

Co je dobro? Co je zlo? A je možné zlo zcela vymýtit?

Hranice mezi dobrem a zlem je často křehká a nezřetelná. Rozlišení mezi obojím navíc vždy činíme z určité perspektivy – individuální, kulturní, historické – a máme zkušenost s tím, že z jiné perspektivy se hranice může zdát vést jinudy. A přece existují fenomény, o jejichž zlé povaze lze stěží pochybovat – leda snad z perspektivy, která se tak sama demaskuje jako zlá nebo špatná. Sériové vraždy, zneužívání dětí, genocida. Co to ale zlo je? A jak se liší od dobra? V jakých situacích je na místě zřici se soudu o tom, co je dobré a co zlé, a kdy je to zřici se soudu naopak nepřijatelné? Můžeme se neochotou rozsuzovat mezi jedním a druhým stávat do jisté míry komplici zla?

Otázka, odkud se zlo bere, je starší než filosofie. Po původu zla manifestovaného v krutostech trójské války se naléhavě ptá už **homérický** epos *Ílias* (asi 8. stol. př. Kr.).^{1/} Klasickou meditací na totéž téma je **biblická** kniha *Jób* (asi 7.–4. stol. př. Kr.), kde se zlo projevuje v podobě nepochopitelných přírodních katastrof, násilí či nemocí. Náznaky odpovědí, které tato literární díla nabízejí, poukazují dvěma velmi odlišnými směry. V knize *Jób* je významným, jakkoli skrytým, aktérem ďábel, tedy zosobněné zlo. *Ílias* nenabízí žádnou podobnou identifikaci. Zamýšlí se však nad tím, jak zlo povstává z nemožnosti harmonicky sladit rozmanité a často protichůdné zájmy a nároky, vyplývající z bytostně pluralitní povahy světa a jemu vládnoucích bohů. Tato představa zla jako něčeho, co nutně vyplývá z rozporné povahy skutečnosti, která na jedince klade často nesmiřitelné nároky, je pak v jádru řecké tragédie (viz např. **Sofokleovu** *Antigonu*). Pro tragickou postavu neexistuje možnost jednat „správně“, protože se po jejím jednání žádá, aby bylo správné ve více navzájem neslučitelných ohledech.

Je podle vás koncept tragické postavy stále aktuální? Nalezli byste novodobé příklady tragických situací?

Kromě božského plánu v pozadí lidského světa nabízejí *Ílias* a *Jób* také skromnější úvahy o tom, zda zlo dopadající na člověka nevychází nakonec z jeho nitra. Jóbovo neštěstí *musí* mít původ v nějakém Jóbově prohřešku – alespoň tedy podle jeho přátel, jejichž moralistní perspektiva je však vystavena ostré kritice. Achilleus sám na sobě pozoruje, jak válečné běsnění, které by si přál ze světa odstranit, ve skutečnosti pokradmu začíná už v srdci člověka:

„Ó kéž každý svár jest vyhlazen z lidí i z bohů, / jakož i hněv, jímž k prudkosti vzplá těž rozvázný člověk, / hněv – jenž sladší než med, když člověku do hrdla stéká, / kvapem v mužově hrudi jak pára se do výše zvedá!^{2/}

Člověk v *Íliadě* není jen hříčkou božských intrik. Zlo vychází z jeho nitra; jako zlo se mu nicméně ukazuje až tehdy, kdy na něj zvnějšku dopadá (Achilleův povzdych přichází až po smrti jeho nejlepšího přítele Patrokla, na které sám nese část viny).

Nespočívá právě v této „zpozditosti“ klíčové omezení tragického hrdiny? Není jeho problém právě v tom, že zlo jako takové rozpoznává, až když se k němu „zvenku“ vrací – což už je ale příliš pozdě? V tomto duchu se proti tragickému pojetí dobra a zla vymezuje již klasická řecká filosofie. **Platónova** (428/7–348/7 př. Kr.) *Ústava* je asi nejpropracovanějším pokusem obrátit naši pozornost od dober a zel vnějších k dobru a zlu vnitřnímu a jeho svěbytné, na ničem vnějším nezávislé hodnotě.

Platón čtenáře konfrontuje s naléhavou otázkou: když jednáme poctivě, odvážně, spravedlivě, nebo jedním slovem mravně, jednáme tak kvůli „vnějšmu“ prospěchu, který takové jednání přináší (společenské postavení, zisk, nebo i jen relativní klid a pohodlí), nebo kvůli „vnitřní“ hodnotě tohoto jednání samotného? A dokážeme si vůbec na tuto otázku poctivě odpovědět? Zdá se, že často tvrdíme druhým – a možná i sami sobě – že jsme vedeni mravní hodnotou, ačkoli ve skutečnosti je naše motivace, přinejmenším zčásti, vnější. Jako nástroj k takovému dotazování nabízí Platón patrně vůbec první myšlenkový experiment dějin filosofie, smyšlený příběh tzv. Gýgova prstenu. Představme

si, že existuje prsten, který nás učiní na libovolný čas neviditelnými, takže můžeme beztrestně dělat, cokoli se nám zlíbí. Co by v takové situaci zbylo z naší „spravedlnosti“? Podle jednoho z mluvčích by málokdo byl

„*tak ze železa, aby setrval ve spravedlnosti a měl dost síly zdržovat se cizího majetku a nedotýkat se ho, přestože by si mohl například z trhu bez bázně brát, cokoli by chtěl, i vcházet do domů a obcovat, s kýmkoli by chtěl, i zabítet a z pout vyprošťovat, kohokoli by chtěl, i ostatní věci na světě dělat jako nějaký bůh. [...] To bychom přece mohli uvést za velký důkaz toho, že nikdo není spravedlivý dobrovolně, nýbrž z přinucení, jelikož ví, že spravedlnost není pro jednotlivce nějaké dobro, neboť kdokoli se cítí dost silný k bezpráví, činí bezpráví.^{3/}*

Existují podle vás lidé, jejichž spravedlnost by i v této situaci obstála? Jaké důvody by je k tomu mohly vést? A co byste dělali vy?

Platónovi slouží příběh Gýgova prstenu zejména k tomu, aby obrátil naši pozornost ke skutečné otázce dobra a zla, která se podle něho netýká válek, ani přírodních katastrof, ale stavu naší duše. Spravedlnost je podle Platóna dobrem bez ohledu na své důsledky a nespravedlnost zůstane zlem, i kdyby nám přinesla sebevětší výhody. Tento obrat k vnitřnímu dobru a zlu je později ještě radikalizován u některých **stoiků**, kteří popírají, že by cokoli mimo ctnost vůbec mohlo být označeno za dobré a cokoli mimo nectnost za zlé.

V čem tedy spočívá zlo a odkud se bere? Samotný obrat k vnitřnímu dobru a zlu nedává na tuto otázku jednoznačnou odpověď. Pokud se přidržíme intelektualistického pojetí ctnosti, jak je zastává asi nejradikálnější **Sókratés** (asi 470–399 př. Kr.) raných Platónových dialogů, dojdeme patrně k závěru, že zlo je nakonec pouhým *nedostatkem* poznání: nikdo nejedná zle dobrovolně v tom smyslu, že by zlo poznával jako zlo a přesto ho konal; jedná-li člověk zle, je tomu tak proto, že chybně identifikoval, co je dobré. Zlo je pouhou *privací* (nedostatkem); na rozdíl od dobra není ničím svěbytným. Mnohé zlo tak možná vzniká tím, že za zlé považujeme něco, co ve skutečnosti zlé není.^{4/}

Privativní pojetí zla, zvláště ve své intelektualistické variantě, zažívá nicméně otřes při každém setkání se sveřepostí a radikalitou zla, ať už v podobě války nebo zvráceného lidského jednání. Velmi přirozenou odpovědí na takové zkušenosti je, více či méně reflektované, *dualistické* pojetí dobra a zla, podle kterého je zlo stejně svěbytnou, a snad i stejně původní, skutečností jako dobro. Ještě dále než biblické pojetí ďábla (který je koneckonců padlým andělem) jde tímto směrem např. gnostická představa o tom, že viditelný svět je výtvorem zlého boha, s nímž dobro v nás vede trvalou válku.

Odpověď, kterou dualistické pojetí skýtá na situace, v nichž se hranice mezi dobrem a zlem zdá být zřetelná, je pochopitelná, ale kritické myšlení se s ní stěží dokáže spokojit. Filosofické uvažování o zlu se tak pohybuje mezi Skylou dualismu a Charybdou pouhé privace: mezi tím, že zlo zvěcní a učiní z něj samostatnou entitu, a tím, že jeho naléhavou existenci nevezme dost vážně. Jednou z nevlivnějších moderních koncepcí, která se mezi těmito úskalími pokouší proplout, je pojetí „radikálního zla“ u **Immanuela Kanta** (1724–1804). Podle Kanta spočívá původ zla v rozhodnutí naší vůle povýšit přirozenou sebelásku na „pravidlo užívání vlastní svobody“, čímž se převrací vztah mezi

rozumem a smylovostí. Člověk tedy nikdy, podobně jako u Sókrata, nekoná zlo kvůli zlu. Zlým se stává tehdy, když se místo mravního zákona začne řídit sebeláskou jako obecným pravidlem jednání. Toto pojetí nicméně naráží na své meze v konfrontaci s některými podobami zla, zvláště těmi, které se staly emblematickými pro 20. století.^{5/}

Podle **Hannah Arendtové** (1906–1975) se v holokaustu setkáváme se „skutečně radikální přirozeností zla“, které Kantově pojmu uniká.^{6/} Podstatou tohoto „absolutního zla“ není pouhé nadřazení sebelásky nad rozum, ale snaha „učinit lidské bytosti jakožto lidské bytosti nadbytečnými“, tedy eliminovat jakoukoli nepředvídatelnost, spontaneitu.

”

Neboť zničit individualitu znamená zničit spontaneitu, sílu člověka začít z vlastních zdrojů něco nového, něco, co nelze vysvětlit jen na základě reakcí na prostředí a události. Pak už nezbyvá nic než přišerné loutky s lidskými tvářemi, které se všechny chovají jako onen pes z Pavlovových pokusů, které všechny reagují s naprostou spolehlivostí, i když jdou na vlastní smrt, a které nedělají nic než to, že reagují. V tom tkví skutečný triumf systému.^{7/}

V jakém smyslu činí totalitarismus lidské bytosti „nadbytečnými“? Je tento koncept uplatnitelný také na soudobé fenomény?

Jednou z nejkontroverznějších tezí Hannah Arendtové je tvrzení, že absolutní zlo může být v mnohém „banální“. V knize *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla* se Arendtová staví proti široce sdílené představě pachatelů holokaustu jako nelidských, démonických monster. Líčí SS-Obersturmbannführera Adolfa Eichmanna, jednoho z organizátorů vyvražďování evropských Židů, jako „strašně, ba úděsně normálního“. Na rozdíl od většiny soudobých pozorovatelů bere Arendtová vážně Eichmannovu sebezpravenost před jeruzalémským tribunálem jako někoho, kdo neměl nic „osobně“ proti Židům, komu se fyzické násilí hnisalo a kdo byl zpočátku upřímně zděšen myšlenkou konečného řešení; kdo se však zároveň nepřestává pyšnit tím, jak svědomitě plnil rozkazy a nařízení. Eichmann uznal, že se podílel na největším zločinu v dějinách, ale trval do poslední chvíle na tom, že jeho pohnutky nebyly nikdy zlé.

”

Na Eichmannově osobě přece nejvíce znepokojovalo to, že většina lidí byla jako on, a lidé ve své většině nejsou sadistictí ani perverzní, ale byli a dosud jsou strašně, ba úděsně normální. Z pohledu našich právních institucí a podle našich morálních měřítek byla tato normalnost mnohem úděsnější než všechny ty brutality dohromady. Neboť to znamenalo, jak jsme se dozvěděli znovu a znovu z výpovědí obžalovaných a jejich obhájců v Norimberku, že tento nový typ zločince [...] páchá své zločiny za okolností, které mu prakticky znemožňují vědět nebo cítit, že to, co dělá, je špatné.^{8/}

V jakém smyslu je Eichmannova normalnost „úděsnější“ než všechny krutosti nacistického režimu? Souhlasíte?

Za svou důvěru v Eichmannovo svědectví se Arendtová dočkala ostré kritiky. Bylo jí vyčítáno, že relativizuje a bagatelizuje vinu jednoho z největších zločinců 20. století, nebo dokonce že se jí snaží svalit na tzv. židovské rady, jejichž spolupráci s nacisty Arendtová nezvykle otevřeně kritizovala.^{9/} Arendtová ale nechtěla relativizovat nebo bagatelizovat Eichmannovu vinu (na rozdíl od řady svých současníků se plně ztotožňovala s trestem smrti, který porota Eichmannovi vyměřila). Není také pravda, že by pojem „banality zla“ cokoli ubíral hrůznosti holokaustu.

Portrét Eichmanna má tuto hrůznost naopak podtrhnout. Ukazuje, jak se absolutní zlo může stát, aniž by si ho klíčoví činitelé byli jako takového vědomi – anebo dokonce právě kvůli tomu, že si ho vědomi nejsou. Pokud Arendtová svou dřívější tezi o „radikální povaze“ tohoto zla něčím oslabuje, pak jedině odmítnutím představy, že by motivy klíčových aktérů musely být „mimo lidské chápání“. Arendtová (k vlastnímu překvapení) nenachází v Eichmannovi nic démonického ani hlubokého. Jeho zlo spočívá naopak v povrchnosti, v mizerné paměti, neschopnosti myslet, zaujmout vlastní postoj a odlišit dobro od zla, natož pak myslet z pozice druhého. Místo myšlení nacházíme jen skrumáž navzájem nekonzistentních klíš, která Eichmanna „povznášejí“. To podle Arendtové dokonale ilustruje jeho poslední „řeč“ (1. června 1962):

”

Začal emfatickým prohlášením, že je Gottgläubiger. Chtěl tak vyjádřit obvyklým nacistickým způsobem, že není křesťanem a nevěří v posmrtný život. Pak pokračoval: ‚Za krátký čas, pánové, se všichni znovu setkáme. Takový je úděl všech lidí. Ať žije Německo! Ať žije Argentina! Ať žije Rakousko! Nikdy na mě nezapomenu.‘ Tvář v tvář smrti se mu vybavilo klíš, které se používá při prosloveh na pohřbu. Pod šibenici mu jeho paměť provedla poslední kousek: cítil se ‚povznesen‘ a zapomněl, že jde o jeho vlastní pohřeb. Jako by v těchto posledních minutách Eichmann sám shrnul výsledek dlouhé lekce, již se nám dostalo, lekce o lidské špatnosti, o úděsně banalitě zla, před níž slova selhávají a na níž myšlení ztroskotává.^{10/}

Jak rozumíte pojmu banality zla? Je stále aktuální?

V čem může být toto slovní spojení nešťastné?

O přesnosti Arendtové analýzy Eichmannovy osobnosti lze mít důvodné pochybnosti – mimo jiné ve světle dokumentů, které se objevily až později.^{11/} Je navíc otázka, do jaké míry lze koncept banality zla zobecnit (i když připustíme, že byl Eichmann „banální“, máme si myslet, že totéž platí také o Heydrichovi? O Hitlerovi? O Putinovi?).^{12/} Ani jedna z otázek ovšem neruší význam tohoto pojmu, který se jeví příhodným pro analýzu zla v moderních byrokratizovaných společnostech.^{13/} K tomu, aby se člověk stával spoluzodpovědným za nejstrašnější zla, nemusí mít v sobě možná nic démonického. Zdá se, že ho k tomu dokáže dovést pouhá neochota myslet a rozlišovat mezi dobrem a zlem. Ta se může zdát omluvitelná v situacích, kdy takové rozlišování (ještě) není snadné. Vždyť dobrat se přesné hranice mezi dobrem a zlem je zpravidla nadlidským úkolem. Zcela na tento úkol rezignovat je ale možná „příliš lidskou“ odpovědí. Můžeme se ptát, zda se tak člověk nevystavuje riziku, že se stane nevědomým komplicem zla a že rozlišovat už pak nebude schopen ani v situaci, která bije do očí.

1/ K tomuto aspektu *Íliady* viz např. S. Weilová, „Ílias neboli Báseň síly“, přel. M. Turková, *Reflexe* 29 (2005), s. 109–132.

2/ Homér, *Ílias* XVII. 107–110, přel. O. Vaňorný, Praha 1934, s. 433.

3/ Platón, *Ústava* 360b–c, přel. F. Novotný (překlad mírně upraven), Praha 2017, s. 41.

4/ Za příklad sókratovského intelektualismu si lze vzít dialog *Prótagoras*, kde Sókratés polemizuje s lidovou představou „slabosti vůle“ a hájí tezi, že nikdo nekoná zlo úmyslně, nýbrž z nevědomosti. Pojetí zla pramenícího z neporozumění sobě samému, jak je rozvinuto např. v Platónově dialogu *Faidón*, rekonstruuje Š. Špinka, *Duše a zlo v dialogu Faidón*, Praha 2009.

5/ Kantovo pojetí zla je vyloženo v první části spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Praha 2013, s. 61–94. Na meze Kantova pojetí, a obecněji meze obratu k „vnitřnímu“ dobru a zlu, poukazuje např. P. Ricoeur, *Filosofie vůle II.: Konečnost a vina*, přel. M. Lyčka, Praha 2011 (Ricoeur se pokouší rehabilitovat tragický rozměr zla, které není plně v naší moci). Pro stručné shrnutí Kantova pojetí i Ricoeurovy kritiky viz např. O. Navrátilová, „Zlo a svoboda u Immanuela Kanta a Paula Ricoera“, *Reflexe* 49 (2015), s. 25–46.

6/ Viz H. Arendtové, *Původ totalitarismu*, přel. J. Fraňková a kol., Praha 1996, s. 11.

7/ H. Arendtové, *Původ totalitarismu*, s. 614–615.

8/ H. Arendtové, *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*, přel. M. Palouš, s. 296–297.

9/ Srov. např. první knižní polemiku z pera Jacoba Robinsona (asistenta vrchního Eichmannova žalobce Gideona Hausnera) s výmluvným názvem *The Crooked Shall Be Made Straight*. Celá kontroverze je pěkně shrnuta např. v knize E. Young-Bruehlové, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven 1982, s. 347–378. Perspektiva druhé straně je působivě obhajována Benjaminem Murrmeistem v dokumentárním filmu Claude Lanzmanna „The Last of the Unjust“ (2013).

10/ H. Arendtové, *Eichmann v Jeruzalémě: Zpráva o banalitě zla*, přel. M. Palouš, s. 272 (překlad mírně upraven). Toto je jediné použití sousloví „banalita zla“ v celé knize.

11/ Viz tzv. Sassen Papers, tedy záznamy argentinských rozhovorů Adolfa Eichmanna s příslušníkem SS Wilhelmem Sassenem z r. 1957. Jejich plné znění vyšlo na světlo až v r. 1980, tedy několik let po smrti Arendtové, a bylo poprvé detailně analyzováno až v r. 2011 v knize Bettiny Stangneith *Eichmann Before Jerusalem*, která Arendtové obraz Eichmanna značně reviduje.

12/ Takového zobecnění se Arendtová skutečně někdy dopouští, nejslavněji asi v dopise G. Sholemovi z 20. července 1963, kde tvrdí, že na rozdíl od dobra zlo nemá žádnou hloubku a není nikdy skutečně „radikální“: jako plíseň se rozprostírá po povrchu. A byla za něj kritizována např. od K. Jasperse (viz dopis z 13. prosince 1963).

13/ Srov. např. R. J. Bernstein, „Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?“, *The Review of Politics* 70 (2008), s. 64–76.