

Hannah Arendt JEWISH WRITINGS

New York (Shocken) 2008, 640 str.

Zatím poslední svazek dosud nevydaných či méně známých textů Hannah Arendtové nese příznačný název *Židovské spisy* (Jewish Writings). Jednotlivé texty zahrnují dosud nezveřejněné rukopisy, časopisecké studie, rozhovory, ale, což představuje v rámci dosud známého autorčina díla spíše výjimku, také krátké komentáře k aktuálnímu politickému dění, kterými Arendtová coby novinářka přispívala ve čtyřicátých letech do židovského měsíčníku *Aufbau*. Editoři J. Kohn a R. H. Fieldman zvolili chronologické členění, s rozpětím od třicátých let minulého století až po léta šedesátá (tj. po období, kdy vyšla možná nejslavnější kniha Arendtové, *Eichmann v Jeruzalémě*), kdy každému desetiletí odpovídá jeden oddíl.¹ Lze konstatovat, že u textů v jednotlivých oddílech převládá vždy určité dominantní téma. Ve třicátých letech je to především otázka antisemitismu, jeho vzniku a historických předpokladů; dosud nevydaná stať s prostým názvem *Antisemitism* je pak i nejdelším textem celého souboru a analýzy zde podané v mnohém anticipují pozdější výchozí první části pozdější velké studie o původu totalitarismu. Ve čtyřicátých letech a zvláště během války se autorčina pozornost přesouvá k otázce sionismu a zejména k problému možného (později pak v souvislosti

s povstáním ve varšavském ghettu skutečného) židovského odporu proti Hitlerově vládě. Texty z poválečných let a z počátku let padesátých se věnují problému ustavení samostatného židovského státu; poslední kapitola knihy pak sleduje právě kontroverze, které vzbudila autorčina kniha o procesu s Adolfem Eichmannem, a její obrana proti některým nedorozuměním a nařčením.

Již z tohoto výčtu témat je patrné, že recenzovaný soubor představuje Arendtovou nikoli primárně jako filosofku, ale spíše jako historičku (to platí především o textech ze třicátých let, které sledují kořeny antisemitismu) a politickou komentátorku, jež se k aktuálnímu dění vyjadřuje způsobem, který je zároveň nestranný – Arendtová jen zřídka vyjadřuje sympatie k určitému politickému či názorovému proudu – a současně hluboce angažovaný. Přesto lze v knize místy nalézt zárodky autorčiných pozdějších teoretických náhledů na politiku (jako je například kritika konceptu lidských práv a teze o rozpadu národního státu), na dějiny a také (zvláště v poslední „eichmannovské“ části) na povahu zla páchaného totalitními režimy. Na druhou stranu se zdá, že snaha editorů podat kompletní přehled autorčiných úvah k tématu Židů a židovství jde na úkor čtenářské přístupnosti. Mnohé texty se svými tématy a závěry vzájemně překrývají a hodnota některých je více méně jen dokumentární – což se týká například stať sledujících někdy až marginální změny v politice sionistického hnutí.

¹ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth 1977 (česky: *Eichmann v Jeruzalémě*, přel. M. Palouš, Praha 1995).

Je příznačné, že pro Arendtovou je židovství především politickým problémem. Odkazů na judaismus, případně úvah o specifčnosti židovského náboženství je v knize naprosté minimum, snad s výjimkou stati s názvem *Jewish History Revisited*, která se věnuje židovské mystice. Také autorčina analýza antisemitismu se snaží odhalit jeho politické a historické předpoklady a kořeny. Arendtová kritizuje dosavadní historiografii věnovanou tomuto problému právě pro neschopnost položit si „kritickou“ otázku po tom, jak je antisemitismus vůbec možný. Proto také odmítá představu Židů jako jakési věčné oběti. To by vpsled znamenalo, že židovský národ nemá své vlastní dějiny, neboť dějiny se mohou ustavit jen v aktivní interakci s jinými národy (44).²

Analýzy fenoménu antisemitismu se věnují především zrodu jeho moderní formy, přičemž Arendtová upozorňuje na paradoxní roli, kterou v tomto vývoji sehrálo Německo. V něm Židé čelili dosud nejhorší katastrofě, která nesnese srovnání s žádným příkořím páchaným v minulosti. Zároveň bylo ale totéž Německo (resp. Prusko) kolébkou snahy o židovskou emancipaci, která byla ovšem ztotožněna s bojem za „obecnou lidskou emancipaci“ (Marx).³ Arendtová přitom kritizuje představu, podle níž se měl stát nositelem emancipace „Žid vůbec“ a skrze něj „člověk jako takový“. Celý problém se proto přesouvá na abstraktní rovinu diskuze o právech člověka a opouští rovinu snahy o zrovnoprávnění konkrétní

skupiny obyvatel s odlišnou náboženskou příslušností (62). Podle Arendtové nacistická verze antisemitismu paradoxně uvádí ve skutečnost některé tradiční pověry a předsudky vůči Židům (z nichž mnohé ztratily v průběhu 19. a první poloviny 20. století svou reálnou oporu), označující je za „párii“, „parazity“ či „kastu“. Politika hitlerovského Německa navrácí Židům postavení páriů tím, že je proměňuje v lid bez státu a bez práv; tím, že jim upírá normální ekonomickou aktivitu, je opět mění v „parazity“, a vyloučení Židů nakonec existují už jen ve vztahu sami k sobě, a tvoří tak „kastu“ (75). Arendtová také kritizuje způsob, jak je antisemitismus chápán sionismem, a sice jako věčná a nutná reakce na fakt, že židovský národ je určen jakousi substancí, která je radikálně nekompatibilní se substancemi ostatních národů. Hlavní slabinou této – dle autorky zcela ahistorické – koncepce antisemitismu je neschopnost pochopit konkrétní dějinný kontext a kořeny tohoto fenoménu. Toto pojetí má navíc negativní důsledky i na rovině praktické: sionismus pak není schopen reflektovat a prosazovat skutečné, aktuální zájmy Židů, není s to rozlišit mezi „přítelem a nepřitelem“ (56).

Autorčin vlastní vztah k sionistickému hnutí lze celkově označit za dvojznačný. Arendtová původní hlavní intenci sionismu (a jeho zakladatele Theodora Herzla), a sice touhu „jednat“, být v řešení židovské otázky aktivní, hodnotí jednoznačně pozitivně (377). Terčem její kritiky se stává spíše nerealistické upínání se

² V závorkách odkazujeme na paginaci recenzovaného svazku.

³ Viz K. Marx, *O židovské otázce*, překladatel neuveden, Praha 1975.

na Palestinu coby domnělé řešení židovské otázky, ne-li přímo problému antisemitismu. Tato fixace na Palestinu je podle Arendtové vposled zakořeněna v představě, že židovský národ má své vlastní, privilegované dějiny, které nijak zvlášť nesouvisejí s dějinami ostatních evropských národů, z čehož pak plyne představa, že lze židovskou otázku definitivně vyřešit mimo Evropu (366). Dalším bodem kritiky utopismu spojeného s Palestinou je skutečnost, že vůbec není brán v potaz antisemitismus nového typu, jak je reprezentován totalitními hnutími. Ta vyhláší požadavek světové vlády a zároveň, alespoň v nacistické verzi totalitarismu,⁴ se snaží zničit židovskou rasu jako takovou. Přirozeně tedy nebudou brát ohled na to, na jakém území se Židé právě nacházejí. Nejde tedy o antisemitismus klasického, nacionalistického typu, jehož terčem je přítomnost Židů na určitém území. Arendtová proto volá po tom, aby židovská politika byla realistická (což nevylučuje významnou roli Palestiny v jejím určování), aby se nesnažila hledat únik ze světa, ale naopak se ve světě pokusila zabydlet, a to s vědomím, že jde o tentýž svět, který dopustil hrůzy holocaustu. Přestože se tento svět podobá „noční můře“, není řešením se od něj izolovat a tyto hrůzy označit za cosi nelidského. Došlo k nim totiž lidským přičiněním a je to zase lidská aktivita, co může zabránit jejich případnému opakování. Proto také Židy čeká neustálý boj s antisemitismem, a to všude, kde žijí, pokud nechtějí riskovat vlastní zánik (385).

Texty ze čtyřicátých let prostupuje jedno společné téma, kterým je volání po zrodu židovské armády. Za tímto požadavkem stojí přesvědčení, že si Židé takovým aktem, tváří v tvář politice, která usiluje o jejich totální destrukci, nemohou vlastně nijak pohoršit, minimálně proto, že „pravidla války“ jsou vždy výhodnější než „pravidla vyhlazování“ (160). Celkově je pak pro Arendtovou vykazování nějaké míry odporu, resp. nějaké formy aktivity podmínkou, aby Židé byli národem, a ne pouhou obětí světových dějin (262). Svoboda totiž nepřichází jako dar za prodělané utrpení (137) a jedinou možností jak profitovat z budoucí porážky Hitlerova Německa je podílet se na ní. Stejně tak je účast na ozbrojeném odporu proti nacismu podmínkou toho, aby byli Židé zahrnuti v poválečných mírových vyjednáváních. Arendtová nadto vyjadřuje přesvědčení, že člověk se má bránit jako příslušník téhož národa, v jehož rámci je napaden, tj. je-li na něj zaútočeno jako na Žida, pak boj v rámci cizích armád není adekvátním řešením. Je pak nasnadě, že Arendtová se značnou sympatií mluví také o povstání ve varšavském ghettu (200).

V podobném duchu se Arendtová vyjadřuje v otázce nároku Židů na území Palestiny. Ten nemá být založen ani historicky (tj. na faktu, že před několika tisíci lety na daném území žili Židé), ani se Palestina nemá stát jakousi odměnou, kterou by Židé měli obdržet coby kompenzaci za katastrofu, která je postihla. Takový nárok má být podle Arendtové založen

⁴ I v recenzované knize Arendtová prosazuje svou slavnou tezi o strukturální podobnosti obou forem totalitarismu (461).

výhradně na židovské práci, která proměnila poušť v hospodářsky relativně prosperující zemi, a to právě v kontrastu se stejnými podmínkami k témuž výkonu, které měli a mají k dispozici Arabové. Územní nárok Židů je tedy podle Arendtové třeba odvodit z obecného práva člověka na plody jeho práce (184).

Arendtová se v několika textech recenzované knihy věnuje problému, který bude později hrát významnou roli v *Původu totalitarismu*,⁵ a to fenoménu moderního, masového uprchlictví (samozřejmě s hlavním zřetelcem k židovským utečencům). Tito lidé, kteří byli často zbaveni původní státní příslušnosti, nemohli být chráněni mezinárodními smlouvami pokrývajících problém uprchlíků, tzv. *minority treaties*, které navíc nepatovaly na osoby zcela bez vlasti, tj. z národů, které v žádné zemi netvoří většinu (140). Na takové uprchlíky rovněž nebylo možno vztáhnout tradiční právo na azyl, neboť jejich perzekuce neměla politickou povahu a jejich svoboda či důstojnost se necitla v ohrožení. K perzekuci, opět primárně v případě Židů, docházelo čistě na základě rasové příslušnosti, a to, co se ocitlo v ohrožení, bylo samotné holé přežití uprchlíků. Perzekuce na základě rasy se pak z povahy věci netýká jednotlivců, s nimiž si mohou instituce národních států nějak poradit (naturalizace, poskytnutí práva na azyl), ale celých mas obyvatelstva, které se pak ocitají mimo veškerou právní ochranu, a jsou tak

vystaveny například policejní zvlášti (211). Uprchlíkům vyloučeným z veškerého politického společenství tak nezbyvá než holá existence. Jak Arendtová uvádí v *Původu totalitarismu*, uprchlíci by vlastně měli být „ideálním“ subjektem universálních lidských práv. Jenže právě fakt, že s nimi lze zacházet jakkoli, a že tedy žádná práva fakticky nemají, svědčí o iluzornosti tohoto konceptu. Arendtová ukazuje, že lidská práva jsou možná jen jako práva občanská, jako práva zajišťovaná konkrétním politickým společenstvím, do něž člověk patří. Základním lidským právem by tak bylo cosi jako „právo mít práva“, patřit do politicky organizované komunity.⁶ Podobnou skepsi vůči konceptu lidských práv Arendtová vyjadřuje i v textech recenzovaného souboru, když uvádí, že tradičně vymezená lidská práva (human rights) mohou nanejvýše v některých případech ochránit jednotlivce před excesy státní moci, ale nemohou se stát skutečnými „právy lidí“ (rights of men) (233). Situace uprchlíků navíc odhaluje krizi konceptu národního státu, který – pro své lpění na homogenitě a jazykové a národnostní integritě – není ani v nejmenším schopen situaci minorit, a zejména denacionalizovaných uprchlíků, řešit. Je proto třeba hledat politické uspořádání odlišné od národního státu, v němž budou moci být zajištěna práva menšin a v němž bude možné masovému uprchlictví předcházet (uvidíme níže, že pro Arendtovou je

⁵ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1985, str. 267–302 (česky: *Původ totalitarismu*, přel. H. Veberová a kol., Praha 1996, str. 383–425).

⁶ Srv. tamt., str. 296–297 (čes. překl., str. 416–417).

takovým řešením myšlenka federace, nejlépe celoevropské).

Mezi motivy, které nalezneme i v pozdějších autorčiných textech a které nějak odrážejí její vlastní koncepci politiky, patří i určitá anticipace systému rad, který Arendtová prosazuje v knize *O revoluci* coby (byť podle jejich vlastních slov mírně utopickou) alternativu k zastupitelské demokracii.⁷ Poněkud překvapivě autorka s touto myšlenkou přichází v rámci diskuse židovsko-arabského konfliktu na území tehdejší Palestiny, resp. nově vzniklého Izraele. Samotný konflikt pak Arendtová považuje za neřešitelný vojenskými prostředky, byť jen proto, že Palestina představuje ohnisko nejružnějších mezinárodních zájmů (389). Dokonce ani vyhranou válku ze strany Izraele Arendtová nevnímá jako vítězství, ale spíše jako první krok v neustálé obraně vlastních hranic obklopených nepřátelskými státy, což v konečném důsledku povede k redukci veškerých národních zájmů právě na obranu (396). Řešení podle Arendtové musí spočívat na dvou věcech, z nichž první je právě co nejhustší síť lokálních městských a vesnických rad, na nichž by se podíleli jak Židé, tak Arabové. Konflikt se má tak rozplynout na této bazální úrovni, a to díky panující „blízkosti a sousedství“ (400). Druhým předpokladem ovšem je, že oba národy nebudou spolu koexistovat v rámci jednoho národního státu, kde by jeden z nich tvořil menšinu (jejíž rovné zastoupení na úrovni rad by tak stěžejí mohlo být garantováno), ale v rámci zastřešujícího federálního uspořádání, které je

s to rovnost mezi jednotlivými národy zajistit z pozice centrální autority. V několika textech ze čtyřicátých let Arendtová navrhuje, aby se základem takového uspořádání stal například britský Commonwealth.

Představa federace jako receptu na řešení otázky menšin a vlastně i židovské otázky se pak v různých textech recenzovaného souboru opakuje poměrně často. Podle této představy by v rámci federace přestala existovat jasně ohraničená území, aniž by tím přestaly existovat jednotlivé národy. Lze se pak ale ptát, zda prostá absence hranic může zajistit mírovou koexistenci jednotlivých národů, případně etnik, a zda by se tím předešlo sporům o rozsah zastoupení jednotlivých národů v rámci centrální politiky (řešením by patrně muselo být rovné zastoupení jednotlivých národností nehledě na jejich početnost, 195–196). Arendtová podle všeho zastává tezi, že ke skutečnému zrovnoprávnění národa může dojít právě a jen v rámci federativního uspořádání, které má dostatečně efektivní nástroje na to, aby případnou perzekuci jednoho národa postihovalo – například učinit antisemitismus trestným, jak Arendtová na jednom místě navrhuje (184–185). To koneckonců koresponduje i s tím, co autorka říká (opět zejména v *Původu totalitarismu*) o lidských právech: ta jsou možná jen jako práva občanská, tj. v rámci určitého organizovaného politického společenství, a ne v rámci „světa“, kde je jejich nositelem „člověk jako takový“.

Čtenářsky patrně nejděčnější část celé knihy tvoří poslední, nejkratší

⁷ H. Arendt, *On Revolution*, New York 1965, zejm. str. 215–281.

oddíl, soustředující texty ze šedesátých let, které do jednoho reagují na vlnu kontroverzí a polemik vyvolanou autorčinou knihou o Eichmannovi. Pozoruhodný je zejména dopis formulující odpověď na kritiku, kterou jí v souvislosti s touto kauzou zahrnul významný židovský intelektuál G. Scholem (Arendtovou s ním pojilo osobní přátelství a jeho knihu o židovském mysticismu velmi pozitivně hodnotí v již zmíněném textu *Jewish History Revisited*). Dopis je zároveň jedním z mála míst,⁸ kde Arendtová nějakým způsobem komentuje vztah k vlastnímu židovství. Svou příslušnost k židovskému národu přijímá jako prostý fakt, a proto k němu necítí ani lásku (z jejíhož nedostatku jí Scholem obvinil), ani potřebu v židovský národ „věřit“.

Celkově se Arendtová napříč různými polemikami, rozhovory a obranami snaží objasnit několik záležitostí, z nichž zřejmě pramení nepochopení a odmítavé reakce na *Eichmanna v Jeruzalémě*. Prvním a patrně nejožehavějším problémem je problém židovské pasivity, v horším případě pak participace na organizaci konečného řešení. Arendtová se předně distancuje od toho, že by ve své knize položila židovským obětem otázku, proč se nebránily (ta byla položena obhajobou a sama Arendtová jí v textu knihy o Eichmannovi označila za „krutou“). Otázka nedostatku odporu či přímého napomáhání pak vůbec nemůže být položena v souvislosti s koncentračními tábory, v nichž bylo setření hranice mezi obětí a viníkem, tj. zapojení vězňů do vražedné mašinérie, součástí celého systému. Problematická je podle Arendtové výhradně role

tzv. židovských rad (Judenräte), a to zejména v pozdějších fázích války. Přesto ale Arendtová odmítá mínění, že předložila cílenou kritiku; celého problému se podle vlastních slov dotkla jen proto, že o něm byla řeč při soudním líčení (a jak Arendtová uvádí, primárně jí šlo pouze o to, podat o celém procesu zprávu, a tedy vyhnout se otázkám, které přesahovaly jeho rámec). To nicméně neznamená, že by otázce účasti Židů na organizaci konečného řešení neměla být věnována pozornost a že by ohledně role židovských rad neměly být pronášeny soudy. Argument, že jednání židovských funkcionářů nelze podrobit morálním soudům, protože „jsme u toho nebyli“, podle Arendtové neobstojí; stejně tak je skeptická ohledně námitek, že je ještě (tj. v šedesátých letech) příliš brzo na „vyvážený soud“. Naopak jedině zaujetí stanoviska a pojmenování viníků umožní příslušně „vyrovnání se s minulostí“ (468).⁹ Důvod, proč počínání židovských rad může být vystaveno soudu, tkví v tom, že pro židovské funkcionáře existovala možnost nezapojit se, odmítnout poslušnost (nikoli tedy zahájit nutně aktivní, či dokonce ozbrojený odpor) a patrně by to pro ně nemělo nijak katastrofální následky. Zkrátka pro ně – na rozdíl od vězňů v koncentračních táborech – zůstávala otevřena možnost jednat jinak, než se nakonec zachovali.

Arendtová se také opakovaně pokouší vyjasnit nedorozumění, které vyvolala její slavná „fráze“ o banalitě zla (jejíž nepochopení koneckonců sama předvíдалa v knize o Eichmannovi). Předně je třeba si uvědomit, že nejde o výpověď týkající se rozsahu zločinů nacismu, který by byl, spolu

s utrpením obětí, užitím výrazu „banální“ zlehčován. Banalita zároveň neoznačuje skutečnost, že by takové zlo bylo rozšířené, běžné. Extrémní „bezmyšlenkovitost“ Adolfa Eichmanna byla přeci jen něčím ojedinělým. Banalita se primárně týká sféry motivace k páchání zla, či přesněji řečeno její absence. Co do svého rozsahu extrémní, bezprecedentní zlo je pácháno z naprosto přízemních, „mělkých“ pohnutek. A právě pomocí metaforů mělkosti či povrchovosti se Arendtová snaží význam fráze o banalitě zla objasnit. Tváří v tvář zkušenosti s eichmannovským procesem a vůbec s chováním drtivé většiny německé veřejnosti za Hitlerovy vlády je třeba opustit představu o původu zla ve zkaženosti charakteru či o démoničnosti zločinců. Zlu – nebo alespoň takovému typu zla, s nímž nás konfrontuje totalitarismus – chybí hlubší příčina či kořen. Jeho živnou půdou je bezmyšlenkovitá, nereflektovaná každodennost soustředující se na výkon společenské funkce a orientující své soudy podle soudů většiny. Nejen že takováto bezmyšlenkovitost (thoughtlessness) šíření zla napomáhá, ale zlo je zároveň něčím, co se

vzpírá myšlení (thought-defying), a to právě proto, že myšlení sestupuje pod povrch, k příčinám či kořenům fenoménů, a tudíž je pro ně obtížné uchopit mělkost banálního zla (479). Paradoxně je to ale opět lidská schopnost myslet, zde přestavená jako schopnost „jít za horizont každodennosti“ a „pod povrch věci“ (tamt.), jež se má stát prevencí proti tomu, aby člověk zlu propadl.

Závěrem lze zopakovat, že recenzovaná kniha jen těžko ukáže myšlení Hannah Arendtové v nějakém zásadně novém světle. Většina autorčiných úvah je naopak vcelku konzistentní s tím, jak autorka totožné motivy rozvádí v pozdějších publikovaných textech. Přínos knihy spatřuji jednak v možnosti seznámit se s Arendtovou v trochu nezvyklé roli politické komentátorky (k tomu však bohatě postačí číst knihu selektivně), a tím i s jejími postoji k tématům, která jsou stále aktuální (izraelsko-palestinský konflikt), jednak v textech reflektujících a vyjasňujících eichmannovskou kontroverzi, zejména pak klíčovou tezi o banalitě zla.¹⁰

Jakub Novák

⁸ Dalším takovým místem je rozhovor s G. Gaussem z roku 1964. Viz H. Arendt, *What Remains? The Language Remains*, in: *Essays in Understanding*, vyd. J. Kohn, New York 1994.

⁹ O problému vyrovnání se s minulostí Arendtová mluví na jiném místě recenzovaného souboru a v souvislosti s Německem také v textu *The Eichmann Case and the Germans*. I zde musí jít o identifikaci konkrétních zločinců, a ne o nějaké hromadné přejímání kolektivní viny, například ze strany mladé generace (489).

¹⁰ Text byl podpořen grantem GA UK 119809 „Problém morální soudnosti mezi hermeneutikou a filosofií jednání (Arendtová a Gadamer)“.