statistiky, která předpokládá, že lidské činy jsou vypočitatelné. Tato vědní disciplína se stala základem ekonomických teorií novověku. Taková věda vyžaduje ke svému hodnocení vzorek, který má jasnou formu, jednotné chování a lze ji systematizovat. Jakékoliv nesrovnalosti jsou poté interpretovány jako odchylky od normy. Pokud mluvíme o společnosti, jsou tyto odchylky nazývány jako anomálie či asociální odchylky⁶⁶ a nejsou ve společnosti v žádném případě vítány. Takové uniformované chování může být statisticky vypočteno, proto mohla v rámci ekonomie vzniknout teorie „neviditelné ruky“ Adama Smitha, která je plně založena na jednotě a automatizaci vztahů a vazeb ve společnosti.⁶⁷ Tato realizace „neviditelné ruky“ vede nakonec k tomu, že v takové společnosti vládne „Nikdo“, a funkci vlády a státu poté plní pouhá správa, Marx o takovém stavu mluvil jako o „odumírání státu“.⁶⁸

V novověku tedy společnost nabývá podoby prostoru, kde chování nahradilo jednání, a vláda či stát byly nahrazeny správou nebo byrokracií. Tyto charakteristiky byly zpočátku typické pro ekonomické záležitosti, kde vládne neviditelná ruka. Poté však docházelo k pronikání těchto myšlenek i do společenských věd, které následně redukovaly člověka na bytost podmíněnou ve všech jeho činnostech a jejíž hlavní aktivitou je chování. Sociální chování se tak stalo základním měřítkem života jednotlivce.⁶⁹ Společnost je prostorem, kde se na veřejnost dostávají činnosti sloužící pro udržení samotného života, což bylo v antice nemyslitelné. Základním rysem společnosti je její tendence k expanzi. Nejprve do sebe vstřebala rodinu a ve 20. letech do sebe absorbovala společenské třídy a různá uskupení. Stala se tak společností masovou, která je novým nositelem moderního typu equality a je založena na konformitě.

⁶⁴ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 53.

⁶⁵ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 56.

⁶⁶ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 56-57.

⁶⁷ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 59.

⁶⁸ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 60.

⁶⁹ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 60-61.

Součástí veřejného světa se tak stává samotný život. Došlo k osvobození práce - ze soukromé sféry byla vřele přijata do veřejného prostoru.

2.1.4. Veřejný prostor: sféra společného

Pro Arendtovou má pojem „veřejné“ dvě odlišné dimenze, navzájem však propojené. První z nich je vnímání veřejného jako prostor zjevení (vystoupení), jako prostor, kde veřejné znamená vše, co se dostává na odiv veřejnosti. Jde o prostor politické svobody a rovnosti, ke které dochází vždy, když lidé jednají shodně prostřednictvím řeči a přesvědčování. Z tohoto důvodu není možné hovořit o „veřejném“ bez přítomnosti druhých lidí. Jde o jakousi transformaci soukromých záležitostí v záležitosti veřejné. Jakmile se začíná mluvit o věcech, které vycházejí přímo ze soukromé a intimní sféry, jsou vystaveny na odiv obecnstvu a stávají se tak součástí veřejné sféry, do které původně v žádném případě nemohly patřit. Toto sdílení zkušeností s ostatními lidmi nás však ujišťuje o realitě světa i o nás samých. Tím, že lidé sdílí zkušenosti a vidí to samé jako my, je pro nás velmi důležité. V rámci společnosti však nelze za veřejné označit veškeré zkušenosti, jsou zde věci, které se veřejnými stát nemohou. O tom, co patří či nepatří do této veřejné sféry rozhodují sami lidé. Jedním z příkladů, které na veřejnosti neobstojí, je podle Arendtové láska. Láska nemůže přežít veřejné vystavení na odiv, na rozdíl od přátelství.⁷⁰

Druhou dimenzí „veřejného“ je společný svět. Jde o sdílený a veřejný svět lidských artefaktů, institucí a uspořádání, který nás odděluje od přírody. V tomto smyslu Arendtová vnímá veřejné jako společné a tím se odlišuje od toho, co vlastníme jako soukromé. Tento společný prostor nám poskytuje stabilní zázemí pro vznik společných jednání a úvah. Společný svět umožňuje shromáždit lidi a současně zabezpečit, aby spolu vycházeli a nenaráželi do sebe. Zároveň však Arendtová říká, že nový svět a společnost, ve které nyní žijeme, ztratil schopnost shromažďovat, proto je život v masové společnosti tak obtížný.⁷¹ Pro Arendtovou tedy jakési vzkříšení občanství v moderním světě závisí na obnovení společného, sdíleného světa a vytvoření prostorů, kde by jednotlivci mohli zveřejnit svou identitu a navázat vztahy vzájemnosti a solidarity.⁷²

⁷⁰ ARENTOVÁ, H., pozn. 35. s. 66, 68

⁷¹ ARENTOVÁ, H., pozn. 35. s. 69

⁷² PASSERIN D'ENTRÈVES, M., pozn. 29.

Arendtová dochází k tomu, že krize veřejné politické sféry v novověku byla způsobena ztrátou starosti o nesmrtelnost. Právě přesah do lidské nesmrtelnosti umožňuje existenci politiky, společného světa i veřejnosti. Arendtová tento fakt vysvětluje tím, že společný svět leží jakoby mimo nás a my do něj pouze vstupujeme, když se rodíme, a zároveň vystupujeme v momentě, kdy umíráme. Abychom tedy mohli mluvit o veřejném světě, musí přesahovat do minulosti i budoucnosti, není zde jen pro nás v daném čase. Existoval již před námi a bude tu i poté, co zemřeme. Společný svět je společný pro naše předky, naše potomky a pro ty, kteří tu jsou s námi. Starost o nesmrtelnost znamená, že pokud se lidé vůbec odvážili proniknout do veřejného světa, jejich snahou bylo zasvětit svůj život něčemu trvalejšímu, než je jejich vlastní život.⁷³ Bohužel podle Arendtové tuto snahu o nesmrtelnost moderní svět ztratil. Veřejné uznání v našem současném světě prakticky nic neznamená a je velmi pomíjivé. Hannah Arendtová tuto pomíjivost porovnává s penězi, které jsou tou nejpomíjivější věcí, která vůbec existuje, přesto se oproti veřejnému uznání jeví jako trvalejší, či skutečnější. Toto jen dokazuje, jak je dnešní politický prostor zhroucen. K tomuto zhroucení vedlo uvěznění jedince ve své subjektivitě. Společný svět existuje na principu rozdílných pohledů a perspektiv. V masové společnosti však dochází ke sjednocenému myšlení, tím začíná myslet jako jedna velká rodina. „*Společný svět mizí, je-li viděn již jen z jednoho hlediska, tento svět vůbec existuje pouze v mnohosti svých perspektiv.*“⁷⁴

2.1.5. Soukromá oblast

Soukromá oblast ve svém původním privátním smyslu znamená, že člověk žijící v této sféře, je zbaven všech věcí, které patří k lidskému životu. Jedná se zejména o možnost vstupu do vztahů mezi lidmi a tím být slyšen a viděn. Také v této oblasti člověk ztrácí možnost vykonat něco, co by přesahovalo jeho nesmrtelnost. Soukromá oblast tedy spočívá v nepřítomnosti druhých lidí. Soukromý člověk nevystavuje na odív svůj soukromý život, tím jako by nebyl. Jeho činy jsou pouze jeho záležitostmi, mají význam pro něj, ale pro společnost žádného významu nenabývají a tudíž nemají žádné důsledky.⁷⁵

Člověk přišel o možnost dát svému životu smysl, což je bytostně lidskou záležitostí a tím přišel o garanci reality. Tento proces vedl k lidské opuštěnosti, což je

⁷³ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 73.

⁷⁴ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 76.

⁷⁵ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 76

základním rysem masové společnosti. Je to důsledek krize nejen veřejné, ale postupné odumírání i soukromé sféry tím, že v masové společnosti člověk ztrácí své místo ve světě a také jistotu svého privátního prostoru, kde se dříve cítili v bezpečí i ti, kteří byli společností vyloučeni.⁷⁶ Z toho vyplývá, že v důsledku vztahu mezi veřejným a soukromým znamená odumírání veřejné sféry ve svém konečném důsledku odumírání sféry soukromé.

Krise veřejné sféry nastala již v posledním století římské říše a poté v důsledku křesťanské morálky. Křesťanské náboženství upřednostňovalo soukromou oblast před veřejnou. Říkalo, že člověk by se měl starat pouze o své statky a záležitosti a působení ve veřejném prostoru je břemenem. Takovou tíhu na sebe člověk může vzít pouze v případě, aby osvobodil věřící od starostí o veřejné záležitosti. Jak naznačuje Arendtová, takové myšlenky přestály sekularizaci moderního světa, a byly Marxem zakomponovány do jeho programu. V tomto ohledu se tedy socialismus od křesťanství v mnohém neliší. Spojuje je snaha o vyřazení člověka z veřejného prostoru a očekávání jeho postupného odumření.⁷⁷

Už od novověku se o soukromém mluvilo ve významu soukromého vlastnictví. Nejde však o novověkou novinku, již v antice slovo „privátní“ ztratilo svůj význam, pokud se hovořilo ve spojení s vlastnictvím, které už tehdy v této souvislosti ztratilo ryze privátní charakter. I přesto, že vlastnictví má soukromou podstatu, v určitých momentech má vlastnosti podstatné pro politickou sféru. V moderní společnosti došlo ke ztotožnění pojmů vlastnictví, majetek a bohatství a stojí v přímém protikladu vůči stavu bez majetku, chudobě a bídě. Jediným pozitivním vtahem mezi veřejnou a soukromou sférou je tak povinnost státu chránit soukromé vlastnictví.⁷⁸

Pokud se podíváme do historie, jako to udělala Arendtová, je jasné, že bohatství a majetek byly nedílnou součástí politické oblasti. Bohatství a majetek určovaly možnosti člověka, byly podmínkou pro vstup do veřejné sféry, byly zárukou osvobozeného života od nutnosti. Arendtová zde ale upozorňuje na to, že tyto charakteristiky svádí k nerozlišení významu pojmů mezi vlastnictvím a majetkem. Tyto pojmy nejen že nemají stejný význam, mají zcela rozdílnou povahu.⁷⁹ Arendtová

⁷⁶ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 76-77

⁷⁷ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 78.

⁷⁸ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 79.

⁷⁹ARENDOVÁ, H., pozn. 35. s. 79.

upozorňuje na původní význam vlastnictví - vždy bylo spojeno s určitým místem ve světě, totožné s rodinou, která dané místo obývala. Sama však vlastnictví vnímá jako něco víc než pouhé bydliště, soukromé vlastnictví mělo člověku poskytnout „úkryt“, kde se mohlo odehrávat vše skryté, nejvíce bylo toto místo spjato s rozením a smrtí. Vnímá ho tedy jako místo, které člověka chrání před hledáčkem veřejné společnosti.⁸⁰

Arendtová poukazuje na skutečnost, že kumulace kapitálu v moderní společnosti v podstatě pohlcuje soukromé vlastnictví. Tato akumulace kapitálu byla podle jejích slov započata tím, že se ze společnosti vytratil respekt k soukromému vlastnictví. K této situaci došlo z důvodu obrovských vyvlastňování v novověku, tento proces absolutně nebral ohled na soukromé vlastnictví a vyvlastňoval vše, co přišlo do cesty akumulaci kapitálu. Proces akumulace kapitálu ve společnosti trvale pohlcuje všechny formy soukromého vlastnictví. K tomuto procesu však není třeba výslovného vyvlastňování, je postaveno na tom, že vše, co je soukromé, stojí v cestě společenským produktivním silám. Tyto myšlenky nebyly vynálezem socialismu či Marxe, ale vznikly mnohem dříve. Soukromé vlastnictví musí uvolnit místo rostoucímu společenskému bohatství. Arendtová však také uvádí postřeh Proudhona, který říká, že odstranění soukromého vlastnictví by sice mohlo odstranit zlo chudoby, o to však větší zlo tyranidy by probudilo.⁸¹

Arendtová upozorňuje na nebezpečí, které s sebou nese odstranění soukromého vlastnictví a vyvlastňování. Mylně se domníváme, že důsledkem odstranění nutnosti z našeho života se automaticky dostaví svoboda. Nutnost, která je z pohledu veřejné sféry vnímána negativně, je neoddělitelnou součástí života člověka. Nutnost nás žene za vyššími cíli a je prostředkem v boji proti apatii, která přichází s bohatstvím.⁸²

Je zajímavé, jak Arendtová dokázala skvěle popsat procesy spojené s nebezpečím akumulace bohatství. O několik let později byly tyto myšlenky aktuálnější než kdy předtím.

⁸⁰ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 81.

⁸¹ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 87.

⁸²ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 92.

3. SVOBODA

Pojem, který má mnoho významů a mnoho nejrozličnějších interpretací. Websterův výkladový slovník uvádí, že svoboda je absence nátlaku či omezení. Může být vnímána jako osvobození z otroctví - nezávislost. V jiném smyslu může být svobodou možnost dělat nebo vybrat si, co každý chce, možnost neomezeného využívání nebo jako určité povolení.⁸³ I přes mnohoznačné interpretace se zřejmě shodneme, že pojem svobody velmi často užíváme ve významu svobody od..., svobody jako určitého práva či výsady, ale zejména jako možnosti volby. Svoboda je často vnímána jako nepřítomnost překážek, závazků či povinností.

I přes nejednoznačný význam tohoto pojmu hraje svoboda, a to nejen v díle Hannah Arendtové, velice významnou roli. Vzhledem k době, ve které žila, a situacím, kterými si nejen ona jako Židovka prošla, se věnuje pojmu svoboda zejména na politické úrovni. Arendtová při definování významu tohoto pojmu vychází z historie. Její pojetí svobody je inspirováno zejména antickou tradicí a zároveň je velice specifické vzhledem ke kontextu společenských událostí 20. století, které ona sama prožívala. Nelze tedy uvést její jasnou definici a chápání svobody. Je nutné uvědomit si, z čeho při definování pojmu vycházela a v jakém společenském dění své myšlenky utvářela. Lze ovšem říci, že se zabývala významem svobody v politickém kontextu. Jak sama uvádí, politika je *raison d'être* politiky. Bez svobody a jednání je politika nemyslitelná. Zároveň svobodu je možné zakoušet pouze ve společnosti druhých lidí. Lidé mohou být svobodni pouze ve vztahu s jinými lidmi. Z toho vychází její tvrzení, že svobodu lze zažívat pouze v oblasti politična a jednání. Právě toto zdůraznění plurality jako podmínky jednání a svobody odlišuje Hannah Arendtovou od jiných teoretiků a filosofů zabývajících se politickou svobodou. Společnost druhých však sama o sobě nestačí, abychom mohli mluvit o plné svobodě, ale je nutné vytvořit jakýsi garantovaný veřejný prostor, kde se svoboda může plně projevit.

Politickou svobodu chápeme jako samozřejmou, svoboda se však netýká pouze politiky. Nebo naopak začíná tam, kde politika končí? Téma svobody lze nahlédnout z několika možných úhlů, z tohoto důvodu bych zde několik z nich ráda uvedla.

⁸³ *Dictionary and Thesaurus* [online]. 2015 [cit. 2015-05-24]. Dostupné z: <http://www.merriam-webster.com/>

Svoboda v našem životě hraje důležitou roli, svým způsobem nad ni však během života nemyslíme, nepřemýšlíme o ní do doby, kdy cítíme, že by mohla být ohrožena. Žijeme dnes ve světě, ve kterém znovu a znovu narážíme na situace, kdy uvažujeme nad tím, zda není naše svoboda omezována. V naší společnosti se ozývají hlasy, které tvrdí, že svobodni nejsme i přesto, že bychom měli žít v demokratické společnosti, která se na první pohled zdá jako velmi svobodná. Svoboda je v moderní společnosti jedním z nejběžnějších a samozřejmých pojmů, přesto velmi těžko definovatelným a problematickým pro vysvětlení. Co to svoboda opravdu je a co znamená? Úhlů pohledů na tento pojem je mnoho, ráda bych v tomto textu představila několik vybraných pojetí různých autorů, které se podle mého názoru nejvíce hodí k vysvětlení pojmu svobody v souvislosti s politickou svobodou Hannah Arendtové.

I přes rozdílné názory na význam slova svoboda lze najít jednotící prvek mezi všemi, a tím je možnost volby. Bez této možnosti by svoboda byla nemyslitelná, nemohli bychom o ní hovořit. V případě, že jsme nuceni volit, volíme vždy mezi dobrou a špatnou variantou. Z tohoto důvodu, je důležité mít jasnou představu o dobrém a zlém. Samozřejmě naše subjektivní představy se v tomto mohou lišit od představ druhých lidí, ale většina má podobné představy o dobrém, a také dobré většinou volí, pokud se z psychologického hlediska nejedná o narušenou osobnost. Jak píše Aleš Havlíček, představa dobra tak v jistém smyslu předchází svobodné jednání.⁸⁴ Jak však dále uvádí, ekonomové, liberální myslitelé či politikové viděli svobodu jako základ pro realizaci dobrého lidského jednání.⁸⁵

Slovo svoboda lze využít v mnoha smyslech, často dokonce protikladných. Mezi základní dělení patří rozdělení na svobodu vnitřní a vnější. Z hlediska psychologie lze vnímat svobodu jako vlastnost našeho subjektivního vědomí, prožívání pocitů svobody či nesvobody. Podle biologického hlediska bychom mohli hovořit o biologických zákonitostech a podřízení se jim. Z politické perspektivy bychom museli v souvislosti se svobodou zmínit zákony a svobodu v rámci státu. Dle Augustina však svoboda byla naprosto něčím přirozeným; svoboda podle něj patří k lidské existenci. Mezi člověkem, jeho příchodem na svět a svobodou lze udělat rovnítko. „Člověk je svobodný proto, že

⁸⁴HAVLÍČEK, A. (vyd.). *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí n. [nad] Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí n. Labem, 2012, Acta Universitatis Purkynianae, Facultatis Philosophicae. ISBN 978-80-7414-444-8. s. 7

⁸⁵HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 7-8

*sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír.*⁸⁶ Být člověkem a být svobodným je tedy podle něj totéž.

Existuje mnoho úhlů pohledů, z jakých lze na tento pojem nahlížet, a nalezneme i mnoho témat, v nichž je možné o svobodě hovořit. Přesto je zde jedna podmínka, která je nutná, abychom vůbec svobodu poznali, a tou je společnost lidí.

Myšlenka společnosti jako předpokladu svobody vychází z konceptu vnitřní a vnější svobody. O vnitřní svobodě začínáme hovořit až v momentě, kdy poznáme svobodu či nesvobodu vnější. Kdo předtím nezakusil svobodu jako světskou, nemohl by zřejmě poznat svobodu vnitřní. Svobodu si totiž uvědomujeme až ze styku s lidmi a ne uvnitř sebe sama. Prvotní představa o svobodě byla možnost volného pohybu, možnost setkávat se s jinými lidmi. Jinými slovy osvobodit se z nutností běžného života. Samotné osvobození od nutnosti však není svobodou, ale předchází ji. Již v antice byl svobodný pouze ten, kdo se účastnil veřejného života, tedy člověk, který byl osvobozen od nutnosti, ale ke svobodě potřeboval veřejný prostor. V tomto prostoru byli lidé sobě rovni, tento prostor jim byl společný, zde se mohli slovem a skutkem zařadit mezi ostatní.

Svoboda však není charakteristikou všech forem lidských styků ani společenství. Například v kmenových společenstvích není hlavní svoboda, ale jde zejména o zabezpečení života a základních potřeb. Podobně jako despotická forma vlády svobodu v popsané podobě nepotřebuje ani nepodporuje, nepatří zde svoboda mezi světskou realitu. Pouze tam, kde je státem garantován veřejný prostor, může se objevit svoboda.⁸⁷

Je zajímavé sledovat, jak se v průběhu dějin spojení svobody a politiky razantně mění. Od antiky byla svoboda s politickým veřejným prostorem neodmyslitelně spjata. Dnes však svobodu vnímáme spíše jako svobodu od politiky. Vzestupem totalitarismu a jeho pošlapání jak politické svobody, tak i soukromí a práva na svobodu, bylo zapříčiněno zpochybnění koincidence politiky a svobody. Došli jsme postupně k názoru, že svoboda není slučitelná s politikou, že tam, kde politika končí, svoboda

⁸⁶ AUGUSTIN in ARENDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002. ISBN 80-859-5992-5. s. 149.

⁸⁷ ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 133.

začíná. Že jakmile se do nějaké sféry dostane politika, svoboda končí. Liberálové říkají: „méně politiky, více svobody“. Mají tedy pravdu?⁸⁸

Politickou svobodou jako možností svobody od politiky se zabývali filozofové takových jmen jako Hobbes, Montesquieu či Spinoza. Tito myslitelé považovali politickou svobodu za zajištění bezpečnosti. Hlavním cílem politiky bylo zajištění bezpečí a bezpečnost poté zaručovala svobodu. Pojem svobody byl ale vnímán mimo politickou sféru. V dalších letech se politika od svobody nadále vzdalovala, mohou za to sociální vědy, které zaznamenaly velký vzestup v 19. a 20. století. Vláda a stát byly vnímány jako útvar, který měl zabezpečit fungování a chod života ve společnosti, ale ne zajistit a ochránit svobodu. Hlavním měřítkem politiky zůstala bezpečnost. Bezpečnost chodu života, ne pouze jednotlivce. Svoboda hrála vedlejší roli, mohli bychom ji přirovnat k tekoucímu proudu řeky, o kterém bychom mohli říci, že je svým způsobem svobodný.

Již v novověku započal proces odpolitizování svobody. Svoboda byla dána zákony, které umožňovaly v co největší míře soukromý majetek, ne podíl na vládě. Pokud se však lidé vzepřeli svým pánům a požadovali větší podíl na moci, bylo to zejména z důvodu nedůvěry v ty, kteří o nich rozhodovali.⁸⁹

Pokud však došlo k takovému odcizení politiky a svobody, jak může Arendtová použít své tvrzení, že svoboda je *raison d'être* politiky? Toto tvrzení je v přímém rozporu s uvedenými fakty. Arendtová se však nad tímto tématem zamýšlí dále.

3.1. Pojetí svobody u Aristotela

Pohled na svobodu se v průběhu let měnil. Základ, ze kterého sama Arendtová vychází, je antické pojetí zastoupené zejména Aristotelem. Jeho koncept má dvě roviny. V první svobodu zkoumá z hlediska etiky a problému dobrovolnosti a záměrné volby, z čehož vychází možnost svobodně jednat. V druhé rovině se zabývá politickou svobodou, možností člověka svobodně jednat proti nespravedlivému ovládnutí občanů.⁹⁰ V Aristotelově knize *Politika* poukazuje na vysvětlení vztahu pána a otroka a pojetí svobody ve dvou kontextech. V první rovině se zaměřuje na otroka, jenž je svou morálně-psychologickou nedostatečností předurčen k ovládnutí svým pánem, což je

⁸⁸ ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 134.

⁸⁹ ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 135.

⁹⁰ HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 17.

z tohoto hlediska pro Aristotela spravedlivé a přirozené.⁹¹ Na druhou stranu však nepolitický vztah otroka a pána je klíčem k odhalení dobrých a špatných politických zřízení. V osobě otroka je tak patrná dynamičnost pohybu svobody, kdy přechází ze soukromé sféry do veřejné, polis.

Aristotelovo pojetí svobody se trochu vymyká pozdějšímu křesťanskému a modernímu pojetí, které vnímá svobodu člověka jako jemu vlastní, jako jednu z jeho vlastností. Aristoteles však svobodu popisuje spíše jako úkol správně se rozhodnout v každé situaci zvlášť. Oproti Sokratovu tvrzení, že nedobré plyne z nevědomosti a tato nevědomost je nedobrovolná, tedy nesvobodná, Aristoteles vnímá svobodu a nesvobodu ne jako důsledek dvou způsobů nevědění, ale je pro něj důležité, odkud rozhodnutí vychází. Aby jednání mohlo být označeno za svobodné a tedy dobrovolné, musí vycházet z nás. Zdrojem volby je zde tzv. *proairesis*, neboli záměrná volba či svobodné rozhodnutí.⁹² Nastává však otázka, jak člověk volí a podle čeho vytváří svá rozhodnutí, která mají být ve výsledku dobrá a správná. Zde se Aristoteles drží platonsko-sokratovské tradice, která říká, že rozdíl mezi dobrým a špatným člověkem tkví v jeho schopnosti rozpoznat dobro.⁹³

Aristotelovo pojetí politické svobody se přímo vztahuje k charakteristice politického zřízení. V užším slova smyslu vnímá svobodu jako „hranici demokracie“, v širším významu je pro něj svoboda jakousi univerzální vlastností všech občanů bez ohledu na zřízení.⁹⁴ Aristoteles politickou svobodu chápe nejen jako společný titul všech občanů, ale také jako úkol výchovy a kultivace občanů, kde svobodná volba získává podobu jakési zásluhy.

Toto dvojí vnímání svobody Aristoteles vysvětluje, jak již bylo výše řečeno, na příkladu pána a otroka. Otrok je spojován s prací a tím i zajištěním základních potřeb pro přežití, kdy celý jeho život se odehrává na půdě nutnosti a soukromé sféry, která byla v antickém Řecku vnímána jako protiklad veřejným záležitostem a tím i svobody. Na druhou stranu Aristoteles připouští, že v tomto vztahu si jsou na soukromé úrovni tyto dva v podstatě rovni, jsou oba lidé, a jako takoví ze své podstaty svobodní. Z této premisy vychází dále Aristoteles při svém výkladu výchovy ke svobodě.

⁹¹ ARISTOTELÉS., *Politika*. Praha: Rezek, 1998, 499 s. ISBN 80-86027-10-4. s. 44.

⁹² ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. XXI, 305. 1113a. s. 54.

⁹³ ARISTOTELES, pozn. 92. 1113a. s. 54.

⁹⁴ ARISTOTELÉS., pozn. 91. III., 1279a22. s. 119.

Aristoteles uvádí, že při výchově ke svobodě je nutné uvědomit si, jakým způsobem se otrok může stát fakticky svobodným, a také, co je tou silou, která vazala žene za tím, stát se svobodným člověkem.⁹⁵ V první řadě Aristoteles zkoumá otázku ospravedlnění otroctví. Podle něj je otroctví přípustné pouze na základě převahy ctnosti. Být otrokem je však přirozené, pokud se k nutnosti být otrokem přidá kritérium prospěšnosti. Aristoteles se také ptá, kdy je panství nejen nutné, ale také prospěšné? Odpovídá, že pro obě strany je prospěšné určité přátelství.⁹⁶ Samozřejmě že toto přátelství nevzniká mezi otrokem jako otrokem a pánem, ale mezi nimi jako lidmi. Vzniká v momentě, kdy otrok uzná svoji nedokonalost a otevře se možnosti výchovy svým pánem. Od tohoto přátelského vztahu se může dále odvíjet možnost dosažení svobody otroka.

Aristoteles dále říká, že na úrovni tohoto přátelství je pánovým úkolem otroka poučovat o jeho úkolech a vychovávat k ctnosti. Pán se tu tedy stává jakýmsi vychovatelem otroka, přičemž na něj musí hledět ne již jako na nástroj pro plnění nutných prostředků, ale jako na obyčejného člověka. Příkazy a rozkazy nahradí důvody a dobrovolné přijetí daných úkolů.⁹⁷ Pokud je tedy otrok takto dlouhodobě vychováván pánem, vnitřně svobodný může získat vnější statut svobodného člověka. Cílem pána je dovést otroka za horizont soukromé sféry, za níž otrok v podstatě přestává náležet jinému.⁹⁸

Zmiňuji zde Aristotela, jelikož i on se podobně jako Arendtová zabýval v podstatě politickou svobodou.

Hannah Arendtová, jakmile začala uvažovat o svobodě, uvádí, že je velice těžké odpovědět na otázku „Co je svoboda?“. Polemizuje nad tím, zda je vůbec možné nalézt odpověď. I přesto považujeme svobodu zejména v politickém prostoru za něco jasného a samozřejmého, což je základ pro ustanovení zákonů ve společnosti. Oproti tomu ve vědecké a teoretické oblasti vnímáme svobodu jako kauzální. Naše životy jsou podle tohoto vnímání podrobeny kauzalitě, přesto však v životě nelze aplikovat myšlenku předpověditelnosti. Znamená to, že všechny příčiny nikdy znát nemůžeme, za první z důvodu jejich velkého množství a za druhé z důvodu skrytosti, nelze je všechny

⁹⁵ ARISTOTELES in HAVLÍČEK, Aleš. *Svoboda od antiky po současnost*. s. 30.

⁹⁶ ARISTOTELES, pozn. 92. 1159b. s. 194.

⁹⁷ HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 32.

⁹⁸ HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 33.

jako přírodní zákonitosti vidět a pozorovat z pozice diváka, nelze nikdy zcela proniknout do nitra člověka.⁹⁹

3.2. Kauzální vnímání svobody a svoboda vůle

Kauzalitou a svobodou se zabýval také Kant. Z hlediska kauzálního přístupu jakoby svoboda ztrácela na významu, jelikož každý čin, který by člověk vykonal jako svobodně jednající bytost, by bylo možné odůvodnit jako kauzální. Jednak ho při činu ovlivňuje vnitřní motivace a za druhé by podléhal kauzálnímu principu ovládajícímu vnější svět. Tomu se chtěl Kant vyvarovat a chtěl v podstatě „uchránit“ svobodu před tímto dvojím napadením. Rozlišil tedy mezi „čistým“ a „praktickým“ rozumem, v jehož centru spočívá svobodná vůle. Staví tak proti sobě diktát vůle a chápání rozumu.¹⁰⁰ Kant došel v návaznosti na Rousseaua, který se svobodou vůle také zabýval, k myšlence, že racionální sebeurčení náleží všem lidem, ve věci mravnosti není odborníků, jelikož mravnost není záležitostí speciálních znalostí. Říká tedy, že lidé jsou svobodni tím, že jejich jednání je vědomé, vědí, jak jednat musí, což za člověka jako jednotlivce nikdo jiný udělat nemůže. Kant nevnímá svobodu jako přímo vyhlazení tužeb, ale spíše jako odpor vůči nim a jejich ovládnutí. Říká: *„Jsem svobodný, protože a nakolik- jsem autonomní. Poslouchám zákony, ale sám jsem je uvalil na své ničím nedonucované já, anebo jsem je v tom já nalezl.“* Svobodu vnímá tedy jako poslušnost vůči zákonům, které si my stanovujeme.¹⁰¹ Jedinec jedná podle příkazu, který si dal on sám, pokud se však člověk nedokáže ukázat, musí jednat někdo jiný za něj. V tomto případě si však nesmíme stěžovat na nedostatek svobody, uvržení do „vězení“ jen dokládá, že jsme nejednali podle vlastního rozumu uvnitř.¹⁰² Kant zde poukazuje na masovou společnost, která nás pohlcuje, necháváme se jí ovlivňovat a ovlivňujeme se navzájem. Dostáváme se do začarovaného kruhu, kde již nelze rozpoznat původní racionální úmysl.

Tam, kde se svoboda objevovala odjakživa spíše jako každodenní zkušenost než jako problém, byla a je politická sféra. Už z podstaty člověka a jeho podmíněnosti, kde jednou z podmínek života je jednání, je zřejmé, že zde musí existovat svoboda. Bez ní by jednání a politika byly nemyslitelné. Není možné, abychom hovořili

⁹⁹ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 129.

¹⁰⁰ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 129.

¹⁰¹BERLIN, I. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. ISBN 80-726-0004-4.s. 236.

¹⁰²BERLIN, I., pozn. 101. s. 256-257.

o nějakém politickém problému a nijak se nedotkli problému lidské svobody. Svoboda však není jen jedním fenoménem politických záležitostí, je důvodem, proč lidé žijí společně v politických útvarech. Bez svobody by nebylo politiky.¹⁰³

3.3. Vnitřní a vnější svoboda

Arendtová však uvádí, že svoboda, o které byla zmínka výše, stojí v přímé opozici vůči svobodě, kterou nazývá „vnitřní“. Vnitřní svoboda je místem, do kterého se člověk může ukrýt před vnějším nebezpečím. Je to prostor, kde není donucování a člověk se zde může cítit plně svobodný. Tato svoboda se však navenek nijak neprojevuje a pro politiku se tak stává irelevantní. Tuto niternost však nesmíme zaměňovat se srdcem či myslí. Tuto niternou svobodu objevili lidé, kteří ve světě neměli své místo, tedy Ti, kteří podle stanovených pravidel již od antiky nemohli dosáhnout plné svobody.

Vnitřní svobodou se zabýval ve svém díle již Epiktétos. Dokládá to tvrzení v jeho eseji, že „*Svobodný je ten, kdo žije tak, jak si přeje*“.¹⁰⁴ Například Aristoteles uvádí ve své *Politice* něco podobného, ale výrok: „*Svoboda znamená to, že člověk dělá, co chce*.“ vkládá do úst lidem, kteří však nevědí, co svoboda doopravdy je.¹⁰⁵ Podle Epiktéta je člověk svobodný, pokud se přestane zajímat o věci, které nemůže nijak ovlivnit a obrátí se k sobě, ke svému já, se kterým může nakládat, jak se mu zlíbí. Aristoteles také ve své podstatě mluví o vnitřní svobodě, když připouští možnost zisku svobody u otroka, který provázen svým pánem jako přítelem a učitelem, tohoto stavu může dosáhnout i přesto, že formální svoboda mu bude vždy vzdálena.

Jak poznamenává Arendtová, je tu viditelná snaha o oddělení svobody od politiky. Taková definice by umožnila stát se svobodným i otroku. Ve starověku byla svoboda chápána jako cíl, kterého mohl dosáhnout pouze člověk, který ovládl nutnost a měl své místo ve světě. Epiktétos tyto myšlenky přenesl do souvislosti s lidským nitrem, když říká, že svobodným se člověk může stát pouze ovládnutím sama sebe. Uvádí, že žádná moc není tak silná jako moc člověka nad sebou samým. Je to úkryt před vnějšími vlivy, je chráněn mnohem více než jakýkoli světský domov.¹⁰⁶

¹⁰³ ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 131.

¹⁰⁴ ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 132.

¹⁰⁵ ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 132.

¹⁰⁶ ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 132-133.

3.4. **Politická svoboda Hannah Arendtové**

Smyslem politiky u Hannah Arendtové je svoboda, která se projevuje v jednání. Člověk je bytost, které byla dána schopnost jednání. Jednání je v podstatě jednou z podmínek života člověka. Svobodu v politickém kontextu si nesmíme přestavit jako vůli, možnost volby mezi dobrem a zlem. Tato volba by totiž byla přeurčena motivem „*Aby jednání bylo svobodné, nesmí záviset na jedné straně na motivu, na straně druhé na zamýšleném cíli, jako účinku, který lze předpovědět.*“¹⁰⁷ Motivy a cíle však neodmyslitelně patří ke každému činu, pokud však chceme jednat svobodně, musíme tyto determinanty překročit. Je to však velice obtížné, protože cíl je to, co řídí a určuje naše jednání. Náš čin však nejprve musí uchopit rozum a úsudek, který následně vyzývá vůli, aby čin vykonala. Rozpoznat správný cíl není jednoduché, jelikož cíle jsou určovány proměnlivými faktory a jsou závislé na různých okolnostech ve světě, poznat tyto okolnosti jsou věcí dobrého a špatného úsudku, ne svobodné vůle.¹⁰⁸ Podobně hovoří i Patočka s Hejdánkem, kteří tvrdí, že pokud volíme nebo se rozhodujeme mezi určitými možnostmi, jsme svobodni jen do jisté míry. Plně svobodni se stáváme tehdy, pokud naše jednání vychází z přesahování, transcendování přítomného. V tomto případě se pak rozhodujeme pro něco, co ještě „není“, tedy pro to budoucí.¹⁰⁹

Nabízí se zde otázka, zda je tedy vůbec možné se svobodně projevit, pokud každý cíl, který chceme naplnit, je veden našimi motivy, což je vyjádřením naší nesvobody. Arendtová vysvětluje svobodné jednání v souvislosti s „principy“. Jednání je svobodné, pokud nepodléhá ani intelektu ani příkazu vůle, i přesto, že tyto determinanty jsou pro uskutečnění činu důležité. Svobodné jednání vychází právě z tzv. principů. Principy Arendtová vysvětluje jako inspirující sílu, která provází čin v průběhu jeho vykonávání, naopak od motivu, který činu předchází a vůli, která jednání podnítl. Principy neúčinkují zevnitř já jako motivy, inspirují člověka jakoby zvnějšku. Za principy považuje lásku, čest, slávu, rovnost, tedy to, co Montesquieu nazýval jako ctnosti. Arendtová doplňuje, že principy jsou ze své podstaty nevyčerpatelné, mohou se opakovat při dalším a dalším jednání, oproti motivu, který se vztahuje k určité situaci či osobě. Principy přímo nemotivují naše konkrétní činy, ale díky nim mohou ostatní ocenit politické jednání druhých. Principy mohou být

¹⁰⁷ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 136.

¹⁰⁸ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 136.

¹⁰⁹HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 365.

však vodítkem našeho jednání a jednání jako takové podnitit. Těmito principy se řídí naše jednání, svobodu tedy zakoušíme právě v okamžiku jednání. Jakmile je čin vykonán, principy mizí, dále se neukazují a tím mizí i naše svoboda. Arendtová tedy dochází k tomu, že svobodu zakoušíme pouze během jednání, jelikož „*být svobodou a jednat je totéž*“.¹¹⁰ I přesto Arendtová nevyklučuje fakt, že naše běžné akce vycházejí z motivů a jsou účelné. Říká však, že člověk je schopen tyto procesy transcendovat, což je schopnost, která umožňuje svobodu člověka. Politika je jediným prostorem, kde je to možné. Jedině ve veřejném prostoru je možné překonat nutnost a tím můžeme přesáhnout své motivy a účely. Arendtová říká, že svobody lze dosáhnout pouze v prostoru všech rovných, tedy v uměle vytvořeném prostoru, kde nikdo nevládne druhým. Tím byla řecká polis a takto by podle Arendtové měl vypadat i veřejný politický prostor.¹¹¹ V oblasti soukromé sféry jako by svoboda existovat nemohla.

Podobné vnímání svobody můžeme nalézt u Wilhelma Weischedela, který se zabývá svobodou jednání a vůle z hlediska etiky. Ve své knize *Skeptická etika* uvádí, že svoboda jednání spočívá v tom, že co člověk skutečně chce, to také dokáže provést. Jednání je tak osvobozeno od nátlaku, který vychází zvnějšku. Rozsah takového svobodného jednání, které je neustále někým a něčím omezováno, je u každého člověka jiný. Říká, že například u bohatého bude možnost svobodného jednání širší než u chudého. Z hlediska etiky má pro Weischedela svoboda jednání velký význam, jelikož aby člověk vůbec mohl morálně působit, musí mít možnost jednání.¹¹²

Svobodu vůle však Weischedel považuje za významnější v problematice svobody. Zde hovoří o nezávislosti nátlaku vnitřních motivací, podobně jako Arendtová. Uvádí, že těmito vnitřními motivacemi mohou být například vášně, které člověka strhávají nebo tíhnou, které vede člověka k nějakému sklonu. Vůli potom označuje za vědomé usilování o nějaký určitý cíl. Který má však původ ve spontaneitě člověka. Vůle je čistou autonomií a svobodná vůle je určována pouze chtějícím „já“ samotným. Svoboda je tedy prosta vynucujících motivací.¹¹³

¹¹⁰ ARENDTOVÁ, H., pozn. 86. s. 136-137.

¹¹¹ ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 45.

¹¹² WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-860-0584-4. s. 93.

¹¹³ WEISCHEDEL, W., pozn. 112. s. 93-94.

Oba dva druhy svobody podle Weischedela jsou ve vzájemném vztahu a pokud je jedna z nich naplněna částečně, je i svoboda člověka neúplná. Pokud se tedy člověk dokáže odprostit od vnějších vlivů společnosti, ale nedokáže se rozhodovat podle své vůle, jeho svoboda není úplná. To samé platí při obráceném pojetí života. Úplná svoboda může být dosažena pouze naplněním jak svobody jednání, tak svobody vůle.

Arendtová v souvislosti se svobodou uvádí Machiavelliho pojem *virtu*, neboli zdatnost, která otevírá člověku svět příležitostí v podobě fortuny. Jde o velice zajímavou metaforu umění jako politiky. *Virtu* neboli virtuozita byla nejvíce spojována se zdatností v interpretačním umění. Cílem takové virtuozity není produkt, ale je jím sama interpretace. Toto vnímání *virtu* je podobné řeckému pojetí politiky, kterou v antice přirovnávali k umění hrát na flétnu. Tím byla politika často vnímána jako určitý druh umění. Při tvorbě umělce nejde o jeho svobodu, je důležité, že proces samotné tvorby je obecnstvu skryt, na veřejnost se dostává pouze nějaký produkt. Při interpretaci jde však o něco jiného, zde je obecnstvo přímo vyžadováno, proto zde existuje podobnost mezi interpretací a politikou. Politika také ke své existenci potřebuje obecnstvo, čili přítomnost druhých lidí. Bez veřejnosti by interpretace ztrácela smysl, jelikož by nebylo komu interpretovat.¹¹⁴

3.5. Křesťanská tradice a svoboda vůle

Když Arendtová začíná hovořit o svobodě, jedním z jejích prvních výroků v této souvislosti je, že svobodu lidé v antice neznali a svoboda se ve filosofii objevila až za Augustina, předtím neměla svoboda ve filosofii své místo. Z počátku nás tento výrok může překvapit, jelikož se nám ihned vybaví pojetí svobody v antickém Řecku v souvislosti například s Aristotelem. Následně však Arendtová tento svůj výrok ospravedlňuje a osvětluje nám jeho správnost. V antice, tedy v době, na kterou se odkazujeme jako na tradiční v oblasti politiky a myšlení vůbec, se svoboda zmiňovala pouze v souvislosti s politikou. Jednalo se tedy o politickou svobodu, o které Aristoteles hovoří. Vždy se tento pojem až do novověku vztahoval pouze k politice a veřejnému prostoru. Z tohoto důvodu ve filosofii neměl své místo, teprve s příchodem křesťanství se svoboda stává i předmětem filosofie a dokonce jedním z jejích hlavních témat.

¹¹⁴ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 137-138.

Křesťanská tradice je v historii problematiky svobody rozhodující. V rámci této tradice svobodu automaticky ztotožňujeme se svobodnou vůlí. Rané křesťanství objevilo druh svobody, který neměl s politikou nic společného, naopak se snažil svobodu od politiky oddělit. Tím, že svoboda byla vnímána mimo prostor veřejného pouze jako soukromá záležitost, se mohla problematika svobody stát jedním z hlavních filosofických problémů. Svobodná vůle a svoboda se staly synonymy¹¹⁵ a svoboda mohla být zakoušena pouze v soukromí, v nitru člověka. V antickém Řecku si také uvědomovali podobnou sílu nitra člověka. Platon hovoří o dualismu duše, čím má na mysli právě rozhovor mezi sebou samým. Tento dualismus, neboli rozhovor uvnitř sebe sama, byl v antice dobře znám, avšak nebyl vnímán tak jako později v křesťanské tradici. Vnitřní dialog či rozpor se odehrává v myšlení, a zároveň ochromuje vůli a uzavírá ji dovnitř sebe sama.¹¹⁶ Spor uvnitř člověka je tak mezi tím, co „chci“, a tím, co „mohu“. V antice byl vztah mezi „chci“ a „mohu“ velmi dobře znám. Již Platón poukazoval na to, že jen ti, kteří se umí ovládat, mají právo vládnout a mohou být tak osvobozeni od poslušnosti. V antice si však zřejmě nebyli schopni uvědomit, že „chtít“ a „moci“ není to samé. Shoda mezi „chci“ a „mohu“ znamenala pro ně svobodu. Ovšem už od starověku byla sebekontrola velmi ceněna a byla brána za jednu z politických ctností.¹¹⁷

Mohlo by nás překvapit tvrzení Sokrata, který považoval ctnost za určitý druh vědění, že ctnosti se lze naučit. My se však na jeho postoj díváme s povědomím o vůli, která je uvnitř sebe rozpolcená, jelikož zároveň chce i nechce. Je zajímavé, jak je pro nás vůle či vůle k moci důležitá a jak nás ovlivňuje. Nutnost nás zbavuje možnosti vykonávat to, co chci a mohu, a právě MOHU je tou mocí, která se střetává s okolnostmi běžného života a z pout nutnosti nás osvobozuje. Splnutím „chci“ a „mohu“ je pak charakterizována plná svoboda.¹¹⁸

Jednou z dalších možností jak konfrontovat antické pojetí svobody, tedy ryze politické, s křesťanskou naukou, přinesl Montesquieu, který odlišil mezi svobodou filosofickou a politickou. Filosofická svoboda je podle něj nezávislá na vnějších okolnostech a na tom, zda vůle dosáhla svého cíle. Oproti tomu politická svoboda je založena na tom, zda je člověk schopen udělat to, co by měl chtít. Nejde tedy o povolení

¹¹⁵ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 141.

¹¹⁶ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 142.

¹¹⁷ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 142.

¹¹⁸ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 142-143.

činit, co chceme, dokonce ani to, co povoluje zákon.¹¹⁹ Podobně ke svobodě přistupuje Kant. Burke například říká, že člověk má „právo“ být ve vlastním zájmu omezen, protože předpokládaný souhlas každé rozumné bytosti je ve shodě s předem daným uspořádáním věci.¹²⁰ Montesquieu se svou politickou svobodou navazuje na antickou tradici, která by člověka nepovažovala za svobodného, pokud by ztratil možnost jednat, a to jak vnitřními tak i vnějšími okolnostmi.

V dnešní době vnímáme vůli jako vůli k moci, což má pro nás negativní charakter. Je to vyústěním ztotožnění svobody s lidskou schopností chtít. Je to jedním z důvodů, proč dnes ztotožňujeme moc s útiskem nebo ovládnutím druhých. To, o čem hovoříme jako o vůli k moci, se zřejmě zrodilo ze zkušenosti definované jako „chci, ale nemohu“.¹²¹ Tímto konfliktem vůle dospěla dál a začala žíznit po moci. Dnes vnímáme vůli jako synonymum k vůli k moci.

Jakmile se svoboda stala svobodnou vůlí, stala se hlavním problémem filosofie. Tím se však opět dostala do politického prostoru a i zde se stala stěžejním tématem. Od té doby svoboda přestala být jakousi virtuozitou, ale stala se svobodnou vůlí, která je suverénní, na druhých nezávislá. To dokazuje i výrok Thomase Paina, který tvrdil, že: *„K tomu, aby člověk byl svobodný, stačí, že tomu chce.“*¹²²

Podobně hovoří o svobodě Jean Jacques Rousseau, který je zároveň zastáncem teorie suverenity ve svém extrémním pojetí. Povýšil vůli na základní prvek politiky, čímž mohla být otevřena cesta k vytvoření politiky podle modelu „já chci“. Hovořil o tzv. individuální vůli-moci, která nesmí být dělitelná. V důsledku jeho myšlenky došly až k tvrzením, že v *„ideálním státě nesmí být občané ve vzájemném kontaktu“* a *„každý občan by měl mít pouze své vlastní myšlenky“*. Společnost, která by opravdu byla založena na takto suverénním pojetí, by v podstatě nemohla existovat, jelikož základem státu i veškeré společnosti je její uspořádání a vzájemné vazby. Takový stát, ve kterém si každý myslí své, bychom museli nazvat tyranií. Suverenita jednoho by byla podmíněna ztrátou suverenity jiných a tím jejich ovládnutím. Samotná myšlenka suverénních států je nemyslitelná a velice naivní. Suverenitu lze vynutit pouze mocí a násilím, tedy prostředky v zásadě nepolitickými. V našem světě, kde všichni žijeme

¹¹⁹ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 143.

¹²⁰BERLIN, I., pozn. 101. s. 250.

¹²¹ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 145.

¹²²ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 145-146.

společně a současně vedle sebe, je suverenita od svobody velice vzdálena. Mají tak málo společného, že vedle sebe ani nemohou současně existovat. Tam, kde si lidé přejí být suverény, musí se ostatní podvolit moci a nátlaku pár jedinců. Pokud chtějí být lidé svobodní, je to právě suverenita, které se musí zříci.¹²³

O svobodě jako svobodě vůle hovoří také Tomáš Akvinský. Základní myšlenkou Akvinského je, že aktem vůle je chtění obecně. Člověk uplatňuje svobodu vůle tehdy, pokud něco chce nenutně, což znamená, že po tom opravdu touží, ale zároveň by to mohl chtít jinak. Podle něj existují volní akty člověka, při nichž vůle zároveň může chtít i nechtít.¹²⁴ Jde o podobnou dualitu, o které hovořil Augustin, že tedy chtít o samotě znamená vždy současně chtít i nechtít.¹²⁵ Tomáš Akvinský také uvádí, že chtění není nebo nesmí být vynuceno vnějšími příčinami, a odmítá také nutnost jako hlavní prvek, podle kterého by se mohla vůle řídit.

Novověcí empiristé, např. John Locke, však připouštějí, že i přesto, že by bylo chtění vynuceno nutností, tak za určitých okolností člověk zkrátka nemůže chtít jinak. I v této situaci však může jednat svobodně, pokud se jeho jednání shoduje s tím, co doopravdy chce, a nezáleží na tom, zda to chtěl nutně. Podle nauky Akvinského tedy nestačí shoda mezi chtěním a jednáním. Aby člověk jednal svobodně, musí také svobodně chtít.

Tento rozpor mezi pojetím svobody u Locka a Akvinského je zajímavý v kontextu s politickou svobodou. Liberalisté prosazovali myšlenku svobody pro všechny, zároveň však prosazovali myšlenku determinismu, která spočívá v tom, že veškeré naše jednání je předurčeno přírodními zákony. Podle nich tedy naše jednání není skutečně svobodné, ale předurčují ho přírodní zákony v návaznosti na minulé události, čímž je naše jednání zasazeno do určitého řetězce událostí. Pokud bychom toto tvrzení brali doslovně, byl by náš život dán již před naším narozením. Což by ve výsledku znamenalo, že nejsme za vlastní život odpovědní, jelikož jsme nemohli ovlivnit minulé události a nejsme schopni ovládat přírodní zákony.¹²⁶ Pro politickou svobodu je však důležité nejen jednat podle vlastního chtění, ale je zároveň důležité,

¹²³ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 146-147.

¹²⁴HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 55.

¹²⁵ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 142.

¹²⁶HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 56-57.

aby samo chtění bylo svobodné. Člověk by totiž nemohl nést odpovědnost za své jednání, pokud by bylo determinované.

Pro odhalení smyslu politické svobody je tedy podstatné vysvětlit, v jakém smyslu je lidské chtění nedeterminované a svobodné.¹²⁷ Toto tvrzení se ztotožňuje s výroky Isaiaha Berlina, který kritizuje determinismus z podobných důvodů. Pokládal za absurdní mluvit o svobodném činu v souvislosti s determinismem. Zastánci tvrdí, že jsme svobodní tehdy, pokud máme možnost činit to, co chceme, a rozhodnout se zároveň mezi dvěma možnými směry. Samo naše rozhodnutí je však kauzálně determinováno. Mluvit o takovém rozhodnutí jako o svobodném je tedy podle něj přímo nesmyslné. Tento názor tak přímo vylučuje odpovědnost člověka za své činy.¹²⁸ „*Děsit lidí sugescí, že jsou ve spárech neosobních sil, nad kterými nemají žádnou nebo jen velmi malou moc, znamená podněcovat mýty, naoko s cílem zahubit jiné fantazie – představu nadpřirozených sil anebo všemocných jednotlivců anebo skryté ruky. Znamená to vymýšlet si entity, šířit víru v nezměnitelné struktury událostí, pro kterou empirická evidence mírně řečeno nepostačuje a která navíc zbavuje jednotlivce břímě osobní zodpovědnosti.*“¹²⁹ V teorii determinismu pojmy jako svoboda volby či zodpovědnost tak ztrácejí svůj původní význam.

3.6. Svoboda pozitivní a negativní

Jak je již z předešlého textu patrné, pojem svobody je u Hannah Arendtové velmi těžko uchopitelný i přesto, že v její filosofii hraje nejdůležitější roli. Arendtová se nepokouší podat přesnou definici svobody, její snahou je objasnit momenty a faktory, které omezují svobodu, a momenty, kdy o svobodu nejde. Přesto lze z jejích textů vyčíst, že se staví proti liberálnímu pojetí svobody jako „nezasahování“, což označuje jako jakési „*volné pole, které společnost poskytuje nepolitickým aktivitám, jako svobodnému hospodářskému podnikání nebo svobodě vzdělání, náboženství, kulturní a intelektuální činnosti.*“¹³⁰ Tomuto pojetí svobody se velmi podobá pojetí „negativní“ svobody u Isaiaha Berlina. V této souvislosti svoboda znamená nebýt nikým omezován v konání toho, co chci. V rámci politické svobody negativní svobodu Berlin často spojuje právě s liberální tradicí, jelikož ta se vyznačuje přístupem k co největšímu omezení vlivu státu. V rámci negativní svobody však nejde v podstatě o samotnou

¹²⁷HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 57.

¹²⁸BERLIN, I., pozn. 101. s.16.

¹²⁹BERLIN, I., pozn. 101. s. 39.

¹³⁰ARENDTOVÁ, H. pozn. 86. s. 134

činnost, ale o příležitost k činnosti samotné. V přeneseném slova smyslu se jedná o počet dveří, které se před člověkem otevírají jako možnosti vedoucí k dalším cestám.¹³¹ Politickou svobodou je v tomto smyslu oblast, kde může člověk jednat bez zábran vytyčovaných druhými lidmi. Jinými slovy, pokud mi někdo brání v tom, co bych chtěl a mohl činit, do té míry nejsem svobodným člověkem. Nutit člověka k něčemu, co nechce, znamená zbavovat jej svobody.¹³²

V souvislosti s „negativní“ svobodou hovoří také Isaiah Berlin o tzv. pozitivní svobodě. „Pozitivní“ svoboda podle Berlina vychází z přání jednotlivce být svým pánem. Člověk chce, aby jeho rozhodnutí závisela pouze na něm a ne na jakýchkoliv vnějších silách. Jak sám Berlin zdůrazňuje, zprvu se může zdát, že jak pozitivní tak i negativní pojetí svobody říká v podstatě totéž, jen se na tu samou věc díváme z jiného úhlu. Obě tyto svobody se však vyvíjely v dějinách různými směry.¹³³

Pozitivní svoboda odpovídá na otázku „*Co anebo kdo je zdrojem řízení nebo vměšování se?*“¹³⁴ Snaží se také odpovědět na otázku „*Kdo mi má vládnout?*“ oproti negativní svobodě, která se spíše ptá „*V jaké míře mám být ovládan?*“. Pozitivní svoboda se tedy ptá na zdroje jednání, které zaručují svobodu člověka. Tyto zdroje se však mohou snadno zaměnit za prostředky k donucování. Berlin ve své knize uvádí, že pozitivní svoboda se v historii projevovala ve své pozitivitě či negativitě mnohem častěji. Mnohem častěji se vydala na scestí, avšak lidé si neuvědomovali její katastrofální důsledky.¹³⁵ Pokud existuje určitý normativní ideál, kterému se musím podřídit, abych dosáhl svobody, je v podstatě jen otázkou času, kdy ji začnu vnucovat i ostatním, kteří tento ideál ještě neobjevili. Ve své extrémní podobě tak Berlin spojuje pozitivní svobodu s touhou ovládat druhé pod záminkou jejich osvobození, což se může stát základem pro autoritativní režimy. Odkazuje tak na nebezpečí totalitárních režimů, jejichž negativu se nepodařilo včas odhalit. Z tohoto důvodu Berlin uvádí, že negativní svoboda, která v sobě nenesení tlak k pozitivnímu jednání, je pro liberalismus nejlepší.

To, v čem se Berlin s Arendtovou výrazně ve svém pojetí svobody rozcházejí, je realizace svobody. Podle Arendtové se svoboda projevuje v jednání, v pluralitě

¹³¹BERLIN, I., pozn. 101. s. 57.

¹³²BERLIN, I., pozn. 101. s. 218-219.

¹³³BERLIN, I., pozn. 101. s. 230-231.

¹³⁴BERLIN, I., pozn. 101. s. 232.

¹³⁵BERLIN, I., pozn. 101. s. 55.

a jednání v rámci věřeného prostoru. Podle ní je nemožné zakoušet pravou svobodu pouze o samotě, ale vždy je k tomu nutný veřejný prostor, který umožňuje svobodné jednání. Oproti tomu Berlin říká, že svoboda se přímo neváže na jednání, ale na možnost k jednání. Záleží na počtu dveří, které se nám otevírají jako možnosti. Pokud někdo bude sedět doma a žádných dveří nevyužije, nemůžeme o něm tvrdit, že by byl méně svobodný než ten druhý, který jedná. Má stejné možnosti a proto je stejně svoboden. „Svoboda, o které mluvím, není sama činnost, nýbrž příležitost k činnosti.“¹³⁶

3.7. Fenomenologické východisko a autentický způsob života

V souvislosti s negativní a pozitivní svobodou bývá často nesprávně uváděn také Heidegger a jeho koncepce svobody. Svoboda pro Heideggera však není primárně politickou svobodou, podle něj je svoboda charakteristikou vztahu člověka k bytí. I přesto, že Heidegger chápe svobodu jako „svobodu k...“ nelze ho charakterizovat jako zastánce tzv. pozitivní svobody, jak o ní hovoří Isaiah Berlin. Heidegger říká, že základem svobody pobytu je možnost volit autentický způsob života. Svoboda má v jeho díle *Bytí a čas* dvě základní roviny: 1. ontologickou, která je charakterizována jako starost a náklonnost pro volbu autentických způsobů existence a 2. ontickou, jež spočívá v konkrétní volbě autentického způsobu existence a odmítnutí neautenticity. Martin Nitsche vysvětluje, že ontologickou svobodu můžeme chápat jako svobodu volby, ontickou jako volbu svobody.¹³⁷ Tuto autenticitu nebo také odkrytost Heidegger charakterizuje na základě vztahu člověka k jeho vlastnímu bytí.¹³⁸ Člověk tedy vždy vědomě volí mezi smyslem života, autentickým a neautentickým bytím.

Autentické bytí vychází z vlastního bytí sebou jako takového, kdežto neautentické znamená propadlost každodennosti, průměrnosti a veřejné anonymity.¹³⁹ Volbou bytí sebou samým znamená, že se jedinci odemyká jeho odkázanost na svět. Otevírají se mu možnosti bytí, přitom se však stává zodpovědným za svět. Jeho bytí směřuje do budoucnosti, zároveň je vždy ale určeno tím, co se stalo v minulosti a co je v přítomnosti. Bytí tak vždy přesahuje do budoucnosti, jen tak může dosáhnout své autenticity. Podobně charakterizuje Arendtová veřejný prostor, který se od soukromého

¹³⁶BERLIN, I., pozn. 101. s. 49.

¹³⁷HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 315-319.

¹³⁸HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 217.

¹³⁹BALLESTREM, K. – OTTMANN, H. *Politická filosofie 20. století*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-852-4152-8. s. 201.

liší právě ve svém přesahu do budoucnosti. Oproti tomu v soukromé sféře vše slouží a musí sloužit k zabezpečení životního chodu, což na chod událostí ve veřejné sféře nemá žádný vliv. V souvislosti s tím hovoří o odvaze, která člověka osvobozuje ze starostí o život, ke svobodě světa. V politice je nezbytná, protože v ní nejde o život, ale o svět.¹⁴⁰

Pro pochopení svobody je nutné uvědomit si, že pobyt je vždy uvolněností pro jeho autentické bytí, k možnosti být.¹⁴¹ Pobyt je vždy propadlí možnostem volby mezi autentický a neautentickým způsobem života, v této volbě náleží svoboda. Tím však, že člověk volí, přijímá za svou volbu odpovědnost.

Na rozdíl od Arendtové Heidegger nechápe svobodu politicky, neptá se potom, do jaké míry máme být politicky či společensky omezeni či zavázáni nebo jak se závazkům bránit. Chápe svobodu na rovině, která politickému a psychologickému pojetí předchází. Jeho svoboda je vztažena k jsoucnům, jelikož to, od čeho nebo pro co jsme svobodni, je vždy nějaké jsoucno. Pro politický koncept svobody je však možné se z tohoto pojetí inspirovat. Pravděpodobně se tím inspirovala také Arendtová.¹⁴²

¹⁴⁰ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 140.

¹⁴¹HEIDEGGER. Bytí a čas. S. 225-

¹⁴²HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 333.

4. ODPOVĚDNOST

Na první pohled se může zdát, že svoboda a odpovědnost nemohou za žádných okolností jít ruku v ruce. Pokud bychom se drželi všeobecně přijímaného tvrzení, které hlásá, že svoboda je absence překážek, povinností a nutnosti ručit za své jednání, nemohli bychom o svobodě a odpovědnosti jako o nerozlučné dvojici více hovořit. Znamená to tedy, že pokud se zbavíme odpovědnosti a všech překážek, aby nám nic nestálo v cestě, teprve pak můžeme být svobodni? S tím nemohu souhlasit. A jsem přesvědčena o tom, že by s tímto výrokem nesouhlasili ani mnozí filosofové, nevyjímaje Hannah Arendtovou.

Ladislav Hejdánek a Jan Patočka se také tímto tématem zabývali a zastávali přesně opačný názor než ten, který je uveden v úvodu. Oba naopak považovali odpovědnost za cestu ke svobodě. Jakousi výzvu, kterou člověk musí přijmout, aby mohl být svobodný. „*Tím, že na sebe bereme odpovědnost, naše svoboda se prohlubuje. Tím, že přejímá za sebe i druhé zodpovědnost, klade člověk implicitně otázku smyslu nově a jinak.*“¹⁴³ Člověk tak na sebe bere výzvu, která ho činí ještě svobodnější.

Samotné slovo odpovědnost etymologicky souvisí se slovem odpovídání. Odpovídání je vždy reakcí na to, co k nám promlouvá nebo se nám ukazuje. A jelikož se člověk vždy nachází v určité situaci na nějakém místě, odpovídáme či reagujeme na tuto situaci, která se nám jeví určitým způsobem. A právě přístup ke skutečnosti vyžaduje z naší strany odpovědnost za danou situaci. Pokud se k situaci postavíme zodpovědně, znamená to, že „*nezavíráme oči před nárokem zjednat volnou cestu a místo pro svobodu, pro ono bytí tu.*“¹⁴⁴ Už z tohoto pouhého faktu vyplývá, že odpovědnosti se dle této definice zbavit nemůžeme, podobně jako se nemůžeme zbavit situace, ve které se nacházíme. Pouze jediným způsobem přestáváme být odpovědni, a to svou smrtí. Jak a do jaké míry má na sebe však člověk brát odpovědnost? Lze si odpovědnost u člověka vynutit? Podle Hejdánka nelze člověka k odpovědnosti nutit. To, že na sebe vezme určitou odpovědnost, je pouze jeho svobodné rozhodnutí. Také záleží na každém z nás, jak velkou míru odpovědnosti přijmeme. Každá situace má vždy předmětnou a nepředmětnou stránku, tedy přítomnou

¹⁴³PATOČKA, J. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002, s. ISBN 80-7298-054-8. s. 70.

¹⁴⁴PATOČKA, J., pozn. 143. s. 59.

a budoucí. Každá situace tedy osciluje mezi těmito dvěma póly. Pokud někdo přijme odpovědnost pouze za předmětnou stránku situace, je to jeho svobodná volba. Můžeme jej za to kritizovat, ale nemůžeme ho přinutit, aby odpovídal i za budoucí dopad jeho činů.¹⁴⁵

4.1. Svědomí

Hannah Arendtová se také věnuje tématu odpovědnosti. Toto téma zpracovává ve dvou rovinách, tedy na rovině odpovědnosti politické (etické) a odpovědnosti za výchovu. Politickou odpovědnost zpracovává zejména ve spojitosti s kauzou Eichmanna a procesu s ním vedeným. V souvislosti s morální odpovědností se Arendtová věnuje pojmu svědomí. Podle Arendtové je svědomí naší součástí, je v nás přítomné tak jako vědomí. Proto, jak uvádí, je svědomí a vědomí úzce spjata a v některých jazycích dokonce nikdy nedošlo k jejich oddělení. Svědomí, které nám údajně říká, co máme dělat, se velmi podobá Kantovu imperativu, dříve bylo ztotožňováno s hlasem boha. Svědomí je však zároveň něčím nepřítomným, něčím, co se zjevuje při zločinu nebo před jeho vykonáním. Arendtová uvádí, že se svědomí ukazuje myslícímu já, kterému klade překážky. Důležité však je, aby bylo ve shodě myslící já a jevící se já. Musíme dbát na to, abychom tyto dva-v-jednom udrželi v harmonii.¹⁴⁶

V souvislosti se svědomím hovoří na stejném místě i o soudnosti. Podle Arendtové i ti, kteří jsou zdánlivě nezúčastnění konkrétní situaci, nikdy v podstatě v pozadí nestojí. Odmítání se připojit je totiž také určitým druhem jednání a ve vypjatých situacích může mít své politické důsledky. To má osvobozující účinek na soudnost, která je podle Arendtové z určitého důvodu nejpolitictější z lidských duchovních schopností. Soudnost se zaměřuje na jednotlivosti, je ryze subjektivní a její výsledky nelze v žádném případě zobecňovat.

Arendtová hovoří o odpovědnosti za lidské jednání. V díle *Responsibility and Judgement* se v souvislosti s holocaustem a procesem s Adolfem Eichmannem a v kontextu dalších událostí 20. století zabývá morální odpovědností. V podstatě uvažuje nad tím, do jaké míry jsme odpovědní za své činy a jak je vůbec možné, že ke konkrétním událostem mohlo vůbec dojít. Odpovědnost za jednání je ovlivněna

¹⁴⁵HAVLÍČEK, A. (vyd.). pozn. 84. s. 366.

¹⁴⁶ARENDT, Hannah. *Život ducha*. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2001, ISBN 80-7299-041-1. s. 209-210.

určitému společenství, ke kterému cítíme příslušnost. „*Jsem odpovědný za jednání, jelikož sdílím kolektivní odpovědnost s mými spoluobčany. Jsem odpovědný za činy, které byly vykonány stávající skupinou, ke které patřím a za její předchozí jednání jsem také zodpovědný, ale jsem také zodpovědný za začátek něčeho radikálně nového, které vychází z mé vlastní iniciativy.*“¹⁴⁷

4.2. Proces s Adolfem Eichmannem a banalita zla

Hannah Arendtová se v roce 1961 účastnila procesu s Adolfem Eichmannem jako reportérka časopisu *The New Yorker*. V roce 1963 pak vydala knihu, ve které průběh celého soudního řízení shrnula. Kniha vycházela ze série článků otiskovaných na stránkách časopisu po celý předchozí rok.

Adolf Eichmann byl součástí nacistického úřednického aparátu. Byl jedním z příslušníků SS a jeho hlavním úkolem se stala tzv. židovská otázka. Na počátku své nacistické kariéry dostal na starost otázku židovské emigrace. Po dalších letech v úřadu se stala jeho náplní koncentrace Židů spojená s jejich, řečeno v souladu s nacistickou jazykovou směrnicí, „konečným řešením“.

4.2.1. Kniha Eichmann v Jeruzalémě

Kniha s názvem *Eichmann v Jeruzalémě: aneb zpráva o banalitě zla* je významným dílem Hannah Arendtové v oblasti etiky. Arendtová popisuje průběh samotného procesu, zmiňuje však i historický kontext. V knize je mnoho pasáží, které se věnují osobě Eichmanna z hlediska jeho morálních kvalit. Nejen ona si zde pokládá otázku, zda Adolf Eichmann a stovky jemu podobných mají být odpovědni za své činy, v jakém případě by mohli být zproštěni viny, a také zda tito lidé měli nějaké svědomí. I přesto, že v knize tato otázka není přímo položena, myslím, že se Arendtová ptala sama sebe, jak mohli tito lidé spáchat tak hrůzné činy a přesto žít relativně spokojeným soukromým životem?

¹⁴⁷ ARENDTOVÁ, H. *Responsibility and judgment: příspěvek k německé otázce*. 1st ed. New York: Schocken Books, 2003, 143 s. Europa, sv. 4. ISBN 978-030-7544-056. s. 149.

Jedním z hlavních témat knihy je již v názvu uvedený pojem „*banalita zla*“. Tímto termínem Arendtová vysvětlovala specifický fenomén moderní společnosti reprezentovaný mimo jiné i Adolfem Eichmannem. Tomuto fenoménu jsem také věnovala část vlastní práce. Za svůj popis „banality zla“ byla Hannah Arendtová velmi kritizována a její kniha byla přijata velmi kontroverzně. Z hlediska událostí, které se během druhé světové války udály, se tomu však nemůžeme divit. I přesto, že kniha byla vydána 19 let po ukončení války, jednalo se stále o citlivé téma a choulostivým tématem zůstalo až do dnešní doby. Bylo tak pochopitelné, že spojení slov banální-zlo, navíc v souvislosti s případem Adolfa Eichmanna, se mnohým přičilo a kniha vyvolávala různorodé emoce. Z řad mnoha kritiků se ozývalo, že Arendtová tímto zlehčuje celý proces a tím i veškeré události, které se v rámci holocaustu udály. Podle jejich názoru vnímá Arendtová Eichmanna pozitivněji, než bylo nutné a prakticky jeho činy obhajuje. Kritice knihy se však budu věnovat níže.

Prvotním cílem Hannah Arendtové bylo vytvořit z právě probíhajícího procesu soubor reportáží pro časopis *The New Yorker*, následně tyto články přeměnila v knihu. Já osobně bych řekla, že kniha je zejména portrétem člověka Adolfa Eichmanna, ale také portrétem zločinců jemu podobných, působících v nacistickém Německu. „*Kniha ovšem pochopitelně přesahuje rámec soudního líčení a dodnes představuje jednu z nejoriginálnějších výpovědí o antisemitismu, holocaustu byrokratické mašinerii totalitního režimu a lidském kritickém rozumu a jeho úpadku.*“¹⁴⁸ Toto dílo je výpovědí o muži, který, přestože se striktně řídil zákony, rozhodně morálně nejednal. Podle mého názoru chtěla Hannah Arendtová také upozornit na nebezpečí zločinných zákonů. Člověk se automaticky nestává dobrým člověkem, pokud jedná striktně podle zákonů, které jsou zločinného charakteru. Tím se stává zločincem i on sám.

Kritickému pohledu Hannah Arendtové se kromě samotného procesu a osoby Adolfa Eichmanna však nevyhnuli ani sami Židé a židovská obec. Autorka poukázala na jejich spolupráci s nacisty a v konečném důsledku napomáhání ke zločinům, které se děly na jejich židovském národu. Tímto Arendtová otevřela řadu bolestných otázek poválečné společnosti, což bylo v mnoha případech přijato s nechutí jak čtenáři tak i ostatními novináři, a zejména pak samotnými Židy.

¹⁴⁸ PŘIBÁŇ, J. *Eichmann v Jeruzalémě*, Tvar, 1996, roč. 7., č. 7., s. 23.

Hannah Arendtová a její kniha byla kritizována z několika různých důvodů. V revidovaném vydání knihy *Eichmann v Jeruzalémě* dokonce věnuje krátkou této kritice krátkou. Pravděpodobně se nemělo jednat o její obhajobu, protože si za všemi svými názory stála, chtěla spíše celou záležitost uvést na pravou míru.

Knihou *Eichmann v Jeruzalémě* Arendtová v mnoha čtenářích silně emoce. Spousta z nich byla negativních, proto se dílo stalo terčem obrovské vlny kritiky. Zároveň si tímto titulem Arendtová znepřátelila židovskou obec a spory v souvislosti s její knihou proběhly v Izraeli i USA. V první řadě byla Arendtová kritizována za obviňování samotných Židů z podílu na spolupráci s nacisty a organizaci vlastního vyhlazování. K této kritice se Arendtová sama ve své knize vyjadřuje: „...někteří recenzenti vyčetli v „*imaginární knize*“, kterou si vymysleli určité zájmové skupiny- v této knize jsem měla prohlásit, že se Židé zavraždili sami. A proč jsem se dopustila tak monstrózně nesmyslné lži? Samozřejmě z nenávisti vůči své vlastní identitě.“¹⁴⁹ Kvůli svým názorům se nevyhnula ani kritice ze strany přítele Gershoma Scholema, který ji obvinil z toho, že nemiluje Židy. Scholem se také vyjadřuje kriticky k popisu osobnosti Eichmanna, kterého měla Arendtová označit za sionistu. Podle jeho názoru osoba, která nazve takového člověka sionistou, musí nenávidět vše, co je se sionismem spojeno. „V židovské tradici existuje určitý koncept, který je velmi těžké definovat a přesto je dostatečně konkrétní, a který známe jako *Ahabath Israel*: „Láska k Židům...“. V Tobě, drahá Arendtová... našel jsem pouze malou stopu této lásky.“¹⁵⁰ „Nemiluji Židy, ani v ně nevěřím; jednoduše k nim patřím a to je mimo jakékoliv diskuze nebo spory.“¹⁵¹ Zveřejnění knihy však Scholema pobouřilo natolik, že jejich přátelský vztah musel být následně ukončen.

Na obranu Hannah Arendtové však mluví historie. Z doposud nám známých historických faktů bylo prokázáno, že židovské rady velkou měrou přispívaly k organizaci holocaustu. „Kdyby židovský národ skutečně neměl žádnou organizaci a své vůdce, vládl bych chaos a bylo by hodně lidského utrpení, celkový počet obětí by

¹⁴⁹ARENDOVÁ, H. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalita zla*. Praha: Mladá fronta, 1995, Souvislosti (Mladá fronta). ISBN 80-204-0549-6. 376.

¹⁵⁰EZRA, Michael. *The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics* [online]. In: . [cit. 2015-06-20]. Dostupné z: <https://undertheoculartree.files.wordpress.com/2012/11/arendt-ezra-the-eichmann-polemics-hannah-arendt-and-her-critics-democratiya-issue-9-summer-2007.pdf>

¹⁵¹EZRA, M., pozn. 150.

však jen stěží dosáhl oněch čtyř až šesti milionu obětí.“¹⁵². „Dobře známý fakt, že vlastní zabíjení ve vyhlazovacích centrech měla většinou na starosti židovská komanda, byl poctivě a po pravdě doložen svědky obžaloby při procesu s Eichmannem. Bylo popsáno, jak příslušníci těchto komand pracovali v plynových komorách a v krematoriích, jak mrtvým vytrhávali zlaté zuby a stříhali vlasy, jak kopali hroby a později pohřbené znovu vykopávali, aby zahladili stopy masového vraždění; jak židovští technici instalovali plynové komory v Terezíně, kde židovská „autonomie“ byla tak rozsáhlá, že i kat byl židovského původu.“¹⁵³ S kritikou židovské rady musím souhlasit. Arendtová samotné Židy nekritizuje za účelem je ponížít nebo z nich dělat viníky, pouze poukazuje na fakta, i přesto že se i jí samotné musely přičít.

Dalším bodem kritiky se stal „tón“ se kterým se v knize vyjadřuje o izraelském žalobci a soudcích. „Spory se týkaly...její kritiky Eichmannova izraelského žalobce a – podle jejího názoru- falešného záměru, který podsouvala při tomto procesu izraelské vládě.“¹⁵⁴ V určitých pasážích nesouhlasí s výsledkem obžalovaného, ale celý proces bere velmi vážně a určitě mu nesnaží ubrat na jeho váze. Několikrát kritizuje obhájce dr. Servatia a také žalobce Gideona Hausnera za jeho dramatičnost. Arendtová se domnívala, že byl pouze loutkou izraelského ministerského předsedy. Celý proces byl však z jejího pohledu již primárně špatně postaven, jelikož Eichmann nebyl souzen za činy, které spáchal, podle Arendtové obžaloba vycházela z toho, co Židé vytrpěli.¹⁵⁵

Možná s největší kritikou se musela Hannah Arendtová vyrovnat v souvislosti s vykreslením a popisem osoby Adolfa Eichmanna v jiném světle, než bylo do té doby zvykem. Adolf Eichmann byl vnímán jako zrůda, zločinec, ale v podání Hannah Arendtové působí lidsky, jako běžný člověk. „Měl to být zloduch ve službách kriminálního režimu, člověk patologicky nenávidící Židy, s chladnou myslí organizující jejich hromadné vraždění. Eichmann Hannah Arendtové byl však někdo úplně jiný: nikoli démon či monstrum, ale jakási karikatura své doby, podivný produkt zvráceného politického režimu.“¹⁵⁶ Z tohoto důvodu byla tak obviňována za sympatizování s Eichmannem. Ti, co Arendtovou kritizovali, že Eichmanna popisuje zcela běžně

¹⁵²ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 168.

¹⁵³ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 166.

¹⁵⁴BALLESTREM, K. – OTTMANN, H., pozn. 139. s. 21.

¹⁵⁵ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 13.

¹⁵⁶PALOUŠ, Martin. Doslov knihy In ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 399.

a o jeho činech mluví v souvislosti s „banalitou zla“, si zřejmě nedokázali připustit, že takové morální selhání může mít na svědomí běžný člověk, jako jsme my nebo náš soused. Pokud se však někde dočítáme, že tím chtěla Arendtová zesměšnit celý proces a utrpení Židů, jde o naprosté nepochopení textu. Ona sama jako Židovka se jistě nesnažila o snížení váhy celého procesu, vyjádřila se však, že proces, který se nemohl obejít bez emocí, by měl být procesem spravedlivým, ať se jedná o Eichmanna či jakéhokoliv jiného zločince a neměl by podléhat okolním emocím. Je však velice zajímavé, jak se při psaní této knihy Arendtová dokázala na člověka, který měl na svědomí vraždy národa, ke kterému patřila, kritickým pohledem s co největší objektivitou. Díky její snaze oprostít se od vášní, které tento proces doprovázely, se z knihy nestal nástroj k dalšímu pranýřování Eichmanna, ale relativně objektivně podané svědectví.

Kritiky mířené na osobu Hannah Arendtové a její knihy podle mého názoru z větší části pramení z naprostého nepochopení její snahy. Banalita zla je podle mne trefným popisem fenoménu, který je typickým znakem moderní společnosti, kdy se do vysokých politických pozic dostávají lidé ne-myslíci. Ti, kdo ji však kritizovali, pravděpodobně ani tak nekritizovali její text jako takový, ale vzhledem k uplynulým událostem a hrůzám, které museli lidé během druhé světové války zažít, šlo pouze o obranu. Podle mého názoru se kritici snažili pouze upozornit na to, že činy, které byly spáchány, rozhodně banální nejsou a jejich pachatelé či spolupachatelé si zaslouží co nejtvrďší potrestání. Arendtová však žádným způsobem nezlehčuje uplynulé události ani procesy s nacistickými zločinci. Psaní knihy bylo pro ni jakýmsi vyrovnáním se s minulostí. Šlo o odhození určité zátěže z jejích zad. Tím, že napsala tuto knihu, která je z její tvorby pravděpodobně nejvíce „židovskou“, mohla určitým způsobem uzavřít kapitolu, která pro ni nebyla jednoduchá. V dopise své přítelkyni McCarthyové se z tohoto zpovídá. *„Jsi jediným čtenářem, který může porozumět tomu, co jsem doposud nepřiznala- to že jsem tuto knihu psala v kuriózním stavu euforie. A od té doby co jsem ji napsala, cítím se – po dvaceti letech (od doby, co začala válka)- lehčí vzhledem k celé záležitosti. Neříkej to nikomu, není to důkaz, že nemám duši?“*¹⁵⁷

¹⁵⁷VILLA, Dana Richard. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000, ISBN 05-216-4571-9. s. 65-66.

4.2.2. Osobnost Adolfa Eichmanna

Při popisu osobnosti Adolfa Eichmanna jsem vycházela zejména z knihy Hannah Arendtové, a to hned z několika důvodů. V první řadě je její dílo a jeho analýza předmětem mé diplomové práce, dalším důvodem jsou pak její reflexe osobnostních rysů Adolfa Eichmanna doložené konkrétními výroky při výše zmiňovaném soudním procesu. Udané charakteristiky jsou tedy inspirovány touto knihou. Sama se ovšem snažím o pochopení jeho osobnosti a o osobní náhled. Popis osobnosti Adolfa Eichmanna zde uvádím proto, že je velmi důležitý pro pochopení jeho jednání a následně slouží k vysvětlení konceptu banality zla Hannah Arendtové.

Adolf Eichmann byl jedním z mnoha úředníků vyprodukovaných nacistickou mašinerií. V hierarchii třetí říše nebyl nijak významný, mohli bychom říci, že byl i lehce nahraditelný, přesto však z hlediska nacistického Německa byl loajálním, cílevědomým a pilným pracovníkem. Ale už tato charakteristika naznačuje, jaké nebezpečí v sobě skrýval. Adolf Eichmann toužil po ocenění, toužil po kariéřním růstu a to mu třetí říše v podstatě umožnila. Jeho hlavní náplní života byla cesta za povýšením. Jelikož se mu ale často nedařilo, používal soucit se svým osudem jako obranu, jako obhajobu pro spáchané činy. Loajalita, cílevědomost a přesné plnění rozkazů mu v procesu s ním probíhajícím však nepolepšila, ba právě naopak.

Obvinění z vraždy podle jeho názoru nebylo správné: „*Se zabíjením Židů jsem neměl nic společného. Nikdy jsem žádného Žida ani nikoho jiného nezabil. Ani jsem k ničemu takovému nevydal jediný rozkaz. Prostě jsem to neudělal.*“¹⁵⁸ Je pravda, že s největší pravděpodobností osobně nikoho Eichmann přímo nezabil, ale dle trestního práva je napomáhání zločinu také zločinem. Není pochyb o tom, že jeho činnost umožnila, aby bylo zavražděno několik milionů nejen Židů, ale i jedinců dalších lidských ras a národností. Arendtová si v této souvislosti pokládá zajímavou otázku: „*Byl by tedy Eichmann svou vinu přiznal, kdyby nebyl obviněn z vyvražďování, ale jenom ze spoluúčasti a z napomáhání k němu?*“¹⁵⁹ Sama odpovídá, že snad ano. Podle mého názoru by ani toto nebylo pro Eichmanna správným obviněním. Z uvedeného textu vyplývá, že se nevnímal jako účastník nějakého zločinu. Vše, co vykonával, bylo na základě rozkazů či víry ve „vůdce“, jistě si uvědomoval, že za jeho jednáním jsou hrůzné následky, ale pravděpodobně o nich neuvažoval jako o zločinech.

¹⁵⁸ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 34.

¹⁵⁹ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 37.

Jeho činy se řídily dle zákonů, z jeho pohledu tedy jednal správně. Jak Arendtová zmiňuje, výčitky by v něm vyvolalo pouze jediné - kdyby neplnil to, co mu bylo přikázáno a co se snažil vykonat s největší horlivostí a péčí.¹⁶⁰

Takové smýšlení člověka bylo nejen pro Arendtovou a ostatní účastníky procesu, ale i pro mnoho dalších lidí a zejména pak pozůstalých zavražděných obětí velmi těžké přijmout. I přes tato jeho slova a „myšlení“ byl psychiatry shledán „normálním“. Nebyl prohlášen za psychicky narušeného a tudíž měl být odpovědný za své činy v celé míře. Představa, že normální člověk, jakých je kolem nás naprostá většina, může něco takového spáchat, je však těžko pochopitelná. Nemůžeme si ale myslet, že tisíce obyvatel nacistického Německa, kteří se na všech spáchaných hrůzách podílely, byli psychopaté. Byli to zcela obyčejní lidé, kteří žili spokojenými životy. Dokonce se mnohdy dovídáme, jak i nejvýše postavení nacisté byli velmi dobří otcové, milující manželé a příjemní lidé. Jak je možné, že se na všech nám známých zřůdnostech mohli podílet a neutrpělo jejich svědomí?

Pokud jde přímo o osobu Adolfa Eichmanna, ještě hůře pochopitelné je, že nebyl ani člověkem, který by Židy nenáviděl. Arendtová ve své knize uvádí hned několik případů, které toto tvrzení dokazují. Dokonce měl Eichmann židovské příbuzné, kteří mu pomohli získat práci. Na tuto spřízněnost s Židy byl Eichmann náležitě pyšný, jelikož to dokazovalo, že k Židům nenávisť necítil. Také se zmiňuje o pomoci některým Židům s emigrací v průběhu války. Při otázce, jak se mu podařilo skloubit své pocity vůči Židům s nenávisťným nacistickým antisemitismem, se vyjádřil slovy: „*Žádná kaše není tak horká, jak se uvaří.*“¹⁶¹ Poukazoval na fakt, že v počátcích to opravdu nebylo ani pro samotné Židy tak nové a strašlivé. S antisemitismem se setkávali i dávno předtím, dokonce se židovská obec zapojila do plnění požadavků dle Norimberských zákonů. Změna však přišla s Křišťálovou nocí, kdy byly vypalovány synagogy a ničen židovský majetek. Poté Židům došlo, před jakým osudem pravděpodobně stojí.

„*Naneštěstí mu nikdo nevěřil.*“¹⁶² Soudci, žalobce a dokonce i jeho obhájce se tímto vůbec nezabývali. Arendtová poukazuje na fakt, že tím jim unikl závažnější morální či právní problém. Jak sama říká, vycházeli z předpokladu, že Eichmann jako jiní „normální“ lidé si museli být vědomi zločinné povahy svých činů. V tomto bodě

¹⁶⁰ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 39.

¹⁶¹ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 55.

¹⁶²ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 40.

Arendtová naráží na jedno ze základních témat této knihy, a tím je banalita zla. Tuto teorii lze popsat na Eichmannovi o to lépe, že se v podstatě absence myšlení promítala celým jeho životem. Je velice zajímavé a udivující, jak se ta neplánovanost a nepromyšlenost stala určitým životním stereotypem. Je až podivné, s jakou lehkostí takový člověk získal tak velké pravomoci, které následně uplatňoval ve hře s životem a smrtí. Už vstup do NSDAP byl jaksi nepromyšlený. Podle výpovědi, kterou Hannah Arendtová uvádí, při vstupu do strany ani neznal její program. „*Program strany nebyl důležitý. I bez něho člověk věděl, do čeho jde.*“¹⁶³

Další z nešťastných vlastností Adolfa Eichmanna, která mu přitížila u soudu, byla jeho vychloubačnost. Velmi rád se na veřejnosti chlubil svými „úspěchy“, rád si však také připisoval úspěchy druhých. „*S úsměvem skočím do hrobu, protože vědomí, že mám na svědomí pět milionů Židů, mi dává pocit velkého uspokojení.*“¹⁶⁴ Jak sama Arendtová ihned uvádí, tento výrok byl nesmyslný a nepravdivý. Takový počet usmrcených samozřejmě neměl na starosti pouze on, ale několikrát tuto větu na konci války opakoval, což mu samozřejmě nemohlo pomoci. Podle mého názoru to však pouze dokládá charakter Adolfa Eichmanna, kterému chyběla jakákoliv sebereflexe jeho výroků nebo činů. Svě činy ani výroky nepromýšlel, šlo mu pouze o to, aby byl vždy na výsluní a nebylo na něj zapomenuto.

Co lze však považovat za jeho ještě horší vlastnost, byla naprostá neschopnost soucitu s utrpením osob v koncentračních táborech. Jinými slovy, nedokázal se do druhého člověka vžít, ani se na situaci dívat jeho očima. Tato vlastnost pravděpodobně stála za tím, že mohl posílat na smrt tolik lidí.

Arendtová dále uvádí, že když Eichmann poprvé uviděla, nepůsobil nijak hrůzostrašně, byl obyčejným člověkem jako mnozí z nás. Historička Debora Lipstadová se v jednom z rozhovorů vyjádřila takto: „*Byl tu člověk, který vypadal stejně jako vy nebo já, který... vyhlížel celkem neškodně. V nacistické uniformě vypadal samozřejmě úplně jinak. Ale stejně – neměl rohy; nijak dramaticky se od jiných lidí nelišil.*“¹⁶⁵ Hrůza se však skrývala jinde, v jeho chování, uvažování a také v systému samotném.

¹⁶³ ARENDTOVÁ, H., pozn. 149. s. 61.

¹⁶⁴ ARENDTOVÁ, H., pozn. 149. s. 66.

¹⁶⁵ Soud, který dal utrpení lidskou tvář. *Roš Chodeš* [online]. 2011, 73(4) [cit. 2015-06-20]. Dostupné z: <https://www.fzo.cz/wp-content/uploads/ros-chodes-2011-04.pdf>

Eichmann byl člověk mnoha klišé. Při výslechu ukázal, že v německém jazyce není úplně kovaný. Jak sám upozornil, jeho jazykem byl úřední jazyk, který používal striktně dané pojmy. Nejen při procesu se vyjadřoval nejlépe pomocí naučených frází a klišé. Jakmile se dostal mimo tyto koleje, bylo pro něj složité vůbec vypovídat. Jeho neschopnost vyjadřování však byla při soudním procesu zřejmě zaměněna za prolhanost. Jistě Eichmann nevypovídal zcela pravdivě, ale u výslechu se pravděpodobně nesnažil cíleně lhát. Arendtová uvádí, že i přes jeho velice špatnou paměť neustále opakoval ta samá slova, ty samé fráze, kterým bezmezně věřil. Jeho neschopnost vyjadřovat se zřejmě souvisela s neschopností myslet. Zde se Arendtová opět pozastavuje nad tím, že takový člověk, který očividně přejímá rád slova svých autorit, byl prohlášen za naprosto „normálního“.¹⁶⁶ Nebojí se Arendtová sama přijmout myšlenku, že člověk, který páchal zlo na jejím národu, by nemusel být psychicky narušený? Nesmíme totiž zapomenout, že Arendtová i přesto, že se o to opravdu snaží, nemůže být zcela nestranná, jelikož se události týkaly i jí osobně.

O tom, že byl Eichmann prohlášen za duševně zdravého, se Arendtová zmiňuje hned několikrát. Důvodem je zřejmě snaha o to, objevit, zda tomu tak bylo či nikoliv. Zbyl Eichmannovi alespoň kousek svědomí? Snažil se na to nalézt odpověď i soud. Mravní otázky tohoto typu jsou však před soudem irelevantní, přesto zde taková otázka několikrát padla. Příčilo se vyvražďování Židů jeho svědomí?¹⁶⁷ A pokud ano, jaký by to mělo dopad na celý proces, případně na rozsudek? Mohl by být Eichmann za určitých okolností zproštěn viny a odejít od soudu bez trestu i přes неотřesitelné důkazy? Arendtová odpovídá, že by tato situace mohla nastat, pokud by byl páchán zločin „*ve snaze uniknout hrozícímu nebezpečí okamžité smrti*“, jako polehčující okolnost by mu mohlo pomoci, pokud „*udělal vše pro to, aby zmírnil důsledky vyplývající z trestného činu.*“¹⁶⁸ Vyhovovalo jednání Eichmanna alespoň jedné z uvedených polehčujících okolností? Podle uvedených výpovědí i dle názoru Hannah Arendtové bylo odpovědí ne. Mnoho jemu podobných se v předcházejících procesech snažilo dokázat, že jednali pod hrozbou smrti, pod tlakem vedení a za porušení příkazu by následovala smrt. Arendtová uvádí, že Eichmann se jednou sice pokoušel na tuto věc upozornit, zmínil, že jeho jedinou alternativou byla sebevražda,¹⁶⁹ tento jeho výrok

¹⁶⁶ ARENDTOVÁ, H., pozn. 149. s. 68.

¹⁶⁷ ARENDTOVÁ, H., pozn. 149. s. 123.

¹⁶⁸ ARENDTOVÁ, H., pozn. 149. s. 123.

¹⁶⁹ ARENDTOVÁ, H., pozn. 149. s. 124.

však nemohl být pravdivý. Z historie totiž není známo, že by nacisté byli pod takovým tlakem a dokonce nebylo zase až takovým problémem odstoupit či nesplnit úkol. Samozřejmě jisté postihy by členy SS čekaly, ale nejednalo se o věc života či smrti.

4.3. Banalita zla a odpovědnost

Měl Adolf Eichmann svědomí? Má být odpovědný za své činy? Je obvinění z vraždění pravdivé a má za to nést následky? To je několik otázek, které si při soudním procesu s Adolfem Eichmannem Hannah Arendtová pokládala. Je možná škoda, že se odpověďmi na některé z těchto otázek nezabývali žalobci při samotném procesu. Není pochyb o tom, a ani Arendtová rozsudek nezpochybňovala, že odsouzení k trestu smrti si Adolf Eichmann zasloužil v plné výši. Bylo by ovšem zajímavé zjistit odpovědi na výše uvedené otázky. Byla by také určitě zajímavá přímá konfrontace Eichmanna s těmito otázkami. O jeho možné reakci můžeme nyní pouze spekulovat. Pravděpodobně by ani nebyl schopen své odpovědi zdůvodnit, jelikož jeho řečnické schopnosti, jak uvádí Arendtová, nebyly dobré. Nejlépe se vyjadřoval podle předem naučených frází a jeho řeči byla řeč formální a úřednická.

Koncept *banality zla* Hannah Arendtová vysvětluje v souvislosti s Adolfem Eichmannem, jelikož právě na jeho osobě lze vyčíst znaky zla a přiblížit také jeho nebezpečí. Hannah Arendtová tento koncept nepřináší jako první, byla ovlivněna svým manželem Blücherem, který ještě dříve přišel s „*fenomémem povrchnosti*“. Setkáváme se zde s něčím, co bychom mohli označit za fenomén 20. století. Banalita zla se netýkala pouze Eichmanna, Arendtová tento koncept vztahuje na mnohé z úředníků nacistického Německa.

Co však Arendtová tímto pojmem myslí? „*Když jsem před několika lety psala reportáž o procesu s Eichmannem v Jeruzalémě, hovořila jsem o „banalitě zla“ a nemínila jsem tím žádnou teorii nebo nauku, nýbrž něco konkrétního – fenomén zločinů spáchaných v obrovském rozsahu, který nebylo možné dopodrobna objasnit na základě špatnosti, patologičnosti či ideologického přesvědčení jednajícího, jehož snad jen jedinou osobní zvláštností byla mimořádná povrchnost.*“¹⁷⁰ Tímto pojmem Arendtová nazvala něco do té doby nepozorovaného, něco co šlo naprosto proti tradici vnímaného zla. Do té doby bylo zlo vnímáno ve spojitosti s božím hněvem, „*satanem*,

¹⁷⁰ ARENDTOVÁ, H. *Myšlení a úvahy o morálce: přednáška*. Reflexe, 1998, č. 19, s.1.

*který padá z nebe jako blesk, či luciferem jehož hříchem je pýcha*¹⁷¹. Zlo bylo vnímáno jako něco primárně démonického; zlo reprezentované slabostí, závistí nebo nenávisť. To, co však přinesl Eichmann a nacistické Německo, bylo něčím zcela novým. Takové zlo, které se projevilo v rámci nacismu, odporovalo tradičnímu chápání zla. Co však Arendtová myslí tím zmíněným banálním zlem? Jak si ho můžeme představit? Slovo banální má mnoho významů, mezi ně patří také všednost, bezvýznamnost. Znamená to tedy, že je toto zlo bezvýznamné a běžné? Že je Eichmann v každém z nás? Ne. Arendtová zde představuje zlo, které se projevuje absencí myšlení. Zlo, které nedokáže kriticky rozlišit dobré od špatného. Které bezmyšlenkovitě přijímá rozkazy a bez zamyšlení se nad důsledky je pečlivě vykonává. Toto zlo je reprezentováno Adolfem Eichmannem. U Eichmanna a jemu podobných byla absence myšlení velice častá. Tato absence však mohla mít přímý vliv na jejich zločinecké jednání, které se stávalo banální tím, že právě tento zástup „Eichmannů“ nevyužil schopnost myšlení.

*„Souvisí snad problém dobra a zla, naše schopnost rozlišovat dobro a zlo, s naší schopností myslet?“*¹⁷² Myšlení s rozlišováním dobra nesouvisí přímo, myšlení samo o sobě nekoná dobro a zlo a není ani dobré či zlé. Hannah Arendtová má tímto na mysli, že schopnost myšlení v přímém důsledku ovlivňuje činy, které mohou být dobré či zlé. Ctnosti a dobrotu se nelze naučit, s využitím kritického myšlení a přemýšlení o důsledcích svého jednání však může dobro nebo zlo rozeznat a na základě toho jednat.

V případě Eichmanna však stojíme před odlišným zlem. Za zlého člověka máme toho, který jedná s jasným úmyslem, vede ho závist, strach, zklamání a jeho čin je promyšlený. Jeho snahou je ublížit druhému, společnosti v honbě za vlastním prospěchem. Byl Eichmann veden podobnými pohnutkami při tom, když páchal zločiny nebo se stal spolupachatelem zločinů, které nás svou hrůzností děsí dodnes? Promýšlel Eichmann své činy? Konal podle předem připraveného plánu, jehož cílem bylo konat zlo, zabíjet? Ne! „Bezmyšlenkovitost“ zdůrazňuje Arendtová. „Bezmyšlenkovitost“ hrála v životě Adolfa Eichmanna obrovskou roli. Eichmann v žádném případě není ztělesněním Richarda III, Jaga, který považoval zlo za čisté dobro nebo Kaina, kterého vedla závist.¹⁷³ *„Činy byly nestvůrné, ale pachatel-...- byl zcela obyčejný a průměrný,*

¹⁷¹ARENDOVÁ, H., pozn. 146. s. 15.

¹⁷²ARENDOVÁ, H., pozn. 146. s. 17.

¹⁷³ARENDOVÁ, H., pozn. 146. s. 16.

ani démonický, ani nestvůrný.“¹⁷⁴ Jeho jednání nebylo v žádném případě předem naplánované a cílené. I přesto, že Eichmann jistě nebyl hloupým člověkem, přijal za své jednání, které nevyžadovalo myšlení. „*Nebylo na něm nic, co by ukazovalo na pevné politické přesvědčení nebo specificky zlé motivy, a jediné, co bylo pozoruhodné na jeho dřívějším chování i na jeho chování současném při výsleších u soudu a předchozích policejních výsleších, něco čistě negativního: nebyla to hloupost, ale bezmyšlenkovitost.*“¹⁷⁵ Jeho kariéra byla souhra náhod a okolností, hnala ho pouze touha za povýšením, ať byl na jakékoliv pozici. Své úkoly plnil pečlivě pouze z důvodu, že slibovaly další postup, nad jejich významem se pravděpodobně mnohokrát nezamýšlel. Takové chování je odpustitelné v případě, že se jedná o běžné záležitosti každodenního života, kdy jednáme, aniž bychom se hlouběji zamýšleli nad tím, co činíme. Pravděpodobně však při takovém jednání nepácháme zlo, jako bylo pácháno v případě Adolfa Eichmanna, kdy se jako úředník mající na starost životy druhých nezamýšlel nad tím, co dělá a jednal podle slov Arendtové bezmyšlenkovitě. Nechce právě takovou osobu, bezmyšlenkovitou, bez svědomí, každý totalitní režim? Právě v totalitárních systémech se takovým Eichmannům daří, zatímco jiní jsou často perzekuováni.

Arendtovou takový typ člověka a takové chování velice zaujalo a dále se mu věnovala. Kladla si otázku, zda může být vůbec spácháno zlo, aniž by za tím stál jakýkoliv úmysl. I mne fascinuje myšlenka, že člověk, který není shledán psychicky narušeným a který přesto páchá zlo, není veden žádným úmyslem, chtěním, vůlí. Přesto nemůžeme říct, že jeho činy by byly souhrou okolností, náhodou či nedbalostí. V čem tedy pramení toto konkrétní zlo? Jak již bylo uvedeno výše, je to právě neschopnost rozlišovat dobro od zla, je to absence myšlení, která páchá takové zlo. Předurčuje tedy myšlení člověka k rozeznání zla nebo dokonce ke zdržení člověka od konání zla? Hannah Arendtová si klade otázky ohledně souvislosti myšlení a zla. Z tohoto důvodu se začala Hannah Arendtová našemu myšlení věnovat více v knize *The life of mind* (*Život ducha*).

Ze všech dosavadních údajů vyplývá, že Adolf Eichmann je jasným prototypem bezmyšlenkovitého člověka. V pozici, kdy rozhodoval, nebyl hnán špatným úmyslem, ale jeho jednání není možné zároveň označit za nedbalé. Eichmann se sám vždy pyšnil

¹⁷⁴ARENDOVÁ, H., pozn. 146. s. 16.

¹⁷⁵ARENDOVÁ, H., pozn. 146. s. 16.

vzorným plněním svých úkolů a rozkazů. Cílem, který sledoval, nebylo neštěstí ostatních, ale jeho vlastní prospěch či postup v hierarchii výše. Jak také on sám poznamenal, byl úředníkem tělem i duší, jeho jazyk a vyjadřování postrádalo smysl a autenticitu. Při výsleších byla z jeho řeči absence myšlení patrná. Bohužel si však soudce jeho „prázdné řeči“ vysvětlil jako snahu zakrýt své myšlenky.¹⁷⁶ Ano, říkám bohužel, ne snad ze snahy obhajovat Eichmanna, ale kvůli tomu, že pokud by žalobce pochopil jeho vyjadřování a osobnost, mohli bychom získat přesnější obraz o jeho vnímání skutečnosti.

Tuto zmíněnou bezmyšlenkovitost Arendtová vnímá jako největší nebezpečí, na které se snaží upozornit a na všechny tím apelovat. *„Právě tato vzdálenost od skutečnosti a tato nepřítomnost myšlení je sto způsobit větší zkázu než všechny instinkty ke zlu dohromady, které možná člověk v sobě má.“*¹⁷⁷ To je základní moto celého procesu, jak ho vnímá Hannah Arendtová, toto bychom si ze soudního přelíčení měli odnést. Dobro a zlo a jejich rozlišení souvisí se schopností myslet, *„...pak musíme „požadovat“ používání myšlení od každého normálního člověka, bez ohledu na to, jak vzdělaný nebo nevědoucí, inteligentní nebo hloupý ten člověk je.“*¹⁷⁸ Z těchto slov je patrné, že kořenem dobra je právě myšlení. Myšlení se snaží jít vždy do hloubky, ke kořenům, ať se již jedná o pravdu, bytí či dobro, myšlení má svou hloubku, kdežto nebezpečí zla tkví v jeho povrchnosti. V povrchnosti plné klišé a bez známek jakékoliv rozvahy, tak jak ji reprezentoval sám Eichmann,

Upozornění na fenomén „banality zla“ nadělal Hannah Arendtové mnoho zlé krve. Nemůžeme se tomu však příliš divit. Neuplynula dlouhá doba od odhalení veškerých hrůz nacismu, když vycházela její kniha. Tím, že poukázala na osobu Adolfa Eichmanna ne jako na monstrum, ale pouze jako na obyčejného, velmi dobře ovlivnitelného člověka, upozornila na fakt, že určitě nebyl sám. Hannah Arendtová v knize *Eichmann v Jeruzalémě* připouští, že: *„I když se prokurátor snažil dokázat opak, každý mohl vidět, že tento muž není žádné „monstrum“. Naopak, bylo velice těžké ubránit se podezření, že je to šašek. A protože takové podezření mohlo celý proces zpochybnit a působit nesnesitelně v konfrontaci s utrpením, ..., zůstal tento rys jeho*

¹⁷⁶ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 69.

¹⁷⁷ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 381.

¹⁷⁸ARENDOVÁ, H., pozn. 146. s. 26.

*osobnosti nepovšimnut a bez komentáře.*¹⁷⁹ Čeho se tehdy bál soud, toho se v nedlouhé době poté „dopustila“ Arendtová. Podle mého názoru je to jedna z hlavních příčin, které zažehly tak ostrou debatu kolem jejího díla a která proti sobě poštvála mnoho stran.

Dalším bodem, kterým se zabývá Hannah Arendtová a také se jím zabýval žalobce při procesu, bylo Eichmannovo svědomí. Tématu svědomí se Hannah Arendtová věnuje i dále. Můžeme však v souvislosti s osobou Eichmanna hovořit o svědomí? Při procesu několikrát padla otázka, co dané věci dělaly s Eichmannovým svědomím, přesto jsme na ně nedostali uspokojivé odpovědi. Hannah Arendtová hovoří o „dobrém“ a „špatném“ svědomí. „Dobrym se dle ní těší jen lidé špatní, zločinci a podobní, kdežto špatné svědomí jsou schopni mít pouze „dobří lidé“.¹⁸⁰ Měl Eichmann tedy špatné svědomí z páchaných zločinů? Jistý „záchvív“ svědomí bychom u Eichmanna mohli zpozorovat při jeho vyprávění o tom, co se dělo v Minsku. Když spatřil, jak tamní mladíci prostřelovali hlavy ležícím lidem „*podklesla mi z toho kolena, a tak jsem raději koukal rychle vypadnout.*“¹⁸¹ Můžeme právě tento moment označit za důkaz existence svědomí u Adolfa Eichmanna? Je to právě tento okamžik, na základě kterého můžeme pevně říci, že byl za své činy plně odpovědný, jelikož si uvědomoval, co může způsobit? Možná ano, možná ne. Je vůbec důležité hledat důkaz existence svědomí u této osoby a vyvozovat jeho odpovědnost, když víme a jsme si tím naprosto jisti, že si svůj trest zasloužil? Podle mého názoru to nutné je. Věděli to již účastníci procesu a důraz na to klade i Hannah Arendtová. Dle dnešních měřítek by proces probíhal pravděpodobně jinak. Pokud bychom však chtěli zaručit spravedlivý soud, neměli bychom obžalovaného soudit za utrpení celého národa, ale za konkrétní činy, konkrétní osobu a zvážit jeho odpovědnost a vztah k trestnému činu.

4.4. Vina a kolektivní odpovědnost

Co však v člověku vyvolává „špatné svědomí“? Je jím pocit viny. Pokud však přijímáme svou vinu, zároveň přijímáme vnitřně odpovědnost za své činy. Tyto pojmy tvoří jakýsi trojúhelník, jehož jednotlivé body neodmyslitelně patří k sobě. Zároveň však vina souvisí se svobodou, protože pokud se cítíme vinni, pravděpodobně si uvědomujeme, že čin, který jsme spáchali, jsme konat nemuseli, mohli jsme si zvolit. G. Schwanová se v díle *Zamlčovaná vina* zabývá vinou trochu z odlišného úhlu

¹⁷⁹ARENDOVÁ, H., pozn. 149. S. 76.

¹⁸⁰ARENDOVÁ, H., pozn. 146. s. 18.

¹⁸¹ARENDOVÁ, H., pozn. 149. s. 120.

pohledu. Soudí, že jen pokud vinu přijmeme a přijmeme za ni plnou odpovědnost, jen tak se od ní můžeme odprostit. V souvislosti se svobodou a vinou dále zmiňuje, že tím, že se člověk hlásí ke své vině, přiznává, že se mohl svobodně rozhodnout a tím je plně odpovědný za to, co provedl.¹⁸² Zde se dostáváme opět k problému možnosti volby. Mnozí z obžalovaných nacistických vykonavatelů se hájili tím, že vše, co vykonávali, bylo učiněno na základě rozkazů a podle jejich slov nemohli jednat jinak. Jak bylo však výše uvedeno, tento argument byl velmi slabý a před soudy nemohl obstát. Zarážející však je, kolik z nich bylo o pravdivosti tohoto svého argumentu přesvědčeno a také, že může nastat situace, kdy člověk začne stavět rozkaz nad vraždu. Rozkaz je najednou postaven nad morální zásady, nad „zdravý rozum“.

Zde vyvstává další otázka: Do jaké míry jsem tedy svoboden, pokud takový rozkaz přijímám? Pokud na splnění úkolu či rozkazu závisí bezprostředně můj či jiný život, svobodu v rozhodování pravděpodobně ztrácím. Toto se však netýkalo nacistů, kteří plnili rozkazy, při kterých umírali lidé, aniž by byly pod přímou hrozbou smrti.

Otázkou viny se zabýval také Karl Jaspers, který vytvořil jakousi klasifikaci typů viny. Vinu definuje z několika pohledů, sama vina však nestojí nikdy osamocena, ruku v ruce s ní musí jít její důsledky, trest a obhajoba. Jaspers dělí vinu na: kriminální, politickou, morální a metafyzickou.¹⁸³ Rozděluje ji na základě kritérií neboli instancí, jak on sám uvádí, dále na základě toho, kdo vinu může soudit a jak ji lze odčinit.

Kritériem kriminální viny je soud, který objektivně zhodnotí míru provinění na základě zákonů. Důsledkem je vždy nějaký druh trestu. Není důležité, zda se trestaný vinen cítí, hlavní je rozhodnutí soudu, které uzná jeho vinu. Pokud trestaný vinu přiznává, pravděpodobně bude trestán i jeho svědomím.

Kritériem politické viny je vítězná strana, rozhoduje úspěch. Vina náleží všem příslušníkům určitého státu. Občané jsou odpovědni za činy své vlády. Volba či nezúčastnění se voleb, je také projevem, za který nesou občané svou odpovědnost.

¹⁸² SCHWANOVÁ, G. *Zamčovaná vina: ničivá moc dvojí morálky*. Praha: Prostor, 2004, Obzor. ISBN 80-726-0113-X. s. 62.

¹⁸³ JASPERS, Karl. *Otázka viny: příspěvek k německé otázce*. Praha: Academia, 2006, ISBN 978-802-0014-559. s. 25.

Důsledkem politické viny by měla být určitá změna, náprava nebo omezení politické moci.¹⁸⁴

Morální vina je na rozdíl od politické viny individuální, podobně jako metafyzická vina. Odpovědnost tu nese vždy jedinec. Kritériem je zde vlastní svědomí, to rozhoduje o tom, zda se cítíme nebo necítíme morálně viní. Metafyzická vina je odpovědností za sebe i všechny kolem. Základem této viny je solidarita „*v jejímž důsledku je každý spoluzodpovědný za všechno bezprávi a všechnu nespravedlnost na světě.*“¹⁸⁵ Instancí, říká Jaspers, je zde Bůh. Důsledkem obou těchto vin je změna ve smyslu pokání až proměny osobnosti a jejího vědomí.

Je zajímavé se na tyto čtyři druhy viny podívat z perspektivy Adolfa Eichmanna. Čím byl Eichmann vinen? Objektivně a prokazatelně byl Eichmann usvědčen z účasti na vyvražďování Židů i jiných osob, kriminální podstatu viny tedy splňoval. „*V tom okamžiku jsem se cítil jako Pilát Pontský a uvědomoval jsem si, že já osobně na tom žádnou vinu nenesu.*“¹⁸⁶ Tento výrok před soudem dokazuje, že Eichmann se vnitřně vinen necítil. Do jaké míry je však takový člověk odpovědný za své činy? Je možné odsoudit někoho, kdo svou vinu necítí a vinu si neuvědomuje. Nechápe, co znamenaly důsledky jeho činů. To by zřejmě náleželo hlubšímu zamyšlení, i přesto bychom zřejmě nedostali uspokojivou odpověď. Z objektivního právního hlediska podpořeného dostatečným množstvím důkazů Eichmann vinen je. Ačkoliv on sám byl přesvědčen o své nevině, trest si v plné míře zasloužil. Morální vina má však odlišné nástroje trestu, nejsou tak důsledné jako soudní, mnohdy ovšem mohou být mnohem silnější. Jedná se totiž o výčitky svědomí. Jimi však Eichmann pravděpodobně netrpěl. Adolf Eichmann nebyl vinen morálně, jelikož mu chyběl základ této viny- svědomí. Je zřejmé, že metafyzická vina v jeho případě také nepřicházela v úvahu. Adolf Eichmann byl podle mého názoru vinen pouze z kriminální podstaty. Politickou vinu sám nepřijímal, i když z hlediska vítězné strany samozřejmě vinen byl. Jako příslušník nacistické aparatury, musel být odpovědný za spáchané činy pod její vládou. Sám se podílel na výkonu rozkazů své vlády, tím se stával zodpovědný za vše, co se v jejím jménu vykonalo. Zde je pravděpodobně odpověď na otázku, kterou jsem položila výše. Politická vina nám na tuto otázku odpovídá. I přesto, že si člověk bez svědomí

¹⁸⁴ JASPERS, K., pozn. 183. s. 31.

¹⁸⁵ JASPERS, K., pozn. 183. s. 26.

¹⁸⁶ ARENDTOVÁ, H., pozn. 149. s. 154.

neuvědomuje svou morální vinu, musí za své činy nést odpovědnost, jelikož se aktivně zapojoval do činností své vlády.

Pokud Jaspers mluví o vině a definuje její druhy, vždy pocit viny vztahuje k německému národu. Pravděpodobně se také jedná o jeho vyrovnání se s uplynulými událostmi. Eichmann by podle něj byl vinen i politicky, jelikož politickou vinu Jaspers definuje jako „*vinu za spáchané činy režimu, jehož je člověk součástí.*“¹⁸⁷ Tím by podle něj ovšem byli viní všichni občané německého státu. „*Tváří tvář zločinům, které byly spáchány jménem německé říše, je každý Němec volán ke společné odpovědnosti.*“¹⁸⁸ Jaspers zde jasně hovoří o kolektivní vině celého národa. Svou kolektivní vinu přijímá i přesto, že byl odpůrcem nacismu a nikdy se vědomě na žádných zločinech nepodílel. On však říká, že jako součást německého národa vinen je. Neudělal vše pro to, aby hrůzám nacistického Německa zabránil i jeho nečinnost se stala v podstatě souhlasem. Jaspers tedy hovoří o kolektivní vině pouze v souvislosti s politickou vinou. Pouze v rámci ní je možné připustit kolektivní odpovědnost, tím se jeho myšlenky velmi podobají myšlenkám Hannah Arendtové.

Kolektivní vina je velmi rozporuplné téma. Nejsm si jista, zda je možné přiřadit takové stigma jednomu národu, každopádně Němci se s touto kolektivní vinou museli a dodnes musejí vyrovnávat, ať již byla oprávněná či nikoliv. Můžeme určitou společnost obvinít z kolektivní viny, záleží však na tom, do jaké míry je přijata. Pokud se člověk musí vyrovnat s politickou, morální i metafyzickou vinou zároveň, je otázkou, zda to vůbec je v silách člověka. Zda lze tuto tíhu unést. Možná je právě toto důvod, proč se například Eichmann a jemu podobní snažili přesvědčit sami sebe, že za své činy nenesou jakoukoliv odpovědnost a proto necítili žádnou vinu.

Otázce viny a kolektivní odpovědnosti se věnuje i Hannah Arendtová. Souhlasím s jejím názorem, že je velmi ošemetné mluvit o kolektivní vině, jelikož se jedná o velmi rozporuplný pojem. Vina se vždy vztahuje k jednotlivci, ať už jde o vinu za spáchaný zločin individuálně či o individuální vinu v rámci kolektivního činu. „*Není tu žádná věc jako kolektivní vina či kolektivní nevina; vina a nevina dává smysl pouze v případě, že ji vztahujeme k jednotlivci.*“¹⁸⁹ Tím, že trváme na kolektivní vině, jako bychom snižovali vinu skutečných konkrétních jedinců. Víme však, že kolektivní

¹⁸⁷JASPERS, K., pozn. 183. s. 25.

¹⁸⁸JASPERS, K., pozn. 183. s. 64.

¹⁸⁹ARENDOVÁ, H., pozn. 147. s. 29.

odpovědnost se stala pevně ukotveným politickým pojmem, což připouští i Hannah Arendtová. Podle ní je jediným možným předpokladem pro to, abychom mohli mluvit o kolektivní odpovědnosti členství v nějaké skupině. „*Musím nést odpovědnost za něco, co jsem neudělala, důvodem mé odpovědnosti je členství ve skupině, jež nemůže žádný akt mé vůle rozpustit.*“¹⁹⁰ Tento druh odpovědnosti však Hannah Arendtová považuje za ryze politický. Členové skupin na sebe berou odpovědnost za vše, co jejich členové udělali, a to i za činy z minulosti vykonané ve jménu společnosti.¹⁹¹ Podobně se o kolektivní vině vyjadřuje i Gesine Schwanová. Dle jejího názoru můžeme o kolektivní vině mluvit pouze tehdy, když ji vztahujeme k jedinci, jelikož přijetí kolektivní viny je uvědomění si té vlastní.

Hannah Arendtová se však tématu odpovědnosti věnuje také v díle *Vita activa* na jiné úrovni. Mluví zde o tom, jak je těžké mluvit o plné odpovědnosti člověka. Jednání člověka se nevyčerpává v jednom konkrétním okamžiku, ale přetrvává do budoucna, kde se s ním setkávají další a další lidé. Člověk je vždy viníkem, jelikož žádný člověk nikdy neví, co činí, jaké budou důsledky jeho činů. Tím, že však jedná, na sebe bere vinu i za nezamýšlené důsledky a neočekávané účinky. Dokonce jednající nikdy neuvidí pravé důsledky a smysl svých činů, ty se zjeví pouze tomu „*kdo nakonec vypráví příběh, tedy právě tomu, kdo nejedná.*“¹⁹² Lidé nemohou zvrátit ani dostatečně kontrolovat procesy, které uvedly do pohybu. Podobně jako nemůžeme odčinit to, co jsme učinili, nedokážeme předvídat ani následky či motiv svého jednání. Můžeme být tedy plně odpovědní?

Když jsem se poprvé zamýšlela nad touto úvahou, pokládala jsem slova Hannah Arendtové za více než problematická. Tuto myšlenku „neúplné“ odpovědnosti lze podle mého názoru vtahovat k zásahům člověka do přírody, k nehodám jakéhokoliv druhu, kde opravdu neznáme motivy svého jednání a nedokážeme předvídat důsledky. Lze ji však využít i při posuzování odpovědnosti za trestný čin podobný tomu, který spáchal Adolf Eichmann? Opravdu si člověk nikdy plně neuvědomuje důsledky svých činů? Po delším přemýšlení jsem si uvědomila, že musím s Hannah Arendtovou souhlasit. Pravděpodobně ten, kdo jedná, si nemůže být zcela vědom důsledků svých činů. Ty budou odhaleny až v budoucnosti těmi, kteří nejednali. Může se nám na první

¹⁹⁰ ARENDTOVÁ, H., pozn. 147 s. 149.

¹⁹¹ ARENDTOVÁ, H., pozn. 147. s. 149.

¹⁹² ARENDTOVÁ, H., pozn. 35. s. 304.

pohled zdát, že motiv u plánované vraždy je jistě vrahovi známý, ale nikdy si podle poznatků psychologie nemůže plně uvědomit veškeré motivy svého jednání.

4.5. Odpovědnost ve výchově

Hannah Arendtová se tématu odpovědnosti nevěnuje pouze na úrovni politické, (etické), ale také v souvislosti s výchovou a vzděláním. I přesto, že odpovědnosti ve výchově mnozí autoři věnují jen malou pozornost, považují ji za velmi zásadní pro život každého jedince. Toto si uvědomují i zástupci všech totalitních a diktátorských vlád, téměř vždy jde s jejich vzrůstající mocí ruku v ruce i touha po ovládnutí sféry výchovy nejen dětí ale i dospělých. V minulosti jsme byli několikrát svědky toho, jak malé děti byly násilně odebírány rodinám, aby byly vychovávány pro „naplnění vizí nové společnosti“. Výchova však do politiky nepatří a souhlasím s Arendtovou, že zde žádnou roli hrát nemůže. „*V politické oblasti máme vždy co činit s dospělými, kteří věk výchovy již vlastně mají za sebou.*“¹⁹³ Politické záležitosti jsou výsadou lidí, kteří už nemusí být vychováni. Tam, kde výchova končí, začíná politika. „*Kdokoliv chce dospělé vychovávat, chce se ve skutečnosti stát jejich poručíkem a v politické činnosti jim bránit.*“¹⁹⁴

Výchova dětí a jejich vzdělávání je jedním z nejzásadnějších úkolů, které by měla společnost plnit. Jako budoucího učitele se mne výchova, vzdělávání a odpovědnost ze ně týká osobně. Odpovědnost za výchovu dětí a mládeže беру jako obrovskou výzvu. Tato výzva však mnohými nechce být přijata a v dnešní společnosti se odpovědnosti raději vyhýbáme. Tím, že se člověk stává vychovatelem, na sebe bere odpovědnost nejen za předávání nových poznatků ale i za formování celé osobnosti mladého člověka. Škola je mezistupněm mezi domovem (soukromým prostorem) a světem pro dospělé, veřejným světem politiky. Z tohoto důvodu hraje škola zásadní roli v životě každého z nás a jen odvážní se mohou stát dobrými učiteli či vychovateli.

Bohužel se v posledních letech setkáváme s probíhající krizí výchovy. Hannah Arendtová tomuto tématu věnovala také pozornost a popisovala kritickou situaci amerického vzdělávacího systému. To, co ona pozorovala v druhé polovině 20. století ve Spojených státech, můžeme dnes pozorovat my. Podobně jako americké školství i to naše se dnes vyznačuje směřováním k rovnosti. Rovnost před zákonem či rovné

¹⁹³ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 110.

¹⁹⁴ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 156.

možnosti vzdělávání bychom označili za kladné, bohužel se rovnost začíná aplikovat i na školství a jejich účastníky, tedy učitele a žáky. Takové zpochybnění role učitele však znamená zpochybnění jeho autority. A autorita hraje zejména ve výchově velice důležitou roli. Tím, že dítěti ponecháme relativní svobodu a zbavíme se i posledního kousku učitelské autority, stane se z vychovávajícího pouze jakýsi „poradce“. K tomuto směřují výchovné tendence, které se hrdě hlásí k pedocentrickým koncepcím, kde dítě je tím, kdo si v podstatě své vzdělávání řídí sám. Hannah Arendtová hovoří o podobném problému, kdy může dojít až ke zpřetrhání vztahů mezi dětmi a dospělými. Dospělý je při uplatňování takové výchovné metody vůči dítěti "bezmocný a ztrácí s ním kontakt"¹⁹⁵

Dalším problémem je, že pokud dítě necháme napospas dětské skupině, kde je činnost korigována vychovatelem pouze zvnějšku, není to pro dítě ve výsledku pozitivní. Hannah Arendtová dokonce hovoří o tyranii a přísnošti dětské skupiny.¹⁹⁶ V rámci takové skupiny dítě nemá šanci na krok jiným směrem. I pro dospělého člověka je velice těžké čelit naprosté převaze ve skupině sobě rovných, pro dítě to je takřka nemožné.

To, že dítě získává ve výchovném procesu stále větší a větší autonomii, znamená ztrátu autority učitele. „Autorita učitele spočívá v převzetí odpovědnosti za tento svět.“¹⁹⁷ Autorita je tedy ve výchově něčím zcela zásadním. Tím, že mluvíme o její ztrátě, však dokazujeme, před jak špatnou situací ve vzdělávání stojíme. Autorita není ničím automatickým ani vynutitelným. Charakterizovat autoritu je velmi těžké, ráda bych se vyhnula spojení s mocí či silou, což může být někdy zavádějící. Je to odpovědnost, kterou učitel přebírá za žáka, a tím i za celou společnost. Podle Arendtové je učitel zástupcem všech dospělých, který jako by dítě naším světem provázel. Autoritu by měl mít pouze člověk, který má tu odvahu tuto odpovědnost přijmout a být jí zcela oddán. Samozřejmě nesmíme zapomenout na nutnou dávku kvalifikovanosti, ta sama ji však nezaručuje.

Odpovědnost ve výchově je jednou z nejzásadnějších věcí, na které bychom měli i v dnešní době apelovat. Tím, jak se z naší společnosti vytrácí autorita, vytrácí se odvaha přijmout odpovědnost za chod věcí ve společnosti. Tím se vydávání a plnění

¹⁹⁵ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 159.

¹⁹⁶ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 159.

¹⁹⁷ARENDOVÁ, H. pozn. 86. s. 166.

příkazů stává anonymní a odpovědnost jakoby se rozměnila mezi každého z nás. Tím, že nadále budeme vychovávat k této neodpovědnosti další a další generace, budeme krizi nejen výchovy ale i autority prohlubovat. Zejména ve výchově jsou však jasně vymezené hranice a postavení zúčastněných více než důležité.

5. VÝCHOVA KE SVOBODĚ A ODPOVĚDNOSTI

V předchozím textu jsem hovořila o odpovědnosti a svobodě zejména v politickém a společenském kontextu. Zmínila jsem se také o odpovědnosti ve výchově či odpovědnosti vychovatele, kterou beru jako zásadní pro další vývoj dítěte. Vzhledem k mému profesnímu zaměření mne však zajímalo, jakým způsobem s těmito pojmy pracuje český vzdělávací systém a jakým způsobem jsou tato témata zařazena do nejdůležitějších dokumentů vztahujících se ke vzdělávání.

Programovým dokumentem určujícím základní cíle vzdělávání v České republice je Národní program rozvoje vzdělávání, tzv. Bílá kniha. Hlásí se ke vzdělávacím cílům, které jsou mezinárodně uznávané. Mezi nejdůležitější cíle patří *„podpora demokracie a občanské společnosti. Demokracie nezbytně potřebuje soudné, kritické a nezávisle myslící občany, s vědomím vlastní důstojnosti a s respektem k právům a svobodám ostatních.“*¹⁹⁸ Vidíme, že již na nejvyšší úrovni vzdělávacích programů jsou pevně zakotveny pojmy jako výchova ke svobodě a výchova k odpovědnosti a jsou tak nedílnou součástí vzdělávání. Rámcový vzdělávací program pak vymezuje jako jeden z hlavních cílů základního vzdělávání *„připravit žáky k tomu, aby se projevovali jako svébytné, svobodné a zodpovědné osobnosti, uplatňovali svá práva a naplňovali své povinnosti.“*¹⁹⁹ Rozvojem klíčových kompetencí by se mělo dařit dosahovat těchto základních stanovených cílů. K tomu by měly přispívat vzdělávací oblasti definované Rámcovým vzdělávacím programem, jejichž cílem je mimo jiné *„uvědomování si sebe samého jako svobodného jedince; k tvořivému přístupu ke světu, k možnosti aktivního překonávání životních stereotypů a k obohacování emocionálního života.“*²⁰⁰ Článek 29 Úmluvy o právech dítěte hovoří o výchově, která má směřovat k *„výchově zaměřené na posilování úcty k lidským právům a základním svobodám a také k zásadám zakotveným v Chartě spojených národů“* a *„přípravě dítěte na zodpovědný život ve svobodné společnosti, v duchu porozumění, míru, snášenlivosti, rovnosti pohlaví a přátelství mezi všemi národy,*

¹⁹⁸Národní program rozvoje vzdělávání v České republice: Bílá kniha. In: RVP ZV [online]. 2001 [cit. 2015-06-22]. Dostupné z: <http://clanky.rvp.cz/clanek/c/Z/643/rvp-zv.html/>

¹⁹⁹Upravený Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání platný od 1. 9. 2013, MŠMT ČR. Ministerstvo školství, sport, tělovýchova, vzdělávání, Česká republika, MŠMT [online]. 2013 [cit. 2015-06-21]. Dostupné z: <http://www.msmt.cz/vzdelavani/zakladni-vzdelavani/upraveny-ramcovy-vzdelavaci-program-pro-zakladni-vzdelavani>.

²⁰⁰Upravený Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání platný od 1. 9. 2013., pozn. 199.

*etnickými, národnostními a náboženskými skupinami a osobami domorodého původu.*²⁰¹

Průřezová témata rámcových vzdělávacích programů mají mimo jiné pomáhat k rozvoji osobnosti žáka v oblasti postojů a hodnot. Průřezová témata, jak už jejich název napovídá, nemusí být zvláštním předmětem v učebních osnovách, ale mají provázet a pronikat do co nejširšího spektra předmětů, v rámci kterých by mělo docházet k získávání klíčových kompetencí. Ve školním prostředí se tak téma odpovědnosti a svobody vztahuje k tématům mezilidských vztahů, společnosti a občanství. Samozřejmě o dosažení odpovědnosti u dětí se snaží i mimoškolní organizace jako jsou nízkoprahová zařízení či skaut.

5.1. Etická výchova

Etická výchova je jedním z doplňujících vzdělávacích oborů stanovených Rámcovým vzdělávacím programem. Etická výchova by měla působit na rozvoj:

- Citového prožívání mravní skutečnosti- kultivace citové stránky osobnosti, zejména tzv. vyšších citů.
- Morálního myšlení-usuzování – kultivace kognitivních a metakognitivních procesů zaměřených na specificky morální témata a problémy a otázky volby v konfliktu hodnot
- Mravního přesvědčení- kultivace etických postojů a hodnot
- Sebevlády- kultivace volní stránky osobnosti, rozvoj sebekázně
- Etického jednání- kultivace behaviorální stránky.²⁰²

Dle RVP mají být do etické výuky zahrnuta tato témata:

1. Mezilidské vztahy a komunikace.
2. Důstojnost lidské osoby. Pozitivní hodnocení sebe.
3. Pozitivní hodnocení druhých.
4. Kreativita a iniciativa. Řešení problémů a úkolů. Přijetí vlastního a společného rozhodnutí.
5. Komunikace citů.

²⁰¹Úmluva o právech dítěte. In: *OSN v České republice* [online]. 1989 [cit. 2015-06-22]. Dostupné z: <http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/03/umluva-o-pravech-ditete.pdf>

²⁰²VALIŠOVÁ, A.- KASÍKOVÁ, H. *Pedagogika pro učitele*. 2., rozš. a aktualiz. vyd. Praha: Grada, 2011, 456 s. Pedagogika (Grada). ISBN 978-80-247-3357-9. s. 293.

6. Interpersonální a sociální empatie.
7. Asertivita. Zvládnutí agresivity a soutěživosti. Sebeovládání. Řešení konfliktů.
8. Reálné a zobrazené vzory.
9. Prosociální chování v osobních vztazích. Pomoc, darování, dělení se, spolupráce, přátelství.
10. Prosociální chování ve veřejném životě. Solidarita a sociální problémy.

Jak je z uvedených témat a cílů patrné, vzdělávání dle našeho systému by mělo vést nejen k získávání objektivních poznatků, ale dokázat, aby žáci uměli kriticky zhodnotit každou situaci, rozhodnout, co je dobré a špatné, vytvářet si vlastní hodnotové orientace v životě a snažit se o co nejlepší zařazení do společnosti s využitím získaných dovedností komunikačních a sociálních. Vzhledem k tomu, že etická výchova vytváří mnoho mezipředmětových vztahů, je možné její témata uplatňovat téměř v každém předmětu a měla by se stát jakýmsi základním pilířem celého vzdělávání.

Jsme si všichni vědomi, jak důležité je ve výchově a vzdělávání uplatňovat etické zásady, nestačí je mít pouze sepsané v důležitých dokumentech týkajících se vzdělávání. Aby opravdu docházelo k naplňování výše stanovených cílů, je důležité zvolit správné metody, v rámci kterých bude docházet k jejich realizaci. Vališová a Kasíková(2011) uvádějí některé z metod, které mají rozvíjet sociální a občanskou odpovědnost:

- Metody demokratické školní praxe. Myslí tím vytváření školních parlamentů, studentských rad v rámci škol a účast žáků na jejich řízení. Demokratické principy může spoluvytvářet i vybavení školy – kulaté stoly by měly podpořit demokratickou diskuzi. Možností je vytváření vlastních třídních pravidel za účasti učitele a spolupodílení na vytvoření školní ústavy či pravidel celé školy. Zapojením žáků do organizace školy je efektivní metodou k dosažení cílů etické a občanské výchovy.
- Metody občanské participace. Jde o zapojení žáků i mimo sféru školní půdy. Žáci se mohou účastnit záležitostí obce, mohou se zapojit do veřejných diskuzí či veřejné správy měst a obcí.
- Metody rozvoje solidarity a komplexní prosociálnosti. Žáci mohou být zapojeni do aktivit pomáhajících lidem s handicapem či lidem v nouzi sociální či ekonomické. Vytváření dobročinných aktivit a akcí může být

velice dobrým nástrojem, jak v žácích probudit empatii a touhu po další veřejné činnosti.

- Metody dramatické výchovy. Autorky uvádí například metodu hraní rolí, inscenace morálních dilemat, příběhů či přísloví. Metoda dramatické výchovy je účinná při zdokonalování kooperace, komunikačních vlastností a v tomto případě může být účinnou pomůckou v pochopení a zažití si určitých morálních problémů téměř na vlastní kůži. Zároveň je velmi silným motivačním prvkem výuky.
- Metody sociálně psychologického výcviku. Při nich se nacvičují dovednosti a schopnosti jako empatie, kooperace, komunikace či asertivita.
- Projektové vyučování. Tato metoda má hlavní vliv na rozvoj samostatnosti a odpovědnosti. Může být velmi dobrým nástrojem k tematizaci náročnějších otázek, které během klasické výuky mohou zaniknout, nebo jim nelze dopřát takového prostoru. Žák při této práci nese odpovědnost za svou část, ale zároveň odpovědnost za celou skupinu čímž se simuluje i reálný svět.
- Kooperativní vyučování. Tato metoda je založena na principu spolupráce. Při této metodě jsou rozvíjeny komunikační dovednosti, kooperace a odpovědnost. Příkladem takového kooperačního vyučování je právě projektová výuka. Podpora vzájemné závislosti jednotlivých členů skupin je důležitá již od nejnižších stupňů vzdělávání. Díky těmto získaným dovednostem se člověk lépe začleňuje do společnosti a může se stát odpovědným občanem.
- Metody osobnostně-sociální výchovy. Tato metoda v sobě zahrnuje velké množství vyučovacích metod jako například zmíněná dramatická výchova, zážitková výuka či projektové vyučování.²⁰³

Možná by někoho také mohlo napadnout, zda vůbec etickou výchovu náš vzdělávací systém potřebuje a zda je tedy důležité o ní hovořit. Jednoznačně říkám, že ano. Naprosto se ztotožňuji s názorem Bohuslavy Podolské, která je lektorkou a garantkou DVPP. Dnešní společnost dospěla do situace, kdy její hodnoty a zásady jsou značně pokřivené. Naše současné morální hodnoty prošly obrovskou liberalizací a

²⁰³VALIŠOVÁ, A.- KASÍKOVÁ, H. pozn. 202. s. 308-309.

dnes již nejsou stanoveny pevné hranice mezi dobrým a zlým. Tato uvolněnost se projevuje i ve vztazích v rámci školy, tedy ve vztazích mezi žáky i ve vztazích mezi žáky a učiteli. Proto je důležité upozorňovat na základní etická pravidla, podněcovat žáky ke spolupráci, vytvářet v žácích hodnoty odpovědnosti a vědomí svobody. Cílem by mělo být zabránit „*postupné devastaci těchto principů a nebezpečnému posunu do oblasti mezilidských vztahů, nadměrnému sobectví a egoismu, požívačnosti, konzumu bez hranic atd.*“²⁰⁴ Zajímavé jsou také názory některých žáků na etickou výchovu. Některé z nich uvedu jako příklad: „*Najednou mi došlo, co nedělám dobře a proč...Ted' to zvládnú.* (8. třída)“; „*Život má veľkou hodnotu, a to život každého. To mne zaujalo najvíc.* (9. třída); „*Je to můj nejoblíbenější předmět. Cítím se svobodně a volně.* (7. třída).²⁰⁵

Otázka, zda je důležité etickou výchovu zařadit do vyučování, byla položena také ředitelům základních škol. Ve většině případů jsou jejich názory na etickou výchovu pozitivní, i přesto by mnozí z nich nevolili tuto výchovu jako samostatný předmět, ale jako součást RVP a průřezových témat ji vítají. Zazněl i názor, že samostatný předmět by neměl význam a suploval by pouze to, co by měla dětem dávat rodina a společnost.²⁰⁶ Částečně musím nesouhlasit, jelikož škola je jakýmsi mezistupněm mezi rodinou a životem dospělých. Pokud se snažíme žáky vést k odpovědnosti, k vědomí vlastní svobody a ke kooperaci, pracujeme již na základech daných rodinou, škola má však větší možnost s těmito konkrétními tématy více pracovat.

5.2. Osobnostní a sociální výchova

Osobnostní a sociální výchova patří mezi průřezová témata Rámcového vzdělávacího programu. Její orientace je převážně praktického charakteru. Zaměřuje se na každého žáka a jejím cílem je utvářet praktické životní dovednosti. Její mezipředmětovost je velice rozsáhlá a je vymezena jedenácti tematickými okruhy, jako jsou:

1. Rozvoj schopností poznávání
2. Sebepoznání a sebepojetí

²⁰⁴PODOLSKÁ, B. Prosociální výchova? *Učitel'ské noviny*. 2008, (18).

²⁰⁵PODOLSKÁ, B., pozn. 204.

²⁰⁶ŠTEFFLOVÁ, J. Potřebujeme etickou výchovu? *Učitel'ské noviny*. 2009, (6).

3. Seberegulace a sebeorganizace
4. Psychohygienu
5. Kreativita
6. Poznávání lidí
7. Mezilidské vztahy
8. Komunikace
9. Kooperace a kompetice
10. Řešení problémů a rozhodovací dovednosti
11. Hodnoty, postoje, praktická etika²⁰⁷

Témata 10. a 11. jsou řazena pod tematický okruh mravní výchova. Osobnostní a sociální výchova má být dle RVP převážně praktická. Témata mají být do výuky zařazována na základě potřeb žáků, po dohodě s nimi nebo z nutnosti reflektovat daný kontext problémů třídy či celé školy. Z tohoto důvodu je důležité vnímat každého žáka individuálně a přistupovat k daným tématům citlivě a s notnou dávkou obezřetnosti. Jejich realizace by měla mít charakter her, cvičení, modelových situací či diskuzí.²⁰⁸ Vždy by měla následovat reflexe daného problému či zkušenosti a reflexe konkrétního cvičení, ať již z pohledu žáků tak i učitele. Bez zpětného hodnocení nemá osobnostní a sociální výchova smysl, což samozřejmě platí i u standardního vyučování.

Osobnostní a sociální výchova je jednak praktická, tedy zaměřena na praktická témata uváděna do výuky praktickými metodami vyučování, je však také provázející, což znamená, že učitel vstupuje do role jakéhosi průvodce daným tématem a zážitkem. Není zde za odborníka či mentora, ale jeho úkolem je vytvořit bezpečné prostředí pro otevřenou komunikaci, experimentování a rozhodování žáků. Učitel by v tomto případě měl podávat žákům podněty, tázat se jich a provádět je danou zkušeností. Tato funkce může být pro učitele velmi náročná, vzdává se tím částečně moci ukazovat žákům cestu, určovat co je správné či špatné. I přesto je zde učitel velmi důležitou osobou, která celý průběh činnosti koriguje a musí v případě nutnosti zasáhnout.²⁰⁹

²⁰⁷Upravený Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání platný od 1. 9. 2013., pozn. 199.

²⁰⁸Upravený Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání platný od 1. 9. 2013., pozn. 199.

²⁰⁹SRB, Vladimír- kol. *Jak na osobnostní a sociální výchovu?: výchozí příručka k metodikám OSV*. s. 10.

OSV dále vždy směřuje ke konkrétnímu výchovnému cíli, mezi něž patří:

- krátkodobé cíle- trénink konkrétních dovedností
- dlouhodobé cíle- sledují obvykle změnu v jednání nebo postojích žáků.²¹⁰

Osobnostní a sociální výchovu může učitel žákům zprostředkovávat několika způsoby. Jedním z nich je běžná komunikace s žáky - taková komunikace musí být respektující a učitel při ní musí jednat na základě pravidel a principů, které očekává z druhé strany. Jde o otevřenou komunikaci, která v našem vyučovacím systému není běžná. Témata osobnostní a sociální výchovy však mohou vyplývat z konkrétního dění, mohou vycházet z neplánovaných situací, na které je dobré určitým způsobem reagovat (např. na krádeže, šikanu...). Témata mohou být začleněna do vyučovacích předmětů nebo je lze zařadit do samostatného časového bloku.²¹¹

5.3. Výchova demokratického občana

Dalším významným průřezovým tématem vztahujícím se k výchově ke svobodě a odpovědnosti je výchova demokratického občana. „V obecné rovině představuje syntézu hodnot, a to spravedlnosti, tolerance a odpovědnosti, v konkrétní rovině pak především rozvoj kritického myšlení, vědomí svých práv a povinností a porozumění demokratickému uspořádání společnosti a demokratickým způsobům řešení konfliktů a problémů.“²¹² Základním cílem je vybavit žáka základní občanskou gramotností. Jde o základní orientaci v pluralitní a demokratické společnosti. Na jejím základě by měl člověk konstruktivně řešit problémy vždy s vědomím lidské důstojnosti, vlastních práv a povinností. Při osvojení této gramotnosti by měl takový člověk respektovat druhé a s respektem k nim přistupovat, měl by umět komunikovat, být si vědom své svobody, svobody ostatních a odpovědnosti za své jednání. Pro výchovu k občanství je zásadní klima školy. Výuka by měla být zaměřena na komunikaci, měla by směřovat k vytváření zdravých vztahů mezi lidmi, které následně výchově napomáhají. V rámci výuky by si žák měl uvědomovat vlastní hodnoty demokratické a před nedemokratickými varovat.²¹³

²¹⁰SRB ,V.- kol., pozn. 209. s. 11.

²¹¹ SRB ,V.- kol., pozn. 209. s. 13-15.

²¹²Upravený Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání platný od 1. 9. 2013., pozn. 199.

²¹³GOBYOVÁ, J. Občanská gramotnost. *Učitelské listy*. 2009, (11).

Při zařazování témat výchovy k občanství je důležité dbát ze strany učitele na posílení kritického úsudku žáků. Žáci by měli být vedeni k aktivnímu zapojení do občanské společnosti, k pochopení zákonů, pravidel, kritickému myšlení k utváření hodnot, respektu a asertivitě.²¹⁴

5.4. Role učitele

Takto definované cíle a strategie k jejich dosahování znějí nadějně, ale také idealisticky. Je velmi těžké tuto teorii zpracovat a efektivně ji aplikovat v praxi. Mnohdy jsou tyto cíle definovány velmi obecně a lze si pod jedním pojmem představit mnoho témat či aktivit. Jak však správně volit témata, metody a přístupy ve výuce, abychom těchto definovaných cílů základními dokumenty vzdělávacího systému dosáhli? Na to nelze nalézt jednoznačnou odpověď, proto je profese učitele na jedné straně velmi náročná, ale na druhé straně není nikdy jednotvárná, monotónní a nudná. Důležitou roli tedy při výuce nejen v oblasti mravní výchovy hraje učitel. P. Vacek (2000) ve své knize zmiňuje, že správný učitel by měl být garantem mravní výchovy ve škole. Musí být ve své práci motivovaný, dostatečně vybavený znalostmi z oborů etiky, filosofie, psychologie a samozřejmě pedagogiky. V neposlední řadě musí mít dostatečné dovednosti k naplnění stanovených cílů.²¹⁵ Motivovaný učitel by měl převzít odpovědnost za vývoj a budoucnost svého žáka, být mu dostatečným příkladem a dobrým vzorem. I přesto naplnění zásad a cílů mravní výchovy není snadné a učitelé se při této snaze často dostávají do nesnází, bojují s bezradností a rozpaky. Pramení to z mravní neboli charakterotvorné výchovy samotné a její komplexnosti.²¹⁶

Při psaní těchto zásad a cílů si sama uvědomuji, jak těžké je jejich naplňování a také to, že v českém školství se často nesetkáváme s takto motivovanými učiteli, kteří by v průběhu vyučovacího procesu se zmíněnými metodami pracovali. Mravní výchova se tak mnohdy pro žáky stává nudnou součástí školního života. Charakteristickým znakem českých škol je tak častá neochota věnovat těmto tématům větší než nutný prostor. I ze své zkušenosti vím, že jen hrstka škol spolupracuje s dětmi na vytváření školních řádů, školních rad či parlamentů. V případě, že vytvořeny jsou, jejich možnost podílu na chodu školy je minimální, případně jde o velmi nedůležité či okrajové

²¹⁴Upravený Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání platný od 1. 9. 2013., pozn. 199.

²¹⁵VACEK, P. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2000, ISBN 80-704-1148-1.. s. 79.

²¹⁶VACEK, P., pozn. 215. s. 80.

záležitosti. Myslím, že zde je obrovský prostor ke změnám a k vývoji. Měli bychom si uvědomit, že pokud nebudeme vychovávat děti k odpovědnému přístupu k životu, nemůžeme očekávat zlepšení v jejich pozdějším věku.

ZÁVĚR

Dílo Hannah Arendtové považují za velmi zajímavé a svým způsobem unikátní. Její texty jsou ovlivněny společenskou a politickou situací 20. století, která se jí dotýkala osobně. Hannah Arendtová se jako Židovka musela vyrovnat během 2. světové války s problémy spojenými s jejím židovským původem. Jako Židovka pocítovala již od útlého věku antisemitismus v praxi a na vlastní kůži. Nakonec byla donucena emigrovat z německého státu a většinu svého života strávila ve Spojených státech amerických. Její život byl ovlivněn také jejím životním přítelem a spřízněnou duší, kterou se stal Martin Heidegger. Vliv na její tvorbu však měli i další němečtí filosofové, jako například Karle Jaspers či Edmund Husserl, kteří se stali v dobách jejích studií mentory a následně životními přáteli. Její osobní život tak předznamenával témata, kterým se v pozdějších letech zabývala. Svým dílem se částečně snaží vyrovnat se svou minulostí a pochopit příčiny uplynulých událostí.

Hannah Arendtová otevřela témata, kterým se mnozí po dlouho dobu vyhýbali. Jelikož se politická teorie stala hlavní náplní její profese, témata, která ve svých dílech zpracovává, jsou politickými otázkami. Jako jedna z prvních se věnovala problematice totalitarismu ve společnosti, nebála se však otevřeně hovořit o antisemitismu, holocaustu a kolektivní odpovědnosti.

Arendtová se snaží objasnit vývoj společnosti, svobody i odpovědnosti na politickém základě. Člověka chápe jako politického tvora, čímž velmi úzce navazuje na Aristotela a jeho pojem bios politikos. Hannah Arendtová předkládá svou teorii podmíněnosti lidského života dle níž je existence člověka podmíněna třemi základními činnostmi, kterými jsou: práce, zhotovování a jednání. Všechny z těchto činností jsou vázány na existenci druhých lidí. Arendtová nám tím tedy říká, že na světě nemůžeme být nikdy sami. Člověk ke svému životu potřebuje společnost jiných lidí. Jednání není možné bez pluralitní společnosti, k tomu aby mohl člověk jednat a být svoboděn však zároveň potřebuje garantovaný veřejný prostor. Arendtová se však od tradičního pojetí svobody a veřejného prostoru odlišuje tím, že do tohoto prostoru řadí i práci a nutnost, jako jednu z podmínek politiky. Nutnost a jakákoliv činnost byla v antickém pojetí svobody vyloučena, naopak odproštěním od nich, mohlo být dosaženo svobody. Pochopení soukromého a veřejného u Hannah Arendtové, je pro pochopení jejího konceptu svobody klíčové.

Jedním z hlavních úkolů této práce bylo porozumět svobodě tak, jak ji chápala sama Arendtová. I přes mnohoznačnost tohoto pojmu je v díle Hannah Arendtové patrná jednotící myšlenka. Svobodu chápe v čistě politickém významu jejímž základem je jednání a pluralita. Pouze možnost jednání ve veřejném prostoru je dle ní zárukou opravdové svobody. Jednání tak patří mezi jedny z životních podmíněností člověka, bez kterých by život ztrácel smysl.

Dle ní lze zažívat svobodu pouze v oblasti politiky a jednání, zároveň je však politika bez svobody nemyslitelná, tímto má namysli svůj výrok, že svoboda *raison d'être* politiky. Tento důraz na politickou svobodu je ojedinělý a její koncepce se tímto stává osobitou. Politický veřejný prostor garantuje možnost svobodného jednání a pouze díky politice může člověk svobodu zažívat. Hannah Arendtová tak varuje před tendencí moderní společnosti, kde dochází k postupnému odumírání veřejného prostoru. Veřejný prostor přestává být oddělen od soukromé sféry a v tom je možné spatřovat omezení naší svobody.

Pokud hovoříme o svobodě, je nutné si uvědomit, že za svobodným jednáním vždy stojí lidská odpovědnost. Hannah Arendtová se tématu odpovědnosti věnuje nejvíce v souvislosti s totalitarismem, diktaturou a válečnými zločiny. K přemýšlení nad odpovědností člověka, ji nejvíce ovlivnily události 2. světové války spojené s holocaustem a nacismem. Zejména proces s Adolfem Eichmannem ji ovlivnil natolik, že k tomuto tématu vydala následně knihu s názvem *Responsibility and Judgement*. K odpovědnosti za své činy Arendtová vyzývá nejen Adolfa Eichmanna a jemu podobné, ale také samotné Židy, příslušníky německé národnosti i novináře a soudce, kteří vytvářeli z procesů s válečnými zločinci „monstrprocesy“ se snahou o odčinění všech hrůz světové války. Díky práci na knize *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*, se Hannah Arendtová ocitla pod obrovským tlakem ze strany samotných Židů i ostatních čtenářů a filosofů, kterým se její uvedená kritika příčila. V jejím případě však nešlo o kritizování samoúčelné, cílem byla snaha upozornit na prohřešky, kterých se dopouští i vítězná strana. Smyslem každého soudu je soudit obžalovaného objektivně, v tomto případě tomu tak podle Arendtové nebylo. K procesu bylo přistupováno spíše jako k dramatu než jako k spravedlivému soudu. Tím se však Arendtová nesnaží hájit samotného Eichmanna, podle mého názoru tím chce upozornit

na mechanismy moderní společnosti, které prostřednictvím médií vytváří neobjektivní a nepravdivý obraz skutečnosti. Zde Arendtová narazila na problematiku, která je velmi aktuální i v dnešní době. Vliv médií a masové společnosti je obrovský a mohl by se stát velmi nebezpečným. Téma vlivů médií ve společnosti, by se tak mohlo stát vhodným námětem pro další zpracování.

Podle Hannah Arendtové bychom se však také měli zamýšlet nad odpovědností ve vzdělávání. Hovoří zejména o odpovědnosti vychovatele, kterou vnímá jako zásadní při vzdělávání nové generace. Věnuje se krizi výchovy autority ve společnosti, související s odpovědností. Pouze v případě, že vychovatel za své žáky a za jejich život převezme odpovědnost, může dosáhnout autority. V neochotě přijímat odpovědnost za svět či život vychovávaných, vidí Arendtová hlavní problém moderní společnosti, který způsobuje krizi ve výchově a vzdělávání. I přesto, že hovoří o situaci ve Spojených státech minulého století, její myšlenky jsou stále aktuální i pro naši evropskou společnost. Hannah Arendtová otevřela mnoho otázek, které jsou i dnes stále aktuální, nad kterými bychom se měli stále zamýšlet. V tomto vidím její obrovský přínos.

POUŽITÉ ZDROJE

Primární literatura

- ARENDOVÁ, H. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalita zla*. Praha: Mladá fronta, 1995, Souvislosti (Mladá fronta). 428 s. ISBN 80-204-0549-6.
- ARENDOVÁ, H. *Krise kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994, 157 s. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0424-4.
- ARENDOVÁ, H. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, 262 s. ISBN 80-859-5992-5.
- ARENDOVÁ, H. *Myšlení a úvahy o morálce: přednáška*. Reflexe, 1998, č. 19, s.1.
- ARENDOVÁ, H. *Responsibility and judgement: příspěvek k německé otázce*. New York: Schocken Books, 2003, 143 s. Europa, sv. 4. ISBN 978-030-7544-056.
- ARENDOVÁ, H. *Vita activa, neboli, O činném životě*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2007, 431 s. ISBN 978-80-7298-185-4.
- ARENDOVÁ, H. *Život ducha*. Praha: Aurora, 2001, 274 s. ISBN 80-7299-041-1.

Sekundární literatura

- ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*. XXI, 305 s.
- ARISTOTELÉS. *Politika*. Praha: Rezek, 1998, 499 s. ISBN 80-86027-10-4.
- BALLESTREM, Karl – OTTMANN, Hennig. *Politická filosofie 20. století*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. 302 s. ISBN 80-852-4152-8.
- BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. 332 s. ISBN 80-726-0004-4.
- ETTINGEROVÁ, E. *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*. Praha: Academia, 2004, 178 s. ISBN 80-200-1167-6.
- GOBYOVÁ, J. *Občanská gramotnost. Učitelské listy*. 2009, (11).
- HAVLÍČEK, A. (vyd.). *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí n. [nad] Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí n. Labem, 2012. 400 s. ISBN 978-80-7414-444-8.

- JASPERS, Karl. *Otázka viny: příspěvek k německé otázce*. Praha: Academia, 2006, 143 s. ISBN 978-802-0014-559.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M. *The political philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994, 217 s. ISBN 04-150-8791-0.
- PATOČKA, J. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. Praha: Oikoymenh, 2002, 842 s. ISBN 80-7298-054-8.
- PODOLSKÁ, B. Prosociální výchova? *Učitel'ské noviny*. 2008, (18).
- PŘIBÁŇ, J. *Eichmann v Jeruzalémě*, Tvar, 1996, roč. 7., č. 7.
- SCHWANOVÁ, G. *Zamlčovaná vina: ničivá moc dvojí morálky*. Praha: Prostor, 2004, 254 s. ISBN 80-726-0113-X.
- SRB, V. – ŠVEC, J. *Jak na osobnostní a sociální výchovu?: výchozí příručka k metodikám OSV*. Praha: Projekt Odyssea, 2007, 60 l. ISBN 978-80-87145-00-5.
- ŠNEBERGOVÁ, I. *Životem s filosofií... Hannah Arendtová*. Filosofický časopis, č.48, 2000, č.1.
- ŠTEFFLOVÁ, J. Potřebujeme etickou výchovu? *Učitel'ské noviny*. 2009, (6).
- VACEK, Pavel. *Morální vývoj v psychologických a pedagogických souvislostech*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2000, 121 s. ISBN 80-704-1148-1.
- VALIŠOVÁ, A.- KASÍKOVÁ, H. . *Pedagogika pro učitele*. 2., rozš. a aktualiz. vyd. Praha: Grada, 2011, 456 s. Pedagogika (Grada). ISBN 978-80-247-3357-9.
- VILLA, Dana Richard. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000, 304 s. ISBN 05-216-4571-9.
- WEISCHEDEL, W. *Skeptická etika*. Praha: Oikoymenh, 1999. 165 s. ISBN 80-860-0584-4.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendtová: z lásky k světu*. Vyd. 1. Bratislava: Agora, 2004-2005, 2 sv. (xxv, 597 s.). ISBN 80-968-6869-1.I.

Internetové zdroje

- *Dictionary and Thesaurus* [online]. 2015 [cit. 2015-05-24]. Dostupné z: <http://www.merriam-webster.com/>

- GAS, G. *Hannah Arendtová: Podstatné je porozumět* (Výběr otázek a odpovědí z televizního interview s Günterem Gasem z 28.10.1964) [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné z: http://www.holocaust.cz/cz2/resources/ros_chodes/2006/12/arendt_100.
- KOHN, Jerome. *The World of Hannah Arendt*. [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné z: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/essay1.html>
- Národní program rozvoje vzdělávání v České republice: Bílá kniha. In: *RVP ZV* [online]. 2001 [cit. 2015-06-22]. Dostupné z: <http://clanky.rvp.cz/clanek/c/Z/643/rvp-zv.html/>
- PASSERIN D'ENTREVES, M. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Hannah Arendt*. [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/arendt/>
- Soud, který dal utrpení lidskou tvář. *Roš Chodeš* [online]. 2011, 73(4) [cit. 2015-06-20]. Dostupné z: <https://www.fzo.cz/wp-content/uploads/ros-chodes-2011-04.pdf>
- The European Graduate School: HANNAH ARENDT - BIOGRAPHY. [online]. [cit. 2015-04-06]. Dostupné z: <http://www.egs.edu/library/hannah-arendt/biography/>.
- Upravený Rámcový vzdělávací program pro základní vzdělávání platný od 1. 9. 2013, *MŠMT ČR. Ministerstvo školství, sport, tělovýchova, vzdělávání, Česká republika, MŠMT* [online]. 2013 [cit. 2015-06-21]. Dostupné z: <http://www.msmt.cz/vzdelavani/zakladni-vzdelavani/upraveny-ramcovy-vzdelavaci-program-pro-zakladni-vzdelavani>.
- Úmluva o právech dítěte. In: *OSN v České republice* [online]. 1989 [cit. 2015-06-22]. Dostupné z: <http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/03/umluva-o-pravech-ditete.pdf>