

Hannah Arendtová RESPONSIBILITY AND JUDGMENT

New York (Shocken) 2003, 295 str.

Newyorské vydavatelství Shocken Books pokračuje v programu vydávání souborů textů Hannah Arendtové, které buď nebyly dosud zveřejněny (texty z rukopisné pozůstalosti), anebo jsou dostupné jen jako kratší časopisecké texty, případně byly Arendtovou při různých příležitostech proslaveny jako slavnostní projevy, přednášky či příspěvky na konferencích. Prvním takovým souborem, který, stejně jako všechny ostatní, připravuje k vydání Jerome Kohn, byl svazek raných, mnohdy ještě německy psaných esejů z let 1930–1954, nesoucí název *Essays in Understanding*¹ a dokumentující samotný zrod filosofického myšlení Hannah Arendtové a zároveň dopad, který na toto myšlení měla zkušenost s fenoménem totalitarismu. Tato osobní i myslitelská zkušenost s bezprecedentním, a zároveň zvláště „banálním“ zlem totalitních režimů pak nikdy nepřestala filosofii Hannah Arendtové utvářet a podněcovat. Impulsem, který tento myslitelský zájem znovu výrazně oživil, byla bezesporu přítomnost Arendtové při procesu s nacistickým prominentem Adolfem Eichmannem, jež vedla k sepsání slavné a kontroverzní knihy

Eichman v Jeruzalémě.² A právě jako rozvinutí hlavních otázek nastolených touto knihou lze vnímat i druhý ze souborů, nesoucí název *Responsibility and Judgment*. Mnohá z témat, která jsou v textech z tohoto souboru obsažená, pak Arendtová s většími či menšími modifikacemi pojednala ve svém posledním velkém díle, nedokončeném cyklu *The Life of the Mind* (*Život ducha*).

Svým vznikem pak zde shromážděné texty spadají (s jednou výjimkou, jíž je esej *Reflections on Little Rock* z roku 1959 reagující na v té době vysoce aktuální téma rasové segregace) právě do doby mezi vydáním knihy o Eichmannovi a publikováním prvního svazku cyklu *The Life of the Mind*, to jest zhruba od druhé poloviny šedesátých do poloviny sedmdesátých let. Dva texty (úvodní *Prologue* a závěrečný *Home to Roost*, který představuje neradostnou reflexi stavu politiky a veřejného života tehdejších Spojených států) pak dobou svého vzniku spadají do roku 1975, tj. posledního roku života Arendtové. Kniha se skládá ze dvou odlišných částí. První část, nesoucí souhrnný název *Responsibility*, představuje Arendtovou spíše jako filosofku, druhá část s titulem *Judgment* pak obsahuje kratší eseje, které jsou reakcemi na určité aktuální dění, k němuž Arendtová cítila potřebu zaujmout stanovisko, resp. k němu vyslovit svůj soud. Ze všech ve svazku uvedených textů je

¹ H. Arendtová, *Essays in Understanding 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, vyd. J. Kohn, New York 1994.

² H. Arendtová, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth 1977 (česky: *Eichmann v Jeruzalémě*, přel. M. Palouš, Praha 1995).

asi nejznámější *Thinking and Moral Considerations*, který původně vyšel časopisecky v *Social Research*³ a který je dobře znám i českým čtenářům pod názvem *Myšlení a úvahy o morálce*.⁴

Z hlediska interpretace myšlení Hannah Arendtové osobně považují za nejcentnější dva nejdéší texty souboru z části *Responsibility*. Jednak je to text *Personal Responsibility under Dictatorship* (Osobní odpovědnost za podmíněk diktatury) z r. 1964, a zejména pak rozsáhlý text přednáškového cyklu *Some Questions of Moral Philosophy* (Některé otázky morální filosofie) z let 1965 a 1966, který je ještě v poznámkovém aparátu doplněn o pasáže z tematicky podobného kursu *Basic Moral Propositions* (Základní morální tvrzení) tam, kde se od sebe oba cykly přednášek významně odlišovaly. Společným tématem těchto textů je pak to, co bych si dovolil nazvat „morální filosofii“ Hannah Arendtové. To si zaslouží vysvětlení, neboť v jejich dřívějších textech, zejména v nejsystematičtějším pojednání *The Human Condition* (česky jako *Vita activa*) vystupuje téma morálky spíše okrajově. Arendtová poukazuje na samotnou etymologii slova morálka odkazujícího na latinské *mores* – způsoby, zvyky, konvence (opakovaně i v recenzovaném svazku, např. 43, 50, 54).⁵ Proto se právě v knize *Vita activa*

Arendtová snaží najít takové morální kategorie, které by k politickému jednání nepřistupovaly a nezavazovaly je zvnějšku, ale které jsou mu inherentní. Nachází je v koncepcích slibu a odpuštění, kdy slib je něčím, co reguluje nepředvídatelnost svobodného jednání, a odpuštění zase jeho nezvratnost, tj. ten charakter jednání, že se nemůže odestát.

Politika a morálka se tedy zdají být na první pohled oddělené sféry – koneckonců za tuto údajnou separaci morálky a politiky si Arendtová vysloužila kritiku od některých předních komentátorů.⁶ Distinkci mezi morálkou a politikou pak Arendtová jasně vyjadřuje v následující formulaci: „Středem morálního zvažování lidského chování je vlastní já, středem zájmu politické rozvahy je svět“ (153). To ilustruje také na Sókratově tvrzení, že je lepší bezpráví trpět než činit. Tento výrok má totiž smysl pouze z hlediska osoby, jejímž zájmem je péče o vlastní integritu, o soulad se sebou samým. Naopak z perspektivy politiky, a tedy z hlediska společného světa, nedává toto tvrzení smysl, neboť je jedno, zda je lepší bezpráví trpět než činit, snahou politiky je zabránit, aby se bezpráví ve světě vůbec dělo (tamt.).

Jak jsem již uvedl výše, Arendtová explicitně na několika místech

strany recenzovaného díla.

³ H. Arendtová, *Thinking and Moral Considerations*, in: *Social Research*, 37, 1970.

⁴ H. Arendtová, *Myšlení a úvahy o morálce*, in: *Refluxe*, 19, 1998, str. 1–20.

⁵ Čísla v závorkách odkazují na

⁶ Viz např. studie S. Benhabib, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, in: *Political Theory*, 16, 1988, str. 29–51; nebo D. Villa, *Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action*, in: *Political Theory*, 20, 1992, str. 274–308.

zmiňuje, že její uvažování o fenoménu morálky bylo podníceno její účastí v kauze Adolfa Eichmanna (17, 159). Kromě zmíněné „banality“ páchaného zla, které nemá žádnou vnitřní příčinu, ať už nenávisť či zkaženost charakteru, a které není jako zlo vůbec nahlíženo – spíše je něčím jako „pracovní náplní“ –, si Arendtová všímá především Eichmannovy naprosté „neschopnosti myslet“ coby vůbec nejvýraznějšího rysu jeho osoby. Souvislost mezi schopností myslet a zlem se tedy stává jednou z ústředních otázek zmíněných dvou textů. Jinak řečeno, otázka, kterou si Arendtová klade, je, zda nám výkon aktivity myšlení může zabránit v páchání zla či konkrétněji v účasti na tom typu zločinů, který byl příznačný pro totalitní režimy (160–161).

Co naopak v této rezistenci vůči zlu totalitarismu podle Arendtové zcela selhalo, je právě „morálka“ ve smyslu pozitivně vymezených pravidel jednání a chování. Arendtová opakovaně popisuje situaci, v níž byl doslova „přes noc“ vyměněn za svůj pravý opak celý soubor mravních norem, a to včetně těch nejzákladnějších pilířů tradiční morálky (typu příkázání „Nezabiješ!“; 153). Jako o nic méně děsivou však Arendtová shledává snadnost, s níž došlo po porážce Německa k návratu zpět „do normálu“ (54–55). Přestože kolaborace s nacistickým režimem byla v Německu zcela masovým fenoménem, postihujícím všechny společenské vrstvy, našli se i ti, kteří se slovy Arendtové „odmítli připojit“. Nasnadě je pak otázka po důvodu tohoto odmítnutí: „V tomto ohledu nás naprosté morální zhroucení početné společnosti během Hitlerovy vlády může poučit o tom, že za

takovýchto okolností ti, kdo uchovávali staré hodnoty a pevně se drží morálních norem a standardů, nejsou hodni důvěry: nyní víme, že vše, co zůstane, bude pouhý zvyk něčeho se pevně držet. O mnoho důvěryhodnější budou pochybovači a skeptici, ne snad proto, že skepticismus je dobrý a pochybovačství prospěšné, ale protože jsou uvyklí věci zkoumat a utvářet si vlastní náhled. Nejlepší ze všech budou ti, kteří pokládají za jistou jen jednu věc: ať se stane cokoliv, dokud budeme naživu, jsme nuceni žít se sebou samými.“ (43) Arendtová pak ono „utváření vlastního náhledu“ také označuje za schopnost soudit, za soudnost. Jednou z příčin nástupu totalitních režimů k moci byla tedy neschopnost či neochota vyslovovat k probíhajícímu politickému dění samostatný, svobodný soud (24). Morální soudnost, která má odlišit dobré od špatného, pak nepostupuje jako mechanická subsumpce jednotlivého případu pod předem dané obecné pravidlo, nemůže se spoléhat na v tradici ustavené sdílené standardy a pravidla pro rozlišování mezi dobrým a špatným, a to právě proto, že se tváří v tvář konkrétním historickým událostem odhalila zásadní neúčinnost těchto pravidel, která je zároveň i „diskvalifikuje“ v jejich budoucím užití. Morální soudnost má být tedy v tomto bodě přímým posouzením nějakého probíhajícího jednání, na němž se mi nabízí spoluúčast, resp. možnost podílet se na něm. Zde bychom mohli říci, že takovýto soud je vlastně soudem, v němž splývá posouzení určitého fenoménu a případu „zvnějšku“ a rozhodnutí o mém vlastním jednání v určité situaci. Morální soudnost soudí jednání, které je zčásti „již zde“

a zároveň rozhoduje o budoucí možnosti mého podílení se na tomto jednání, svádí dohromady pozice aktéra a „diváka“.

Zvláště v textu *Personal Responsibility Under Dictatorship* Arendtová pojednává problém morální soudnosti v těsné souvislosti s motivem svědomí. Svědomí zde přitom chápe v zásadě stejně jako ve svých publikovaných textech (zejména ve svazku *Myšlení z cyklu Život ducha*) – jako zpětnou kritickou sebe-reflexi vlastního jednání, při níž jsem vlastně ve stavu „dva v jednom“, tj. jako ten, kdo vykonal určitý čin, a jako ten, kdo se k němu nyní zpětně myšlenkově vztahuje. Oním kritériem, které svědomí poskytuje, je kritérium souladu, bezrozpornosti – mám jednat tak, abych sám sebe neuváděl v rozpor, abych mohl „žít sám se sebou“.⁷ Na jednom místě dokonce Arendtová hovoří o svědomí jako o určitém kritériu pro soudnost – určitý čin či situaci odsuzují jako morálně zavrženíhodnou v momentu, kdy bych po jeho vykonání nebyl nadále schopen žít sám se sebou. Pokud je mi známo, tuto úvahu pak již Arendtová nikde nezopakuje, a je třeba podotknout, že soudnost zde pak vystupuje jako cosi čistě privatního a subjektivního, týkajícího se

mé osoby a hranic toho, co jsem ještě schopen vykonat, aniž bych se sám se sebou ocitl v rozporu.

Zdá se mi pak, že od tohoto významu soudnosti jako soudnosti morální, která není čistě jen soudem nezajímavého diváka ani soudem historika, jenž se k jednání vztahuje zpětně jako k události, se Arendtová v závěrečných pasážích přednáškového cyklu *Some Questions of Moral Philosophy* poněkud odchyluje, když jako model pro své pojetí soudnosti volí Kantovu estetiku, na níž vyzdvihuje „politickou“ dimenzi estetických soudů. Arendtové bylo vyčítáno, že Kanta interpretuje značně selektivně a účelově⁸ – skutečně se i zde soustředí jen na několik motivů z *Kritiky soudnosti*, jimiž je zejména téma společného smyslu (*sensus communis*), s ním spojený motiv „rozšířeného způsobu myšlení“ a nárok na nadindividuální platnost, který si soudy vkusu kladou.⁹ I když Arendtová explicitně uvádí, že chce tento model vztáhnout „na oblast morálky“ (138), zdá se mi, že onu analogii nelze vést příliš daleko, resp. je otázkou, jak si například u morálních soudů ve výše zmíněném smyslu (u soudů vázaných na situaci, kdy soud je zároveň rozhodnutím o mém jednání či nejednání) lze představit onen nárok na platnost či závaznost také pro druhé, zvláště uvážíme-li, že jako kritérium pro tyto soudy

⁷ Arendtová v tomto bodě odkazuje na pasáž z Platónova *Gorgii* (480b–c), kde Sókratés říká: „A přece já se domnívám, můj milý, že by bylo lépe, aby má lyra byla rozladěna a falešně hrála a aby falešně zpíval sbor, který bych řídil, a aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.“ (Přel. Fr. Novotný.)

⁸ Viz např. R. Beiner, *Interpretive Essay*, in: H. Arendtová, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, vyd. R. Beiner, Chicago 1982, str. 142.

⁹ Pro Arendtové interpretaci Kanta jsou v tomto klíčové zejména §§ 39 a 40 *Kritiky soudnosti*.

může vystupovat mé vlastní svědomí. Podobná obtíž je i s oním „rozšířeným způsobem myšlení“, resp. zpřítomňováním soudů druhých lidí, kdy na základě tohoto výkonu imaginace získává můj soud větší šanci na nadindividuální závaznost – čím víc stanovisek si dokážu zpřítomnit, tím je můj soud „reprezentativnější“ (141). Arendtová se roli, jakou pro soudnost hraje tento výkon imaginace, zpřítomnění si cizího stanoviska, snaží ilustrovat na následujícím jednoduchém příkladě (str. 140–141): ve chvíli, kdy spatřím chatrč obyvatel slumu a vyslovím soud o tom, že život jejich obyvatel je nuzný a jejich životní situace zavrženíhodná, pak se musím alespoň částečně vžít do pozice obyvatel chatrče, představit si jejich možný soud o vlastní situaci. Jde přitom o to, že můj soud se bude dost možná lišit od soudu aktérů. Ti mohou být na nuznost vlastní situace již zvyklí, a proto postrádat dostatečný odstup umožňující ji náležitě posoudit. Na tomto případu Arendtová podle mého soudu dobře ukazuje, že onen výkon rozšířené mentality či myšlení ze stanoviska druhého neznamena převzetí či zaujetí *skutečného* soudu druhého člověka (není tedy pouhou empatií), jako spíše zohlednění soudu možného (a v tomto je práva Kantově koncepcí). Uvedený příklad ale na druhou stranu zcela přesně neodráží výchozí situaci, v níž Arendtová problém morální soudnosti tematizuje, totiž její fungování v podmínkách politické krize, kdy soud není jen vnějším posouzením nějakého jednotlivého případu, ale zároveň rozhodnutím o připojení se či naopak odmítnutí připojit se k určitému probíhajícímu

politickému jednání, a kdy proto nelze dost dobře mluvit o nezaújatosti a odstupu takového souzení. Nicméně jeden bod, v němž Arendtová na Kanta navazuje, zůstává pro její pojetí soudnosti v jejích různých modifikacích stěžejní. Tím je snaha vykládat výkon soudnosti nikoli podle vzoru soudnosti určující (subsumpce jednotlivého pod předem dané obecné pravidlo), ale jako soudnost reflektující, kdy se pro nějakou jednotlivinu musí pravidlo či pojem teprve nalézt. V samotném závěru pak Arendtová načrtává koncepci exemplární platnosti (která se později objeví i v textu posmrtně vydaných *Přednášek o Kantově politické filosofii*), kdy tím, podle čeho jsou jednotlivé případy posuzovány, není obecný pojem, ale „příklad“, tedy určitá význačná jednotlivina (143–146).

V textu *Some Questions of Moral Philosophy* se Arendtová ve svých úvahách o sporných bodech tradičního uvažování o morálních fenoménech dostává také k fenoménu *vůle*. Zde pak můžeme sledovat, byť v mnohdy ještě zárodečné podobě, hlavní body Arendtové vlastního nárysu mentální aktivity chtění, tak jak jej předkládá ve vůbec posledním textu, který stačila za svého života napsat – ve svazku *Willing* z cyklu *Život ducha*.¹⁰ Arendtová sleduje tematizaci fenoménu vůle ve filosofii sv. Pavla, Augustina, Kanta a na největším prostoru v myšlení Nietzsche. Všimá si přitom především motivu zvláštní duality, jakéhosi vnitřního rozštěpení vůle na současně proti sobě působící

¹⁰ H. Arendt, *Life of the Mind*, II, *Willing*, London 1978.

momenty „chtění“ a „nechtění“. Dualita vůle není „poklidnou“ dualitou reflexivního myšlení, jehož starostí je zůstat samo se sebou v souladu, nejde o „dialog, ale o zápas“ (121). Tento odpor, který vůle podle Arendtové nutně sama sobě klade (a proto vůle primárně nepřekonává odpor ze strany těla či vášní) je pak něčím, co nám dovoluje chtění zakusit jako určité přemáhání, jako cosi silového, co hladce a okamžitě neústí ve vykonání chtěného aktu.

Od této vnitřní duality, jež je pro vůli charakteristická, přechází Arendtová k další záležitosti, již je vztah mezi vůlí a v širokém smyslu pochopeným (tj. nikoli nutně politickým) jednáním. Jednou ze základních funkcí lidské vůle – ne-li funkcí hlavní – je to, že nás „pohání k jednání“ (121–122). Tento popud či přechod k jednání, vzešlý z vůle, pak zároveň znamená, že se vnitřně rozštěpená vůle „těkající“ mezi chtěním a nechtěním musí opět scelit – jednat mohou pouze jako jeden (tamt.).

Vůle však kromě toho, že je počátkem jednání, má tradičně i funkci rozhodující, má charakter svobodné volby, příklonu k některé z již *daných* možností. Za povšimnutí stojí, že Arendtová o této „rozhodující vůli“ mluví také v tom smyslu, že mezi danými alternativami *rozsuzuje*, a na jednom místě ji dokonce explicitně ztotožňuje se soudností (131). Zároveň s tímto rozlišením dvou základních funkcí vůle se objevuje i problém, nakolik a za jakých okolností je vůle svobodná. Svoboda vůle pro Arendtovou znamená v první řadě její spontaneitu, nedeterminovanost ničím „vnějším“. V okamžiku, kdy

vůle „chce nutně“, tj. musí se podřídit diktátu rozumu či vášni, přestává mít smysl vůbec hovořit o chtěním; vůle naopak má moc se každému takovému zavázání vzepřít (71).

Zde se však v pojednání Arendtové otevírá zásadní obtíž, která se naplno projevuje až ve zmíněném pojednání *Willing*. Jednoduše formulováno: pokud znamená svobodná vůle právě tuto nedeterminovanost (nic než vůle není příčinou jednotlivých „chtění“) a má-li být vůle tím, co nás výhradně pohání k činu, jak v tom případě odpovědět na otázku, proč tedy vůbec jednám, proč se ve svém jednání pouštím do nějakého nového podniku. Odpověď „prostě proto, že jsem tak chtěl“ nás však stěží může uspokojit, zvláště má-li být naše jednání něčím, co si zpětně přičítáme a za co neseme odpovědnost. Podobně se i distinkce mezi počínající a rozhodující funkcí vůle při bližším pohledu nemusí jevit tak ostře, jak Arendtová v některých formulacích naznačuje (např. 121 a 137). Každé rozhodování totiž vpsled předpokládá moment vlastního rozhodnutí, tj. příklonu k jedné ze zvažovaných možností, a tedy i moment *přechodu* k jednání, začátku jednání.

O tomto problému přechodu od chtěním k jednání pak Arendtová uvažuje jako o jakési zvláštní ztrátě svobody. Ve chvíli, kdy začínám jednat, realizovat chtěné, vůle jakoby ustupuje do pozadí – chtěním již vykonaného je nesmyslné. A nakolik se čin vepisuje do již zde jsoucího světa s komplexem příčin, událostí a vztahů, je možné, že se čin, mnou zakoušený jako svobodný, bude ve zpětném pohledu jevit pouze jako pokračování nějaké

existující souvislosti či příčinné řady (128–129).

Druhá linie úvah, která prolíná napříč texty shromážděnými v recenzovaném souboru, se věnuje tématům viny a odpovědnosti. Jakkoli je asi i zde impulsem zkušenost, kterou Arendtová učinila jako očitý svědek procesu s Adolfem Eichmannem, je možná vhodné připomenout, že jak motivu viny, tak otázky odpovědnosti se Arendtová dotýká i na čistě teoretické rovině v rámci svých analýz jednání z knihy *The Human Condition (Vita activa)* z roku 1958. Lidské jednání je totiž, nakolik se děje v mezilidském světě, s druhými lidmi či vůči druhým lidem, vždy již „provinilé“ v tom smyslu, že na sebe nějaký původní čin postupně „nabaluje“ reakce ze strany druhých lidí, řetězi se směry, které nelze předem plně kontrolovat a předvídat. Jednoduše řečeno, k jednání vždy patří nezamýšlené důsledky, jednání se nikdy nevyčerpá v jednom jediném izolovaném činu. A proto je také problematická představa plné odpovědnosti za to, co jsem nějakým svým původním činem uvedl do pohybu.¹¹

Byť tedy není téma viny a odpovědnosti v rámci filosofie Hannah Arendtové něčím zcela novým, v textech obsažených v recenzovaném souboru je Arendtová přeci jen tematizuje v trochu jiné souvislosti, primárně pak jako otázku podílu na zločinech páchaných totalitními režimy. Význačné místo v těchto úvahách

zaujímá již několikrát zmiňovaný text *Personal Responsibility under Dictatorship* z roku 1964. Arendtová v něm mimo jiné klade otázku, nakolik lze odpovědnost za zločiny totalitarismu rozšířit i na ty, kteří sice nebyli přímými strůjci těchto zločinů, ale kteří se na nich podíleli prostým poslušným výkonem přidělené funkce či posloucháním rozkazů nadřízených.

Autorčina argumentace i zde odkazuje na její analýzy obecné povahy politického jednání. Právě proto, že jednání je bytostně intersubjektivní, tj. je vždy odkázáno na druhé lidi, s jejichž pomocí a podporou je jediné možné dovést do konce nějaký započatý podnik, je nutné i na zdánlivou pasivní „poslušnost“ nahlížet jako na svého druhu podporu činů iniciovaných „vůdci“. Připustíme-li totiž hypotetickou možnost kolektivního odmítnutí poslušnosti, stal by se vůdce doslova bezmocným. Nakolik tedy k jednání patří vždy jak fáze začínání, tak fáze dokončení započatého za spoluúčasti druhých, nelze ani na zdánlivou pouhou poslušnost či konformitu nahlížet jako na ne-jednání, za něž nemůže být nikdo hnán k odpovědnosti. Žádný člověk tedy, a to ani ve vysoce byrokratizovaných systémech, není oním pověstným „kolečkem ve stroji“, nýbrž nese svůj díl spoluodpovědnosti a viny za společný „podnik“ (47). Naopak „odmítnutí připojit se“ je ve své podstatě neodpovědné, je vyvázáním se z odpovědnosti, která má zdánlivě ráz pouhé konformity. Stejně tak ovšem toto odmítnutí připojit se, odmítnutí jednat nemusí být jen bezmocnou rezignací. Arendtová jmenuje hnutí pasivní resistance či občanské neposlušnosti

¹¹ Srv. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, str. 223–224 (česky: *Vita activa*, přel. V. Němec, Praha 2007).

jako paradoxně jednu z nejmocnějších forem odporu, jejíž moc roste úměrně s počtem jednotlivců, kteří se k ní připojí (48).

V kratším textu *Collective Responsibility* (Kolektivní odpovědnost) se pak snaží mezi oběma pojmy, vinou a odpovědností, explicitně rozlišit. Kolektivní vina je podle ní vlastně vnitřně rozporným pojmem – vina (v užším, kriminálním smyslu) nemůže být než individuální vinou za jednotlivcem spáchaný zločin či individuálním dílem viny na zločinu kolektivním. Trvání na kolektivní vině (např. celého národa) pak v důsledku vede jen k zamlžení osobní viny konkrétních viníků (147). Oproti tomu něco takového jako kolektivní odpovědnost skutečně existuje. Jde přitom o striktně politický pojem: kolektivní odpovědnost je přítomna všude tam, kde lidé tvoří nějaké společenství, „jež nemůže žádný akt mé vůle rozpustit“ (149), tedy primárně jde o společenství politické, které bere jednak odpovědnost za činy svých členů a jednak za to, co bylo vykonáno v jeho jménu, a to třeba i v minulosti (za což ovšem nenese vinu, ať už v morálním či legálním smyslu, 150). V eseji *Deputy: Guilt by Silence a Auschwitz on Trial* se pak Arendtová, stejně jako v *Eichmannovi v Jeruzalémě*, zabývá otázkou viny za realizaci tzv. konečného řešení. První z textů je reakcí na divadelní hru *Der Stellvertreter (Náměstek)* Rolfa Hochhutha a zabývá se vinou papeže Pia XII. spočívající v jeho „mlčení“ během války. Druhý text je pak reakcí na frankfurtský soudní proces s osvětimskými zločinci z let 1963–1965. Arendtová se zde dotýká

jak postoje německé veřejnosti k procesu, tak obtíží, které souzení těchto zločinců představovalo z hlediska tradičních právních kategorií (243).

Přes některé výše načrtnuté problémy a nejasnosti, které se pojí zejména s tím, jak Arendtová líčí vůli a soudnost, jde o cenný materiál pro ty čtenáře, které zajímá myšlenková geneze posledního díla Arendtové, jímž je několikrát připomínaný cyklus *The Life of the Mind*. Zejména texty *Some Questions of Moral Philosophy* a *Personal Responsibility under Dictatorship* by se mohly stát důležitými zdroji pro interpretaci post-eichmannovské etapy myšlení H. Arendtové. Četba textů ze souboru *Responsibility and Judgment* má však, myslím, smysl i jako uvedení do mnohdy svérázného stylu autorčina myšlení, a to právě prostřednictvím esejisticky laděných textů z druhé části knihy. Na nich lze totiž sledovat, jak sama Arendtová „naživo“ uplatňuje onu „tajemnou schopnost“ (27) soudnosti tváří v tvář konkrétním fenoménu a událostem doby, již byla svědkem.¹²

Jakub Novák

¹² Text byl podpořen grantem GA UK 119809 Problém morální soudnosti mezi hermeneutikou a filosofií jednání (Arendtová a Gadamer).