

## Obsah

Abstrakt/ Abstract	5
Úvod	7
1. Občanský sektor a stát	10
1.1. Občanská společnost, spor minimalistů s maximalisty a generality	11
1.2. Problémy řešené občanským sektorem	15
1.3. Selhání občanského sektoru a státu	17
2. Občanský sektor v perspektivě politické filosofie H. Arendtové – výklad základních pojmů	21
2.1. Práce	21
2.2. Zhotovování	24
2.3. Jednání	27
2.4. Principy a etické jednání, jedinečná situace a ctnosti	29
2.5. Jednání a utváření identity „kdo jsem“	34
2.6. Moc a autorita	36
2.7. Záměna jednání za zhotovování – člověk jako homo faber	39
2.8. Záměna jednání za práci – člověk jako animal laborans	43
3. Občanský sektor v perspektivě politické filosofie H. Arendtové – srovnání“	50
4. Závěr	55
Literatura	56

## **Abstrakt**

Hannah Arendtová rozeznává tři základní činnosti v rámci lidského *vita activa*-práci, jednání a zhotovování. V lidském životě by měly být zastoupeny všechny tři typy činností. Zvláštní důraz je však kladen na jednání. Jeho prostřednictvím vystupuje člověk ze své samoty, kterou potřebuje k práci a vstupuje do veřejné sféry, kde jednání a řeč vytváří prostor pro vzájemné vztahy s druhými, vyjednávání a přesvědčování. To vše se však neděje, pokud se člověk kvůli svému vztahu k práci změní v *homo faber*, v horším případě v pouhé *animal laborans*. Jedná se o situaci, kdy práce a spotřeba zcela ovládnou jeho život. Spolu s byrokratizací, vlivem techniky a masovou existencí posilují jeho pocit osamělosti a bezvýznamnosti, čímž otevírají prostor pro násilí, teror a ideologii, které mohou vyústit až v totalitní vládu.

Pokud přistoupíme na myšlenku, že pojetí veřejné sféry u Arendtové může v základních rysech a na nejobecnější rovině odpovídat tomu, jak je dnes pojmána občanská společnost, získáváme tak „nový“ prostor, kde je člověku umožněno znovu jednat a získávat zkušenosti z jednání. Člověk tímto způsobem znovu obnovuje celistvost *vita activa*, stává se méně ohrožený působením ideologií a snižuje tak možnost nástupu totalitarismu.

## **Abstract**

For the philosopher Hannah Arendt, the term *vita activa* comprehends three fundamental human activities-labor, work and action. All three activities shall be part of our life and, ideally, they shall be balanced. Besides being in balance, Arendt believes that action is the most important one of them. Through action, man steps out of the loneliness which he needs for his work and enters the public realm that helps to form. There he establishes a mutual relationships with the others, negotiates, persuades and confirms his presence. But this is not possible if a man transforms himself, because of his relation to work, into the *homo faber* or, in the worst case, into the *animal laborans*. Work and expenditure take control of his life. This, together with bureaucracy, the influence of technology and mass

being, increases the feeling of loneliness and insignificance, and opens a space for violence, terror and ideology what can cause the governance of totalitarianism.

If we agree that Arendt's conception of the public realm is, in the basic characteristics and on the most general level, similar to civil society from our modern viewpoint, we gain "new" realm where man can act and can gain the experience of action. The integrity of his *vita activa* is restored. It means that a man should be less threatened by the influence of ideologies and the possibility of totalitarianism commencement is reduced.

### **Klíčová slova**

Jednání, práce, zhotovování, homo faber, animal laborans, principy, občanská společnost, občanský sektor.

## Úvod

Jak už sám název napovídá, má práce vychází z politické filosofie významné německé filosofky 20. století Hannah Arendtové. Kromě zabývání se problémem totalitarismu patří k jejím hlavním tématům teorie jednání, v níž navazuje na silnou aristotelskou tradici. V souvislosti s tímto tématem můžeme považovat za její nejvýznamnější dílo v německém originále vydané pod názvem *Vita activa oder vom tätigen Leben*,<sup>1</sup> jež patří v českém překladu k mým základním materiálům.

Jedním z hlavních motivů její filosofie je odlišení ekonomické sféry od sféry veřejné, resp. politické v nejširším slova smyslu. Vycházím přitom z přesvědčení, že pojetí veřejné sféry u Arendtové může v základních rysech a na nejobecnější rovině odpovídat tomu, jak je dnes pojmána občanská společnost, která je vymezována jak oproti čistě ekonomické oblasti tak také oproti politice v užším pojetí.<sup>2</sup>

Metodicky lze předkládanou práci charakterizovat jako interpretační pokus o srovnání pojetí veřejné sféry právě u Arendtové, s vybranými charakteristikami občanského sektoru.

Základní tezí mé práce je otázka, zda a do jaké míry je občanský sektor oblastí, ve které se může v dnešní situaci rozvíjet a naplňovat aktivita svobodného jednání tak, jak mu rozumí Arendtová.

V první kapitole mé práce nejdříve nastíním a vymezím občanskou společnost a s ní bezprostředně související občanský sektor. Na začátku stručně popíšu formování moderního pojetí občanské společnosti založené na myšlení Johna Locka a Charlese de Montesquieua, které ji odlišuje od státu. Následně se budu věnovat nastínění sporu mezi stoupenci maximalistického, generalistického a minimalistického vymezení občanské společnosti. Na závěr této části přejdu k otázce vztahu občanského sektoru a státu. Snahou je ukázat typy problémů a témat, jež se dostávají do středu zájmů občanského sektoru a vysvětlit, proč je právě občanský sektor (resp. občanská společnost) doplňující alternativou ke státním institucím. V rámci tohoto tématu se nemohu vyhnout otázce, proč stát (a jeho instituce) na tyto problémy nestačí a ty musí být následně řešeny občanským sektorem, resp. proč se může někdy zdát, že stát stojí v protikladu k občanské společnosti. Jako hlavní zdroje k odpovědím zde využívám zejména studie Karla Müllera (filosoficko-sociologické pojetí problému) a Martina Potůčka (sociologický pohled).

---

<sup>1</sup> Ve své práci využívám český překlad Václava Němce vydaný pod názvem *Vita activa* v roce 2007 v nakladatelství OIKOYMENH.

<sup>2</sup> Pro Arendtovou byla společnost stát (společnost=polis).

Ve druhé kapitole se dostanu k rozdělení několika typů lidských činností naplňujících lidskou existenci tak, jak je vidí právě Arendtová. Jedná se o svobodné jednání, tvůrčí zhotovování a práci odpovídající biologickým cyklům našeho těla.<sup>3</sup> Zatímco podmínkou práce je život sám, ve zhotovování se objevuje to, čím se člověk staví proti své přírodní a biologické vázanosti. Zhotovováním se vytváří oblast, jež je v protikladu k oblasti přírodní. Zpředměťňuje se tak to, co je schopné přetrvat lidský individuální život. Jednání je veřejnou činností probíhající mezi lidmi, při které se člověku otevírá oblast politického života. Pro svou existenci a uchování lidství potřebuje člověk všechny tři typy těchto činností, ale jen svobodné jednání pro něj představuje skutečné a úplné naplnění lidství. Takovéto naplnění však může být ohroženo, pokud v činnosti člověka převáží práce odpovídající především na potřebu zajišťování biologického přetrvávání.

Jednání spolu s řečí vytváří prostor, kde lidé vstupují do vzájemných vztahů, vyjednávají a přesvědčují se. Jednou z věcí, co tento prostor a vztahy může narušit je násilí. Dalším nebezpečím je podle Arendtové novověké oceňování a přeceňování práce na úkor prostoru jednání. S tím spojená byrokratizace, technika a masová existence posilují pocit osamělosti a bezvýznamnosti a tím otevírají prostor k nástupu systému totalitární vlády (Kunzmann a kol., 2001: 233).

Jak už bylo řečeno, ideální stav znamená, že jsou v lidském životě přítomny všechny tři typy činností a žádná nijak výrazně nevybočuje. V následujících podkapitolách se pokusím ukázat, co se stane, pokud se práce a zhotovování "nějakým způsobem zvrtnou", to znamená, když se na ně začne klást přílišný důraz nebo dokonce nahrazují jednání. U zhotovování tak hrozí, že se člověk postupně promění ve formu *homo faber*, která se může přes přílišný důraz na práci dostat až do fáze *animal laborans*. Tyto stavy s sebou nesou nebezpečí otevřenosti pro cestu násilí, teroru, ideologie a mohou tak vyústit již zmiňovaným totalitarismem. Děje se tak proto, že lidé v důsledku různých vlivů ztrácí veřejný prostor, kde mohou jednat. Podle mé teze je to pak právě dnešní občanská společnost, kdo by nám měl znovu poskytovat prostor ke svobodnému jednání. Jedním z důvodů je skutečnost, že občanská společnost vyžaduje aktivní spoluúčast občanů, neklade na ně nároky zhotovování, ani z nich nečiní pouhé anonymní součásti pracovního procesu, které mají za cíl hlavně uspokojit základní biologické potřeby.

---

<sup>3</sup> Je nutné hned na počátku upozornit, že možným problémem s pojetím Arendtové může být její jasné rozlišení různých sfér a typů jednání, které však v naší každodenní zkušenosti v této čisté podobě sotva najdeme. Stejně tak musíme brát v úvahu, že dochází k prostupům mezi sférou ekonomickou a neekonomickou sférou veřejnou a tato prostupnost se stále více prohlubuje.

V poslední kapitole pak zpětně sleduji, jak občanský sektor poskytuje pole působnosti pro naplňování lidství prostřednictvím svobodného jednání a jak se stává jistým ochranným prvkem před ideologizujícími tendencemi v celé společnosti. Tuto skutečnost se snažím popsat na třech úrovních. Za prvé s ohledem na ty, na které jsou aktivity občanské společnosti zaměřeny. Za druhé s ohledem na ty, kteří jsou v občanském sektoru dobrovolně aktivní a nakonec s ohledem na celek společnosti. Zde se dostávám ke dvěma důležitým vlastnostem občanské společnosti. Jde o to, že pravděpodobně kvůli silnému celospolečenskému vlivu ekonomické efektivity a užitnosti řeší občanský sektor pouze důsledky tohoto současného stavu, nikoli však jeho příčiny. Na druhou stranu funguje jako velmi důležitý příklad toho, že motivace a existence lidí nemusí být spojena s převládajícími tlaky na zvyšování efektivity a zisku. Jde o to dát lidem prostor k jednání a nechat jim opět zakusit pocit, že mohou děj věcí ve světě svým jednáním ovlivnit.

## 1. Občanský sektor a stát

Celkové vymezení pojmu občanské společnosti a občanského sektoru je komplikované a mohla by mu být věnována samostatná práce. Této skutečnosti jsem si vědoma a uvádím zde jen některé teorie, jež považuji za důležité pro nastínění rámce občanské společnosti (resp. občanského sektoru), který by měl v souladu s mou otázkou vytvářet v dnešním světě prostředí pro svobodné jednání tak, jak je chápáno v koncepci *vita activa* Hannah Arendtové. Vedle vybraných obecných charakteristik stručně popíšu formování moderního pojetí občanské společnosti, založené na myšlení Johna Locka a Charlese de Montesquieua, které ji odlišuje od státu.<sup>4</sup> Vycházím přitom z koncepce Locka a Montesquieua popsané u jiných autorů. Dále se zde budu věnovat sporu mezi stoupenci maximalistického, generalistického a minimalistického vymezení občanské společnosti.

K zodpovězení mé teze, zda a do jaké míry je občanský sektor oblastí, ve které se může v dnešní situaci rozvíjet a naplňovat aktivita svobodného jednání, jak jí rozumí Arendtová, je nutné se zaměřit na otázky týkající se vztahu občanského sektoru a státu. Jde zejména o to ukázat, na jaké druhy problémů se občanský sektor zaměřuje a vysvětlit, proč je občanský sektor (resp. občanská společnost) doplňující alternativou ke státním institucím. Další důležitou otázkou je, proč stát (a jeho instituce) nestačí na problémy, které musí následně řešit občanský sektor, resp. proč se zdá, že stát stojí mnohdy v protikladu k občanské společnosti. Při zodpovídání těchto otázek budu z velké části vycházet ze studií Karla Müllera (filosoficko-sociologické pojetí problému) a Martina Potůčka (sociologický pohled).

K výraznějšímu formování občanské společnosti tak, jak je chápána v dnešním smyslu,<sup>5</sup> začalo docházet v 19. století. Jednalo se zejména o reakci na růst moci státu, industrializaci, sekularizaci a přesun masy dělníků z venkova do měst, které s sebou přinášeli sociální problémy. Církev ustoupila z veřejného života, což bylo možné pocítit zejména na chudých předměstích, strádajících jak po stránce hmotné tak i mravní. Tato realita dělnického života upozornila na skutečnost, že není možné, aby veškeré problémy

---

<sup>4</sup> V období mezi antikou a 18. stoletím se mezi státem a společností nečinil žádný rozdíl. Pokud budeme vycházet z tradice antického Řecka, tento rozdíl zde skutečně nenajdeme. Život se tu odehrává v rámci *polis*, kde se mohou svobodní občané-muži podílet na politickém životě (veřejné sféře) a pak se věnovat soukromé existenci v domácnosti *oikos*. Nejde tedy o dichotomii společnost-stát, ale veřejný-soukromý. Ačkoliv se zde můžeme setkat s termínem *koinonia politiké*, což lze překládat jako občanskou společnost, jednalo se ve své podstatě o *polis*. Stát a občanská společnost byli jedno a to samé (Skovajsa, s.d.).

<sup>5</sup> Ve významu dobrovolné, spontánní činnosti občanů ve veřejném zájmu (Sokol, 2002)

ve společnosti řešil stát. Významným podnětem pro vznik občanské společnosti se tak stalo velké soustředění lidí ve městech. Takovéto „nové“ masy městských lidí byly připraveny o tradiční rodinně-vesnické vazby<sup>6</sup> napomáhající řešení řady krizových situací v jejich životě (Sokol, 2002: 5-6).<sup>7</sup>

## 1.1. Občanská společnost, spor minimalistů s maximalisty a generalisty

Pojem občanská společnost se používá jako protiklad ke stavu určité necivilizovanosti (např. despotické vlády). Občanská společnost je spojena s formami vlády, kde vládne právo, a kde jsou vztahy a spory mezi občany právem<sup>8</sup> upraveny. Převládá zde slušnost a občanské partnerství. Zpočátku byl u ní také patrný silný morální náboj. Občanská společnost je spojována s městským způsobem života, vytříbeným a aktivním občanským životem a obchodními dovednostmi (Müller, 2002a: 40).

Dnešní představy o občanské společnosti vychází z koncepce Lockovy filosofie, hlásajícího ideu mimopolitické dimenze společnosti, a koncepce Charlese de Montesquieua, pro kterého naopak byla společnost politickou organizovaností, konstitučně rozdělenou mezi více nezávislých zdrojů. Lockův přístup ovlivnil utváření oddělené občanské společnosti a státu. V jeho pojetí přestává člověk žít v přirozeném stavu, kde platí přirozený zákon a uzavírá prvotní smlouvu. Termín občanská společnost je tu používán ve významu politické společnosti. Oproti tomuto pojetí staví Müller Montesquieuem vyzdvihovanou silnou, ale omezenou a neodstranitelnou monarchistickou vládu. V jejím rámci se setkáváme se sklonem ke zneužívání moci, proto se tu objevuje dnes již klasické rozdělení na moc zákonodárnou, výkonnou a soudní, které umožňuje jejich vzájemnou kontrolu. Mimo to je zde také republikánský model, kde je jako hlavní ctnost považována láska k zákonům a vlasti. To se v praxi projevuje jako sebezapření,

---

<sup>6</sup> Také Arendtová zastává myšlenku, že rozvojem společnosti došlo do určité míry k absorbování rodiny a společnost se stala skoro její plnohodnotnou náhradou (Arendtová, 2007).

<sup>7</sup> Můžeme se však setkat i s dalšími důvody vzniku občanské společnosti. Například v Čechách se občanská společnost zpočátku zabývala zejména kulturní a vzdělávací činností, čímž napomáhala formování státu (Müller, 2002b).

<sup>8</sup> Občanská společnost se „prosazuje skrze neustále se vynořující, působící a zanikající sociální interakce mezi občany“ (Potůček, 1997: 51). Takto definovaná občanská společnost má dvě složky. Právní rámec, který vymezuje podmínky vztahu mezi státem a samoorganizující se společností a sociálními aktéry, kteří mají občanský postoj k veřejným záležitostem (Ibid).



upřednostňující veřejný zájem před vlastním (Müller, 2002b: kap. 2.3.2). U Montesquiea tak můžeme mluvit o prototypu spojení občanské společnosti a státu.

Za spojnicí mezi oběma proudy bývá považována koncepce Georga W.F. Hegela. Ten se ve své práci odklání od aristotelského rozdělení *polis* a *oikos* a pojmem občanská společnost označuje sféru mezi rodinou a státem (Dohnalová, Malina, Müller, 2003: 1.kap.)

Občanskou společností se dále můžeme zabývat v rámci sociokulturního nebo ekonomického pojetí. Sociokulturní pojetí lze rozdělit na tři proudy. První proud se označuje jako generalistický a za součást občanské společnosti považuje omezenou a odpovědnou veřejnou autoritu. Další, tentokrát maximalistický proud řadí mezi hlavní formy občanské společnosti politickou veřejnost a trh. Maximalisté jsou zastánci tzv. deštníkového konceptu, podle kterého patří do občanské společnosti platforma institucí mimo rámec státu, kam lze zařadit tržní hospodářství se svými institucemi, veřejné mínění, vládu práva, politické strany, veřejné a soukromé asociace a různé formy společenské spolupráce. Hodně zjednodušeně můžeme říci, že „občanská společnost je společnost mínus stát“ (Müller, 2002b: 68). A konečně posledním proudem, do kterého bývá řazena také Arendtová, jsou minimalisté. Občanská společnost u nich označuje hlavně doménu kulturních předpokladů, zažitých tradic, hodnot, norem, implicitně sdílených způsobů a mravů, které podněcují myšlení a jednání každého člena společnosti. Občanská společnost je pro ně často synonymem hodnotového konsensu rozvinuté komunity, spojená sítí interpersonálních vztahů loajality, závazků a solidarity. Takováto společnost se mimo jiné vyznačuje zralým veřejným míněním, bohatým občanským životem, identifikací občanů s veřejnými institucemi a zájmem o obecné blaho. To vše bývá navíc spojeno s úctou k právu. Občanskou společnost chápou jako sféru odlišnou od státu a ekonomiky, kde je členům poskytována opora pro vzájemnou solidaritu (Müller, 2002b: 68-70, Dohnalová, Malina, Müller, 2003: 15-34).

Mezi generalisty a maximalisty na straně jedné a minimalisty na straně druhé existuje velká názorová propast, protože to, co maximalisté nazývají veřejnou sférou, považují minimalisté za občanskou společnost. Trh ani stát podle nich neposkytují dostatečnou oporu pro posilování občanského povědomí. Minimalisté vidí vztah mezi státem, hospodářstvím a „občanskou společností“ jako konfliktní. Občanská společnost je podle jejich názoru od trhu a státu nejen oddělena, ale je také jejím protikladem. Z tohoto důvodu by měla sloužit jako ochrana proti útlaku ze strany státu a trhu.

Podle minimalistů nemůže být kvalita občanské společnosti větší než kvalita jejich organizačních forem. Za nejvýznamnější formy občanské společnosti tu jsou považovány dobrovolné asociace a sociální hnutí. Obě budí dojem netržní orientace a minimální míry hierarchizace. Dobrovolnost je vnímána jako základ otevřeného dialogu. Jejich arénou je veřejný prostor nezávislý na vládních institucích, stranickém systému nebo státní struktuře. Formy jejich aktivit a prostor působení mají vliv na strukturu hnutí. Často získávají podobu nehierarchizovaných sítí nevytvářejících silnou institucionalizovanou strukturu. Oponenti minimalistického pojetí však upozorňují, že z dlouhodobého hlediska není tento stav organizací udržitelný. Ty jsou pak různými okolnostmi tlačeny k institucionalizaci a přesnějšímu vymezení pravidel členství.

Podle generalistů a maximalistů jsou jak tržní hospodářství založené na soukromém vlastnictví, tak veřejná sféra se svými dobrovolnými aktivitami, pragmaticky spřízněny. V jejich pojetí je rozvoj veřejné sféry spojen s diskusí o ekonomických otázkách a otázkách role veřejné politiky. V evropské tradici je totiž trh neodmyslitelnou součástí občanské společnosti a také sama občanská společnost je nemyslitelná bez trhu. To znamená, že např. obchod a směna jsou založeny na určitých hodnotových předpokladech přinášejících účastníkům pozitivní zkušenost. Mohou se tak stát občanským tréninkem k posilování sebe-vědomí a odpovědnosti aktérů směny (směnou se myslí obchodní styky, při kterých se setkáváme s druhými, jednáme podle určitých pravidel, „čelíme“ zájmům druhých a snažíme se prosadit zájmy vlastní). Předpokladem, ale ve většině případů také východiskem směny, bývá uznání zájmů druhých jako oprávněných. Účastníci se tak učí toleranci k zájmům druhých a zároveň je posilován jejich smysl pro zájmovou a názorovou pluralitu a schopnost vlastního sebeomezení.

Občanské společnosti jsou založené na rovnosti a mohou být ohroženy svou stálostí, která se projevuje hierarchizací. Společnosti naopak potřebují hospodářský růst, jenž strnulosti zabraňuje. K tomu může posloužit např. technická inovace nebo ekonomické zisky. Ekonomika má mimo jiné důležitou funkci při kontrole státu a ideologického monopolu. Müller upozorňuje, že tento maximalisticko-minimalistický přístup k trhu nemá v žádném případě vyvolat pocit, že je jedinou zárukou existence občanské společnosti. Stát, trh ani občanský sektor by podle jeho názoru neměly být pojímány nekriticky, protože všichni ve své podstatě usilují o moc<sup>9</sup> (Müller, 2002b: kap. 2.6).

---

<sup>9</sup> V tomto kontextu nejde o tak úzké a specifické vymezení pojmu moci, jak si později ukážeme u Arendtové.

Vše, co je uvedeno výše se může zkomplikovat jak globalizující se ekonomikou na jedné straně, tak současnou ekonomickou krizí na straně druhé. Rozvíjení tohoto tématu je však nad rámec mé práce.

Mezi příznivce ekonomického pojetí občanské společnosti můžeme zařadit Karla Marxe, navazujícího na Hegelovo chápání občanské společnosti jako sféry mezi rodinou a státem. V jeho pojetí se navíc jedná o výsledek historického vývoje, protože nepovažuje občanskou společnost za autonomní sféru ekonomických aktivit a vztahů a přehlíží existenci jiných forem a motivů společenských vztahů, bývá jeho koncepce kritizována za přílišné zjednodušování (Müller, 2002a, 42-48).

Zatímco výše uvedená pojetí vycházejí z diverzity historických kontextů, v otázce hodnot, principů a cílů občanské společnosti existuje poměrná shoda. V rámci axiologicko-normativního konceptu zde můžeme uvést čtyři základní funkce občanské společnosti. (1) Občanská společnost je prostor neomezeného a nezávislého lidského spolčování. Z historické zkušenosti známe tendenci vlády<sup>10</sup> se v zájmu efektivity a akceschopnosti koncentrovat a rozpínat. A právě proti této rozpínavosti, které jsou vystavovány demokratické společnosti, by měla občanská společnost vytvořit ochranný val. (2) Občanská společnost vytváří prostor k hledání, pojmenovávání a ověřování společenských hodnot, zájmů a priorit. Vznikají tak společenské zdroje moci a vlády, jimž poskytuje morální základ a legitimitu. Občanská společnost vytváří nezávisle na státu veřejné mínění kontrolující výkon moci. V každé demokracii je takovéto mínění pro vládu závazné. Pokud některé skupiny z občanské společnosti usilují a získají politickou moc, je tento zájem pochopitelný, ale tyto skupiny ztrácí právo „nezištných morálních apelů a výzev vůči institucím a veřejnosti“ (Dohnalová, Malina, Müller, 2003: 25). (3) Participační funkce občanské společnosti znamená možnost efektivní mobilizace lidských zdrojů. Občanská společnost by měla umožňovat rychlejší zapojení občanů do veřejného dění, než běžně nabízí politické struktury. Podporuje decentralizaci a tím užší styk s veřejnou správou, některá politická rozhodnutí činí přístupnějšími a podporuje efektivnější využívání zdrojů. Uvědomuje si, že zájmové skupiny dokážou rychleji rozpoznat rizika a nebezpečí a následně navrhnout řešení. (4) A nakonec je zde integrační funkce. Lidé si uvědomují, že k dosažení svých zájmů na veřejnosti, se musí spojit s někým dalším. Mimo jiné tak zažívají pocit sounáležitosti se skupinou a pocit loajality k celé společnosti. Opakovaná účast na dění v rámci občanské společnosti nám poskytuje zkušenost, že můžeme být

---

<sup>10</sup> Müller mluví o moci, ale protože Arendtová používá tento termín v jiném, úzeji vymezeném kontextu, nahrazuji zde tento termín synonymem *vláda*.

slyšet, že může být zohledněn náš zájem. Člověk může být spokojen, i když byl pouze vyslechnut a nedošlo k realizaci jeho zájmů. Stále tu totiž zůstává otevřená možnost realizace v budoucnu. Podmínkou toho je vždy vyzrálá občanská politická kultura se smyslem pro zájmovou a názorovou pluralitu (Ibid. 53-54).

## **1.2. Problémy řešené občanským sektorem**

Jak už možná vyplynulo z výkladu výše, mezi trhem, státem a občanskou společností se nachází prostor nazývaný občanský sektor. Občanský sektor je institucionalizovaným vyjádřením života občanské společnosti. Tvoří ho organizace založené na dobrovolném sdružování občanů, sdílení společných hodnot a snahy o stejné cíle. Občanský sektor je závislý na dobré informovanosti o lidských potřebách, které jsou jen částečně nebo vůbec uspokojovány ziskovým sektorem nebo státem. Je nezávislý na státu a tak ho lze považovat za součást soukromého sektoru. Činnost není motivována ziskem, ale snahou o uspokojení potřeb určitých komunit nebo může být vedena snahou pomoci druhým či prosazovat nějaký obecný (veřejný) zájem (Ibid.).

Občanský sektor má tendenci vznikat tam, kde dochází k selhání trhu nebo státu. Z dlouhodobého hlediska je však nemůže v jejich podstatných funkcích nahradit. Mohou se však vhodně doplňovat (Potůček, 2005: kap.4).

Snahou organizací neziskového<sup>11</sup> sektoru není řešit problémy společnosti jako celku. Naopak se podle svého zaměření věnují určitým problémům a těmi se zabývají do hloubky. Toto soustředění se na určitý problém jim, na rozdíl od státu, umožňuje pružněji reagovat na změny a potřeby v dané oblasti. Ze stejného důvodu se také předpokládá, že občanský sektor rychleji a pružněji reaguje na potřeby společnosti.

Ve vztahu státu a občanské společnosti existují čtyři rizikové oblasti. Prvním je nekontrolovatelný růst politické moci. Centralizace, koncentrace politické moci a moc občanské společnosti svěřená do rukou státu se může obrátit proti jejím svobodám a může mít vliv na schopnosti společnosti řešit konflikty a problémy. Růst státní moci se může zdát dobrý pro růst efektivity a akceschopnosti, ale může to skončit ztrátou legitimacy

---

<sup>11</sup> Principem neziskovosti není to, že by organizace žádný zisk negenerovaly. Jen si ho na rozdíl od komerčních subjektů nerozdělují, ale používají k zajištění další činnosti. Ziskovost však není primárním účelem těchto organizací.

a poklesem občanské soudržnosti. Dalším rizikem je ztráta legitimacy a krize důvěry. Obě se mohou snižovat politickou participací, nekontrolovatelným růstem státní moci a ztrátou společenské soudržnosti. Ohrožující je také úbytek občanské participace, která může vést až ke ztrátě politických svobod či schopnosti ovlivňovat a rozumět principům veřejného rozhodování. Jako poslední riziko se jeví hrozba společenské atomizace, jež může v extrémní situaci vyústit ve ztrátu společenských hodnot a norem a následně v rozpad morálního řádu. Z toho pak vzniká ztráta sociální soudržnosti a sociálního uspokojení.

Podle Helmuta Anheira a Lestera Salamona se v občanské společnosti setkáváme s neziskovými organizacemi, o kterých můžeme říci, že plní pět základních funkcí. Funkci servisní, kdy neziskové organizace dodávají služby svým členům nebo komunitě. Fungují tam, kde se soukromým firmám nevyplácí poskytovat služby. Navíc jsou v dané oblasti zárukou určité kvality. Funkci inovační, kdy neziskové organizace reagují na nově vzniklé situace, u kterých ještě není dán postup, jak by měly být řešeny. Kromě toho identifikují dosud nepojmenované problémy ve společnosti, a upozorňují, že by se jim měla věnovat zvýšená pozornost. Dále zastávají funkci ochrany práv a sociální změny. Neméně důležitá je expresivní a školící funkce, kdy neziskové organizace poskytují svým členům prostor k vyjádření. Jsou tak jakousi školou demokracie a vůdcovství. Pátá funkce je hodně spojená s tou předchozí. Neziskové organizace posilují smysl pro komunitu a solidaritu. Podněcují občany k participaci na veřejné politice ((Potůček, 2005a: 168-169).

Kromě toho všeho plní občanský sektor mimo jiné funkci sociální (poskytuje specifické služby, uspokojuje potřebu sdružovat se, otevírá možnost pro seberealizaci s různým stupněm zapojení se), politickou (podporuje politickou kulturu a soudržnost, tlumočí požadavky občanů, umožňuje ovlivnit veřejnou politiku, podporuje politickou pluralitu) a ekonomickou (občanský sektor začíná být významným spotřebitelem, producentem zboží a služeb, ale i zaměstnavatelem).

Podle Potůčka má občanský sektor, na rozdíl od trhu a státu, řadu předností v regulacích činností, které (1) generují minimální nebo vůbec žádný zisk, (2) vyžadují vcítění se do potřeb ostatních a ochotu jim pomoci, (3) vyžadují celostní přístup, předpokládající efektivní okamžitou pomoc jednotlivcům, (4) předpokládají značnou důvěru na straně klientů, (5) vyžadují dobrovolnou práci a jejich cílem je získání finančních podpor prostřednictvím darů, (6) zahrnují uplatňování morálních kritérií a individuální odpovědnosti ve vykonávané činnosti.

Přes všechno, co zde bylo o občanské společnosti a jejích možnostech řečeno, by bylo mylné se domnívat, že je řešením všech dnešních problémů. Ačkoliv se o státu,

občanském a podnikatelském sektoru mluví často v určitém protikladu, důležitá je jejich kooperace. V roce 1999 přišel Lester Salamon spolu se svým týmem na baltimorské univerzitě se zajímavou definicí občanské společnosti, která je podle nich typem společnosti do které patří státní, soukromý a neziskový sektor, ve kterém všechny tyto subjekty spolupracují a svými přednostmi vyvažují své nedostatky. Důvodem je příliš velká komplexnost problémů dnešního světa, které nemohou být řešeny jen neziskovými organizacemi. K tomuto účelu sestavili přehled silných a slabých stránek všech tří sektorů (Kolektiv, 2000: 265-273). V následující kapitole na tohle téma navážu popisem možných selhání státu s občanského sektoru.

### **1.3. Selhání občanského sektoru a státu**

Mezi hlavní funkce státu patří zajištění vnitřní a vnější bezpečnosti státu, respektování a ochrana lidských práv a svobod, včetně práv majetkových a formování institucionálního rámce hospodářské činnosti. Patří sem také zajišťování dalších veřejných funkcí, jako je péče o veřejné zdraví, kulturu, vzdělání, sociální ochranu, aj. (Potůček, 2005: 96-102).

Podle Potůčka je dnes téměř trivium tvrdit, že vlády samotné nejsou s to plnit své úkoly bez účasti dalších dvou regulátorů ve veřejném životě, tedy trhu a občanského sektoru (a později také medií) (Potůček a kol., 2007: 14). Týká se to zejména oblastí kultury, vzdělávání, sociální a zdravotní péče, životního prostředí, aj. Je však důležité podotknout, že „(s)tát může/musí konat pouze to, co mu zákon dovoluje nebo k čemu ho zmocňuje, a konat to může jen předepsaným způsobem“ (Šamalík, 1995, 138). Oproti tomu mají organizace občanského sektoru velkou výhodu, protože na rozdíl od státu mohou konat vše, co jim není výslovně zakázáno, což má pozitivní vliv na jejich flexibilitu a rychlost reakce.

Zvláštní úloha státu je definována například u Kooimana. Podle jeho názoru „stát, trh a občanská společnost reprezentují specifické společenské potřeby a schopnosti. Dokud se bude předpokládat zásah státu tam, kde jiné instituce selhávají, bude i nadále zastávat celkovou roli při zastupování společností ve vládnutí. Hlavní úloha občanské společnosti spočívá v sociální diverzitě. Trh je ten, kdo nejrychleji reaguje na společenské změny a má nejvíce prostředků ke stimulování či rozšiřování trendů a chutí, které mohou vytvářet

změny“ [vlastní překlad] (Kooiman, 2003: 167). Naopak tam, kde se stát stará jen o nezbytné minimum, přichází rodina, neziskové organizace a trh se svými službami. Čím je stát slabší, tím je neziskový sektor a trh silnější (Čepelka, 2003: 28).

Možná selhání státu lze rozdělit do několika okruhů. Prvním je selhání v totalitních politických systémech, kde se setkáváme s absencí zpětných vazeb, čímž dochází ke špatné identifikaci změny vnějších podmínek a zrajících vnitřních problémů. Proto státy nereagují, reagují neadekvátně nebo opožděně. Dále jsou pro nás důležitá selhání typická pro výkon správy. Patří sem problémy s hodnocením užitků spojené s nedostatkem exaktních kritérií pro hodnocení úřadů. Nedostatečná konkurence způsobuje, že se úřady nemusí přizpůsobovat potřebám klientů a zůstávají strnulé v nabídce poskytovaných služeb. Dalším problémem státu je jeho přílišné omezování se rozpočtovými pravidly, což mu znemožňuje pružnější reagování. Mezi klasická selhání státu patří odcizení se státní byrokracie svému poslání, jež bývá způsobeno malou kontrolovatelností státního aparátu. S tím mimo jiné souvisí vztah občana a úřadu. Toto selhání bývá způsobeno informační asymetrií, jež může vyústit až ve zneužití k individuálním nebo skupinovým zájmům (Potůček, 2000a: 97-100).

Vztah mezi státem a občanským sektorem je dán historickým kontextem (viz Čepelka, 2003: 27).

Vztah mezi státem a občanským sektorem může být kooperativní nebo konfliktní. Kooperativní model vychází z teorie vzájemné závislosti, přičemž existují dva scénáře fungování těchto vztahů. První scénář říká, že neziskové organizace monitorují a identifikují problémy a následně mobilizují tlak na stát, aby si problémů všiml. Stát je pak vstřícný a vytváří programy, hledá zdroje a obrací se na neziskové i komerční organizace, aby poskytly služby. Podle druhého scénáře stát na tlak nijak nereaguje a proto se neziskové organizace snaží řešit problémy samy. Čekají, až stát časem uzná, že je ve veřejném zájmu tyto problémy řešit a využije jejich know-how nebo se alespoň začne finančně podílet na řešení. Proti tomu stojí konfliktní vztah mezi oběma aktéry. Stát často nepovažuje nové problémy za legitimní. Podporuje své státní neziskové organizace, které časem přijmou nové trendy a metody od neziskových organizací. Pokud někde stát tradičně zastává spíše tento odtažitý přístup k občanskému sektoru, zachovává ho i po výměně vlád. Často přitom upřednostňuje veřejný a ziskový sektor.

Vztah státu k občanskému sektoru však nelze obecně považovat za „negativní“. Existují určité oblasti (spojené s konkrétním problémem nebo jeho geografickým

výskytem), kde stát podporuje činnost neziskových organizací např. tím, že zvyšuje podíl jejich financování z veřejných rozpočtů.

Je samozřejmé, že se selháním se nesetkáváme jen u trhu a státu, ale postihuje také neziskový sektor. Čtyři taková selhání popsal Salamon. Zaprvé jde o filantropickou nedostatečnost, kdy si neziskové organizace nedokážou vytvořit takové finanční zdroje, aby byly schopné svou činností pokrýt všechny sociální problémy moderní společnosti. V této souvislosti je možné se opět setkat s problematikou „černého pasažéra“. Pokud se totiž neziskový sektor v nouzi postará o každého potřebného, bez ohledu na skutečnost, jestli předtím někdy přispíval, je to pro něj impuls, aby i nadále nechal náklady na ostatních. Neziskový sektor je také ovlivňován stavem ekonomiky obecně. V době recese mají dárci tendenci omezovat své příspěvky, ačkoliv právě v této době jsou nejvíce potřebné. Podle filantropického partikularismu se neziskové organizace zaměřují pouze na určité skupiny. Může se tak stát, že některé skupiny nebudou dostatečně zastoupeny nebo se jim nedostane dostatečné finanční či jiné podpory. Podle Salamona mohou některé neziskové organizace nebo příspěvovatelé diskriminovat určitou část obyvatel. Podpora neziskového sektoru je významnou PR strategií mnoha firem. Pokud se však podíváme kolem, abychom zjistili, na jaké skupiny se zaměřují, zjistíme, že jde zejména o handicapované a děti. Ale kolik je v našem okolí společností, které prezentují, že např. podporují denní stacionáře pro seniory. pozn.autora). Dalším typem selhání neziskového sektoru je filantropický paternalismus. Zde je nutné upozornit, že pokud je hlavním zdrojem neziskového sektoru soukromé dárčovství, pak ho mohou jeho nejvýznamnější příspěvovatelé ovládat a kontrolovat. Povaha neziskového sektoru pak není dána tím, co chce celá společnost, ale tím, co chtějí bohatí členové společnosti. Jako poslední problém uvádí Salamon filantropický amatérismus, jenž souvisí s obecně laickým přístupem k sociální problematice. Dříve byly považovány problémy chudoby za formu morálního úpadku chudých. Pomocí těmto skupinám se zabývali hlavně lidé se silným morálním nebo náboženským cítěním. Až postupem času vznikají speciální instituce, které poskytují zdravotní, psychologické a sociologické vzdělání alespoň sociálním pracovníkům (Salamon, 2000).

Kromě toho považuji za důležité zmínit ještě některá další selhání občanského sektoru. Jde zejména o nedostatečnou kapacitu pro řešení rozsáhlých úkolů. Ta se může projevit zejména tam, kde je nutné vyvinout velké, koordinované a dlouhodobé úsilí většího počtu lidí. Tento problém se týká zejména menších a neformálnějších organizací, ve velké míře závislých na práci dobrovolníků. V občanském sektoru se můžeme také



setkat se zvýšenou citlivostí na osobnostní charakteristiky účastníků. Vztahy jsou zde ve velké míře založeny zejména na vzájemné důvěře. Vnitřní konflikt uvnitř organizace tak může způsobit její zánik. Dalším ohrožením organizace je její závislost na osobnosti zakladatele. Jeho odchod pak může její existenci ohrozit. A naopak, silná osobnost si i zde může začít usurpovat stále větší moc a může se to projevit na chodu a zájmech organizace. Byrokratizace neohrožuje pouze stát, ale bohužel také činnosti neziskových organizací. Dalším možným selháním občanského sektoru je jeho nejistota a nestabilita. U neziskových organizací nelze zcela zaručit, že se budou spolehlivě starat o určitou oblast veřejných zájmů nebo potřeby svých klientů. Posledním takovým selháním je zneužívání občanského sektoru jako zástěrky pro krytí ziskového motivu<sup>12</sup> a to zejména tam, kde působí v nedokonalém právním prostředí (Potůček a kol., 2005: 106-108).

Na závěr bych chtěla ještě upozornit na posun hodnot ve společnosti. Podle Dohnalové je např. George Soros přesvědčen, že se v ekonomicky vyspělých zemích stávají ze základních hodnot hodnoty peněžní a trhy začínají dominovat v takových oblastech společnosti, kam rozhodně nepatří. Jde o oblasti práva, medicíny, umění, ale i osobních vztahů. Dosažené výsledky a kvality jsou posuzovány penězi, které přinesou, a ne svou podstatou (Soros 1999, in Dohnalová, Malina, Müller, 2003: 60). Na tyto tendence ve společnosti poukázala už předtím Arendtové. Upozornila, že některé věci se staly něčím, co je běžně denně produkováno a konzumováno. Protože také veřejné uznání začalo být velmi prchavým, bylo nahrazeno jednou z nejpomíjivějších věcí-penězi. Ty se v této souvislosti začaly jevit jako objektivnější a skutečnější než cokoli jiného. Proto i dnes nadále spojujeme uznání právě s penězi (Arendtová, 2007: 75).

Aby tato kapitola nekončila příliš mnoha selháními, připomeňme si, že občanský sektor zlidšťuje tržní ekonomiku, zvyšující se globalizaci a snaží se navrátit do světa staré hodnoty.

---

<sup>12</sup> Toto selhání považuji za velmi vážné, protože poškozuje vnímání občanského sektoru ve společnosti a snižuje tak jeho důvěryhodnost a vážnost. Za klasický příklad lze uvést italská vydavatelství v 80. letech, která se ze dne na den „transformovala“ v družstva, aby tak získala výhody určené pro stranické a dělnické deníky (Amato, 2007: 70).

## **2. Občanský sektor v perspektivě politické filosofie H. Arendtové -výklad základních pojmů**

Výše charakterizovaný občanský sektor je teď nutné vyložit v perspektivě politické filosofie Hannah Arendtové. Ještě předtím ovšem vyložím základní pojmy, kterými jsou práce, zhotovování a jednání, jež Arendtová využívá k charakteristice člověka v kontextu společenství a dějin.

Arendtová je přesvědčena, že člověk naplňuje svou lidskou existenci v několika typech činností, jimiž jsou svobodné jednání, tvůrčí zhotovování a práce odpovídající biologickým cyklům lidského těla. Tyto činnosti odpovídají na různé podmínky lidského života. Práce je podmíněná látkovou výměnou, zhotovování světem a smrtelností a konečně jednání pluralitou a nejistotou lidských záležitostí.

Lidství se však naplňuje zejména ve svobodném jednání. Proto pokud v lidské činnosti převáží práce nebo zajišťování pouhého biologického fungování, může být naplnění lidství ohroženo. Více než znepokojující důsledky takovéto situace v následující kapitole popíšu na příkladu ohrožení lidské svobody.

### **2.1 Práce**

Z historického hlediska můžeme sledovat jak se postoj společnosti k práci vyvíjel. Antická společnost se stavěla negativně k té části práce, která sloužila k uspokojování lidské „nutnosti“. K uspokojování potřeb proto docházelo jen v rámci soukromé sféry. Označení privátní bylo znakem zbavení nejvyšších lidských možností a schopností (nemožnosti jednání). Proto se zde k činnostem tohoto typu využívalo práce otroků. Kdo žil jako otrok jen v soukromé sféře,<sup>13</sup> nebyl ve vlastním smyslu člověkem. Stál mimo společnost a nebyly mu přiznány základní vlastnosti lidství, jakými jsou schopnost uvažování či rozhodování a nadání předvídavosti a volby. Jeho život se naplňoval činnostmi, které

---

<sup>13</sup> Dělníci (otroci) a ženy (rodící děti a pečující o domácnost) byli ponecháváni ve skrytosti domácnosti. Ne proto, že by byli považováni za vlastnictví, ale protože jejich život byl vyplněn činnostmi, která svou podstatou spadala do soukromé sféry a nehodilo se ji ukazovat. Pozdější emancipace žen a dělnické třídy ve stejnou dobu tak není jen náhodou spojena s procesem odkrývání soukromé sféry veřejnosti (Arendtová, 2007: 95).

odpovídají na základní životní potřebu přežít. Jeho aktivity v podstatě uspokojovaly biologickou funkci. Tento postoj se však postupným vývojem změnil.

Novověká společnost začala později práci glorifikovat jako zdroj hodnot. Přestalo se rozlišovat mezi *homo faber* (představujícím vztah svébytného tvůrce a svébytného díla) a *animal laborans* (představujícím pouhé fungování v procesu zajišťování životních nutností a produkcí spotřebních produktů).

Práce je podmíněna biologickými procesy lidského těla. Jejím hlavním účelem je zajistit uspokojení našich životních potřeb. Abychom mohli fungovat a vykonávat takové činnosti jako je jednání a zhotovování, musíme mít zajištěnou zejména obživu a látkovou výměnu. Svou podstatou je práce vázána na jedinou podmínku a tou je život sám (Arendtová, 2007: 15).

Práce vytváří něco, co bude následně ostatními spotřebováno. Právě zde se ukazuje hlavní rozdíl mezi rychle spotřebovávanými výsledky práce a věcmi trvalejší hodnoty, vzešlými ze zhotovování. Spotřebované výsledky práce by neměly být chápány příliš negativně. V lidském životě jsou velmi podstatné. Problém nastává jen když spotřeba začne nahrazovat zhotovování a jednání.

Při výkladu práce vychází Arendtová do velké míry z jejího pojetí u Karla Marxe. Pro Marxe byla práce a spotřeba jen různými stadii biologického procesu. „Práce je především proces, probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou“ (Marx, 1954: kap.5). Pohybem vlastního těla působí na přírodu a mění ji.

Kromě napětí orgánů, kterými člověk pracuje, je po celou dobu práce nutná účelná vůle projevující se v pozornosti. Čím méně je práce pro dělníka požitkem (vzhledem k jejímu obsahu a způsobu provádění) tím je vůle více zapotřebí (Ibid.).

Pracovní koloběh se podle Marxe udržuje spotřebou. Prostředky ke spotřebovávání jsou získávány prací. Časem však práce a spotřeba následují tak rychle po sobě, že je začínáme vnímat jako jedinou činnost. Takováto produktivita nevychází z výsledků práce, ale síly lidského těla, které je poté, co vytvořilo prostředky nutné k obživě ještě schopné produkovat nadbytek. Člověk se pomalu stává „zajatcem produktivity života“ (Arendtová: 2007, 114). Arendtová dále vychází z Marxova tvrzení o tom, že pracující člověk reprodukuje vlastní život produkováním prostředků ke své obživě. Produkce je to, co ho odlišuje od zvířat. Takové tvrzení se později ukázalo jako příliš odvážné a muselo být Marxem přehodnoceno, protože některým specifickým činnostem zvířat (jako např. pavoukům a jejich dokonalým sítím) se nedala upřít podobnost s lidskou produkcí. Rozdíl

nakonec našel ve skutečnosti, že člověk si na rozdíl od zvířete vždy před začátkem produkce v hlavě představí, jak bude výsledek vypadat. Konečnému výsledku tak vždy předchází ideální vzor. Práce tak není jen primitivní instinktivní činností. Podle Arendtové se však Marx dostal tímto postupem od pojmu práce k pojmu zhotovování, dalšímu typu činnosti, který bude vysvětlen níže (Ibid. 126-129).

Práce se neustále potýká s procesy růstu a úpadku (příroda neustále proniká do světa vytvořeného lidmi a ohrožuje tak jeho stálost a způsobilost pro lidské účely). Nejen uchování těla, ale také uchování světa vyžaduje namáhavé, monotónní opakování každodenních prací. Tato činnost je ale ještě méně produktivní než látková výměna. Odměnou za to člověku je bližší vztah ke světu, který chrání.

V souvislosti s automatizací mluví Arendtová o společnosti práce a světě strojů, který nahrazuje svět žitý. Jedná se však o uměle vytvořený svět, který není schopný poskytnout lidem to, co od stabilního světa věcí a zjevnosti jednání většinou očekávají. Svět tu představuje „příbytek“ smrtelných lidí, který je na rozdíl od nich stálejší a trvalejší. Jako příklad vytržení z „normálního“ světa (ve smyslu stabilního světa věcí a zjevnosti jednání) uvádí Arendtová továrny stavěné ne podle potřeb zaměstnanců, ale podle potřeb strojů. Dále sem můžeme zařadit zkušenost toho, že se přístroje stávají neodmyslitelnou součástí nás (z dnešního pohledu se jedná se např. o závislost na mobilních telefonech, pozn. autora). Marx pak ve svém *Kapitálu* upozornil na další významnou skutečnost. Dříve byl člověk v rámci manufakturní dělby práce doživotně spojen s jednou dílčí operací. Ale zavedení strojů do výroby dovedlo dělbu práce do ještě „nestvůrnější“ podoby. Dělník se proměnil v pouhé vědomím nadané příslušenství dílčího stroje (Marx, 1954: kap.13). A právě v tuto chvíli můžeme začít mluvit o člověku jako o *animal laborans*.

Arendtová označuje termínem *animal laborans* typ člověka, jehož způsob života je vyplněn především prací a konzumem a jehož život se v práci a konzumu rozpouští, což může v krajním případě vést k jeho vyčerpání (Breier, 1992: 38).

Ačkoliv žije *animal laborans* ve společnosti druhých, nemůžeme u něj mluvit o pluralitě, která je typická pro aktivity jednání. Jde spíše o jakýsi stav spolubytí v práci, kde není mezi jedinci rozdíl. To se projevuje např. tak, že v pracovní skupině všichni jakoby splývají v jeden organismus. Práce je sice jedinou činností, která přivádí člověka do kolektivu, ale během jejího trvání je nucen potlačovat vědomí své individuální identity. Základním principem tu totiž není rovnost, nýbrž stejnorodost. Pracující člověk je mimo jiné ovlivněn biologicky podmíněným pracovním rytmem, jenž mu přináší pocit splynutí

s ostatními členy pracovního kolektivu. Člověk se pak chová a cítí jako člen jediného celku a díky takovému splynutí se pro něj stává práce snesitelnější a snazší. Arendtová v této souvislosti odvolává na Alaina Touraina, podle kterého hodnota a smysl práce závisí na „sociálních podmínkách“, zajišťující bezproblémové procesy práce a spotřeby. Je přesvědčen, že zde není žádná souvislost s povoláním ani individuální hrdostí na vlastní výkon (Touraine 1955, in Arendtová, 2007: 279-280). Bohužel za nejlepší „společenské podmínky“ jsou považovány ty, při nichž se co „nejméně a nejbezbolestněji potlačí vlastní identita“ (Ibid.). Z jedinců se stává kolektiv rušící pluralitu. V takovém identickém celku tak nevznikají hospodářská ani politická společenství, protože ta se v aristotelovském smyslu zakládají na pluralitě a odlišnosti.

Člověk jako *animal laborans* je najednou uvězněn ve světě, který mu je za jiných okolností oporou. Svět tak postupně nahrazuje vědomím přístupným sebereflexi. Nejvyšší činností se pro něj stává formální hra rozumu. Mezi své nejintenzivnější zkušenosti zařazuje žádosti, pocity slasti a nelibosti, vycházející z tělesných potřeb a chovající se iracionálně. Lidský život se tak začíná vnitřně dělit na racionálně „kalkulující činnost rozumu a iracionálně afektivní citový život“ (Arendtová, 2007: 409). Pevným bodem přitom pro něj zůstává život sám, jako nepomíjivý proces lidského rodu.

## 2.2. Zhotovování

Zhotovováním se zabývá člověk označovaný jako *homo faber*. Jedná se o jedince, pro kterého je kromě zhotovování typické také děláni a vyrábění. Je pánem přírody, sebe sama a svého konání. Příroda je pro něj poddajným materiálem. Takto získaný materiál (stalo se tak podmaněním přírody) dává jeho věcem konzistenci. Za cenu ničení přírody se tak stává tvůrcem předmětů trvalé hodnoty a „tvůrcem světa“. Podle Arendtové si *homo faber* buduje na zkušenosti násilného činu na přírodě pocit sebejistoty a sebevědomí, jež se odlišují od těch, které v něm vyvolává námaha z práce (radost z práce, chuť do práce) (Arendtová, 2007: 177). Své konání zaměřuje zejména na hodnoty jakými jsou trvanlivost, stálost a odolnost výtvorů. Díky tomu ho mohou jeho výtvoř svými setrváním ve světě přetrvat. Produkuje si tak jakýsi umělý svět věcí, který přináší do jeho života pocit stálosti. Je to způsob, jak se člověk ve světě zabydluje. Předměty tu jsou určeny k užívání a ne

požívání. Přesto nelze trvanlivost předmětů považovat za absolutní a je nutné počítat s jejich přirozeným opotřebováváním se. I u nich nakonec platí, že v konečném důsledku jsou produkty stejně jako jejich tvůrci smrtelné.

*Homo faber* jedná tak, aby se mohl věnovat zhotovování. Zhotovování je účelná činnost. Na jejím počátku je vždy vědomý účel, kterého se snaží *homo faber* cílenou činností a využíváním konkrétních prostředků dosáhnout. Výsledkem bývá nějaké dílo nebo výrobek. Dílo lze považovat za zhotovený účel, ve kterém činnost spočinula a které zde zůstává ve své samostatnosti (tzn. ve svém dohotovení je pak již nezávislé na původní zhotovující činnosti). Často se jedná o něco hmatatelného a trvanlivého, což je základem skutečnosti, že zhotovené předměty mohou být vlastněny.

Oproti „trvalosti“, jež našemu světu poskytuje zhotovování, se nám jednání,<sup>14</sup> které spočívá pouze v předvedení aktu jednání, může jevit jako samo o sobě marné (Arendtová, 2002: 58). S trvalostí se můžeme setkat zejména ve sféře kultury a umění, kde jsou umělecká díla vnímána jako nadřazená všemu ostatnímu. Jedná se o věci nemající v životním procesu vůbec žádnou funkci. Nezhotovují se pro lidi, ale pro svět, jehož smyslem je přetrvat životy nás smrtelníků. Z tohoto důvodu jsou umělecká díla dokonce záměrně odstraňována ze sféry životních procesů (Ibid. 183).

Na počátku každého zhotovování je účelná představa (idea), která ani po dokončení ve své určitosti nemizí. Zůstává a umožňuje nám vytvořit další totožné předměty. Předmět sám nepotřebuje, aby byl proces jeho vzniku opakován. Přesto tak řemeslník často kvůli obživě činí.

*Homo faber* zachází se vším jako s prostředkem. Vysoce si cení produktivity (myslí se tím vytváření umělých předmětů) a vkládá mimořádně velkou důvěru v nástroje. Panuje u něj přesvědčení, že princip užitku vyřeší všechny problémy a vysvětlí všechny lidské motivy. To je také důvod, proč opovrhuje myšlením (ve smyslu filosofické problematizace či teoretického údivu), které je podle něj zbytečně složité a navíc nesměřuje k tomu, co je skutečně podstatné – k výrobě nástrojů. I když neuznává myšlení, cení si chytrosti a vynalézavosti. Tedy vlastností, jenž se dají při výrobě nástrojů a jejich zdokonalování uplatnit. Velký důraz klade na výrobu nástrojů pro výrobu dalších a ještě dokonalejších nástrojů. Jednání je pro něj zhotovování, během kterého se uzavírá a stává se izolovaným vůči přítomnému světu (Arendtová, 2007: 390-391) a není ničím nucen

---

<sup>14</sup> Pojem jednání u Arendtové bude vyložen v následující kapitole.

k samotnému jednání. Jednat ani vlastně nemůže, protože to předpokládá, že vystoupí ze své izolovanosti.

Přestože jsme ukázali, že *homo faber* není nucen k samotnému jednání, z prostoru veřejného ukazování se tak docela nestáhl. Není to ani tak úplně možné s ohledem na to, že právě tento prostor je místem, kde *homo faber* hledá uplatnění pro své výtvořky. Svět věcí se tak pro *homo faber* stává potvrzením jeho existence a současně místem, které je všem společné. Příkladem takové veřejné oblasti, kde se *homo faber* ukazuje, je směnný trh. Je to veřejná oblast ustavující se pouze tím, že výrobci přinášejí své výrobky a vystavují je zde na odív. Právě zde je jeden z hlavních rozdílů mezi *homo faber* a *animal laborans*, který má ze své podstaty ne-světýský charakter a nemá schopnost vytvořit a obývat veřejný život a svět (Ibid. 203). Pokud tu však začne probíhat obchod vyznačující se vyjednáváním, nelze už toto místo spojovat se zhotovováním. Ti, co se zde pohybují už nejsou primárně zhotoviteli, ale producenty. Důvodem proč se producent účastní trhu není vystavování na odív a potřeba kontaktu s jinými lidmi, ale zájem o jiné výtvořky a moc nad zbožím. Moc pak stojí za vznikem trhu a udržuje ho v existenci.

Postupem času mizí ze života *homo faber* konkurence a tím nejdůležitějším se pro něj stává práce sama. Vzniká společnost práce, ve které se ukazuje, co si člověk může dovolit spotřebovat. V konzumní společnosti se už nescházejí producenti, ale ti, co se v Marxově terminologii nazývají „majiteli zboží“. Jen ti mají přístup do veřejné oblasti. Hlavní pozornost takovéto společnosti se zaměřuje jen na zboží. Zbožím se stala dokonce i samotná pracovní síla. Takováto společnost zboží se začíná potýkat s absencí lidsky osobních kontaktů. Marx to, podle Arendtové, považoval za sebeodcizení a odlidštění člověka. Osobní rozměr v jeho jednání byl vytěsněn do sféry rodiny nebo intimity přátelství. Tento stav, kdy lidská osoba je soukromou věcí, zatímco obchod se zbožím je veřejnou záležitostí, lze považovat za převrácení společenských poměrů klasické antiky (Ibid. 273-274).

*Homo faber* vynalezl nástroje, aby mohl vybudovat svět věcí. Řídil se při tom potřebou účelu, pro který měly být nástroje používány. Oproti tomu si *animal laborans* nejdříve nástroji ulehčuje práci a potom ji začíná mechanizovat. Postupem času však přestává být cílem jeho práce produkt a na jeho místo nastupuje samotný proces a rytmus práce, jenž pomalu všichni pracující přebírají. Mizí rozdíl mezi člověkem a nástrojem. Jak člověk, tak nástroj vykonávají stejný rytmický pohyb a právě v této chvíli začíná *animal laborans* se stroji prohrávat, protože nemůže konkurovat jejich dokonalému pohybu. Stroje

tak nahrazují nástroje a stávají se podmínkou lidské existence, určujícím měřítkem toho, co je možné či nemožné vyrobit.

Arendtová popisuje tři stadia vývoje novověké techniky (tj. procesu nahrazování nástrojů a náčiní stroji). Prvním stadiem je doba parního stroje. Druhé přináší elektrifikaci a ústup *homo faber*. Člověk si tu vytváří vlastní svět odloučený od přírody a snaží se „tvořit“ vlastní přírodní procesy. Kvůli objevu běžícího pásu už není výroba jen řadou od sebe oddělených manuálních procesů, ale místem, na kterém se produkuje a montuje, čímž se člověk dostává do třetího stadia automatizace. Ta s sebou přináší již výše zmiňované následky. Dělník je nahrazen strojem a postupně je jím vytlačován z pozice toho, kdo stroj řídí a kontroluje. To, co se tu vykonává, už není dílo, jež náleží řemeslníkovi, ale práce.

Podle Arendtové se musíme ptát, zda v této fázi stroje ještě vykonávají službu světu a jeho setrvalosti, což byl hlavní důvod proč *homo faber* začal používat nástroje, nebo zda stroje samy nezačaly ovládat náš svět. Teď už nemůžeme říci, že nás obklopují věci navrhované lidmi a jako takové musí dostát určitým měřítkům krásy a užitečnosti. Užitek stroje byl nahrazen jeho funkcí, vzhled se začal řídit a jeho možnostmi určují produkci.

### 2.3. Jednání

Pravděpodobně nejsložitější a nejkomplicovanější lidskou činností je podle Arendtové jednání. I přes svůj nezaměnitelný význam je vázáno na další dvě podstatné činnosti, jakými jsou práce a zhotovování. V rámci *vita activa* je jednání jedinou činností odehrávající se přímo mezi lidmi jako sobě rovnými a svobodnými bytostmi, které je navíc na přítomnosti a vztazích s druhými závislé. Jednání je jediná z aktivit *vita activa*, ve které nejde člověk zastoupit, ale naopak se do ní musí osobně vložit. Pracovat za nás mohou jiní, můžeme využívat věci, aniž bychom je sami zhotovovali, ale jednat může jen člověk sám za sebe (Arendtová, 2007: 225).

Jediným zvláštním požadavkem jednání je pluralita, ve které jsou všichni jednající totožní a rovni, ale nejsou přítom stejní. Jednáním může člověk založit politické společenství, jenž mu dává svobodu, práva, podmínky pro kontinuitu generací, paměť a dějiny. Důležitá je také iniciativa (schopnost začít něco jiného) každého jedince, což, jak ukáží později, se stalo pro člověka typu *animal laborans* problematické. (Ibid. 15-19).



Pro jeho důležitost připodobňuje Arendtová jednání k aktu druhého narození, při kterém už však nejde jen o pouhé fyzické vyskytnutí se člověka. Člověk tu svým jednáním vstupuje do světa a do mezilidských vztahů v něm. Fakticky tak přejímá odpovědnost za to, „že je na světě“ (Ibid. 226).

Kromě aktu „druhého narození“ je jednání a promlouvání významnou lidskou činností, při které dochází k odkrytí osoby před světem. Podmínkou takovéto činnosti je pluralita předpokládající na jedné straně rovnost a na druhé straně rozdílnost zúčastněných osob. Právě v rámci plurality a rovnosti se ukazuje naše jedinečnost a lidství. Kromě toho je důležitou součástí jednání naše iniciativa, jejímž prostřednictvím se do světa zapojujeme.

Jednání a promlouvání se děje v jakémsi meziprostoru a nezanechává přitom po sobě nic věcně hmatatelného. Žádné výsledky ani produkty, jenž jsou tak typické pro činnost zhotovování. Jednání se na rozdíl od zhotovování či práce „jen“ vrývá do paměti lidí a zanechává v prostoru mezi nimi složité „tkanivo vztahů a lidských záležitostí“ (Arendtová, 2002: 237). Zároveň je svou povahou a vevázáním se do vztahů k druhým aktérům jednání vlastně nepředvídatelné. Tato nepředvídatelnost pak může v člověku vyvolávat nejistotu a strach, které mu na druhou stranu dávají možnost doufat (Arendtová, 2007: 228).

Ale jednající člověk není jen původcem činů. Kromě toho se pohybuje v prostoru mezi lidmi a je tak také tím, kdo trpí, na koho doléhají činy druhých. Jednání, typická lidská vlastnost, nevyvolává nikdy jen pouhou re-akci, ale také další samostatné jednání, které se vždy nějak dotýká druhých. V životě to znamená, že ať je naše jednání vedeno jakýmkoliv principem, nikdy nemůžeme přesně vymezit okruh těch, kterých by se mělo bezprostředně dotýkat, a kterých se v konečném důsledku nakonec dotkne. Naopak se podle Arendtové paradoxně zdá, že nezměrnost našeho jednání je přímo úměrná snaze člověka o omezení pole působení svého jednání. To má totiž mimo jiné výraznou schopnost zakládat vztahy, překračovat hranice a porušovat dané meze. Meze a hranice tvoří důležitý, bohužel ne vždy spolehlivý rámeček lidských záležitostí, jenž je neustále atakován lidským jednáním. Tyto křehké hranice jsou tvořeny institucemi a zákony, přičemž jejich křehkost není dána slabostí nebo hříšností lidské přirozenosti, ale snahou každé nové generace zapojit se do světa a v rámci toho neustále tuto hranici slovem nebo činem atakovat a pokoušet. Zapojení se do lidského světa znamená, vedle biologického zrodu pro každou novou generaci, „druhé narození“, tedy nový počátek. Na novou generaci tak působí jednání a promlouvání zakládající počátky a vytvářející vztahy, ale ne

pevné hranice. I když mají hranice i zákony mnohá omezení, napomáhají potlačit bezmeznost v lidských záležitostech. Ani hranice samy nejsou vyjmuty z pravidla, že nikdo ve skutečnosti nemůže dohlédnout důsledky svých činů. Takováto skutečnost však nemusí být chápána jen negativně, jak by se mohlo na první pohled zdát. Nemožnost dohlédnout důsledky našeho jednání dělá lidský život jednoduše napínavým (Arendtová, 2002: 249). Svým způsobem nutí člověka, aby nezůstal jen apaticky stát na místě v očekávání osudu, ale zvědavě se jednáním posouval dál.

Pro svobodné jednání je dále charakteristická jeho nezávislost na motivu a zamýšleném cíli. Má cíl v sobě samém, ve svém vlastním výkonu jednání. Je opakem rutinního chování a zautomatizovaných činností. V jeho průběhu nedochází ke zhotovování něčeho, co zůstane zachováno. Naopak nikdy nevíme, co nás na jeho konci čeká. Trochu poeticky řečeno, pokud by nás zajímal skutečný konec příběhu, musíme si ve většině případů počkat až do smrti všech aktérů. Až ta jediná jim totiž zabráni v rozvíjení dalších spleť odpořádí. I když na základě určitých zákonitostí můžeme některé reakce předem očekávat, odpověď založenou na pluralitě účastníků lze předvídat jen do určité míry a vždy s nejistým výsledkem. Pokud bychom tedy považovali jednání jedince za formu příběhu, může být jednající pouhým vypravěčem, ale celek se v úplné podobě zjeví až jeho nezúčastněnému posluchači (Arendtová, 2007: kap. 26).

## **2.4. Principy a etické jednání, jedinečná situace a ctnosti**

Naše jednání není určováno účelnou představou ani vůlí a je na nich nezávislé. Co určuje svobodné jednání, to jsou podle Arendtové principy. Na rozdíl od motivů, účelů či cílů neúčinkují zevnitř našeho „já“, ale naopak působí zvnějšku. Principy přetrvávají i poté, kdy důvody našeho jednání přestávají být platné a vůle k dosažení cíle se s postupujícím časem vyčerpává. Na rozdíl od nějakého jednorázového cíle můžeme princip kdykoliv znovu opakovat.

Principy uvádí jednání do pohybu a pak se v prováděném činu ukazují. Takovými principy jsou u Arendtové např. čest, sláva, láska, rovnost, spolehlivost, strach, nedůvěra a nenávisť. Vždy, když jsou tyto principy přítomněny, objevuje se ve světě svoboda nebo její opak. Lidé jsou totiž svobodni, pokud jednají. Ne předtím a ne potom (Arendtová,

2002: 136-137). S jednáním je také úzce spojena odvaha vystoupit z bezpečí soukromé sféry. Mimo ni se vystavuje různým nebezpečím a pohybuje se v oblasti, kde neplatí starost o život. Od ní ho osvobozuje odvaha, která ho pak vede ke svobodě světa. Je nutná, protože v politice, kam se ze soukromé sféry dostáváme, už nejde ani tak o život, jako o svět (Ibid. 140).

Svou podstatou jsou principy univerzální. V našem jednání se univerzální a nedefinovatelné principy předvádějí v konkrétních podobách. Zdařilost jejich předvedení se ukáže až při setkání s druhými, kteří je v interakci s námi rozpoznávají a uznáním ztvrzují. Aktéři mohou jednat jen ve veřejné sféře.<sup>15</sup> Existence veřejné sféry je odkázána na jednání aktérů, kteří ji vytváří a udržují. Existuje mezi nimi vzájemná podmíněnost (Novotný, 2006: 244).

Na našem jednání se tedy kromě principů podílejí také druzí, před kterými se principy prezentují a vytváří se tak společný svět a jedinečná situace. V každé takovéto situaci musíme využívat naší soudnosti, jež nám umožňuje rozpoznat nároky vyplývající z jedinečnosti situace. Arendtová ve své práci odkazuje na Machiavelliho, který problematiku rozpoznávání jedinečné situace (příležitosti) rozvinul ve svém díle *Vladař*. Všiml si při tom zejména propasti mezi soukromou a veřejnou oblastí, k jejímuž překročení je nutná již zmiňovaná odvaha (ctnosti).

Jeho *virtú* lze přirovnat k řecké *areté* (zdatnosti, dokonalosti, statečnosti, ctnosti ve smyslu schopnosti, zdatnosti duše jednat co nejkrásněji). V jeho pojetí jde o politickou kategorii zahrnující v sobě řadu osobních vlastností vládce schopného úspěšně udržovat svůj stát a dosahovat velkých věcí, které jsou znamením jeho síly. Osoba obdařená *virtú* musí mít schopnost přizpůsobit se diktátu *fortuny* a daných okolností. Takovýto vládce vždy ví, jaké strategie a techniky je nutné v konkrétních situacích uplatnit.

Společně s *virtú* je zapotřebí dále rozvinout téma *fortuny* a jejího vlivu na lidské záležitosti. Lidé mají podle Machiavelliho tendenci věřit, že většinu toho, co se v našem světě děje, řídí právě *fortuna* a Bůh. To v nich vzbuzuje pocit bezmoci a neschopnosti

---

<sup>15</sup> Pojem „veřejný“ v sobě nese dva významy. Za „veřejné“ je považováno vše, co se ukazuje před obecností. Můžeme to vidět a slyšet. Dává nám to pocit, že náležíme skutečnosti. Naopak s rostoucí intimitou a množstvím intenzivních citů ztrácíme důvěru ve skutečnost světa a lidí, veřejné se nám jakoby vzdaluje. Jako příklad uvádí Arendtová tělesnou bolest, která se nedá sdělit, ani ukázat na veřejnosti, ale naopak nás zbavuje citu pro realitu. Veřejná oblast se vyznačuje velikostí a není zde místo pro maličkosti. Zadruhé, bývá za veřejný považován svět sám. Je to to, co je nám společné. Veřejný prostor jako společný svět shromažďuje lidi, ale na druhou stranu jim zabraňuje, aby o sebe zakopávali. Je to něco, co později přestává fungovat v masové společnosti, kde svět nemá sílu shromažďovat a zároveň oddělovat (Arendtová, 2007: 66-69).

ovlivnit běh věcí kolem sebe. Člověk se pak na základě těchto pocitů stává pasivním a své jednání omezuje na pouhé vystavení se náhodě toho, co se bude dít. I přes tuto skutečnost Machiavelli věří v lidskou schopnost ovlivnit navzdory *fortuně* polovinu svých skutků a to prostřednictvím svobodné vůle. *Fortunu* tu následně přirovnává k divoké řece, před jejíž silou všichni prchají, ale stejně jí nakonec nemohou vzdorovat. Nezůstává však jen u tohoto přirovnání a pokračuje tím, že zdůrazňuje nutnost postavit se *fortuně*, aby nás jako divoká řeka nesmetla. Je špatné spoléhat jen na štěstí a nepřizpůsobovat se okolnostem ve snaze dosáhnout svých cílů. Lidská schopnost nebo ochota přizpůsobit se změně je často problematická a má vliv na štěstí člověka. V naší přirozenosti je totiž zakořeněna tendence ulpívat na svých zvycích. Zde se Machiavelli uchyluje k další metafoře, kde apeluje, aby byl člověk spíše vášnivým než opatrným. *Fortuna* se v Machiavelliho podání chová jako rozmarná žena, upřednostňující mladé muže právě pro jejich menší opatrnost, větší duchaplnost a odvážnost, kterou si ji dokáží podrobit a i násilím ovládnout. Lehkovážné chování *fortuny* vyvolává agresivní, až násilné reakce (Nederman, 2008, srov. Machiavelli, 1968: kap. 25). *Fortuna* je tedy u Machiavelliho zobrazována jako primární zdroj násilí a protiklad rozumu. Jedinou obranou před její nestálostí je ustavičná připravenost ke krajnímu řešení. Schopnost kdykoliv a kdekoliv na ni reagovat nám poskytuje právě *virtú*.

Dalším důležitým úkolem *virtú* je zabránit ztrátě původního smyslu našeho jednání. S každou novou situací vstupuje do našeho světa novost, jenž se střetává s autoritou odkazující na starý význam principů, které je nutné v kontextu nové situace znovu interpretovat. Tady znovu objevujeme důležitost *virtú*. Protože tak jak potřebujeme u štěstí (*fortuny*), aby si *virtú* „všimla“ a dovolila nám „využít situace“, dává nám zde odvalu a odhodlání k dalšímu jednání, pomáhá nám s interpretací starých principů.

Smysl *virtú* lze připodobnit k „virtuozitě“. Jedná se o zdatnost v interpretačním umění. Liší se tak od umění kreativního, jehož výsledkem je nějaký produkt. Cílem interpretačního umění není konečný produkt, který přetrvá a je na tvorbě nezávislý. Naopak zde je cílem právě interpretace sama ve smyslu předvedení výkonu. Toto pojetí se objevilo již ve starém Řecku, kde byla politika přirovnávaná k hraní na flétnu či tanci. Právě přirovnání k nějaké umělecké činnosti byl řecký způsob, jak mluvit o činnostech, kde rozhodovala virtuozita předvedení.

Na rozdíl od umělce-tvůrce, který ukazuje jen výsledný produkt, zatímco proces sám zůstává ostatním skrytý, potřebuje interpretační umění obecenstvo, aby mohlo svou virtuozitu předvést (Arendtová, 2002: 137-138). Jak již bylo jednou řečeno, prostor zjevování není lidem dán automaticky. Původně to byla řecká *polis*, co poskytovalo lidem

prostor k jednání. Sami aktéři si však museli tento prostor udržovat a chránit proti zániku. Oni sami si totiž poskytovali *polis* jako sféru, kde mohli být zjevní (Vernant, 2005).

Tematizace principů u Arendtové odpovídá pojetí vztahu principů (zásad) a forem (povah) vlád u Montesquieua, které podrobně rozvedl v knize *O duchu zákonů*. Forma představuje způsob, jak se společnost spravuje. Je to struktura vlády a správy s jejími zákony. Hybné principy pak činí danou formu vlády a její zákony živými, společně sdílenými a přijímanými. Montesquieu to vše aplikoval na formy vlády. V jeho perspektivě se podstata a zásady každé vlády liší v povaze, což je to, co ji dělá takovou jaká je (tedy její struktura a instituční uspořádání moci) a v zásadách, které ji nutí jednat určitým způsobem (sem patří lidské vášně nebo společně sdílené principy) (Montesquieu, 2003: 52). Forma vlády a její zákony jsou určovány zásadami. Například lidový stát založený na zásadě občanské ctnosti, které nakonec všichni podléhají. S úbytkem občanské ctnosti pak dochází k oslabování zákonů, jenž jsou ve skutečnosti jen jasným formálním vyjádřením toho, co se společně sdílí jako zásady jednání. V krajním případě může tato situace vyústit až v zánik republiky (Ibid. 52-54).

V monarchickém typu vlády probíhá řada velkých politických událostí téměř bez občanské ctnosti. Všude tam, kde nejsou ctnosti nutně zapotřebí, bývají nahrazeny zákony. Jako důležitý princip se zde objevuje čest, kterou Montesquieu označuje za „předsudek týkající se každé osoby a každého stavu“ (Ibid. 58). Čest pro nás znamená obstat ve svém stavu. Vyžaduje stavovské výsady a rozlišení (způsobující nerovnováhu), čímž udržuje celou situaci v určité rovnováze.

V despotii jsou jak občanské ctnosti, tak čest, nahrazeny jediným principem, kterým je strach. Strach zotročených před tyranem, strach tyrana před zotročenými a svými vojáky a nakonec strach zotročených mezi sebou navzájem z možnosti vzájemného udavačství. Všudypřítomný strach brání lidem v jednání a deformuje vztahy mezi nimi. V důsledku toho se ztrácí veřejné prostory umožňující lidem jednat. Ztrácí se tak jediné místo, kde jsou ve vztahu s druhými a mohou tak zakoušet svobodu. Výsledkem strachu pak není nic, co by mohlo přetrvat.

Arendtové přenáší Montesquieuho formu a princip na totalitní hnutí. Formou je tu teror a hybným principem ideologie. Více se jimi však budu zabývat v následující kapitole.

K dalšímu hlubšímu pochopení fungování principů v návaznosti na etické jednání lze využít část Gadamerových přednášek uveřejněných pod názvem *Problém dějinného vědomí*, kde se zabývá rozdílem mezi věděním matematickým, věděním technickým a věděním etickým. Etické bytí podle něj není pouhým souhrnem schopností a působících

sil, ale je naopak aktivně utvářeno tím, co člověk dělá. Úkolem etického vědění je odhadnout, co po něm konkrétní situace vyžaduje a poměřit konkrétní situaci ve světle těch nejjobecnějších etických požadavků (těmi jsou právě principy). Ačkoliv je tento proces součástí mě samotného, nutí mě k jednání (jako by působil z vnějšku) i v situaci, kdy je takové jednání pro mě nepříjemné (Gadamer: kap. 4).

Etické jednání není exaktní věda. Neexistují v něm předem daná a přesně definovaná pravidla, která by člověku říkala, jak a kdy jednat či nejednat. To, co je člověku z těchto pravidel známo, získává praxí a výchovou, kterými si vytváří jisté *habitudo*, jehož se drží v konkrétních situacích svého života a které se upevňuje a stabilizuje každým novým činem. Etické chování lze přirovnat k *techné* (zručnosti a vědění řemeslníka znalého svého oboru, čili *homo faber*). Pro obě je typická absence abstraktnosti a přítomnost určitého praktického vědění týkajícího se konkrétního úkolu.

Etické vědění a rozhodování není možné jen na základě zkušenosti. Ta totiž nezaručuje, že takové jednání bude v souladu s morálkou. Mravní svědomí musí být vždy podloženo předchozím věděním (zde je právě souvislost mezi etickým a technickým věděním). Z výchovy a vzdělání získává člověk všeobecné poznání o tom, co je správné a poctivé chování. Úkolem etického rozhodnutí je najít v konkrétní situaci to, co je správné. Při etickém rozhodování jakoby nahlédneme, co vyžaduje konkrétní situace a vneseme do ní naším rozhodnutím řád. Při interpretaci nejsme nikdy tak úplně objektivní a můžeme být ovlivňováni například tradicí.

Gadamer v aristotelské analýze rozumnosti (*fronesis*) popsal řadu perspektiv, jak odlišit etické a technické vědění.

1. Techniku se lze naučit a zapomenout. Etické vědění se sice neučí, ale pokud už ho máme, nejde ho zapomenout. Člověk si ani nemůže vybrat, zda takové vědění chce mít. Jednající člověk už má vždy nějaké etické vědění a uplatňuje ho podle požadavků konkrétní situace. Podle Gadamera je problém ve slově „uplatňování“. Uplatňovat lze jen něco, co vlastníme. To je jednoduché v situaci technického vědění, když si řemeslník rozvrhuje práci. Ale etické vědění vychází z toho, že si člověk vytváří obraz o sobě samém, tedy o tom, čím chce a má být. Je tvořen vůdčími ideami, které ho přesahují a svou podstatou jsou univerzální. Jedná se např. o právo, nespravedlnost, odvahu, solidaritu atd. To, co je správné je relativní a vždy souvisí s konkrétní etickou situací. Obecně tak nemůžeme říci, která jednání jsou správná a která ne. Žádné jednání totiž není správné samo „o sobě“.

2. Technické vědění je zaměřené na jednotlivou věc. Na etickém vědění pak závisí správnost života jako celku. Znalost prostředků je tu nahrazena rozvažováním a reflexí. Člověk se přitom vždy nachází ve velice složité situaci, protože nikdy nemá předem všechny vědomosti, nezná správné prostředky, cíle bývají nejasné a jediné, co může, je radit se se sebou samým. Proto Aristotelova *fronésis* neustále přechází od poznání cílů k poznání prostředků a zpět. Jak můžeme vidět, etika je odvislá od velkého množství skutečností a nelze ji jednoduše dogmaticky používat (Ibid.).

## 2. 5. Jednání a utváření identity „kdo jsem“

Každá lidská činnost se odehrává v prostředí lidí a věcí. To je to, co jí dává smysl. Každý člověk žije ve světě, který „přímo či nepřímě svědčí o přítomnosti jiných lidí“ (Arendtová, 2007: 33). Okolní svět existuje díky člověku, jenž zhotovuje věci, pečuje o půdu a krajinu a organizuje politické vztahy. *Vita activa* je přímo podmíněna životem ve vzájemném spolubytí. Jednání tak není možné mimo společnost, protože izolace zbavuje člověka schopnosti jednat. To je důvod, proč je jednou z nejhorších věcí ohrožujících člověka práce bez přítomnosti druhých, se kterou má zkušenost *animal laborans* (Arendtová, 2007: 33).

Myšlenka, že ani člověk ani zvíře nemohou žít mimo lidskou společnost, se objevuje již v řeckém myšlení. Život v pospolitosti je omezení dané naší biologickou konstrukcí. Člověk není tvor úplně soběstačný a životem ve společnosti si zvyšuje svou možnost přežití. Mimo to, jak Fustel de Coulanges ve své *Antické obci* ukazuje, člověk nepotřebuje společnost jen kvůli snadnějšímu přístupu k potravě a bezpečnosti, ale také pro pocit, že ke společnosti náleží. Tato příslušnost mu dává místo ve světě a možnost přežití. Proto jedním z největších trestů bývalo vyhnání za městské hradby, mimo společnost (Fustel, 1998).

Jednající člověk se pohybuje v prostředí sobě rovných, kde před ním vyvstává nutnost být schopen odpovědět na otázku „kdo jsem“. V jednání jsou totiž, na rozdíl od ostatních činností *vita activa*, důležitější slova než činy. Beze slov by se okolí jevilo lidské jednání jako nesrozumitelné. Všude tam, kde lidé jednají, promlouvají a setkávají se, mluvíme o prostoru ukazovaní se na „jevišti světa“. Tento prostor nikdy netrvá déle než

proces, ve kterém vznikl. Potencionálně však existuje vždy, když se sejde určité množství lidí (Arendtová, 2002: 260). Bez tohoto prostoru ukazování by neexistovala realita vnějšího světa, ani identita lidí v něm se pohybujících. Tento prostor lidem slouží k artikulaci a aktualizaci toho, čím by jinak trpěli a co by trpně snášeli.<sup>16</sup>

Může se zdát paradoxní, že na námi často kladenou otázku „kdo jsem“, nikdy v jednání nenacházíme odpověď. „Já“ se sice ukazuje ve všem, co říkáme nebo činíme, ale bez naší kontroly zůstává před námi, jako ukazujícími se, nadále skryto. Proto jsme nuceni (a ani jinou možnost vlastně nemáme), ptát se našeho okolí, jací jsme. Sami sebe totiž nikdy nevidíme a máme o sobě určité představy, které spíše odpovídají tomu, jací bychom chtěli být nebo jak bychom chtěli, aby nás okolí vidělo. Sdělení okolí nás tak často překvapí (Arendtová, 2007: 231). Ještě významnější je, že to, „kdo“ jsem, se ukazuje v mém jednání. V něm je také zjevné, jaké principy sdílím (tzn. ukazuji tak také, s kým chci sdílet svět). V samotném výkonu jednání ukazuji i to, jak dalece jsem schopný zdařile principy předvést. A právě zdařilost není posuzována podle mých dobrých úmyslů, ale podle toho, jak mé jednání vidí druzí, tedy ti, ve vztahu k nimž jednám. Proto jsem v tom, jaký a kdo chci být, odkázán na druhé.

Ukázat „kdo“ jsem je pro člověka rizikem. Jde o odhalení, u kterého předem nevíme a nemůžeme ovlivnit, co se odhalí. Odhalují se (jednají) tedy jen ti, kteří se chtějí pohybovat ve spolubytí se sobě rovnými a chtějí jim objasnit, kým vlastně jsou (s kým mají tu čest).

Ačkoliv člověk potřebuje ke svému životu svět, existují určité situace, kdy je naopak vyžadována ochrana proti působení veřejné sféry (není to jen záležitost izolace a zhotovování). Dítě potřebuje ochranu před světem, který by mu mohl ublížit, protože se v něm ještě nevyzná. A nejen dítě, ale každý potřebuje soukromou sféru, kde se neukazuje, protože neustále se vystavovat světu ve veřejné sféře ohrožuje soukromí a bezpečí člověka, a při dlouhodobém působení může ohrozit jeho vitalitu.<sup>17</sup> Ve společném veřejném světě dáváme v plén nejen naše dílo, ale také sami sebe. Svět ale ze své podstaty nebere ohledy na život samotný a proto je nutné ho před světem ukrývat a chránit. Podle Arendtové není dobré, pokud jsou čistému veřejnému životu vystavovány utvářející se a nehotové děti (Arendtová, 2002: 163-164). „Čím více moderní společnost odstraňuje rozdíl mezi tím, co

---

<sup>16</sup> V současném světě nejsou veřejné prostory příliš určeny k jednání, ale spíše k pohybu a úniku. To následně formuje a strukturuje všechny mezilidské vztahy, jenž se transformují na pouhé dopravní úseky určené k přesunu mezi jednotlivými body (Breier, 1992: 19).

<sup>17</sup> Takovéto nebezpečí si pravděpodobně neuvědomují zejména dnešní uživatelé sociálních sítí, omezující stále více svou sféru soukromého a pokud možno otevírají vše na odív sféře veřejné. Stávají se stále více zranitelnými (pozn. autora).



je soukromé a veřejné, mezi tím, co se má ukázat v plném světle veřejného života všem, tj. čím více vkládá mezi soukromí a veřejnost oblast sociální, kde se soukromé stává veřejným a *vice versa*, tím více přitěžuje svým dětem (Ibid. 165).“

## 2.6. Moc a autorita

Arendtová ve své práci *O násilí* rozlišuje mezi mocí, vládou a násilím. Podle jejího názoru někteří autoři jako Max Weber nebo Karl Marx příliš spojují nebo ztotožňují politickou moc s násilím. Sama se však v této souvislosti věnuje raději těm autorům, pro které není politicky organizovaná společnost se svými pravidly a institucemi donucovacím prostředkem spojeným s působením skrytých sil (Arendtová, 2004: 28).

Arendtová od moci ve smyslu podmanění jedněch druhými odlišuje ještě jinou koncepci moci, která je podle jejího názoru projevem svobodného jednání, které vždy probíhá ve jménu nějakého principu (jde o to jednat v souladu). Není to nikdy vlastnost jednotlivce, ale náleží vždy skupině a s jejím zánikem sama zaniká.

Od této koncepce moci pak Arendtová odlišuje několik dalších pojmů, které se zpravidla s moci směšují či zaměňují. Je to jednak pojem individuální síly, což je vlastnost předmětu nebo osoby, která náleží jejich povaze a sama se může projevit ve vztahu k jiným věcem nebo osobám, ale v podstatě je na nich nezávislá. Individuální síla může být zlomena, pokud se většina proti ní spojí. Důvodem, proč se většina k tomuto jednání odhodlá, bývá „prostá touha“ tento typ individuální nezávislosti zničit. (Ibid. 34).

Kromě moci je nutné vymezit také pojem vláda, který bývá zejména v dnešní době s mocí zaměňován. Největším rozdílem mezi mocí a vládou (zde o ní můžeme mluvit také ve významu správy) je ta skutečnost, že vláda musí mít podporu obyvatel.

Pro všechny vlády je důležité veřejné mínění, jež jim dává moc. Síla mínění je spojená s množstvím. Pokud má vláda dostatečnou podporu, je skutečně mocná. Když ji ztrácí musí použít násilí, aby jí podpořila dosažení některých svých cílů. Na rozdíl od veřejného mínění není u násilí do určité míry početní převaha nutná, protože ji mohou nahradit nástroje. V běžné životě přitom nebývá zvykem, že by platilo jen neomezené většinové pravidlo, jenž není regulováno zákonem. V praxi by to totiž znamenalo ohrožení menšiny, která by tak mohla přijít o možnost vlastního projevu a to dokonce i bez použití

jakéhokoliv násilí. Pokud totiž bereme v úvahu počet, je nejkrajnější formou moci „všichni proti jednomu“ a nejkrajnější formou násilí „jeden proti všem“. V případě „všichni proti jednomu“ může podle Arendtové dokonce dojít k zajímavému a ve své podstatě závažnému jevu, kdy „většina jasně odmítá použít svou moc a přemoci výtržníky“ (menšinu) (Ibid. 32). Vzniká tak jistý druh velké „negativní jednoty“ a ukazuje se, že menšina může mít mnohem větší potenciální moc než většina. Nastává tak situace, kdy většina jen nečinně přihlíží a aniž si to uvědomuje, stává se latentním spojencem menšiny.<sup>18</sup>

Charakteristickým znakem autority je nezpochybnitelné uznání od těch, od kterých se vyžaduje poslušnost. Autorita nepotřebuje donucení ani přesvědčování. K jejímu udržení je potřeba úcty vůči osobě nebo úřadu. Opovržení pro ni znamená ohrožení její existence.

Arendtová se zabývá různými pojetí autority. Liberálním, konzervativním, řeckým (i když podle ní byla pro Řeky autorita v římském smyslu neznámým pojmem, snažili se ho nahradit teoretickými koncepcemi, jež jsou dále rozvinuty v poznámce pod čarou)<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> V dnešní době je takovým příkladem neúčast ve volbách napomáhající extrémistickým stranám. Nebo skutečnost, že velká část společnosti jen nečinně přihlíží různým veřejným projevům diskriminace či sociálního nebo společenského bezpráví a ačkoliv s nimi nesouhlasí. Takovíto lidé počítají s tím, že se v podobné situaci nikdy sami neocitnou a tak se nijak aktivně nezapojují do boje proti nim. Opak by měl být „výsledkem“ aktivní občanské společnosti. Tento stav je možné v určitých rysech přirovnat k Olsonově teorii černého pasažéra (free ridera) (Znebežánek, 1997, 105). Ve společnosti existuje řada jedinců, kteří racionálně sledují svůj blahobyt a nemají tendenci zapojit se do kolektivního jednání, protože vědí, že zisky nebudou přístupné jen těm, co se o ně zaslouží. Je to výhoda pro ty, jenž nepodstupují rizika bojů a počkají, až to vybojuje někdo za ně. Podle Olsona jde o problém mobilizace příznivců různých hnutí. Podle mého názoru je možné tuto teorii aplikovat nejen na hnutí, ale na celou společnost. Lidem se něco nelíbí, nesouhlasí, ale kalkulují s tím, že je pro ně výhodnější se nijak nezapojovat, protože to „zbylý kolektiv“ zařídí bez nich. A oni se pak souhlasně připojí k výsledku (mají podíl na společenském blahu, ačkoliv do něj neinvestovali).

Podle Sokola je solidární chování pravděpodobné jen tehdy, pokud jeho účastníci očekávají, že se do podobné situace dostanou vícekrát. Velká společnost musí k solidaritě své členy zvlášť připravovat a vychovávat. Nehraje tu přitom žádnou úlohu vědomí, že solidární jednání bývá pro aktéry výhodnější (srov. Gadamer: kap. 4). Společnost solidárních lidí může podle Sokola zaniknout, pokud bude „černých pasažérů“ přibývat. Taková obrana musí kombinovat zhruba trojí strategii. Přístup k veřejným zdrojům a společenské solidaritě musí vyžadovat značné počáteční investice. Každé zneužití se musí rychle a účinně trestat. A konečně jmenovité informace o „černých pasažérech“ by se měly co nejúčinněji šířit a být každému dostupné a nezapomínat se. Pokud s touto obranou nezačne stát, může začít společnost sama a to formou omezení solidarity na příbuzné a známé, protekcí a úplatky nebo odporem proti mobilitě (xenofobie). Vše má negativní důsledky pro společnost (Sokol, 2003)

<sup>19</sup> Řecké pojetí autority není pro nás stěžejní, ale přesto poskytuje zajímavé informace. Platón a Aristoteles se snažili zavést v řecké *polis* něco, co bylo autoritě podobné. Mohli přitom vycházet ze dvou známých druhů vlád. Prvním byla tyranie, kdy si panovník usurpoval pomocí násilí péči o veřejné věci a své poddané nutil starat se jen o své soukromí. Tím však ničil veřejnou sféru a *polis*. Druhým typem vlády byla postava válečného velitele, který si získal autoritu v situaci ohrožení. Ani tyran, ani velitel jim však nevyhovovali a tak se podle Arendtové museli při definování autority obrátit k lidským vztahům převzatým z rodiny a domácnosti, protože politické zkušenosti se jim v tomto směru nedostávalo (Arendtová 2002: 99). Na příkladech hlav rodiny, které měly právo rozhodovat (nad členy rodiny a otroky) a donucovat vidíme, že nebyli svobodní, stejně tak jako ti, kteří byli jejich rozkazům poslušní (Arendtová 2002: 99, Fustel, 1998). Svobodu zažívali pouze na veřejném místě, kde se scházeli se sobě rovnými. „Mnohými vládci se míní ony

a římským. Sama však věří, že v původním smyslu je tento pojem římskou záležitostí, jež vychází z přesvědčení o posvátnosti založení města, jež poutá a zavazuje všechny budoucí generace. Slovo *auctoritas* je zde odvozováno od slovesa *augere* znamenající zvětšovat nebo rozmnožovat. Úkolem autority je tedy neustále zvětšovat a rozmnožovat fundaci (založení). Závazek je o to silnější, čím více jsou si lidé vědomi, že jen zde je možná jejich svoboda. Arendtová podle Novotného přenáší tento závazek na lidský svět vůbec, protože i on je odkázán na zájem a péči těch, kteří v něm žijí. (Novotný, 2006: 243). Autorita náležela starším, Senátu nebo *patres*, jež jí získali přenosem, tradicí, odvozením svého původu od těch, kteří položili základy všeho. Autorita živých byla založena na autoritě zakladatelů. Na rozdíl od moci byla zakořeněna v minulosti. Pro římské pojetí je příznačné, že ti, co mají autoritu, nemají moc. Autorita je spíše „přídavek“ jímž disponují starší mající podobu jakési rady. Ta bývá vyslyšena bez toho, aby bylo nutné použít rozkaz nebo nějaké vnější násilí. Skutky předků a z nich vycházející zvyklosti se staly prostě zavazujícími. Stáří znamenalo vrcholné stadium života a to ne kvůli nashromážděným zkušenostem a moudrosti, ale proto, že starý člověk se ocitl blíže svým předkům a minulosti. Z tohoto důvodu zde byla důležitá tradice přenášená na další generace, která zavazovala. Pokud nebyla přerušena tradice, nebyla narušena ani autorita (Arendtová, 2002: 111-117). Římané si byli vědomi své odpovědnosti za město, protože jen zde byli svobodnými Římany. Proto pro ně byla tak důležitá tradice a autorita, které ve spojení s náboženstvím tvořili významnou triádu zabezpečující městu trvalost, kontinuitu a stálost. Ztráta autority pak díky této triádě neznamenal ztrátu lidské schopnosti stavět, uchovávat a chránit svět.

Obecně lze říci, že autorita vyžaduje poslušnost, ale nelze ji považovat za žádnou formu moci nebo násilí. Naopak použití násilí a jiných vnějších donucovacích prostředků vylučuje. Síla se používá jen tam, kde autorita selhala. S autoritou není slučitelné ani přesvědčování, jež je svou podstatou založeno na rovnosti a argumentaci. Na rozdíl od této rovnosti je autorita hierarchická a její zdroj spočívá vždy mimo právě danou přítomnost (např. založení města, jež je již minulostí, ale zavazuje přítomné pro budoucí).

---

hlavy domácností, které se podílely na politickém životě poté, co doma ustavily samy sebe v roli „monarchů“. Vládnutí samo a rozdíl mezi vládci a ovládanými spadá do sféry, která politické oblasti předchází. Politická oblast se odlišuje od „ekonomické“ sféry domácnosti právě tím, že polis je založena na principu rovnosti a rozlišování na vládce a ovládané nezná“ (Ibid. 108). Dnes podle Arendtové v tomto smyslu mluvíme o veřejné a soukromé sféře a na aristotelovském příkladu výše ukazuje řecké mínění, že občan náleží ke dvěma úrovním existence. Domácnost se zaměřuje na zajištění fyzicky nutných věcí, zachování života a přežití druhu. Pak je zde druhá sféra, ve které může jedinec žít *bios politikos*. Předtím než se tak však stane, musí se vypořádat se svou nutností, aby dosáhl svobody politického života.

## 2.7. Záměna jednání za zhotovování – člověk jako homo faber

Cílem této kapitoly je ukázat, co se děje v situaci, kdy kvůli redukci vztahů na řemeslné zhotovování mizí z lidského života svobodné jednání. Odtud už pak nemá člověk daleko k tomu, aby své rozhodování o budoucnosti společnosti podřídil heslu „účel světí prostředky“. Pak už není daleko k tomu, aby takového jednání v extrémním případě vyústilo v násilí.

*Homo faber*, vyznačující se velkou důvěrou v nástroje a vysokým oceňováním produktivity (ve smyslu vytváření umělých předmětů), má silnou tendenci zacházet se vším daným a vyskytujícím se jako s prostředkem. Často absolutizuje kategorie účelu a prostředku, protože je přesvědčen, že princip užitku může vyřešit všechny jeho problémy a vysvětlit všechny lidské motivy jednání. S postupným stupňováním tlaku na produktivitu začíná *homo faber* opovrhovat myšlením, které nesměruje k vyrábění umělých předmětů a zejména nástrojů, určených k výrobě dalších nástrojů. Veškeré jeho jednání začíná být chápáno jako pouhé zhotovování.

Názory oceňující *homo faber* za jeho produktivitu nebyly ve společnosti podle Arendtové jediné a byly často nahrazovány glorifikací práce. Ta byla ještě u Akvinského považována za něco, co člověka pouze udržuje na živu. Pokud by se mu však podařilo přežít jiným způsobem, může být od práce osvobozen, protože není pro člověka žádnou povinností, ale pouhým prostředkem. Také křesťanství stavělo *vita contemplativa* (*bios theoreticos*) nad *vita activa*, jehož důsledky považovalo za účinnější a mocnější.

Novověk znamenal pro *homo faber* řadu změn. Na jedné straně došlo k rozšíření jeho schopnosti myšlení, na druhé straně přišel o pevná měřítka, která mu umožňovala přístup k něčemu absolutnímu a nepodmíněně spolehlivému, protože ležela mimo proces zhotovování. Na rozdíl od zhotovování nebyly práce ani jednání příliš postiženi ztrátou postavení nazírání a kontemplace jako smysluplných lidských schopností. Procesy začaly být považovány za něco sekundárního, za pouhé prostředky ke svým cílům a objektivním účelům.

Konec *homo faber* je přímo spojen s nemožností zjednat platnost svým měřítkům a hodnotám. Jak velký je to problém se ukázalo ve chvíli, kdy byl princip užitečnosti nahrazen kalkulem štěstí. Člověkem vyráběné předměty přestaly být nahlíženy z hlediska jejich užitečnosti a začaly se najednou stávat jaksí libovolnými, v každém okamžiku nahraditelnými vedlejšími produkty procesu produkce. Výsledný produkt často nebyl

konečným účelem, ale měl dále sloužit k produkování něčeho jiného. V takové situaci můžeme už jen stěží mluvit o principu užitečnosti. K této události dochází v době, kdy *homo faber* přestává být zhotovitelem věcí a začíná být tvůrcem nástrojů. Pokud se v této situaci ještě uplatňuje princip užitečnosti, tak už se nevztahuje k užitným předmětům samým, ale k užitku toho, co nám pomáhá stupňovat produktivitu a snížit námahu. Měřítkem předmětů už není jejich užívání či upotřebení, ale blaho, které nám poskytují. Tedy množství slasti a nelibosti pociťované při produkování a spotřebě (Arendtová, 2007: kap. 43).

Práce se stala pro *homo faber* měřítkem věcí a úspěchu. Pokud o ni přijde, ztratí také svůj status, identitu a vztahy, které byly na práci založeny.

Na tomto popisu postupné proměny člověka je vidět, jaká nebezpečí tkví ve výlučném upřednostňování perspektivy *homo faber* (účelového a prostředkového vidění světa) a v jejím přenesení na ostatní typy společenských aktivit. Arendtová upozorňuje na jednu z mylných linií západního politického myšlení, podle které by mělo údajně být možné si vytknout nejdříve cíl (ideální stav společnosti) a pak se ho snažit všemi prostředky prosadit. V rámci tohoto tématu polemizuje s Platónem a jeho pojetím autority založené na racionalitě a vládě filosofů, tzn. vládě těch, kdo vědí „co“ (jaký cíl) se má ve společnosti uskutečňovat (srov. Arendtová, 2002: kap.1,3). Naopak se shoduje s názorem Karla Poppera na nebezpečí, které označuje jako utopické sociální inženýrství. Ve své studii *Otevřená společnost a její nepřátelé* reaguje Popper velice kriticky na Platónovu víru v jediný absolutní a neměnný ideál a jeho extrémní radikalismus, s jehož pomocí se snažil postihnout celou společnost až k jejím základům. Platónův přístup k politickým problémům označuje Popper za utopické inženýrství, jenž staví proti inženýrství postupnému, které považuje za racionální.

Dle pravidel utopického přístupu musí mít každé racionální jednání svůj cíl. Jeho racionalita závisí na skutečnosti, nakolik ho je člověk schopen vědomě a důsledně sledovat a nakolik podle tohoto cíle vybírá prostředky jak ho dosáhnout. Naopak podle pravidel racionálního jednání je nutné si zvolit nejen cíl hlavní, ale také cíle částečné, jenž jsou však ve skutečnosti pouhými prostředky ke konečnému cíli. V politické činnosti nás to nutí před každým politickým jednáním určit svůj konečný politický cíl, tedy ideální stát. Vytváříme si tak projekt společnosti, která je naším cílem a pak uvažujeme o prostředcích k uskutečnění. To je podle Poppera sice velice atraktivní, ale nebezpečný a v podstatě neuskutečnitelný přístup.

Popper je oproti utopickému přístupu zastáncem tzv. postupného sociálního inženýrství. Na jeho počátku může a nemusí být projekt společnosti a sociální inženýr může a nemusí doufat, že lidstvo jednoho dne dosáhne ideálního státu. Důležití jsou v této fázi zejména lidé, kteří mají v každé generaci právo nebýt nešťastní. Postupný inženýr proto používá metodu postupného zkoumání největších zel a bojuje proti nim. Nevěnuje tedy veškeré své síly k vytyčení a prosazení největšího a konečného dobra ve společnosti, nýbrž reaguje na konkrétní problémy konkrétními návrhy a postupy a nevylučuje jejich další opravy a změny.

U utopického inženýrství se většinou jedná o tak velké projekty, u kterých nejsme schopni říci, zda jsou realizovatelné, jaké mohou přinést utrpení a jaké budou nutné prostředky k jejich uskutečnění. Projekty takového rozsahu navíc během vytyčování a sledování konečného cíle odhlízejí od konkrétní skutečnosti a jejích možností. Realizace pak v sobě nutně nese nebezpečí snažit se, prostřednictvím přetváření společenských vztahů (násilí), předělat skutečnost podle vytyčených vzorů. Popper z tohoto důvodu volí druhou variantu, která je méně riskantní a jejíž realizace není příliš sporná. Vše tu totiž vidíme mnohem konkrétněji a pak se nám lépe jedná. Je totiž jednodušší boj proti konkrétnímu společenskému zlu než boj za vzdálený ideál. Je tu vždy možnost dosáhnout rozumného kompromisu.

Utopické sociální inženýrství při vytyčování ideálního cíle společnosti musí vylučovat alternativní pohledy, proto je z povahy věci totalizující (podmaňuje vše jednomu cíli a pohledu) a diktátorské.

V popperovském pojetí nemůže cíl nikdy ospravedlnit všechny použité prostředky. Pokud je však cíl dostatečně konkrétní, může ospravedlnit určité dočasné prostředky, které by nikdy neospravedlnily ideál vzdálenější. Utopické sociálního inženýrství postrádá racionální metody k určení toho, co je ideálem, což je příčinou neexistence menších konkrétních cílů. Kdykoliv se tak na cestě za hlavním ideálem objeví nějaký problém, uchyluje se sociální inženýrství k získání moci za použití násilí.

Popper kritizuje snahu utopického inženýrství o přestavbu společnosti jako celku. Podle jeho mínění nám chybí zkušenosti k odhadnutí konečných důsledků u tak rozsáhlého zásahu jakým je tak zásadní změna společnosti (Popper, 1994: kap.9).

Jak už jsem zde několikrát naznačila, záměna svobodného jednání za zhotovování může vést v extrémní podobě k použití násilí. Násilí je fenomenologicky blízké individuální síle, protože prostředky násilí, stejně jako ostatní nástroje, mohou být použity

ke znásobení přirozené individuální síly a v konečné fázi ji mohou také nahradit (Arendtová, 2004: 35).

Síla ve formě násilí je tím jediným, co lze poměřovat s mocí. A to zejména proto, že ho lze kumulovat a za pomoci prostředků násilí monopolizovat (Arendtová, 2007: 263). Násilí však může svou podstatou jen zničit, nikoliv však zaujmout její místo. Často pak bývá spojováno s bezmocí, kterou svým působením vyvolává.

S korumpujícími účinky síly se můžeme setkat zejména v oblasti zhotovování, které je samo o sobě vázáno na izolaci (jak v duchovním tak kulturním životě). Samotná moc pak zakládá a udržuje veřejný prostor ukazování, kde výtvořiny lidského zhotovování přestávají být pouhými neživými předměty a dostávají svůj smysl na jevišti veřejného prostoru určeného pro jednající a promlouvající. Naše činnost tímto způsobem získává smysl a nemusíme tak trpět pocitem marnosti. Podle výkladu Arendtové je moc něčím, co nám umožňuje dávat našim výtvorům smysl. I přes tento její nesporný význam v lidech po staletí přetrvává nedůvěra v moc. Arendtová mluví o platónsko-křesťanské nedůvěře k lesku, který je pro moc typický proto, že slouží ukazování (Ibid. 266).

Pro některé autory je nejkrajnější formou moci násilí, pro jiné je naopak moc „určitým druhem zmírněného násilí“ (Arendtová, 2004: 29). Tyto názory vycházejí z pojetí absolutní moci. Např. v Hobbesově, ale i antickém pojetí znamenala vláda nadvládu člověka nad člověkem, a to buď ve formě monarchie nebo oligarchie a dnešní doba (tedy doba tvorby Arendtové) je naopak stále více ohrožena nadvládou byrokracie. K jejím hlavním nebezpečím patří složitý systém úřadů, ve kterých nelze definovat nikoho odpovědného (jedince ani skupinu). Můžeme dokonce mluvit o „vládě nikoho“. Nemůžeme zde totiž skutečně najít nikoho, koho bychom mohli požádat o vysvětlení stavu věcí. Člověk je v takovém systému redukován na podmíněnou bytost, jejíž hlavní aktivitou je chování.

„Nikdo“ je chápán jako hypotetická jednotnost ekonomického společenského zájmu. I když tato vláda není vázána na žádnou osobu, vládne despoticky a může vytvořit nejkřutější a nejtyranštější formu vlády. Podle Arendtové se jedná zejména tendenci masové společnosti<sup>20</sup> „pohltnout“ politickou, soukromou a následně také intimní sféru

---

<sup>20</sup> V průběhu práce pracuji několikrát s pojmem masový člověk nebo masová společnost. Je proto vhodné uvést několik jejích charakteristik. Včleněním masy obyvatel do společnosti vzniká masová společnost. Můžeme ji považovat za druh organizovaného žití, který se automaticky ustavuje mezi lidskými bytostmi, jež jsou svými vztahy ještě stále navzájem spojeny, avšak ztratily už svět, jenž jim byl kdysi společný (Arendtová, 2002: 86).

člověka. Konečným důsledkem takového jednání může být zničení lidství (Arendtová, 2007: 61). Ztráta odpovědnosti a nemožností označit si nepřítele, což bylo podle Arendtové příčinou silných celosvětových revolučních tendencí v 60. letech 20. století, kde hrozilo, že se celá situace vymkne kontrole.

## 2.8. Práce – člověk jako *animal laborans*

Na závěr si musíme položit otázku, co se stane s člověkem, pokud přestane zakoušet svou svébytnost také ve světě věcí, když už není ani *homo faber* a je redukován na pouhé *animal laborans*, které se točí v koloběhu plnění funkce všeobecné produkce a konzumu a je ohrožen ideologií a terorem.

Arendtová zastává názor, že stav *animal laborans* je něčím, kam člověk svým snažením po dlouhou dobu směřoval a v co vyústilo to, o co jako o naplnění určité podoby lidství usiloval. Paradoxním zjištěním mu je, že ho tato cesta může dovést až ke krizi lidské existence.

Jak jsem již popsala výše, *animal laborans* se dostal do situace, kdy se pro něj stala významnou životní náplní práce, ale on sám v jejím procesu nehraje příliš významnou roli. Na některých pozicích je dokonce nahrazen výkonnějšími a nechybujícími stroji. To má za následek, že není ostatními uznáván jako svébytná samostatně jednající osoba, ani jako svébytný tvůrce věcí, ani nezakouší svébytnost své činnosti ve světě věcí (Novotný, 2005: 117). Navíc mu práce a zajišťování veškerého chodu zabírá veškerý čas. V takovémto stavu pouze uspokojuje své základní potřeby a reprodukuje se jako druh, ale dále se nijak nerozvíjí a nemá ani žádnou tendenci k odlišnosti, jež by ho také mohla dovést k rozvoji.

---

Psychologie davu popisuje takového masového člověka jako jedince osamělého, přizpůsobivého, popudlivého, bez měřítek, schopného konzumovat a zároveň neschopného usuzovat nebo rozlišovat, egocentrického a odcizeného světa (Arendtová, 2002: 174).

Jedním z hlavních znaků masové společnosti je, že nedovoluje svým členům jednání, ale naopak trvá na dodržování chování, jenž od svých členů očekává. Nejedná se tu o první situaci, kdy si masová společnost zavazuje všechny své členy nějakými pravidly, a ti jsou následně nuceni chovat se co nejvíce konformně. Konformismus je tu považován za vrcholné stadium společnosti, znamenající naprostou jednomyslnost při zachování plné dobrovolnosti takovéto participace. Jednotlivé společenské skupiny jsou postupně absorbovány společností, až žádné z nich není mimo. Vzniká tu rovnost založenou na konformismu (Arendtová, 2007: 56-57). V takovéto situaci už nemá jedinec příliš velkou šanci vzdorovat tlaku masové společnosti a takové snahy mohou často končit tragicky. Jedinou možností jedinců snažících se uniknout tlaku konformismu je vyhledávání zbylých mimospolečenských skupin.



Určitou kompenzací mu může být, že neustále se opakující koloběh uspokojování potřeb v něm vzbuzuje pocit bezpečí. Objevuje se tu však nebezpečná skutečnost, že takovýto pocit bezpečí plyne ze skutečnosti, že *animal laborans* žije „bezpečně“ mimo lidské vztahy (Breier, 1992: 36-39). A zde je skryto největší nebezpečí tohoto stavu. Člověk už nemá zájem na světě a na trvanlivosti mezilidských vztahů. Ocítá se osamělý, kdykoliv nahraditelný a tak vlastně bezvýznamný. Spolu s ostatními přišel o společně sdílený svět, ve kterém bylo možné jednat. Místo toho existuje už jen jako masa bezvýznamných a osamělých jedinců. Lze říci, že se *animal laborans* stává „obyvatelem pustiny“ (Breier, 1992: 45). Je poznamenán zkušeností opuštěnosti. A právě v tomto okamžiku je člověk nejvíce ohrožený, protože tam, kde jsou lidé izolováni a poznamenáni zkušeností opuštěnosti, mohou být ovládnuti ideologií, která jim poskytuje náhražku identity (toho „kdo jsem“) a vztahů v začlenění do hnutí. Poté, co začne ve společnosti působit vliv a síla ideologie následuje vláda teroru, představující ve své podstatě něco, na čem izolovaní jedinci dobrovolně participují. Proto také vlády na teroru založené, programově pocit izolace mezi lidmi vyvolávají. Izolace je začátkem, ale i výsledkem teroru. Její hlavní charakteristikou je bezmocnost. Člověk ztrácí schopnost uplatnit svou moc vycházející z jeho početnosti, protože je zbaven schopnosti jednat spolu navzájem. Izolací a bezmocností ztrácí člověk schopnost jednat a jediné, co mu zůstává je sféra soukromého života a lidská schopnost zkušenosti a myšlení.

Zkušenost izolace předchází zažití stavu opuštěnosti. Připomeňme si, že izolace je v některých situacích nutná a nedotýká se tvůrčích aktivit lidí. *Homo faber* se potřebuje při konání své práce izolovat od okolního světa. I v tu dobu s ním však zůstává v kontaktu. A až když svou tvořivostí nemůže světu nic poskytnout, stává se pro něj izolovanost nesnesitelnou. To je případ světa, kde jsou hodnoty určovány prací (všechny lidské aktivity jsou přeměněny v práci a pracovní úsilí je vynakládáno na holé přežití). Takto izolovaný člověk ztrácí místo v politické sféře jednání. *Homo faber* se mění v *animal laborans*. Izolovanost se najednou stává osamělostí.

Izolace člověka je významný čin totalitních vlád. Jejím prostřednictvím člověk ztrácí schopnost uplatňovat své politické schopnosti a ničí se tak jakýkoliv veřejný život (to má shodné s tyranií). Totalitní vláda však jde ještě dál a kromě života politického ničí také život soukromý. Problémem celé situace je skutečnost, že se jedná o komplex vzájemně se posilujících podnětů. Vykořeněný, osamělý a bezvýznamný *animal laborans* se v důsledku těchto pocitů otevírá totalizujícím ideologiím. Ovlivněn ideologií pak dobrovolně participuje na totalitním hnutí a teroru, protože v identifikaci s ním získává

umělou identitu. Snaží se tak zbavit zkušenosti osamělosti, což však není vůbec jednoduché a to k čemu ve skutečnosti dochází je její pouhé překrytí umělou identitou. Následně se tato zkušenost osamělosti projektuje do tzv. role objektivního nepřítele, který je postupně definován zákonem, označen, izolován (v ghettu), koncentrován a nakonec vyhlazen. Lidská bezvýznamnost se tu projektuje do určité skupiny lidí, jenž je nakonec jako bezvýznamná vyhlazena.

Obdobou izolace v politické oblasti je osamělost ve společenském styku. Izolace a osamělost ale nejsou totožné. Člověk může být v izolaci, když nemůže s nikým jednat, protože tu není nikdo, kdo by jednal s ním a přitom nemusí být osamělý. Osamocení pak také není samota. Samota vyžaduje být sám. Naopak osamělý je člověk nacházející se právě ve společnosti druhých. Podle Arendtové učinil toto rozlišení jako první Epiktétos. Osamělý člověk se podle něj nachází ve společnosti jiných, ale nemůže s nimi navázat kontakt nebo je vystaven jejich nepřátelství. Člověk žijící o samotě může „být sám se sebou samým“, protože lidé mají schopnost rozmlouvat sami se sebou. O samotě jsem sám se sebou (Arendtová tu mluví o stavu „dva-v-jednom“, srov. Arendtová, 2001: 203), v osamělosti jsem opravdu sám. Během přemýšlení se ve mně odehrává dialog, ve kterém je okolní svět zastoupen v onom sobě samém. Problémem samoty je, že dva-v-jednom potřebuje jiné lidi, aby se stalo zase jedním. V potvrzení své identity tak zcela závisí na druhých lidech. Proto je nutný společenský styk, aby člověk nezůstal ve svém myšlenkovém dialogu rozdvojený a obnovila se jeho identita. Jinak hrozí nebezpečí, že člověk bude opuštěn sám sebou a samota se změní v osamělost. Naopak je možné, že osamělý člověk najde sebe sama a začne se sebou dialog.

Osamělost dělá nesnesitelnou zejména ztráta sebe sama (vlastního já). Člověk pak ztrácí důvěru v sebe jako partnera a elementární důvěru ve svět, která je důležitá pro získání zkušenosti.

Pouze způsobilost k logickému usuzování nepotřebuje já, druhého, svět, myšlení ve smyslu vnitřního rozhovoru se sebou, ani zkušenosti. Jeho základní premisa je to, co je samo o sobě evidentní. Jeho základní pravidla a poznatky nemohou být překrouceny, a to ani v podmínkách absolutní osamělosti. Je to jediná spolehlivá pravda, když se začne ztrácet obecný smysl. Tato pravda je ale prázdná, protože nám ve skutečnosti nic neodhaluje. V podmínkách osamělosti ono samo evidentní začíná rozvíjet vlastní postupy myšlení. V netotalitním světě připravuje lidi na totalitní vládu již zmiňovaná osamělost (dříve zakoušená hlavně ve stáří), která se stala každodenní zkušeností. Zničení veškerého

prostoru mezi lidmi a vzájemné stísnující tělesné sepětí zničilo jakékoliv tvůrčí možnosti izolace, pro které byla někdy žádoucí.

Arendtová je přesvědčena, že totalitní vláda podobně jako tyranie v sobě nese zárodek vlastního zničení. Jak osamělost tak antipolitičnost v sobě skrývají destruktivní princip pro lidské soužití. Zkušenost materiálně a smyslově daného světa je totiž vždy závislá na našem styku s druhými lidmi, na našem „společném, obecném smyslu“, zdravém rozumu, který kontroluje ostatní smysly, abychom nebyli uzavřeni jen do svých vlastních klamných projekcí. Společný obecný smysl spočívá v potvrzování nebo v konfrontaci náhledů na společně sdílenou skutečnost světa (také odepření souhlasu je svým způsobem potvrzení, neboť se zaprvé vztahuje ke skutečnosti jako takové a zadruhé vyžaduje revizi porozumění).

Setkání s extrémní zkušeností jakou je osamělost a zakušení pocitu bezvýznamnosti a izolovanosti činí *animal laborans* otevřeným pro ideologické myšlení (Arendtová, 1996: 639). *Animal laborans* žije ve své činnosti (tedy v uspokojování základních potřeb) vedle stejně smýšlejících individuí a všichni vykazují společný znak - vykořeněnost. Neustále opakovaná činnost sloužící k pouhému sebezajišťování ztrácí postupně smysl. K jeho opětovnému nalezení by bylo zapotřebí alespoň krátké přerušení činnosti, po kterém by se měl smysl předešlé činnosti opět objevit. K tomu tu však nedochází. Člověk má sice v rámci probíhajícího biologického cyklu něco, co se nazývá volným časem, ten mu však ve skutečnosti opětovné nalezení smyslu neumožňuje. *Animal laborans* se v něm proměňuje z monotónně namáhaného zvířete v konzumenta spotřebních produktů, mezi které patří také zábava. Konzumace a zábava jsou součástí sféry nabírání sil na další produkci. Do této kategorie patří také odpočinek, který ale spolu s prací tvoří jen dvě fáze jednoho cyklu ryze biologické povahy. Pokud by z něj chtěl jedinec vystoupit, musel by se začít věnovat jiným typům aktivit jako např. umění, kultuře a jednání. Jde o aktivity, jejichž smyslem není pouhá produkce a reprodukce života, ale stabilita světa a osobní zjevnost v něm (Novotný, 2005). Jedná se tak o události s odlišnou časovou strukturou, při kterých se nám svět ukazuje jinak než při procesu práce (Arendtová, 2002: 179).

Hlavní rozdíl mezi společností a masovou společností se zakládá na skutečnosti, že to co chce společnost je kultura. Ačkoliv kulturní věci ve svůj prospěch a pro své sobecké cíle znehodnocuje a zneužívá, tak je ale nespotebovává. I když po ní zůstávají z původních věcí pouhé ruiny, tak nemizí. Oproti tomu masová společnost ani tak nestojí o kulturu, jako o zábavu. To, co si bere *animal laborans* z kultury jako zboží zábavního průmyslu stejně jako jiné konzumní zboží spotřebovává, pohlcuje a ničí. Je to způsob, jak

si krátí prázdný čas. Prázdný čas je ve skutečnosti čas zbytkový, svou povahou stále biologický, který zbývá poté, co práce a spánek byly uspokojeny. Pozornost v tomto zbytku času se zaměřuje na zábavu. Takovýto zbytkový čas bychom neměli zaměňovat s časem volným, kdy je člověk osvobozen od všech starostí a činností nezbytných pro životní proces, a je tak volný a svobodný pro svět a jeho kulturu.

Pokud se vykořeněnost stává masovou záležitostí, vytváří se tím ideální místo pro ideologické myšlení, které nemůže být kvůli izolovanosti jedince konfrontováno s náhledy ostatních a je tak bezděčně přijímáno. Základem jeho úspěchu je, že svou podstatou reaguje na pocity osamělosti a bezvýznamnosti, s kterými se *animal laborans* každodenně potýká. Ideologie je pozitivně přijímána zejména proto, že vytváří vlastní svět a nahrazuje tak *animal laborans* ten, o který v důsledku absence jednání přišel (Novotný: 2006, 243). Navíc mu v něm vytváří strukturu, a masový člověk tak získává zpět své postavení ve světě (Novotný, 2005:118). Lidé se tak zbavují pocitu osamělosti a vůbec jim nevádí, že jsou přítom organizováni do opojného a všemocného singuláru.

Ideologie se však ve skutečnosti dopouští daleko horších věcí. Svým učením připravuje jak oběti tak pachatele na jejich dějinné role. Usazuje se v hlavách pronásledovatelů i pronásledovaných a stává se tak pro ně natolik známou a samozřejmou, že oběti nakonec se svými pronásledovateli spolupracují.

Arendtová vysvětluje ideologii třemi charakteristickými znaky. Za prvé, ideologie si dělá nárok na totální vysvětlení světa. Přivlastňuje si schopnost totálního vysvětlení minulosti, přítomnosti a předpovědi budoucnosti. Bez ohledu na daná prostorová a časová omezení událostí je přesvědčena, že má uchopený dějinný proces v jeho celistvosti a dokáže tak říci, jaké plány se jí povede realizovat, resp. co se nutně podle nějaké společenské či dějinné zákonitosti musí stát. Proto vytváří uzavřenou a vnitřně jednotnou dějinnou fikci, kde jsou lidé pouhými prostředky k naplnění dějinné zákonitosti, která se pojímá jako přírodní nevyhnutelná zákonitost. Pokud je to, co ve skutečnosti tvoří lidské dějiny jako události a nahodilé skutečnosti, v rozporu s dějinnou linií ideologie, pak je to dezinterpretováno, ignorováno a systematicky vylučováno. Právě pojem jednorázového účelu (cíle) a pojem zákonitosti dějinného nebo přírodního procesu odlišují násilí (jako jednorázový prostředek k dosažení cíle) od ideologie či teroru (jenž je naplňováním hybné zákonitosti, tedy procesu). Lidé jako jednající bytosti jsou tu nadbyteční. Zadruhé, protože nám ideologie nabízí novou interpretaci toho, co se podle ní stalo. Stává se tak nezávislou na zkušenosti, která zde vlastně najednou nehraje žádnou roli. Jako skutečné jsou připouštěny pouze ty zkušenosti, jenž jsou v souladu pouze s tou realitou, kterou potvrzuje

ideologie. Lidé jsou často přesvědčováni, že prostřednictvím zkušeností se nic nového nenaučí. Naopak je to ideologie, kdo jim zprostředkovává určitou „pravdivější realitu“. K tomu, aby ideologie získala takovouto moc, musí být co nejvíce oslabena lidská schopnost obracet se ke zkušenosti a samostatně myslet (např. pořádáním ideologických školení).

Protože zkušenost ztratila v lidském životě význam, nemá ani žádná událost smysl v tom, jak prostě je. Události a vztahy jsou najednou lidmi vykládány dle platné ideologie, která ve velké míře využívá logicko-dedukční argumentaci. Tou se snaží vyvozovat vše další z už jednou přijatých premis. Tato vnitřní koherence stojí v základu ideologie a stává se náhražkou osobní integrity, která se zamění právě s koherencí odvozování. Ideologie tak z vnitřku podporuje tlak teroru působící na jedince zvenčí. Snaží se všemi způsoby zabránit, aby lidé začali myslet a věnovali se tak té z nejsvobodnějších lidských činností-jednání (Breier, 1992: 178).

Konečným cílem celého ideologického procesu není výchova přesvědčeného zastávce určité ideologie, ale lid nerozlišující mezi skutečností a fikcí a rozdíl mezi pravdivým a nepravdivým (Arendtová, 1996: kap. XIII.).

Ideologie je z vnějšku podporována tlakem teroru. Vzájemným působením ideologie a teroru jsou vztahy mezi lidmi sevřeny jakýmsi železným poutem. Lidé jsou si najednou tak blízko, že mizí jejich pluralita a stávají se jen „velkým jedním“. Spolu s prostorem mizí i lidská svoboda, která je svou podstatou závislá na existenci možnosti pohybu. Totální teror ve své podstatě neexistuje ani pro lidi ani proti nim. Jeho hlavním cílem je urychlení pohybu přírody a historie. Je považován za vykonavatele dějinných nebo přírodních zákonů. Totalitarismus se svými mechanismy a logikou snaží zničit jednání. Tam, kde je využíván totiž nefunguje strach, který by mohl lidem poradit, jak se mají v určitých situacích zachovat. Jeho hlavní strategií je výběr obětí bez ohledu na jejich jednání nebo názory. Proč je vybrán určitý jedinec, to je dáno jeho zařazením do určité skupiny obyvatel, která je ideologií definována na základě objektivní nutnosti přírodního nebo historického procesu. V jednání se snaží důsledně eliminovat přesvědčení jako motiv k takového konání. Sympatizování nebo podpora režimu nic neznamenají a nejsou zárukou bezpečí jedince. Kdo bude kat a kdo jeho oběť je dáno čistě ideologickou re-konstrukcí světa. A protože hlavním principem tu je ideologie, mohou se role kdykoliv změnit (Arendtová, 1996: kap. XIII.).

Třídní příslušnost, politická neangažovanost, omezené skupinové závazky a tradiční postoje vůči vládě bránily rozvoji občanského vědomí jedince, který by se cítil

individuálně odpovědný za vládu své země. Tato apolitičnost se ukázala až při rozpadu třídního systému, kdy se neorganizované masy začaly organizovat všude, kde mohly vyjádřit svůj odpor. Právě v atmosféře rozpadu třídní společnosti vznikla podle Arendtové psychologie „evropského masového člověka“. K jejím typickým znakům patřilo popírání hodnot jednotlivce, masový pocit postradatelnosti a ztráta zájmu o vlastní blaho a o sebe. Naopak se objevila cynická netečnost k bezprostřední smrti a přimknutí člověka k nejabstraktnějším pojmům vedoucí k opovrhování základními pravidly zdravého rozumu. Ani vzrůstající rovnost životních poměrů nic v myšlení nezměnila. Navíc se časem ukázalo, že individualismus a kultivovanost vzdělaných lidí nebyla překážkou pro přilnutí k nějaké ideologii. Příčina takového stavu se v této době hledala v morbidnosti nebo nihilismu moderní inteligence a v „nepřátelství ducha k životu“. Masové hnutí, kterému předcházela atomizace společnosti a extrémní individualizace, přitahují zcela neorganizované lidi, typické „nezávislé“, kteří odmítali společenská pouta a povinnosti. Hlavním znakem masového člověka totiž není brutalita nebo primitivnost, ale osamocení a nedostatek normálních sociálních vztahů (Arendtová, 1996).

Totalitní vláda chce dosáhnout atomizace a individualizace společnosti. Klade si za cíl zničit společenská a rodinná pouta. Aby se jí to povedlo, vyhrožuje stejným osudem, který potká obžalovaného, všem, kteří s ním byli ve vztahu. Vynucuje si tak bezvýhradnou loajálnost, viditelnou jen u izolovaných bytostí bez společenských pout a s jediným smyslem života, přináležet k hnutí.

Síla totalitarismu jako taková přitahuje lůzu a elitu. K získání moci je nutné využít moci propagandy. Ta se aplikuje zejména tam, kde nám okolnosti ještě neumožňují použití násilí. Masy jsou často posedlé touhou uniknout realitě, protože ve své bytostné vykořeněnosti nejsou schopné snášet její nahodilost a nesrozumitelnost. Totalitní hnutí jim zprostředkovává lživý svět, jehož konzistence je potřebám lidské mysli bližší, než realita sama. Tento svět je pak uchvácen mocí.

### 3. Občanský sektor v perspektivě politické filosofie H. Arendtové – srovnání

V této závěrečné kapitole se vracím zpět k hlavní tezi, jež si pokládá otázku, zda a do jaké míry je občanský sektor oblastí, ve které se může v dnešní situaci rozvíjet a naplňovat aktivita svobodného jednání, jak mu rozumí Arendtová. Dále pak, zda se může stát občanská společnost ochranným prvkem proti ideologizujícím tendencím ve společnosti. Zejména první otázku se pak budu snažit sledovat na třech úrovních. Zaprvé s ohledem na ty, na které jsou aktivity občanské společnosti zaměřeny. Potom s ohledem na ty, kteří jsou v občanském sektoru dobrovolně aktivní a nakonec s ohledem na celek společnosti.

V předchozích kapitolách jsem popsala situace, kdy se člověku začne vymykat jeho vztah k práci a postupem času se z něho stává *animal laborans*, tedy pouhý pracující živočich. Jeho život je rozdělen do částí, ve kterých se věnuje práci, uspokojování biologických potřeb nebo zábavě, která mu vyplňuje čas, kdy nepracuje a může tak nabírat síly pro další pracovní výkon. Ve všech těchto činnostech je přitom jistým způsobem neustále sám. Nevstupuje do veřejné sféry, aby ukázal své výtvořky, ani aby se dostal do vzájemných vztahů s druhými, mohl s nimi vyjednávat, přesvědčovat je a stát se tak součástí jakéhosi „příběhu“ života.

Není už ani tvůrcem předmětů, které by mu svou stálostí zaručily nesmrtelnost nebo stálost světa. Většina jeho produktů je určena k rychlé spotřebě. Pozice člověka jako tvůrce a konzumenta těchto produktů je podobná. Také jeho bytí ve světě postrádá určitý hlubší smysl a pokud tu přece jen občas nějaký je, je často spojen s prací. Takováto situace není jednoduchá a člověk kvůli ní může začít bojovat s pocitem osamělosti, nahraditelnosti a bezvýznamnosti. Kam až ho tento stav může dovést je popsáno v kapitolách výše. A jak se tomuto stavu bránit prostřednictvím třetí aktivity *vita activa* (jednání) se pokusím nastínit níže.

S trochou nadsázky lze říci, že to, co je podle Arendtové typické pro aktivitu svobodného jednání patří také k vlastnostem a charakteristikám, s kterými se můžeme setkat v občanské společnosti. Hlavní podmínkou jednání je pluralita a rovnost. Tyto vlastnosti najdeme také v občanské společnosti, kde se setkávají lidé s podobnými zájmy, názory, problémy. To je to, co je zde důležité. Vyniká tu jen naše jedinečnost a lidství. Svobodné jednání ani společnost nejsou možné bez iniciativy zapojování do světa. Nikdo

však ani k jednomu nemůže být nucen. Podmínkou je dobrovolná participace. Podobné je to s významnou rolí principů v obou případech.

Pokusme se tedy jako první odpovědět na otázku do jaké míry je občanský sektor oblastí, kde se dnes může rozvíjet a naplňovat aktivita svobodného jednání s ohledem na ty, na které jsou aktivity občanské společnosti zaměřeny. Už u *homo faber* je možné sledovat, jak se pro něj stává práce měřítkem věcí a úspěchu. Jeho životním cílem není být chytrý nebo statečný, ale mít dobrou práci a být v ní úspěšný, jinými slovy „mít pozici v celospolečenském výrobním procesu“. Práce se pro něj stává měřítkem všeho. Takovéto měřítko se pak v perspektivě Arendtové přenáší dále do společnosti, kde nezaměstnaní a lidé těžko uplatnitelní na trhu práce ztrácejí nejen ekonomické prostředky, které se dají za určitých podmínek kompenzovat, ale ztrácejí svůj společenský status a identitu, které byly většinou odvozovány z postavení v práci. Kromě finančních prostředků přichází tito lidé také o vztahy, jenž byly často na práci založeny. Ztrátu pak pocítí o to více, čím více se cítili jako součást produktivního celku (Breier: 1992, 127-128). Zjednodušeně lze tuto situaci popsat tak, že si o sobě nemyslím, že jsem dobrý a úspěšný člověk proto, že mě za takového považují starší sousedé, kterým jednou týdně nakoupím nebo proto, že se angažuji v místním klubu zahrádkářů a každé léto společně děláme tábory pro děti. Ale například proto, že jsem tak popisován svými nadřízenými a díky tomu mohu dále postupovat ve svém zaměstnání, mám dobrý plat, a z dalších „pracovních“ důvodů. V této situaci vlastně člověk začíná opouštět vztahy založené na jednání a nahrazuje je prací a zhotovováním.

Důsledky vystoupení z procesu práce jsou povahy ekonomické, psychologické a sociální. Pokud bychom mluvili o běžné ztrátě zaměstnání, existuje za příznivých okolností velká pravděpodobnost, že se člověk do procesu práce opět vrátí a bude žít stejným, na práci „závislým“ životem. Co ale pokud lidé vědí, že se již do tohoto procesu znovu zapojit nemohou nebo nikdy zapojit nemohli. Jak se mohou uplatnit ve světě, kde je běžně pojem práce spojován s pojmem výkonnost? Člověk tak neztrácí jen pracovní způsobilost, ale také způsobilost, jak se na své místo ve světě vrátit (ztráta pracovních návyků, ztráta najít a udržet si místo, ztráta chuti pracovat a smyslu se o něco vůbec pokoušet) nebo jak ho vůbec získat. To vše se pak promítá do osobního života (osobní problémy, letargie, uzavřenost před světem,...), způsobuje člověku velký stres, jenž může být příčinou psychosomatických poruch, které mu pak brání v dalších aktivitách.



Své místo ve světě určované výlučně prací a pracovním výkonem mají problém získat i lidé s jinými „handicapy“. Tělesně a smyslově postižení, příslušníci různých menšin, chudí, aj. Všichni ti mají omezený přístup ke zdrojům (bydlení, finance, vzdělání, podpora rodiny,...), které by jim pomohly získat a udržet místo ve světě.<sup>21</sup> A právě v této chvíli přichází na pomoc občanská společnost,<sup>22</sup> jenž se tak ve skutečnosti vrací zpět k původnímu jednání (pokud souhlasíme s tím, že pomáhá vytvořit společenský prostor pro jednání a ukazování, který lze považovat za typ občanské společnosti). Pomáhá člověku s návratem do světa.<sup>23</sup> Její pomoc má často ekonomicky pozitivní důsledky, protože pomáhá stát se opět ekonomicky aktivním a přestat tak být pouhým pasivním příjemcem pomoci. Společensky mnohem důležitější je, když poskytovaná pomoc vtahuje takto „postižené“ lidi zpět do společenských svazků a ukazuje jim, že vztahy s ostatními mohou a měly by být založeny i na něčem jiném než na práci, tzn. na vlastním jednání. A právě v této oblasti může občanský sektor vykonat mnohem více než stát, který k problému přistupuje účelově a prakticky. Jeho snahou je, aby lidé v takové situaci měly zabezpečeny základní životní podmínky (v praxi to může znamenat, že např. postiženému poskytne dávky a dále ho nijak nenutí ani mu nepomáhá zapojit se do společnosti). Takováto pomoc je ve své podstatě anonymní a neřeší ostatní nefinanční komplikace, ve kterých se člověk ocitá. Stát tu tak vytváří jen jakýsi produkt, který se dále spotřebovává, ale nedokáže člověku pomoci s obnovováním vztahů a znovuvytvořením místa ve světě. Tady se otevírá velké pole působnosti pro neziskové organizace, které na rozdíl od státu nepůsobí anonymně, ale tváří v tvář. Mohou tak lidem pomoci zakládat trvalejší společenství a ne jen pomáhat lidem zařadit se zpátky do funkce pracovního procesu.

Dále je před námi otázka, do jaké míry je občanský sektor oblastí, kde se dnes může rozvíjet a naplňovat aktivita svobodného jednání s ohledem na ty, kteří jsou v občanském sektoru dobrovolně aktivní. Hned na začátku je nutné připomenout, že občanský sektor dnes není jen záležitostí dobrovolníků, ale pracuje zde velká množství profesionálů a sám o sobě začíná být tento sektor významným zaměstnavatelem. V tomto případě už není možné mluvit o svobodném jednání, ale spíše o účelově-prostředkových

---

<sup>21</sup> Místo ve světě není problém jen filosofický, ale také psychologický, sociální a v neposlední řadě politický. Právě proto výše jmenovaní jedinci patří mezi jedny z cílových skupin „Národního akčního plánu sociálního začleňování“, který si je vědom jejich společenských handicapů a nutnosti jejich začlenění do společnosti a předejít tak prohloubení jejich problémů nebo rozšíření takovéto společenské exkluze na další generace.

<sup>22</sup> Proč občanská společnost a ne stát je naznačeno v části Občanský sektor a stát.

<sup>23</sup> Zde bychom mohli začít pracovat mimo jiné s pojmem organizační identita. Jde o situaci, kdy člověk začíná odvozovat svou identitu od organizačního prostředí, skrze které dosahuje své cíle. V praxi to znamená, že se začíná prezentovat přes určitou organizaci, s níž se identifikuje (Marada, 2003: 159). To může být začátek cesty od přílišného protěžování významu práce v lidském životě.

aktivitách, jenž patří spíše do sféry zhotovování. Proto se raději zaměřím jen na ty, kteří se zde angažují ve svém volném čase. Dobrovolníky, lidi, kteří bez nároku na odměnu vykonávají dobrovolnou pomoc, při které nabízejí svůj čas, energii a schopnosti, v předem časově a obsahově vymezené činnosti. Vstupují do občanského sektoru, jehož účelem není zisk v ekonomické podobě, ale jiný druh bohatství společnosti. V rámci společnosti jde zejména o mezilidské vztahy, komunikaci a sociální dovednosti, zvyky a jednání založená na hodnotách solidarity, tolerance, spoluodpovědnosti a dobrém sousedství (Čepelka, 2003: 16).<sup>24</sup> Dobrovolník se tu angažuje na základě nějakých principů (jde např. o pomoc bližnímu, záchranu památek, ...). K činnosti je tu zapotřebí soudnost a také občas odvaha. Na základě těchto indicií můžeme konstatovat, že i zde můžeme hovořit o jednání, i když konkrétní poskytování pomoci má spíše charakter účelové činnosti. Jednání je totiž velice důležité při sledování určitých zájmů. Člověk se tu bez něj neobejde. Tímto způsobem funguje např. řada sdružení občanů na místní úrovni.

U dobrovolníků bývá problém s dlouhodobou motivací. Svobodné jednání lze nejvíce zakoušet na začátku angažovanosti v občanské společnosti. Postupem času zde dochází k profesionalizaci. Důvody bývají různé. Snahy dosahovat lépe svých cílů, zkvalitnit dobrovolně poskytované služby, boj o prostředky, které jsou čím dál více omezené.<sup>25</sup> A na tomto místě přestává má teze platit. Pokud se dobrovolník příliš profesionalizuje, tedy tato činnost se pro něj postupem času a tlakem okolností stává řemeslem, přestává být oblast občanské společnosti sférou svobodného jednání. V extrémním případě (týkajícím se spíše profesionálů v občanském sektoru) se celá činnost může proměnit v pouhou mašinérii. Hranice mezi tím, kdy jde ještě o svobodné jednání a kdy se už jedná o řemeslo je nejasná a proměnlivá.

Ale důležitá je zkušenost (později snad dokonce návyk), kterou tu člověk získá. Týká se zejména počátečního stádia angažovanosti, tedy té chvíle, kdy si člověk řekne, že práce není celý jeho život. Že v rámci své svobody chce mít vliv na věci kolem sebe. Chce být ve styku s ostatními. A právě občanská společnost mu zde umožňuje zkusit si takový malý začátek. Už zakusil sílu toho, když se lidé spojí za společným cílem. To se mu může v budoucnosti hodit. Ví, že se můžeme bránit, že na jeho názoru také záleží. Člověk už

---

<sup>24</sup> Motivace jedinců je složitá záležitost, pro jejíž rozvíjení zde není místo a ani to není klíčové. Je však správné upozornit, že motivace některých dobrovolníků nemusí být vždy jen s ohledem na to pomáhat. Vitoušová např. upozorňuje, že někdy se dobrovolníková snaha pomoci mění ve snahu získat moc nad někým jiným nebo si tu chtějí řešit problémy sami se sebou. Nejvíce takových lidí se objevuje tam, kde má dobrovolnictví silné a prestižní postavení ve společnosti. (Vitoušová in Tošner, Sozanská, 2002: 45-46).

<sup>25</sup> Více o profesionalizaci a homogenitě v neziskovém sektoru viz článek Powell a DiMaggio *The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organization Fields*.

není jen pasivní bytost čekající, co jí osud přinese. Člověk si znovu připomene důležitost svobodného jednání. A ve chvíli kdy později cítí, že svobodné jednání opět uniká z jeho života, dokážeme odejít a začít něco nového.<sup>26</sup> Díky své zkušenosti z občanského sektoru neodvozuje člověk své postavení ve světě jen z práce.

Mimo jiné si tu uvědomí sílu skupiny při prosazování jejích zájmů. Tuto schopnost vyzoroval už Tocqueville na příkladu americké společnosti 19. století, o které říká, že „jakmile pojme větší počet obyvatel určitý pocit nebo myšlenku, kterou chtějí uvést do života, hledají se navzájem a když se najdou, sdruží se. Od této chvíle to už nejsou izolovaní jedinci, ale síla, kterou je vidět zdaleka a jejíž činnost slouží jako příklad; která mluví a které lidé naslouchají“ (Tocqueville, 1992: 83). Významnou úlohu pro svobodné jednání zde hrají aktivity provozované na místní úrovni. Díky tomu dokáží bezprostředně reagovat na konkrétní problémy a potřeby občanů. Roste tak místní sociální kapitál a důvěra. Vzniká tu místo pro rozvoj občanské kultury, altruismu, dobročinnosti, solidarity a filantropie (Dohnalová, 2006: 41-42). A podle mého názoru tak vzniká místo pro svobodné jednání.

Na závěr nám zbývá zamyslet se nad tím, do jaké míry je občanský sektor oblastí, kde se dnes může rozvíjet a naplňovat aktivita svobodného jednání s ohledem na celek společnosti. Občanský sektor neorientuje své aktivity jen na lidi, ale i na svět sám. Svět se stává předmětem aktivit občanského sektoru. Mluvím zde zejména o organizacích zaměřených na ekologii a kulturu, jež si kladou za cíl zachování těch částí světa (ať už uměleckých a architektonických předmětů nebo samotné přírody), které mu dávají trvalost. Člověk by neměl zapomínat, že ve své pomíjivosti potřebuje něco, co ho přetrvává a dá tak světu stálost. Musí se tu tak suplovat to, co v pohledu Arendtové dříve automaticky plynulo z *vita activa*.

Tato problematika však také má mnohem univerzálnější rovinu. Aktivity občanského sektoru mohou společnosti poskytnout alternativy k hodnotám, které v současnosti ve společnosti převládají. Jde o to, že dnešní kultura je do velké míry ovlivněna silným tlakem na ekonomickou efektivitu, pracovní výkonnost a užitnost. Občanský sektor tak je v pozici určité alternativy, která pokud je to nutné pomáhá řešit problémy, poskytuje služby a prostor pro jednání. Navíc by měl ukázat, že hlavní hodnoty doby, které jsou každodenně deklarovány v médiích, politice a pracovní praxi nejsou vždy hlavní a existují k nim

---

<sup>26</sup> Podle Wollebaeka dokonce dochází k tomu, že se v souvislosti s participací na členství v organizacích neziskového sektoru s kumulativními tendencemi (intenzita participace je vždy rozdílná). Intenzivní účast v jednom sdružení často vzbuzuje touhu zapojit se do dalšího (Wollebaek, Selle: 2000: 32-39).

alternativy. Řada aktivit totiž těmto „celospolečenským“ hodnotám neodpovídá a přesto jsou ve společnosti platné (např. zaměstnání slepce, který není a nemůže být tak výkonný jako jeho zdravý kolega). I tímto způsobem se dají společností narušovat jednostranná ideologická kritéria a jen tak lze udržet otevřenou pluralitu možností.

Tím, že tu jsou ukazovány a předváděny další možnosti společnosti, lze v tomto smyslu opět mluvit o strukturním se přiblížení svobodnému jednání. Společnosti se dostává příklad a alternativa k převládajícím klišé různých ideologií.

#### 4. Závěr

Na základě předešlé kapitoly jsem přesvědčena, že občanská společnost (zejména prostřednictvím občanského sektoru) může být často oblastí, kde se dnes dá rozvíjet a naplňovat aktivita svobodného jednání ve významu, který používá Arendtová. Občanská společnost se snaží pomáhat lidem vrátit se na „jeviště světa“ a naučit se znovu jednat. Její snahou je pomoci znovu nastartovat vyváženost všech složek *vita activa*, aby se tak jedinec stal rovnocenným a aktivním členem společnosti. Skrze svobodné jednání je lidem umožněno se opětovně vrátit k svébytnosti a identitě. Člověk získává zpět svou sebedůvěru jako člověk a ztrácí pocit osamělosti. To spolu s tvrzením, že občanská společnost omezuje rozpínavost vlády snižuje riziko podlehnutí působení ideologickému myšlení.<sup>27</sup>

To, co se mu stále tak úplně nedaří, ale o co se určitě občanský sektor snaží, je neřešit pouze důsledky, ale dostat se také k příčinám problémů ve společnosti.

---

<sup>27</sup> Jak dokáže být občanská společnost silná, a zda pomůže člověka uchránit před tendencí ideologického myšlení se pravděpodobně v nejbližších letech díky ekonomické krizi a právě třeba vysoké nezaměstnanosti ukáže.

## Seznam použité literatury a zdrojů

### Literatura:

- Amato, Giuliano, Lucia Pozzi. 2007. *Je jiný svět možný?* Brno: Doplněk.
- Arendtová, Hannah. 1996. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: OIKÚMENÉ.
- Arendtová, Hannah. 2001. *Život ducha, I. díl, Myšlení*. Praha: Aurora.
- Arendtová, Hannah. 2002. *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Arendtová, Hannah. 2004. *O násilí*. Praha: OIKÚMENÉ.
- Arendtová, Hannah. 2007. *Vita activa*. Praha: OIKÚMENÉ.
- Breier, Karl-Hainz. 1992. *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- „Budovanie občianskej spoločnosti“. 2000. in *Čítanka pre pokročilé*. Bratislava. Centrum prevencie a riešenie konfliktov.
- Čepelka, Oldřich. 2003. *Průvodce neziskovým sektorem EU*. Liberec: Občanské sdružení Omega Liberec.
- Dohnalová, Marie, Jaroslav Malina, Karel Müller. 2003. *Občanská společnost: Minulost – současnost – budoucnost*. Panoráma biologické a sociokulturní antropologie 17, editor Jaroslav Malina. Brno: Nadace Universitas Masarykiana.
- Dohnalová, Marie. 2006. *Sociální ekonomika v evropském kontextu*. Brno: CERM.
- Fustel de Coulanges. 1998. *Antická obec*. Praha: Sofis.
- Gadamer, Hans-Georg. 1994. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia.
- Kooiman, Jan. 2003. *Governing as Governance*. London: Sage. s. 95-100, 165-168.
- Kunzmann, Peter, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann. 2001. *Encyklopedický atlas filosofie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. s. 233.
- Machiavelli, Niccolo. 1969. *Vladař. Život Castruccia Castracaniho z Lukky*. Praha: Odeon.
- Marada, Raadim. 2003. „Občanský sektor a organizační identita. Utváření občanských identit po roce 1989.“ In Scalo, C., Nosál, I. (ed.): *Mozaika v rekonstrukci. Formování sociálních identit v současné střední Evropě*. Brno: MU, s. 157-184.
- Marx, Karel. 1954. „Kapitál I.“. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954, kap. 5, 13 [online]. *Marxists Internet Archive* [cit. 28. 12. 2009]. Dostupné z: <<http://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1867/kapital/>>.

- Montesquieu, Charles. 2003. *O duchu zákonů*. Praha: Aleš Čeněk.
- Mossé, Claude. 2005. „Člověk a oikonomia.“ In Jean Paul Vernant (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad.
- Müller, Karel. 2002a. „Koncept občanské společnosti.“ In Marie Dohnalová, Petr Anderle (ed.), *Občanský sektor: Úvahy a souvislosti*. Moravský Beroun: Moravská expedice, s. 40-56.
- Müller, Karel. 2002b. *Češi a občanská společnost. Pojem, problémy, východiska*. Praha: Triton.
- Národní akční plán sociálního začleňování 2008-2010*. Ministerstvo práce a sociálních věcí [online]. Dostupné z: <[http://www.mpsv.cz/files/clanky/5829/zprava\\_cj.pdf](http://www.mpsv.cz/files/clanky/5829/zprava_cj.pdf)>.
- Novotný, Jaroslav. 2005. „Osamělost a bezvýznamnost v perspektivě Arendtové typologie lidských aktivit.“ In *Lidé města 16/2*, Praha: FHS UK, s. 103-121.
- Novotný, Jaroslav. 2006. „Zakladatelský počín, autorita a instituce.“ In *Vita activa, Vita contemplativa, Janu Sokolovi k sedmdesátým narozeninám*. Praha: FHS UK, s. 241-252.
- Potůček, Martin. 1997. *Nejen trh*. Praha: Slon.
- Potůček, Martin a kol. 2005a. *Veřejná politika*. Praha: Slon.
- Potůček, Martin a kol. 2005. *Jak jsme na to. A co dál? Strategický audit České republiky*. Praha: CESES.
- Potůček, Martin a kol. 2007. *Strategické vládnutí a Česká republika*. Praha: Grada.
- Powell, W. Walter, Paul J., DiMaggio. 1983. *The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields* [online]. Dostupné z: <<http://www.jstor.org/pss/2095101>>.
- Salamon, Lester. 2000. *The Nonprofit Sector: For What and for Whom?* [online]. [cit. 5. 2. 2010]. Baltimore: The Johns Hopkins University Dostupné z: <[http://www.politiquestudies.net/IMG/pdf/forwhat\\_2\\_.pdf](http://www.politiquestudies.net/IMG/pdf/forwhat_2_.pdf)>.
- Skovajsa, Marek. s.d. *Občanská společnost a stát v dějinách evropského politického myšlení* [online]. [cit. 3. 3. 2010]. Dostupné z: <[www.fhs.cuni.cz/kos/.../skovajsa\\_obcanska\\_spolecnost\\_a\\_stat.doc](http://www.fhs.cuni.cz/kos/.../skovajsa_obcanska_spolecnost_a_stat.doc)>.
- Sokol, Jan. 2002. „Společnost jako komunikace.“ In Marie Dohnalová, Petr Anderle (ed.), *Občanský sektor: Úvahy a souvislosti*. Moravský Beroun: Moravská expedice, s. 5-17.
- Sokol, Jan. 2003. *Zajatcovo dilema a problém černých pasažérů* [online]. [cit. 28. 1. 2010]. Dostupné z: <<http://www.jansokol.cz/cs/n-v-dilema.php>>.
- Šamalík, František. 1995. *Občanská společnost v moderním státě*. Brno: Doplněk.

Tošner, Jiří, Olga Sozanská. 2002. *Dobrovolníci a metodika práce s nimi v organizacích*. Praha: Portál.

Tocqueville, Alexis. 1992. *Demokracie v Americe II*. Praha: Lidové noviny.

Wollebaek, D, Selle P. 2000. "Does Participation in Voluntary Associations Contribute to Social Capital? The Impact of Intensity, Scope and Type". In *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*. Vol. 31, no. 1, s. 32-39.

Znebežánek, František. 1997. *Sociální hnutí*. Praha: Slon.

## Projekt diplomové práce

Během zpracování práce došlo po konzultaci s vedoucím k menší změně tématu, která vyplynula z průběhu práce, ale původní základní myšlenka zůstala zachována.

### Interpretace motivace neekonomického jednání v občanské společnosti na základě politické filosofie H. Arendtové

Jedním z hlavních motivů filosofie H. Arendtové je odlišení ekonomické sféry od sféry veřejné, resp. politické v nejširším slova smyslu. Pojetí veřejné sféry u Arendtové může v základních rysech na nejobecnější rovině odpovídat tomu, jak je dnes pojmána občanská společnost, která je vymezována jak oproti čistě ekonomické oblasti tak také oproti politice v užším pojetí.

Záměrem plánované diplomní práce bude jednak ukázat a interpretovat Arendtové koncepci veřejné sféry a motivů jednání, jímž je tato sféra tvořena. Součástí mé práce bude srovnání koncepce Arendtové s některými dalšími blízkými pojednáními veřejné sféry či otevřené společnosti. Nakonec se pokusím o kritické zhodnocení pojetí H. Arendtové.

Metoda práce bude odpovídat interpretačnímu a komparativnímu záměru práce a zároveň tematizované záležitosti samé. Půjde tedy o práci interpretační a komparační.

#### Předpokládaná osnova postupu:

### I. Představení a výklad motivů neekonomického jednání podle H. Arendtové

#### 1. Charakteristika ekonomické sféry podle H. Arendtové

Ekonomická sféra v kontextu zachovy života; přístup ke světu v kategoriích účelu a prostředku (*homo faber*); moderní modifikace účelovosti do podoby systému produktivní (Marx) a informační mašinerie a postavení individua v ní (*animal laborans*) – masová a konzumní společnost; totální technické a byrokratické zvládnutí světa, podmanění všeho jednomu principu (princip hospodářského „růstu Růstu“ – Bělohorský).

#### 2. Charakteristika veřejné sféry a motivy jednání v ní

Naplnění lidství svobodným jednáním; jednání, zjevnost, uznání a potřeba společenství sobě rovných; neúčelné „principy“ jednání a hermeneutická interpretace jejich etického významu (Gadamer); role situovanosti v tradici pro svobodné jednání; exkurz k tradičním výkladům: Machiavelli, Montesquieu; motiv počínání a sdružování, konstituce moci jako zmocňování; odlišení sféry jednání a jejích motivů od sféry ekonomické.

#### 3. Potřeba a ohrožení veřejné sféry

Ekonomizace veřejné sféry; byrokratizace a omezení svobodného jednání; ideologie jednoho principu; nebezpečí totalitarismů a devastace světa jako nutného předpokladu existence člověka.

### II. Srovnání pojetí veřejné sféry u H. Arendtové s dalšími vybranými autory

V osnově této kapitoly jde pouze o předběžný rozvrh možných komparací s jinými autory. Předběžně lze vytyčit tyto autory a motivy pro srovnání:



### **1. K.R. Popper**

Pokus srovnat jeho pojetí otevřené společnosti s pojetím veřejné sféry u H. Arendtové. Popperovy analýzy totalitarismu jako zásadní hrozby pro otevřenou společnost se v mnoha bodech na první pohled shodují s výsledky analýz H. Arendtové, avšak na jejich alternativách k totalitarismu lze patrně ukázat rozdíl v koncepcích obou myslitelů.

### **2. J. Habermas**

Pokus srovnat Habermasovo pojetí konstituce veřejnosti s pojetím H. Arendtové.

### **3. Další alternativní motivy neekonomického jednání ve veřejné sféře**

Pokus najít a předestřít další možné filosofické koncepce neekonomických motivací jednání ve společně sdílené sféře. Půjde především o zohlednění motivu „druhého“ (Lévinas, Chalierová) a motivu odpovědnosti za bezbranné a odkázané (Jonas).

## **III. Možné problémy v pojetí H. Arendtové**

Předpokládá se, že v této kapitole by se jednak zhodnotilo případné srovnání z kapitoly II. a jednak se předpokládá, že bude třeba poukázat na to, že výklady H. Arendtové sice jasně rozlišují různé sféry a typy jednání, avšak v naší každodenní zkušenosti je sotva v této čisté podobě najdeme. Stejně tak bude třeba vzít v potaz, že dochází k prostupům mezi sférou ekonomickou a neekonomickou veřejnou sférou a že tato prostupnost stále více posiluje. V této souvislosti bude třeba uvážit metodiku popisů u Arendtové, její meze a zároveň možnosti a přínos pro porozumění dnešní problematice veřejné sféry.



## **O autorovi**

Šárka Muzikářová se narodila v roce 1979 v Příbrami, kde vystudovala gymnázium T.G.Masaryka se zaměřením na humanitní předměty. Po maturitě navštěvovala jazykovou školu (studium angličtiny) a rok studovala sociální práci na Evangelické akademii v Praze. Poté začala studovat bakalářský obor Humanitní vzdělanost na FHS UK, který ukončila v roce 2005. Od roku 2006 je na stejné fakultě studentkou magisterského oboru Studia občanské společnosti.

V současné době pracuje jako specialista interních procesů divize Robotika ve švédsko-švýcarské společnosti ABB.

Mluví anglicky, německy a částečně španělsky a zajímá se o problematiku rovných příležitostí mužů a žen na trhu práce.