

SVEDOMIE, VEREJNÝ PRIESTOR A ICH HRANICE V MYSLENÍ HANNAH ARENDTOVEJ

MICHAL ZVARÍK

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, Slovenská republika,
michal.zvarik@truni.sk

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 16/2/2021 ▪ PŘIJATO: 18/5/2021

Abstrakt: Článok sa venuje téme svedomia v myslení Hannah Arendtovej a otázke, za akých podmienok sa môže svedomie ukázať vo verejnej oblasti. Článok je rozdelený na štyri časti. Prvá načrtáva Arendtovej motiváciu pre prehodnotenie pojmu svedomia, ktorá vyplynula zo snahy vyrovnat' sa s povahou politických zločinov 20. storočia a banalitou zla. V druhej časti sú predstavené dve konštitutívne charakteristiky svedomia. Na jednej strane si Ja svedomia osvojuje negatívny odstup od morálnych pravidiel, ktoré zastáva väčšinová spoločnosť. Na druhej strane sa pozitívne opiera o sebazáujem, čiže o bezrozpornosť vo vzťahu k sebe samému. Oba tieto kľúčové rysy svedomia vyrastajú z aktivity myslenia. Tretia časť sa zameriava na konfliktný vzťah individuálneho svedomia k politickej oblasti. V záverečnej časti autor kladie otázku, či je pojem svedomia možné politicky ospravedlniť a predstavuje podmienky pre ochranu svedomia vo verejnej sfére.

Kľúčové slová: Hannah Arendtová; svedomie; myslenie; konanie; pluralita; moc

CONSCIENCE, PUBLIC SPACE AND THEIR LIMITS IN THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT

Abstract: The article is addressed to the issue of conscience in the thought of Hannah Arendt and to the question under what conditions conscience can become manifest in the public sphere. The article is divided into four parts. The first renders Arendt's motivation to reconsider the concept of conscience, which results from an endeavour to come to terms with the nature of political crimes of the 20th century and the banality of evil. In the second part, two constitutive qualities of conscience are presented. On the one hand, conscientious Self adopts a negative distance from moral rules held by wide society. On the other hand, it positively relies on self-interest, that is, on non-contradiction in relation to oneself. Both of these crucial qualities of conscience arise from the activity of thinking. The third part addresses the conflicting relation of individual conscience to the public sphere. In the final part, the author asks the question whether the concept of conscience can be politically justified and sets the conditions for a defence of freedom of conscience in the public space.

Keywords: Hannah Arendt; conscience; thinking; action; plurality; power

Ako je všeobecne známe, Hannah Arendtová tematizuje človeka predovšetkým v dvoch líniách. Prvá, ktorá vrcholí v diele *Vita activa*, ho analyzuje ako bytosť činnú v aktivitách práce, zhotovovania a konania, pričom smeruje k rehabilitácii politického priestoru a konania v jeho rámci. Táto koncepcia politického priestoru nie je iba artikuláciou politickej skúsenosti, ale má aj normatívny ráz, pretože slúži ako určitý štandard pre identifikáciu prístupov, ktoré pravú povahu konania vo verejnom priestore okliešťujú, či redukujú jej zmysel na inú činnosť. Naproti tomu druhá línia, typická pre jej neskoršie úvahy, akcentuje človeka ako „duchovnú“ bytosť obdarenú schopnosťami myslenia, vôle a súdnosti. Jej chápanie politiky a konania tu síce ne stráca nič zo svojej normatívnej funkcie, no tieto aktivity ducha uchopuje v prvom rade v ich skúsenostnej a fenomenálnej samostatnosti. Tá jej následne umožňuje pochopiť vzájomné priesečníky, prelínania a pnutia s verejným svetom politiky, ktorý je konštituovaný pluralitou politických aktérov. Práve fenomén svedomia, ktorý Arendtová charakterizuje ako „vedľajší produkt“ (*by-product*) myslenia, poukazuje na napätie medzi individuálnym myslením a zdieľaným politickým priestorom. Štúdia sa preto zameriava na otázku, či a za akých okolností sa svedomie podieľa na konaní v politickej oblasti. Inými slovami, narážame na problém, ako sa svedomie manifestuje nielen svojom nositeľovi, ale aj druhému človeku či verejnému spoločenstvu. Ako rozpoznať, že človek sa vo svojom konaní či nekonaní opiera o vnútorný hlas svedomia? Ako môže človek vedieť, že hlas jeho svedomia neznie falošne?

Arendtová tematizuje problém svedomia na pozadí kolapsu morálneho poriadku, ktorý predchádzal a sprevádzal rozmach totalitných hnutí v minulom storočí. Zároveň je tento rozpad aj následkom postupného úpadku na poli náboženstva, pričom práve kresťanstvu vďačí pojem svedomia za svoj zrod a ustálenie v tradícii nášho myslenia. Preto si Arendtová kladie otázku, či má pojem svedomia v sekulárnom svete bez viery „vo vševediacého a o všetko sa starajúceho Boha“ zmysel (Arendt 2005, 21, 22). Je možné zachrániť svedomie napriek tomu, že tradícia kresťanstva je do značnej miery vecou minulosti? Nádej nachádza v skutočnosti, že napriek totalitnému nátlaku existovali ľudia, ktorí odmietli so zločinným systémom akýmkoľvek spôsobom spolupracovať. Tí predstavujú príklad, o ktorý sa možno metodicky oprieť. Preto vidí politický význam svedomia predovšetkým v politicky abnormálnych časoch, kedy verejný priestor nie je miestom slobody, čiže – stručne povedané – miestom slobodného zápasu rozmanitých politických aktérov a ich konfliktných mienok. No svedomie je súčasťou nášho politického slovníka aj v relatívne „normálnych“ politických pomeroch.¹ Predstavuje princíp morálnej identity a integrity človeka, ktorú má štát rešpektovať či ochraňovať, prípadne sa prinajmenšom formálne chápe ako princíp, o ktorý sa politický aktér vo svojich činoch má opierať. To ale predpokladá, že svedomie nie je výlučne záležitosťou mysliaceho jednotlivca, ale stane sa verejnou záležitosťou. Za akých okolností možno takýto rešpekt či ochranu očakávať?

¹ O relatívne normálnych politických pomeroch píšem predovšetkým z toho dôvodu, že Arendtová je pomerne kritická k straníckemu, reprezentatívne typu demokracie, ktorý podľa nej deformuje zakladateľský revolučný odkaz ustanovenia slobodnej politickej sféry (pozri Arendtová 2011, 265–267).

Bezmyšlienkovitosť a poslušnosť ako charakteristiky falošného svedomia

Určujúcou udalosťou, ktorá Arendtovú viedla k intenzívnemu záujmu o problematiku svedomia, bol proces s Adolfom Eichmannom.² U významného nacistického funkcionára objavila zvláštnu neschopnosť myslieť (*thoughtlessness*), ktorú vnímala ako príčinu jeho banálneho postoja k vlastným zločinom. Bezmyšlienkovitosťou sa však nevyznačoval iba charakter niekoľkých prominentných jednotlivcov, ktorých by Eichmann typovo reprezentoval, ale bol naopak stavom, ktorý zasiahol masy. Ak bezmyšlienkovitosť súvisí s ľahkosťou, s akou boli páchané bezprecedentné politické zločiny, je namieste otázka, ako myslenie dokáže zlu vzdorovať.

Treba sa pozrieť najmä na dva momenty, ktoré podľa Arendtovej poukazujú na absenciu myslenia, z ktorej vyrastá totalitná morálka. Po prvé, zločiny totalitných režimov predstavujú osobitý problém, pretože sa zakladali na radikálnom zvrátení starších etických presvedčení. Morálka sa redukovala na *mores*, súbor zvykov a obyčajov, ktoré je možné pomerne jednoducho zameniť či zvrátiť v opak.³ V období modernity sú explicitné mravné normy vystavené neustálej zmene. Preto takmer nič z predchádzajúcich presvedčení, výchovu vsterepovaných ako nemenných, neobstalo (Arendt 2003, 50). Ľahkosť a rýchlosť, s ktorou sú staré poriadky nahrádzané novými, je pritom zarážajúca, pretože by ju mal sprevádzať viditeľnejší odpor. Ústredný problém, ktorý vyrastá zo zločinov totalitarizmu, preto nespočíva v otázke, prečo sa niekto, povedané so Shakespeareom, odhodlá „byť darebákom“ (*to prove a villain*). Darebák sa síce morálnym normám vzpiera, ale jeho motivácia – túžba po moci, zášť, závisť a pod. – tým ešte neruší ich zmysel, svojou skazenosťou ho naopak potvrdzuje. Otázkou skôr je, prečo na radikálne obrátenie noriem pristúpili tí, ktorí sa s nacizmom vnútorne nestotožnili a nekonali z presvedčenia, alebo prečo s takou ľahkosťou dodržiavali nové pravidlá, ak boli v radikálnom rozpore s ich starými názormi. Títo ľudia sa podľa Arendtovej vyznačujú tým, že na rozdiel od darebáka sa „nikdy nerozhodovali pre to, či chcú byť dobrí alebo zlí“ (Arendtová 1998, 18).

V *Eichmanovi v Jeruzaleme* však Arendtová nachádza aj protikladný typ ľudí, ktorý sa pre jej neskoršie úvahy stane rozhodujúci. Ide o ojedinelé prípady konania podľa svedomia v rozpore s otvorenou či tichou podporou režimu väčšiny spoločnosti. Títo ľudia „neurobili prakticky nič“ v tom zmysle, že neparticipovali na zločinoch zriadenia, „ich schopnosť rozlíšiť správne od zlého zostala neporušená a nikdy netrpeli ‚krízou svedomia‘“ (Arendtová 2016, 149). Tým sa líšia od Eichmanna, ktorému vo chvíľach „morálnej krízy“ na upokojenie „svedomia“ stačilo, „že nepoznal nikoho, ale vôbec nikoho, kto by bol proti konečnému riešeniu“ (Arendtová 2016, 163).

Po druhé, bezmyšlienkovitosť vzniká ako dôsledok mylnej koncepcie svedomia, podľa ktorej je poslušnosť cnosťou (Garsten 2010, 322). Pôvod tejto koncepcie vidí Arendtová v kresťanskom dedičstve: „Predtým, ako sa stal *lumen naturale*, ktorý ľudom oznamoval

² Reflexii svedomia Arendtová venovala pozornosť už vo svojej prvotine *Der Liebesbegriff bei Augustin* a príležitostne ju rozvíjala neskôr. Súvislosť medzi myslením a svedomím v jej diele nachádzame ešte pred procesom s Eichmannom, v posmrtno publikovanej prednáške *Socrates* (Arendt 2005, 21–25). Originálnosť jej koncepcie svedomia po Eichmannovi sa tak zakladá až na objave banality zla ako sprievodného javu absencie myslenia. Pre porovnanie odlišných nuáns Arendtovej raného a neskorého chápania svedomia pozri (Vetlesen 2001).

³ Radikalnosť tejto zmeny Arendtová ukazuje na prikázaniach dekalógu, ktoré sa zvrátili na „Zabiješ“ v Tretej ríši a „Preriekneš krivého svedectva“ v Sovietskom zväze (Arendtová 1998, 17).

vyšší zákon, bol hlas svedomia Božím hlasom a vyhláseným Božským zákonom. Ako Boží hlas dával pozitívne preskripcie, ktorých platnosť spočívala na príkaze „počúvaj Boha skôr ako ľudí“ (Arendt 1972, 65, 66). Hlas svedomia sa tak pretavil do podoby príkazov a zákazov, pretože každý hriech je možné chápať v prvom rade ako neposlušnosť voči Bohu (Arendt 2005, 65, 66). Kresťanská koncepcia svedomia tak trpí tým, že morálnu oblasť charakterizuje primárne ako poslušnosť voči explicitným príkazom. Postupnou sekularizáciou a rozrušovaním vplyvu kresťanstva sa však táto koncepcia svedomia nespochybňuje. Naopak, ako ukazuje aj Kantov kategorický imperatív, je dominantná v predstave, že morálne normy sú univerzálne a bezprostredne sa ponúkajú svetlu rozumu.

Toto vedomie mravnosti ako podriadenosti voči explicitným morálnym príkazom nakoniec prežíva aj v období premenlivosti morálnych a politických poriadkov. Všeobecné príkazy a zákazy sú jednoducho prijímané ako dané, a tak rozhodujúcim „duchovným“ výkonom sa v oblasti morálky stáva aplikovanie kantovskej určujúcej súdnosti, čiže podriaďovanie konkrétnych prípadov pod všeobecné pravidlá bez ich predchádzajúceho kritického preskúmania (Arendtová 2001, 195). V politike je však podľa Arendtovej poslušnosť stotožnená s aktívnou podporou. Žiaden diktátor by totiž nebol schopný niečo vykonať, ak by sa nemohol oprieť o tých, ktorí s ním konajú v súlade, čiže ak by nedisponoval mocou, ktorá vyrastá z politického spoločenstva (Novák 2014, 164). Rozmer poslušnosti voči explicitne ustanoveným či všeobecne zdieľaným pravidlám a príkazom však chýbal u ľudí, ktorí pod nadvládou totalitného režimu žili v súlade so svojim svedomím. Ich nekonformnosť pritom nevyplývala z vernosti starému poriadku. Práve naopak, tým, že si boli schopní zachovať kritický odstup od starých pravidiel, neprispôbovali sa automaticky ani novým normám (Arendtová 2001, 195). U týchto ľudí – bez ohľadu na to, či boli veriaci alebo nie – okrem odstupu od príkazov nachádzame ďalší spoločný znak, totiž, že „sami nemohli niesť zodpovednosť za také [t. j. zločinné] skutky“ (Arendt 2003, 64), pretože by tým ohrozili sami seba. Svedomie tak v sebe zväzuje *negatívny* rozmer v podobe odstupu od akceptovaných noriem a *pozitívny* rozmer v podobe sebazájmu.

Konštitutívne rysy svedomia

Nestabilita konvencií spochybnila presvedčenie, že morálne normy sú pre ľudskú myseľ univerzálne a bezprostredne samozrejmé (*self-evident*). Spolu s tým sa vyvrátila aj predstava, že univerzálny hlas svedomia je bezprostredne poruke (Arendt 1972, 65). Premyslenie témy svedomia, ktoré sa opiera o paradigmu neparticipácie a zároveň sa vyhráňuje voči koncepcii založenej na poslušnosti voči explicitným normám a príkazom, preto musí zohľadniť dve otázky. Po prvé, ako sa vo svedomí rodí postoj nonkonformity? A po druhé, akým spôsobom a za akých podmienok sa svedomie ohlasuje?

Negativita odstupu vyvstáva zo samotnej aktivity myslenia. Arendtová sa však vymedzuje voči jeho inštrumentalistickému okliešteniu, ktoré k mysleniu pristupuje ako k prostriedku dosahovania praktických a teoretických cieľov. Myslenie je treba uchopiť ako pôvodnú, svojbytnú aktivitu majúcu cieľ v sebe samej. Vzor takéhoto prístupu nachádza v Sokratovi Platónových aporetických dialógov (Arendtová 1998, 10; 2001, 186). Cieľ myslenia, ako ho uplatňuje Sokrates, spočíva v explicitnom osvojení zmyslu pojmov. Aktivita myslenia tak nadobúda legitimitu v skúsenosti, že zmysel, o ktorý sa bežne opierame pri našich každodenných činnostiach, jednoducho nekriticky predpokladáme ako jasne daný. Pojmy bežne používame ako „zamrznuté myšlienky“, čiže predsudky, ktoré sú hneď po ruke a bez ktorých by sme sa nemohli vo svete orientovať a zariadiť. Proces myslenia túto zdanlivú

pevnosť „rozmrazuje“ a uvádza do pohybu. Ak raz začneme myslieť a hľadať význam pojmov ako dobro, spravodlivosť či zbožnosť, podujímame sa na potenciálne nekonečný proces, pretože myslenie neustáva pri jednorazovom výsledku, ale vždy umožňuje pýtať sa ďalej. Od myslenia ustupujeme nie preto, že by sme nakoniec odhalili neotrasiteľný, vlastný zmysel pojmu, ale jednoducho z nevyhnutnosti či potreby venovať sa iným aktivitám (Arendtová 1998, 11–13; 2001, 187–189).

Pre svoju neukončenosť, a tým bezvýslednosť má preto myslenie „nevyhnutne deštruktívny, podkopávajúci účinok na všetky zavedené kritériá, hodnoty a štandardy dobra a zla, stručne povedané na tie zvyky a pravidlá správania, o ktorých pojednáva morálka a etika“ (Arendtová 1998, 15; 2001, 193). A keďže svedomie z aktivity myslenia vyvstáva, preniká doň jeho negativita, pre ktorú nemôže samo zo seba žiadne konanie prikazovať. Môže nanajvýš odrádzať a vystríhať, stavať sa proti (Arendt 2001, 209).

Schopnosť myslenia rozpúšťať platnosť zdieľaných pravidiel a štandardov síce dokáže objasniť, prečo si od nich niekto zjedná odstup. Ale nedokáže už vysvetliť, čo človeka motivuje, aby podľa nich nekonal, resp. aby svojou činnosťou na nich neparticipoval a nevzbudzoval tak dojem ich pravdivosti a záväznosti. Nemorálne fenomény ako pokrytectvo, pretváрка či oportunizmus sú možné práve tým, že si udržiavajú odstup od pravidiel, ktoré naoko akceptujú. Ako potom môže myslenie brániť zlu? Táto negativita myslenia je vyvažovaná tým, že v samej štruktúre myslenia sa odhaľuje *sebazáujem* v podobe starosti o dušu či starosti o seba.

V Arendtovej koncepcii sa fenomén sebazájmu ohlasuje v pozitívnych tvrdeniach, ktoré Platónov Sokrates najjasnejšie formuluje v dialógu *Gorgias*. Ústredné je predovšetkým tvrdenie, že súhlas so sebou samým má prednosť pred súhlasom s druhými: „Bolo by lepšie, [...] keby radšej väčšina ľudí so mnou nesúhlasila, ale mi odporovala, než aby som ja jediný nesúhlasil so sebou a sám sebe odporoval“ (Plat. *Gorg.* 482b6–c3). Tento výrok nie je výsledkom uvažovania o mravnosti v podobe zaručeného záveru, ktorý obstál v skúške spochybňujúcich otázok. Skôr vzniká ako sprievodný jav myslenia ako takého (Arendtová 1998, 20; 2001, 199). Sokrates vlastne artikuluje skúsenosť myslenia a odhaľuje jeho štruktúru, lebo myslenie nakoniec nie je ničím iným než vnútorným dialógom so sebou samým. V ňom sa zjavuje a aktualizuje naša vnútorná rozštiepenosť, vedomiu inherentná pluralita „dvoch v jednom“. Nie som iba bytosťou, ktorá sa ukazuje druhým, ale aj sebe samej, a preto stojím pred výzvou uviesť sám seba, čiže moje myšlienky do súladu, ktorý sa má následne pretaviť do súladu myšlienok a činov. Svedomie sa tak konštituuje ako požiadavka harmonizácie seba samého: „Svedomie sa objavuje ako dodatočná myšlienka [...] To, čo človeka núti báť sa svedomia, je anticipácia prítomnosti svedka“ (Arendtová 1998, 24). Moje skutky vždy „niekto“ vidí, majú vnútorného svedka v mojej osobe. Preto ak čokoľvek robím, musím pamätať, že v skutkoch musím vystáť pohľad na seba samého, musím vedieť a byť schopný so sebou žiť.

Vzťah k sebe samému u Arendtovej potenciálne nadobúda tri podoby. Po prvé, ide o vzťah symetrie, kedy vyslovujem súhlas s tým, kým som, čiže keď sa naplnia požiadavka, aby som žil so sebou v priateľskej harmónii (Arendtová 2001, 207). Druhou podobou je asymetrický vzťah, ktorý sa prejavuje vnútornou rozorvanosťou explicitne prežívanou napríklad pri emóciách viny, hanby, seba pohrdaní, pri strate sebaúcty a pod. (Tým sa nevyklučuje, že tieto pocity môžu vyrastať aj z nesprávnych dôvodov.) Je tu však aj tretia možnosť, keď niekto napriek nemorálnym činom či nemorálnemu zmýšľaniu nepostrehne žiaden vnútorný rozpor.

Ten sa neodhaľuje, pretože človek neaktualizuje svoju vnútornú rozdvojenosť v myslení, ktorá by kládla prekážky jeho participácii na zlých skutkoch.

Sebazáujem sa zameriava na súlad so sebou samým ako na vlastné primárne dobro, čo nabáda k nedorozumeniu, že vylučuje ohľad na druhých (Novák 2014, 165–167). Hlas svedomia od určitého konania odrádza v záujme zachovania vnútornej integrity. Spolu s tým však varuje pred participáciou na činoch, ktoré sa priamo alebo nepriamo druhých dotýkajú a poškodzujú ich. Príklady konania podľa svedomia ako u Sokrata, ktorý sa postavil proti nezákonnému súdeniu aténskych stratégov a odmietol sa podriaďovať nátlaku tridsiatich tyranov požadujúcich priviesť Leonta zo Salamíny (Plat. *Apol.* 32a4-e1), či H. D. Thoreau, ktorý odmietol vlastnú účasť na nespravodlivej vojne a otroctve prostredníctvom platenia daní, ukazujú, že súlad so sebou samým je v istom zmysle orientovaný smerom k druhým.⁴

Svedomie a politické spoločenstvo

Konanie sa podľa Arendtovej odohráva vo verejnom priestore, *vo svete* v špeciálnom slova zmysle, ktorý je konštituovaný pluralitou ľudí a samo tento priestor spolukonštituuje. Verejný priestor je miestom viditeľnosti vyvstávajúcej z pohľadu druhých osôb, kde sa aktér môže ukázať a vďaka uskutočňovaniu možnosti byť videný nadobúda svetskú identitu a hmatateľnosť. Nie je teda možné konať bez prítomnosti druhých. Politický *agón* zo svojej povahy vyžaduje ako okruh ľudí, s ktorými súhlasím a presadzujem spoločný záujem, tak aj tých, proti ktorým sa staviam, pričom sloboda verejného priestoru si nárokuje, aby sa politický súboj odohrával nenásilne prostredníctvom presvedčania (*to peithein*). Konanie je tak podľa Arendtovej svetskou aktivitou *par excellence*.

Z hľadiska verejnej viditeľnosti je naproti tomu myslenie svojou povahou mimosvetské. V priamom protiklade ku konaniu má ako vnútorný dialóg podmienku v samote, v odpútaní sa od prítomnosti druhých. V myslení prerušujeme svetské aktivity, izolujeme sa od všetkého, čo pred nás kladú naše zmysly. Aj v prípade, že ma k mysleniu vyprovokuje rozhovor s niekým bezprostredne prítomným, sám sa – hoci som neopustil dané miesto – od neho akoby odstrihávam a „vzdŕaľujem sa“ od všetkého, čo sa mi v bezprostrednom okolí ponúka. Bez tohto odpútania nie je možné, aby sa mi vyjaviť moja vnútorná rozdvojenosť. A v momente, keď myslenie opúšťam, navraciam sa do prvotnej singularity, ktorá zas akoby zabúda na predchádzajúcu rozdvojenosť. Kým konanie je „starosťou o svet“, čiže predmetom konania je spoluutváranie viditeľného verejného sveta, bezprostredným predmetom myslenia sú moje myšlienky a sprostredkovane ja sám v snahe uviesť myšlienky do súladu. Myslenie tak do popredia vynára záujem o seba samého.

Už tento stručný nárys podmienok a cieľov konania a myslenia poukazuje na ich vzájomné pnutia, ktoré naznačujú problematickosť postavenia svedomia vo verejnej oblasti. Deštruktívnosť myslenia sa neprejavuje iba v tom, že si ním človek zaobstaráva odstup od pravidiel, noriem a štandardov, ale aj v tom, že ničí pozitívne mienky a presvedčenia. Tým však dochádza k paralýze konania, ktoré sa o tieto mienky opiera (Arendtová 2001, 191–193).

⁴ Aby nedošlo k omylu, tým, že svedomie varuje pred participáciou na zločinoch, ktoré sa dotýkajú druhých ľudí, ešte nenabáda k aktívnemu činu. Je rozdiel, ak odmietam účasť na otrockom systéme neplatením daní, za čo mi hrozí väzenie a tým, že toto väzenie prijímam ako formu verejného protestu, alebo ak ma vedomie nespravodlivosti privedie k založeniu organizácie pomáhajúcej otrokom utiecť. Svedomie ma vystríha pred tým prvým, pretože by som žil so sebou v rozpore, ale tým ma samo o sebe nevolá k aktivite nápravy sveta.

Aj z tohto dôvodu svedomie odrádza od angažovania sa vo svete v prospech sebazájmu. Ochota prebrať zodpovednosť za svet sa znižuje až zaniká, ak človek túži vidieť každý svoj možný čin vo svetle svedomia, ktoré ho nabáda na potenciálne nekonečný proces jeho preskúmania v myslení.

Zo strany verejného sveta sa zas nároky svedomia ukazujú ako subjektívne a arbitrárne (Arendt 1972, 64). Politické konanie založené na pozitívnych mienkach je možné práve tým, že nie je paralyzované myslením, z čoho vzniká aj dojem, že pozitívne Sokratove tvrdenia ako „je lepšie bezprávie trpieť ako ho činiť“ či „nikto nekoná zlo dobrovoľne“ sú nezmyselné a neprijateľné: „Platnosť sokratovských tvrdení závisí od povahy človeka, ktorý ich prednáša, a od povahy človeka, ktorému sú smerované. Sú pre človeka samozrejme (*self-evident*) do tej miery, do akej je myšliacou bytosťou. Kto však nemá skúsenosť rozhovoru so sebou samým, pre toho nie sú ani samozrejme ani mu nie je možné ich dokázať“ (Arendt 1972, 63, 64).

Medzi svedomím a politickým konaním tak vzniká ruptúra, ktorá vyplýva z odlišnosti sfér ukazovania. To však neznamená, že svedomie sa za určitých okolností nemôže stať politicky významnou skutočnosťou. V eseji *O občianskej neposlušnosti* Arendtová podotýka, že ľudia, ktorí sa riadia svedomím, sú za normálnych okolností síce neviditeľní, ale „ukazujú sa v časoch kríz“ (Arendt 1972, 65). Tu sa vraciame k nebezpečenstvu banality zla. Nemyslenie, ktoré sa spája s pozitívnymi mienkami, síce chráni pred umŕtvujúcimi rizikami myslenia, no zároveň môže viesť k bezmyšlienkovitému uplatňovaniu morálnych či kvázimorálnych štandardov. Podľa Arendtovej si „ľudia menej než na obsah predpisov, ktorých vlastné skúmanie by ich priviedlo k bezradnosti, zvykajú na *vlastnenie* pravidiel, pod ktoré je možné podraďovať jednotlivé prípady“ (Arendtová 2001, 195). Ak sa v politickom kontexte stáva dominantným duchovným výkonom uplatňovanie určujúcej súdnosti bez ochoty či potreby kriticky skúmať samotné pravidlá, je podľa Arendtovej jednoduché zameniť jeden kódex za iný. Mysliaci ľudia sa v takejto situácii javia politicky signifikantní, pretože vďaka odstupu od pravidiel sa stavajú potenciálnymi železkami odporu v novom poriadku. Ich nečinnosť je náhle nápadná, ukazuje sa vo verejnom svetle, a tak sa stáva paradoxnou obdobou konania. Viditeľná neparticipácia ako *negácia* daných pomerov môže byť inšpiratívna pre druhých a pôsobiť ako začiatok spoločného konania smerujúceho k zmene podoby sveta (Novák 2014, 168, 169).

Existuje však aj možnosť, aby sa svedomie stalo politicky významné, a teda aby sa ukázalo zraku druhých aj v prípade, že nejde o výnimočnú situáciu politickej krízy? Vstupom do verejného sveta musí myslenie zaplatiť cenu a pristúpiť na pravidlá hry, ktoré určuje povaha politického priestoru a konania. Z vecí svedomia sa musí stať vec politického *agónu*. To sa môže udiť iba za podmienky, že izolovaní jednotlivci sa vzdajú samoty a vytvoria verejné hnutie spojené spoločným záujmom. Spolu s tým sa musia vzdať potenciálnej nekonečnosti myslenia a jeho výsledky brať ako dané. Závery myslenia sa v politickom priestore stávajú mienkou medzi inými mienkami a musia tak obstať v súperení presvedčania (Arendt 1972, 67, 68).

Svedomie a moc spoločnosti

Na prvý pohľad sa zdá, že odlišnosť fenomenálnej povahy ukazovania sa sebe samému v myslení od ukazovania sa druhým v konaní utvára „medzi politickou a morálnou sférou ťažko odstrániteľný predel“ (Novák 2014, 171). Ak by sme však jadro problému chápali príkro dichotomicky ako rozpor medzi morálnym a politickým, nebudeme sa môcť

vyhnúť absurditám, ktoré z neho vyplývajú. Politická sféra by sa musela nevyhnutne chápať ako nemorálna, a to buď ako miesto, ktoré je od morálky nezávislé a nachádza sa v pomyselnej ríši „mimo dobra a zla“, alebo ako miesto, ktoré je priamym zvrátením morálnych nárokov. Naproti tomu by morálna oblasť bola redukovaná na výslovné subjektívny fenomén, ktorý by nemal nijakú svetskú hmatateľnosť a záväznosť. Ani jedna z týchto pozícií nie je udržateľná. Skutočný predel podľa môjho názoru nevedie medzi morálnym a politickým, ale medzi sebazáujmom a záujmom o svet, a teda medzi tým, čo je morálne vo vzťahu k sebe samému, a tým, čo je morálne v politickom zmysle. Nie som iba bytosťou, ktorá má zodpovednosť za seba, ale aj za podobu sveta, v ktorom žijem spolu s druhými.⁵

Na Arendtovej pozícii je znepokojivá predovšetkým tá skutočnosť, že nie etika ako taká, ale svedomie je subjektívnym fenoménom, a preto nemôže byť politicky konštitutívne. Niektorí autori sa naproti tomu snažia v Arendtovej „sokratizme“ vidieť určitú služobnosť svedomia voči politickej sfére, pričom táto služobnosť iba zdanlivo paradoxne utvrdzuje nadradenosť myslenia nad konaním. Napríklad podľa D. Villu Arendtová vyzdvihuje „*pozitívnosť* odcudzeného občianstva (*alienated citizenship*)“, ktoré je „morálne podozrievavé voči verejným cieľom“ a vystupuje ponad kolektívne „my“ k „svedomitému (*conscientious*), nedogmatickému „ja“. Takíto občania „majú väčšiu politickú a morálnu hodnotu než Arendtovej hrdinský politický aktér“. Prínos tejto koncepcie má spočívať v tom, že poukazuje na schopnosť zaujať odstup od bezprostredných sociálnych a politických tlakov, a tým na obmedzenosť horizontu, v ktorom sa utvára aktuálne uvažovanie o politike a morálke (Villa 1999, 177, 178). Nie je však zrejmé, na čom je možné tento prínos myslenia pre politickú oblasť u Arendtovej založiť. Ak nemá byť obohacujúci iba pre daného jednotlivca, predpokladá určitú obdobu verejného ukázania sa, a preto aj prekonanie subjektívnych limitácií myslenia.⁶

Problém, ktorý skrytosť svedomia otvára, preto nespočíva ani tak v otázke, ako zaceliť trhlinu medzi jeho subjektívnosťou a verejným pohľadom, ako skôr v tom, či *odvolávanie* sa na svedomie ako princíp má v politickom priestore vôbec zmysel. Nie je to prežitok? Nie je to rezíduum skrytej tradície prítomnej v našich mienkach, na ktorú by sme mali rezignovať? Nakoľko je zmysluplné požadovať ochranu svedomia ako právo jednotlivca, ak sa nemôže pred tvárou verejnosti bezprostredne ukázať? Tak ako svedomie pre svoj odstup od daných

⁵ K rozmanitým formám zodpovednosti u Arendtovej pozri bližšie (Novák 2014, 172–177). Potrebu rozlíšenia medzi morálnym v politickom zmysle a vo vzťahu k sebe samému možno objasniť na nasledujúcom hypotetickom príklade: Predpokladajme, že krajina je napadnutá susedom v rozpore s medzinárodným právom a jej občan-pacifista dostane povolávací rozkaz. To, čo tu vystupuje, nie je len dilema medzi politickými záväzkami na jednej a morálnymi záväzkami na druhej strane, ale medzi politicko-morálnym záväzkom brániť svoju vlasť (určitú podobu sveta) a na druhej strane morálnym záväzkom svedomia, ktoré vystríha svojho nositeľa, že ak zabije čo len jedného nepriateľa, nebude schopný so sebou žiť. Pacifista môže uprednostniť, že je – sokratovsky povedané – pre neho lepšie byť súlade so sebou samým než so svetom a pre tento súlad aj mnoho riskovať. Spoločenstvo však môže pacifistovi oprávnenne namietajú, že je nezodpovedný a ľahostajný voči svojim blízkym a celému spoločenstvu, ktorého je súčasťou, a že svojím odmietaním zúčastniť sa vojny toto všetko ohrozuje. Jeho postoj môže byť z hľadiska spoločenstva vnímaný nielen ako ťažko pochopiteľný, ale aj *nemorálny*.

⁶ Domnievam sa, že D. Villa zaujíma neudržateľnú pozíciu, pretože sa snaží zjednotiť dve odlišné koncepcie Sokrata, ktoré Arendtová koncipovala na základe Platónových dialógov v rôznych obdobiach. V prednáškach z 50. rokov (Arendt 2005, 5–39) sa snažila vidieť v Sokratovi filozofa-občana, ktorého kritické skúmanie vedie k zdokonaleniu Aténčanov. V neskoršom období však zdôrazňuje aporetickosť sokratovských rozhovorov, ktoré nivočia mienku, ústia v mlčanlivosti, a tak nakoniec paralyzujú schopnosť konať.

štandardov a pravidiel predstavuje ohrozenie politiky, tak politika – pre neschopnosť myslenia manifestovať sa vo svete a pôsobiť presvedčivo – potenciálne ohrozuje vnútornú morálnu integritu jednotlivca a potenciálne na ňu vyvíja nátlak.

Napriek výhradám voči svedomiu, ktoré je možné vyvodiť z Arendtovej rozštiepenia regiónov myslenia a konania, sa domnievam, že pozitívny význam svedomia nemôžeme obmedziť iba na prípad politicky krízového stavu. Dôvod pritom nespočíva iba v naplnení požiadavky ochrany integrity človeka, ale vyplýva tiež z potreby ochraňovať politickú sféru, respektíve jej moc.

Podľa Arendtovej sa politické spoločenstvo udržuje pri živote mocou a strata moci je nakoniec znakom jeho úpadku a zániku.⁷ Fenomén moci sa vyznačuje osobitou povahou: vzniká všade tam, kde ľudia spolu konajú, respektíve konajú v súlade (*acting in concert*). Má teda podmienku v pluralite, a preto nikdy nemôže byť v plnom slova zmysle vlastníctvom jednotlivca. Naopak, vyvstáva iba v rámci spoločenstva, v ktorom sa ľudia spájajú s cieľom konať a vytráca sa preto vtedy, keď mizne táto ochota a ľudia sa navzájom izolujú. O moci jednotlivca preto môžeme hovoriť nanajvýš v metaforickom zmysle. Politik disponuje mocou, pretože mu je delegovaná spoločenstvom, respektíve spoločenstvo reprezentuje. V prípade, že sa nemôže oprieť o moc nijakého spoločenstva, vyznačuje sa iba individuálnou silou (*strength*),⁸ ktorá je však voči aktívnemu spoločenstvu v skutočnosti bezmocná. Oproti situácii izolovaného jednotlivca nie je moc určitého spoločenstva aktérov v zásade obmedzená ničím iným než „súčasnou existenciou iných mocenských skupín“ (Arendtová 2007, 262).

No moc si spoločenstvo môže udržať, iba ak je jednotné, čo iba na prvý pohľad kráča proti duchu Arendtovej agonistickej koncepcie politického priestoru. Pluralita sa vo verejnej sfére prejavuje rozmanitosťou protichodných perspektív, ktoré sú navzájom konfliktné. Spoločenstvo mocensky slabne, ak proti sebe stoja nezmieriteľné skupiny, ktoré okrem ich rozporov už nič iné nespája. Preto je jednota spoločenstva vždy potenciálne vystavená rozvratu, ktorý môže viesť k presadzovaniu vlastných cieľov prostredníctvom násilia. Napriek tomu je však v možnostiach moci tieto obmedzenia transcendovať. Príklad takejto možnosti predstavuje princíp del'by moci. Proti hobbesovskej pozícii, ktorá v rozdelení moci vidí jej oslabenie, Arendtová namietá, že práve del'ba moci sa nepodiel'a na jej znižovaní či rozptyľovaní, ale na jej vzraste (Arendtová 2007, 262). Verejný priestor je zakúšaný ako spoločný ani nie tak navzdory, ale práve vďaka rozmanitostiam, ako miesto, v ktorom môžem slobodne vstupovať do konfliktu s druhými, presvedčať ich a hájiť svoje záujmy.

Pretože moc má podmienku v pluralite a vždy je mocou určitého spoločenstva, nemôže znamenať schopnosť donútiť druhých konať proti ich vôli v súlade s nadiktovanými cieľmi. Nelíšila by sa tým od násilia. Násilie má inštrumentálnu povahu, je iba nástrojom smerujúcim k dosiahnutiu určitého cieľa (Arendtová 2004, 35). Vo vzťahu k moci však násilie naráža na neprekonateľné limity: „Násilie môže vždy zničiť moc; z hlavne pušky vyrastá najúčinnjší príkaz, ktorého dôsledkom je okamžitá a dokonalá poslušnosť. To, čo z tejto hlavne nikdy nemôže vyrásť, je moc“ (Arendtová 2004, 41).⁹ Jednotlivec ako objekt násilia neparticipuje

⁷ „To, čo drží politické teleso pohromade, je jeho príslušný potenciál moci, a to, čím politické spoločenstvá hynú, je strata moci a nakoniec bezmocnosť“ (Arendtová 2007, 260).

⁸ K pojmu individuálnej sily pozri (Arendtová 2004, 34).

⁹ Toto tvrdenie je možné demonštrovať na zlyhaní „exportu demokracie“ v Afganistane a Iraku, kde prevaha prostriedkov násilia na strane spojencov a USA nakoniec nebola schopná zabezpečiť etablovanie stabilného demokratického režimu.

na aktivitách spoločenstva dobrovoľne. Naopak, je zrejmé, že je od neho izolovaný, moc spoločenstva nie je aj jeho mocou. Práve preto spoločenstvo voči nemu dosahuje svoje ciele uplatnením násilia.

Hlas svedomia, ak sa dostáva do konfliktu s verejnými požiadavkami, je potenciálnym ohrozením nielen pre nelegitímne režimy, ktoré majú bezprostredný záujem, aby zvyšovali svoju moc zaangažovaním občanov do vlastných zločinov. Tým, že verejné spoločenstvo núti svojich občanov pod hrozbou násilia konať proti ich svedomiu, ich stavia do pozície izolácie a znemožňuje, aby participovali na jeho moci a tým túto moc legitimizovali. Zároveň ich nátlak verejne zviditeľňuje, a tým ich podnecuje prekonať izolovanosť vlastnú mysli. A ako bolo spomenuté, táto neparticipácia sa stáva paradoxnou podobou konania, ktoré demonštruje negatívny a odmietavý postoj, čím podryva mienky stojace za mocou spoločenstva a potenciálne paralyzuje jeho akcieschopnosť.

Naplnenie požiadavky ochrany svedomia zo strany politického spoločenstva je však vopred problematické. Na jednej strane predpokladá slobodu od politiky, ktorá je podľa Arendtovej jednou „z najdôležitejších negatívnych slobôd“ (Arendtová 2011, 277). Je preto potrebné vyčleniť „priestor“, v ktorom sa človek môže na základe svojho svedomia pohybovať bez donútenia. Určitý charakter tohto priestoru vytyčuje už povaha myslenia samého, ktoré sa odpútava od bezprostredne predmetného sveta. Odpútanie potrebuje miesto skrytosti pred druhými, samotu, v ktorej je možné aktualizovať vnútornú rozdvojenosť. No zároveň vyžaduje podmienky pre oslobodenie sa nielen od politiky, ale aj od ostatných aktivít prináležiacich *vita activa*, a teda predpokladá voľný čas v zmysle *scholé*. Obe podmienky nachádzajú svoje prirodzené miesto prinajmenšom v súkromí štyroch stien domova.

Problematické je to, že tieto podmienky sú iba nevyhnutnými predpokladmi, aby sa svedomie vôbec mohlo ohlásit, no žiadnym spôsobom neprispievajú k prekonaniu jeho subjektívnosti či arbitrárnosti, ktorá vychádza najavo vo verejnom svetle. Súkromie by poskytovalo dostatočnú ochranu pre svedomie iba do tej miery, do akej by bolo možné vyhnúť sa nárokom konať podľa verejných požiadaviek. Je to však až konflikt medzi požiadavkami svedomia a verejnými očakávaniami, kedy sa svedomie aspoň nepriamo politicky manifestuje. Ak svedomie nemá byť iba princípom, ktorý potenciálne ohrozuje moc politického spoločenstva, jeho nároky musia preniknúť k mienkam druhých. Ochrana svedomia preto zo svojej povahy vyžaduje paradoxný krok. Človek musí prekročiť hranice súkromia a vstúpiť do politickej sféry. Musí sa rozhodnúť na neistý podnik nenásilne presvedčiť o oprávnenosti „povedať nie“ určitému konaniu, ak by takýto čin viedol k vnútornej dezintegrácii. Ochrana svedomia je tak možná len nepriamo, prostredníctvom zdieľaného presvedčenia aspoň časti politického spoločenstva, čiže cez verejné uznanie určitého ne-konania za prípad svedomia. Tvrdenia vyplývajúce z vnútorného dialógu tak síce strácajú subjektívnu istotu, ale po transformácii na mienky nadobúdajú síce neistú, ale svetskú hmatateľnosť a stávajú sa súčasťou medzilidskej skutočnosti.

Verejná ochrana svedomia však nie je bez rizík. Predel medzi myslením a konaním spôsobuje, že jednotlivec a spoločenstvo vždy na seba budú hľadiť s napätím. V prípade konfliktu bude svedomie jednotlivca vystupovať ako živá výčitka či obvinenie, že ostatní nevedia, čo činia a žijú so sebou v rozpore. Naproti tomu jednotlivec odvolávajúci sa na svedomie bude väčšinou spoločnosti vnímaný ako narušiteľ, lebo sa vo svojom ne-konaní opiera o obskúrne dôvody. Navyše ochrana svedomia je podriadená mienkam, a teda vo verejnom priestore je relevantnou vecou svedomia to, čo sa za také považuje. Subjektívna limitovanosť svedomia

preto nemôže so svojej povahy zabrániť tomu, aby sa na verejnom fóre ako záležitosti svedomia neobhajovali prípady, ktoré s ním v skutočnosti majú iba málo spoločné. Ak tieto prípady nadobudnú dostatočnú verejnú podporu, deformujú obraz svedomia. Naproti tomu verejný priestor môže byť slepý voči takým prípadom, ktoré sú síce manifestáciou svedomia, ale nezodpovedajú daným mienkam.

Pod'akovanie

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí.

Literatúra

Arendt, H. (1972): *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. (2003): *Responsibility and Judgement*, Schocken Books.

Arendt, H. (2005): *The Promise of Politics*, Schocken Books.

Arendtová, H. (1998): Myšlení a úvahy o morálce, *Reflexe* 19, 1–25.

Arendtová, H. (2001): *Život ducha I. Myšlení*, Aurora.

Arendtová, H. (2004): *O násilí*, OIKOYMENH.

Arendtová, H. (2007): *Vita activa neboli O činném živote*, OIKOYMENH.

Arendtová, H. (2011): *O revoluci*, OIKOYMENH.

Arendtová, H. (2016): *Eichmann v Jeruzaleme*, Premedia.

Garsten, B. (2010): The Elusiveness of Arendtian Judgement, in Benhabib, S. (ed.) *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 316–341.

Novák, J. (2014): *Praktická soudnost u Arendtové a Gadamera*, Togga.

Platón (1991): *Dialógy I*, Tatran.

Vetlesen, A. J. (2001): Hannah Arendt on Conscience and Evil, *Philosophy and Social Criticism*, 27 (5), 1–33.

Villa, D. (1999): *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press.



Toto dílo lze užit v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.
