

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Diplomová práce**

**Ohrožení politiky jako svobodné lidské aktivity  
v díle H. Arendtové a R. Dahrendorfa**

**Barbora Hořejší**

Plzeň 2011

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

**Diplomová práce**

**Ohrožení politiky jako svobodné lidské aktivity  
v díle H. Arendtové a R. Dahrendorfa**

**Barbora Hořejší**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2011

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2011* .....

## Obsah

<b>1. ÚVOD</b> .....	<b>1</b>
<b>2. POLITIKA JAKO SVOBODNÁ LIDSKÁ AKTIVITA</b> .....	<b>4</b>
<b>2.1 Politická teorie H.Arendtové</b> .....	<b>4</b>
2.1.1 Řecko-římský odkaz – polis, Platón, Aristoteles .....	5
2.1.2 Jednání jako činnost vita activa – vztah jednání k práci a zhotovování .....	8
2.1.3 Slovo, řeč a čin.....	12
2.1.4 Veřejná oblast a její proměna v čase .....	13
2.1.5 Soukromá oblast a její proměna v čase.....	15
2.1.6 Svoboda jako důvod politického sdružování? .....	17
2.1.7 Polemika s Kantem .....	20
<b>2.2 Konfliktualismus R.Dahrendorfa</b> .....	<b>23</b>
2.2.1 Polemika s Marxem .....	23
2.2.2 K.R.Popper a jeho vize otevřené společnosti .....	26
2.2.3 Československo v zrcadle roku 1989.....	29
2.2.4 Životní šance .....	30
2.2.5 Konflikt na cestě ke svobodě? .....	33
2.2.6 Otázka síly a autority .....	34
2.2.7 Nerovnost ve společnosti a fenomén chudoby .....	36
2.2.8 Liberální program budoucnosti.....	37
<b>3. OHROŽENÍ POLITIKY JAKO SVOBODNÉHO ČINU</b> .....	<b>40</b>
<b>3.1 Očima H. Arendtové</b> .....	<b>40</b>
3.1.1 Nezamýšlené důsledky jednání.....	40
3.1.2 Banalita zla a kolektivní vina.....	42
3.1.3 Realizace a potenciál moci a násilí .....	44
3.1.4 Revoluce .....	47
3.1.5 Byrokracie.....	49
3.1.6 Totalitarismus .....	52
3.1.7 Technokracie.....	57
3.1.8 Masová společnost.....	60

<b>3.2</b>	<b>Pohled R.Dahrendorfa.....</b>	<b>65</b>
3.2.1	Nesvoboda jako pok(o)ušení lidstva.....	65
3.2.2	Totalitarismus .....	66
3.2.3	Společnost práce = říše nutnosti .....	67
3.2.4	Globalizace a glokalizace .....	68
3.2.5	Anomie.....	70
<b>4.</b>	<b>KOMPARACE JEDNOTLIVÝCH POSTOJŮ .....</b>	<b>73</b>
<b>5.</b>	<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>76</b>
<b>6.</b>	<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....</b>	<b>79</b>
<b>7.</b>	<b>RESUMÉ .....</b>	<b>84</b>

## 1. ÚVOD

Politika tvoří nedílnou součást každého společenského uspořádání. Jako významná sféra společnosti vzbuzuje od dob vzniku prvních politických celků pozornost mnohých - jak z řad občanů, tak vládců; jak z řad *politických teoretiků*, tak *politických praktiků*. Oblast politiky může nabývat rozličných obsahů, přičemž z hlediska tématu této práce může být politické uspořádání svobodné či nesvobodné. Politika jako svobodná lidská aktivita může být ohrožena právě nastolením nesvobodného uspořádání společnosti.

Ohrožení politiky jako svobodné lidské aktivity bude v této práci diskutováno primárně z pohledu významné představitelky politické filosofie 20.století Hannah Arendtové a klíčového zástupce konfliktualistické sociologie 20. a 21. století Ralfa Dahrendorfa.

Práce bude rozdělena do dvou hlavních kapitol, přičemž první kapitola bude věnována tématu politiky jako svobodné lidské aktivity a druhá část bude poté, v návaznosti na část první, diskutovat způsoby ohrožení politiky jako svobodného činu. Aby bylo možné pojednat o konkrétních hrozbách a možnostech ohrožení politiky jako svobodného činu, je nejprve nutné vyložit u obou autorů jejich pohled na svobodu, svobodnou politiku, možnosti svobodné a také nesvobodné politiky ve společnosti.

Celou práci bude provázet otázka po pozici svobody a svobodné politiky ve společnosti, přičemž v případě Arendtové se bude jednat o pojednání napříč historií. Autorka ve své teorii analyzuje stav společnosti a politické sféry ve společnosti od dob antiky až k moderní době (její klíčová díla z oblasti politické teorie poprvé vycházela převážně v 50. - 80. letech 20. století). Hannah Arendtová významně vychází z řecko-římského modelu společnosti, tedy z uspořádání *polis*, z myšlení Platóna a Aristotela. Při analýze moderní společnosti se autorka vrací k důležitým politickým událostem první poloviny 20. století, například k období druhé světové války a holocaustu.

Arendtová svou politickou teorii staví na rozboru třech činností *vita activa*, kterými jsou *práce*, *zhotovování* a *jednání*. Z těchto činností poté vychází její analýza společností v souvislosti se svobodnou (či nesvobodnou) politikou napříč časem.

V práci bude zmíněna autorky úvaha o vzájemném vztahu činností *vita activa* a také o jednání jako činnosti vztahující se ke svobodnému politickému myšlení. Bude pojednáno o vývoji a proměně soukromé a veřejné oblasti společnosti v čase. Jelikož Arendtová věnuje značnou pozornost Kantově politické filosofii, bude v práci zmíněna i její polemika s Kantovým myšlením.

Dahrendorf se zaměřuje primárně na analýzu společnosti moderní (jeho stěžejní díla byla poprvé publikována v období 50. let 20. století – první roky 21. století). Dahrendorf, jako představitel konfliktualistické sociologie, akcentuje roli konfliktu ve společnosti a na tomto základě staví celou svou teorii. V práci bude zmíněna jeho polemika s Marxem a poté s Popperem. V návaznosti na autorovo ovlivnění Popperovou teorií otevřených společností bude uvedeno Dahrendorfovo stanovisko k událostem kolem revolučního roku 1989 v České republice. Dále se práce zaměří na autorův výklad o životních šancích, autoritě a v neposlední řadě pojedná o autorově vizi budoucnosti založené na liberálním politickém programu.

V části práce, která se bude zabývat konkrétními formami ohrožení svobodné politiky bude u obou autorů navazováno na poznatky uvedené v předcházející části.

Při výkladu o konkrétních formách ohrožení svobodné politiky bude u Arendtové rozebrán fenomén nezamýšlených důsledků jednání, banality zla, potenciál moci a násilí, její pohled na otázku revoluce či jevy jako je byrokracie, totalitarismus, technokracie a moderní společnost. U Dahrendorfa bude zmíněno jeho stanovisko pokušení nesvobody, dále jeho pohled na totalitarismus, nutnost, globalizaci (v souvislosti s glocalizací) a jev anomie ve společnosti.

Výklad o politice jako svobodné lidské aktivitě a možnostech jejího ohrožení vyústí v krátkou komparaci postojů Arendtové a Dahrendorfa, přičemž cílem je ukázat společné, ale také odlišné rysy jejich uchopení tohoto tématu.

Práce bude primárně vycházet z významných děl Arendtové a Dahrendorfa, kterými jsou *Vita activa*, *Původ totalitarismu*, *O násilí*, *Eichmann v Jeruzalémě*,

*Between past and future, Přednášky o Kantově politické filosofii, Hledání nového řádu, Moderný sociální konflikt a Pokoušení nesvobody.* Celý výklad bude doplněn myšlenkami a názorovými postoji klíčových autorů, kteří se k dané problematice taktéž vyjadřují.

Práce je teoretického charakteru, přičemž jejím cílem je podat souhrnný pohled na oblast svobodné politiky a možnosti jejího ohrožení očima Hannah Arendtové a Ralfa Dahrendorfa. Měla by srozumitelně informovat o zásadních tématech souvisejících s problematikou této práce, které jsou rozebírány v díle těchto autorů.



## 2. POLITIKA JAKO SVOBODNÁ LIDSKÁ AKTIVITA

Tato část práce bude zaměřena na politiku jako svobodnou aktivitu, přičemž cílem je zmapovat, jak oba autoři, kterým je práce primárně věnována, vnímají pojem *svoboda* a jak tato idea koresponduje s obrazem společnosti, ve které žijí a tvoří svou teorii. Arendtová žila v letech 1906-1975, nejprve pobývala v Německu, ale v období nacismu se přesídlila do Francie a poté USA.<sup>1</sup> Dahrendorf žil v letech 1929 – 2009, původem byl Němec, žijící ale v Británii.<sup>2</sup> Je zřejmé, že Arendtová a Dahrendorf tvořili v době od sebe vzdálené několik desetiletí, byli tedy ovlivňováni jinými společenskými událostmi, což mohlo více či méně formovat jejich odbornou tvorbu.

Otázkou této kapitoly je, jaké místo má svoboda v politické teorii či praxi a jakým způsobem se ve společnosti formuje. Nejprve zde bude diskutováno stanovisko Hannah Arendtové a poté myšlenky a názory Ralfa Dahrendorfa.

### 2.1 Politická teorie H.Arendtové

Hannah Arendtová jistě patří mezi nejvýznamnější představitele politické teorie (ona sama se k ní hlásí). Co si může jedinec představit pod pojmem politická teorie (filosofie)? Robert Cumming píše: „*předmětem moderní politické filosofie ... [] ... není obec či politika, nýbrž vztah mezi filosofií a politikou.*“<sup>3</sup> Arendtová vytváří v oblasti politické filosofie nejen teorii svou, ale také rozebírá politickou filosofii I. Kanta. K politické filosofii se ale autorka dostala až ve chvíli násilného uchopení moci Hitlerem v Německu a začátkem pronásledování Židů (Arendtová byla židovského původu). Původně se věnovala filosofii, s tím, že inspiraci hledala u Heideggera a Jasperse.<sup>4</sup>

Pod tíhou soudobých událostí tedy autorka přechází k politické teorii, ve které zkoumá základní ontologické otázky týkající se člověka a jeho vztahu ke společenskému prostoru, ale i moderní fenomény, které zapříčinily zničení tohoto prostoru a vznikly následkem jeho destrukce. Jako příklad moderního fenoménu si u Arendtové můžeme uvést kapitalismus, masovou společnost či moderní vědu. Mezi

<sup>1</sup> Hümplová, P. *Modernita a úpadek veřejné sféry: Koncept veřejnosti a deliberativní politiky v díle Hannah Arendtové a Jürgena Habermase*. In: Šubrt, J. *Historická sociologie*. Plzeň: Nakladatelství Aleš Čeněk 2007, str. 283.

<sup>2</sup> Šubrt, J. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha: ISV nakladatelství 2001, str. 61.

<sup>3</sup> Cumming in: Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: Oikoymenh 2002, str. 38.

<sup>4</sup> Ballestrem, K., Ottman, H. *Politická filosofie 20.století*, Praha, Oikoymenh 1993, str. 11.

následky destrukce by potom patřili například totalitarismus, banální zlo nebo násilí.<sup>5</sup> Těmto jevům se bude práce věnovat později. Na úvod je ještě vhodné zmínit, že celoživotním zájmem Arendtové bylo zkoumání předpokladů společného světa lidského života, ve kterém nacházíme určitý způsob politického myšlení, vládnutí a také určité formy myšlení jedinců. Autorka přemýšlí v rozsahu od starověku až po moderní dobu. Napříč těmito stoletími nachází určité společné body a rysy politického myšlení a společnosti jako takové.<sup>6</sup>

### 2.1.1 Řecko-římský odkaz – polis, Platón, Aristoteles

Hannah Arendtová hledá vzory a počátky *vita activa*<sup>7</sup> a politické teorie ve starověku. Za historicky první dějiště politického seskupení považuje Periklovy Atény. Polis je poté chápána jako počátek západní politické tradice.<sup>8</sup>

Arendtová se vyjadřuje k procesu se Sókratém, který vnímá jako spor filosofa s polis. Autorka vychází velmi významně také z Aristotela, který rozlišuje tři způsoby života, a to *zhotovování, svobodné politické jednání a filosofické rozjímání*<sup>9</sup> (zde můžeme vysledovat inspiraci pro tři činnosti *vita activa* v teorii Arendtové, přičemž autorka přidává činnost *práce*). Za zmínku v teorii Aristotela stojí forma života *bios*, kterou si může zvolit svobodný muž – v chápání autora to znamená, že takový život je vlastní jedincům, kteří nejsou nijak vázáni na utváření a zajišťování základních lidských potřeb (z tohoto důvodu není tato forma života v Aristotelově pojetí vlastní žádnému povolání). Tento svobodný způsob života je také možné aplikovat na pozdější terminologii Arendtové, přičemž *bios* by zde představoval činnost *jednání*. *Bios* je jediná forma života, ve které se objevuje svoboda. V oblasti *práce* a *zhotovování* nedochází ke svobodným činům, jelikož tam je činnost založena buď na nutnosti zajištění základních lidských potřeb (v případě práce) či na zajištění užitečným věcí (v případě zhotovování).<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Gumplová, P. *Modernita a úpadek veřejné sféry: Koncept veřejnosti a deliberativní politiky v díle Hannah Arendtové a Jürgena Habermase*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 283.

<sup>6</sup> Arendtová, H. *Krise kultury*. Praha: Mladá fronta 1994, str. 154 – 155.

<sup>7</sup> *Vita activa* je klíčovým pojmem v terminologii H. Arendtové a přibližně znamená činný život.

<sup>8</sup> Knauer, J.T. Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 3 (Sep., 1980), str. 722.

<sup>9</sup> Kol. autorů. *Velké postavy politické filosofie*. Praha: Občanský institut 1996, str. 175.

<sup>10</sup> Arendtová, H. *Vita activa*. Praha: Oikoymenth 2007, str. 20-21.

Aristoteles považuje za účel obce dobro, přičemž z přirozenosti v obci existuje skupina vládnoucích a skupina poddaných. Do těchto skupin se člověk řadí již od narození. Touto hierarchií ve společnosti autor ospravedlňuje otroctví, které je ze své podstaty nesvobodné. Aristoteles je toho názoru, že je přirozené a pro obě strany prospěšné, že někdo *svobodný* vládne a někdo *nesvobodný* je ovládán.<sup>11</sup> Aristoteles považuje otroky za nesvobodné a ženy pouze z poloviny svobodné. Pokud tedy hovoří o svobodném jedinci, pak má na mysli muže, který není otrokem.<sup>12</sup>

Dle názoru autorky této práce se jeví poměrně přirozeně, že k oblasti politiky se bude vztahovat *bios*, tedy jediná svobodná forma života, která je zmíněna v Aristotelově teorii. Politická sféra totiž podle řeckého myšlení nevzniká nutně ani užitečně na území, kde lidé žijí spořádaně pospolu. Pro vznik politické sféry je dle Aristotela důležitý právě *bios*. Se zánikem antického městského státu ztratil podle Arendtové pojem *vita activa* svůj politický význam, protože se propůjčil označení všech aktivit, které se zaobírají věcmi světa. *Jednání* zde ztrácí své výjimečné postavení a upadá na úroveň práce a zhotovování. Aristotelovy formy svobodného života zde tedy upadají, přičemž zbývá pouze jedna z nich – *vita contemplativa* (což je protikladem k *vita activa*).<sup>13</sup> Na tomto místě uvažuje Arendtová o Tomáši Akvinském, který v díle *Summa theologická* zastává názor, že *vita activa* je přímý důsledek nutnosti ve zdejšího světa, kde je politickému jednání přisouzena úloha obstarávání všeho, co je nutné pro život.<sup>14</sup> Je možno říci, že zde je *vita activa* chápána téměř opačně v porovnání s názorovým stanoviskem Arendtové. Z *vita activa* se vytratila svoboda, která byla nahrazena nutností a potřebou.

Jaký je tedy vztah svobody a *vita activa* v řeckém světě? Mezi podmínky svobody zde patřily: osvobození od práce, útlaku ze strany jiných lidí, politické činnosti (zdržení se všech veřejných záležitostí). Výkon politické činnosti byl v této době velmi náročným úkolem, není tedy divu, že její vykonavatelé požadovali určité „úlevy“. Důležité je na tomto místě uvést, že ve starověkém Řecku byl politický život ostře oddělen od života pospolitého, který byl chápán jako život rodinný. Politický život byl tedy v řecké polis chápán jako protiklad k životu pospolitému. Politický život se vyznačoval tím, co bylo lidem společné, kdežto soukromý život věcmi vlastními

<sup>11</sup> Aristotelés. *Politika*. Praha: Rezek 2009, str. 47.

<sup>12</sup> *Ibid.*, str. 61.

<sup>13</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 21-23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 23.

(soukromými). Politická sféra byla sférou jednání a promlouvání – tyto dvě činnosti byly chápány jako rovnocenné. Proč bylo promlouvání stavěno na stejnou úroveň jako jednání? Arendtová vysvětluje: „*Tento význam mu byl přisuzován nejen proto, že veškeré politické jednání, pokud neužívá prostředků násilí, zjevně probíhá skrze promlouvání, ale též na základě ještě elementárnější zkušenosti, že nalezení správného slova ve správném okamžiku, zcela nezávisle na jeho informačním a komunikačním obsahu, který je určen druhým lidem, je již jednáním.*“<sup>15</sup>

Postupně se cesta společná jednání a promlouvání rozchází, přičemž důraz se přesouvá na promlouvání – občané odhalují moc přemlouvání a přesvědčování. Život v polis a účast na politickém životě se vyznačoval možností přesvědčit (nikoli donutit). Zde si tedy můžeme všimnout rozdílu dosažení politického cíle přesvědčením v opozici k dosažení politického cíle násilím. Občané polis byli podle Aristotela obdařeni schopností promlouvat, žili v logu. Autor tímto nemíní, že by například otroci nemohli mluvit, ale zastává názor, že jejich promluva nemá význam.<sup>16</sup>

Platón je známý tím, že se zasazoval o eliminaci soukromé sféry a co největší rozšíření sféry veřejné. Jeho odlišení sféry veřejné od sféry soukromé se ale lehce stírá tím, že si často v popisování jevů veřejné oblasti vypůjčuje příklady a terminologii z oblasti soukromé.<sup>17</sup> Organizace polis je v jeho pojetí nejvyšší pravdivostí ducha, přičemž polis má být mravní uskupení, které v sobě zahrnuje svobodnou vůli jedince. Vládnout by zde měli filosofové a základními pilíři by měly být svoboda a právo. Jak již bylo výše uvedeno, Platón eliminuje soukromou sféru – dle Vítka je to z důvodu Platónovy neznalosti principu subjektivní svobody.<sup>18</sup>

Jak bylo možné výše sledovat, řecká polis se vyznačovala odděleným politickým a rodinným životem. Veřejná sféra zde vznikla na úkor významu sféry soukromé. Od novověku je tomu ale zcela jinak, což můžeme zaznamenat i v naší současnosti. Arendtová píše: „*Pro nás je naopak samozřejmé, že tyto věci od sebe přesně neodlišujeme, protože od počátku novověku chápeme každý národní útvar a každou politickou komunitu podle obrazu rodiny, jejíž záležitosti a každodenní zaměstnání jsou*

<sup>15</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 37.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str.39.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 51.

<sup>18</sup> Vítek, M. *Politická filosofie*. Hradec Králové: Vysoká škola pedagogická 1994, str. 8-9.

*spravovány a vyřizovány jako v aparátu domácnosti, který vyrostl do gigantických rozměrů.*“<sup>19</sup>

Při pohledu na tyto dvě sféry života z hlediska svobody, je možné dojít ke zjištění, že pospolitý (domácí) život je založen na nutnosti (lidských potřebách a nutných životních činnostech), zatímco politický život se vyznačuje svobodou – svoboda má svou pozici ve společenské sféře, občané mají možnost omezit politickou moc. Pro Řeky byla svoboda významným fenoménem, snažili se jí dosáhnout zbavením se nutnosti. Svoboda existence byla pro tuto společnost také důležitým prvkem na cestě ke štěstí.<sup>20</sup>

### **2.1.2 Jednání jako činnost *vita activa* – vztah jednání k práci a zhotovování**

Na úvod této kapitoly je vhodné vysvětlit zásadní pojmosloví Hannah Arendtové, kterým je v tomto tématu dvojice již výše zmíněných pojmů – „*vita activa*“ a „*vita contemplativa*“, ke kterým se autorka vyjadřuje: *„Je-li tudíž mé osvojení pojmu *vita activa* v očividném rozporu s tradicí, pak tomu tak není proto, že bych pochybovala o platnosti zkušeností, jež vedly k rozlišení mezi *vita activa* a *vita contemplativa*. To, o čem pochybuji, je pouze hierarchické uspořádání, jež na tomto rozlišení od počátku ulpívá. To znamená, že bych chtěla popřít nebo třeba jen zpochybnit tradiční pojem pravdy jakožto něčeho, co je člověku bytostně dáno. [...] Moderní převrácení tradičního řádu sdílejí s tímto řádem přesvědčení, že v základě všech lidských činností musí spočívat jediný centrální zájem, o nějž člověku jde, protože bez takového jednotícího principu by žádný řád vůbec nemohl být nastolen. Toto přesvědčení však není nijak samozřejmé. Mluvím-li o *vita activa*, předpokládám, že činnosti v ní zahrnuté nelze redukovat na nějaký stále stejný základní zájem, o nějž „člověku vůbec“ běží, a dále, že tyto činnosti nejsou nadřazeny ani podřazeny základním zájmům, o které jde ve *vita contemplativa*.“*<sup>21</sup>

Autorka používá výraz „*vita activa*“ k označení třech činností, a to *práci, zhotovování a jednání*. Práce má za úkol zajistit živému organismu obživu z přírodních zdrojů. Samotná existence práce je závislá na lidském životě – pokud by nebyl život,

<sup>19</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 40.

<sup>20</sup> Ibid., str. 42-43.

<sup>21</sup> Ibid., str. 27.

práce by ztratila svůj cíl. *Zhotovování* (na rozdíl od práce) není vázáno na přírodní svět, ale vytváří si svůj vlastní svět umělý. Práce je, jak bylo výše uvedeno, existenčně odkázána na život. Na co je tedy vázáno zhotovování? Podmínkou pro činnost zhotovování je světskost – odkázanost lidské existence na předmětnost a objektivitu. Jako poslední (v pořadí, nikoli ve významu) uvádí Arendtová ve své teorii činnost *jednání*. Jednání se odehrává mezi lidmi a, v kontrastu k výše zmiňovaným činnostem *vita activa*, nevyžaduje ke své existenci určitý hmotný materiál. Jediné, čím je existence jednání limitována, je pluralita – tedy předpoklad, že existuje více než jeden člověk – kdyby totiž existoval pouze jeden jedinec, pak by neměl s kým jednat. Z tohoto tedy vyplývá, že jednání je možné (stejně jako komunikace) pouze v případě, že se sejdou minimálně dvě lidské bytosti.<sup>22</sup>

Arendtová vztah jednání k dalším činnostem *vita activa* shrnuje: „*Veškeré lidské činnosti jsou podmíněny skutečností, že lidé žijí pohromadě, ale pouze jednání si nelze představit mimo lidskou společnost. [...] Pouze jednání je výlučnou výsadou člověka. Ani zvíře, ani bůh nejsou schopni jednat. A pouze činnost jednání se vůbec nemůže uskutečnit bez stálé přítomnosti okolního světa lidí.*“<sup>23</sup>

Nutné a nezákladnější činnosti v životě člověka jsou v autorčině teorii řazeny do skupiny *práce*. V antice zastávali lidé názor, že tělesná práce je určena pouze otrokům a nesvobodným občanům. Tělesná práce byla chápána jako otroká proto, že je zapříčiněna nutnými potřebami těla. Kdo pracoval, byl považován za otroka nutnosti. Postupně docházelo k rozlišení práce na tělesnou a duševní, později na produktivní a neproduktivní, kvalifikovanou a nekvalifikovanou.<sup>24</sup> Funkci práce v moderní společnosti vysvětluje tvrzení T. Veblena, který se tímto fenoménem zabývat ve svém díle *Teorie zahálčivé třídy*: „*Trvalou existencí produktivní práce je její materiální produkt – obvykle nějaké spotřební zboží.*“<sup>25</sup> Veblen ve své teorii uvádí, že za cíl přivlastňování a také hromadění statků se obvykle považuje jejich spotřeba. Veblen zastává názor, že původním motivem vlastnictví je soupeření. Hromadění statků a bohatství dává člověku v souvislosti s ostatními jedinci úctu a nezávislost. Pro nižší třídy společnosti se stává pohnutkou k získání statků zajištění základních lidských

<sup>22</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 15.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 33.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 108-109.

<sup>25</sup> Veblen in: Arendtová, H. *Vita activa*, str. 130.

potřeb, přičemž motiv vlastnictví za účelem získat úctu a nezávislost je primárně odsunut stranou. Autor se domnívá, že ve společnosti jako celku ale vznik a rozvoj vlastnictví nepramenit v motivu zajištění základních lidských potřeb, nýbrž v touze vyniknout prostřednictvím bohatství nad ostatními členy společnosti.<sup>26</sup>

V moderní společnosti patří duševní povolání k povoláním svobodným, přičemž jádro tohoto přiřazení je možno opět hledat v antice, a to ve výše popsané svobodě a nutnosti, ze kterých jednotlivá povolání vycházejí. Moderní společnost ale také vyzdvihuje produktivitu daného povolání.<sup>27</sup> Práci je možné dělit na neintelektuální, průměrně intelektuální a vysoce intelektuální.<sup>28</sup> Ve společnosti 20. století klesá míra neintelektuální práce a naopak narůstá práce intelektuální. Lidé se přesouvají z oblastí zemědělství a průmyslu do oblastí služeb.

Z výše uvedeného plyne, že *práce* byla nejprve v historii pojímána jako nejnižší forma činnosti, ale postupně nabývala na významu (impulsem byl Lockův objev, že práce je zdrojem vlastnictví), přičemž na konci její pomyslné cesty stojí na vrcholu činností, a to v teorii K.Marxe. Práce se stává prostředkem k výrobkům a posléze penězům. Vývoj činnosti práce se pojí s procesem individualizace ve společnosti, který se stejně jako činnost práce neustále vyvíjí. Individualita jednotlivců se rozvíjí již od archaických společností až k současným společnostem moderním. Členům archaických společností individualita chybí, jedinci se nerealizují, jeden druhému jsou si velice podobní. Naopak lidé žijící v moderních společnostech jsou jeden od druhého odlišní, každý je jiný a originální. Individualita lidí tedy roste s civilizací společnosti. Marx zastává názor: „*Čím hlouběji se vracíme do dějin, tím více se individuum, tedy i vyrábějící individuum, jeví jako nesamostatné, jako náležející k nějakému většímu celku.*“<sup>29</sup>

Pokud bude nyní pozornost zaměřena na činnost *zhotovování*, může být v počátku zmíněn vztah mezi prací a zhotovováním. Práce je podle Arendtové vitální nekonečný proces, zatímco zhotovování je časově omezené. Zhotovování posuzuje věci podle

<sup>26</sup> Veblen, T. *Teorie zahálčivé třídy*. Praha: Sociologické nakladatelství 1999, str. 26-27.

<sup>27</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 120.

<sup>28</sup> Toffler, A. *Nová civilizace: třetí vlna a její důsledky*. Nová civilizace: třetí vlna a její důsledky. Praha: Dokořán 2001, str. 53.

<sup>29</sup> Marx in: Kon, I.S. *Hledání vlastního já: osobnost a její sebeuvědomování*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1988, str. 37.

jejich účelnosti a užitku, je tedy utilitaristické. Veškeré věci považuje zhotovující člověk za prostředky k naplnění určitého účelu a cíle. Tyto cíle mohou být dále použity jako prostředky k dalším činnostem a věcem. Člověk se stává „měrou všech věcí“<sup>30</sup> a konečným cílem. V Řecku byla pro činnost zhotovování důležitá agora, tedy tržiště, kde lidé směňovali své zboží a kde ukazovali na odív to, co dokázali vyrobit. Agora tvořila veřejný prostor (toto člověk pracující nezná).<sup>31</sup>

Co se týče směny, je možné si povšimnout, že člověk se vymezuje vůči své konkurenci, snaží se v konkurenčním boji dosáhnout určitého úspěchu. *Homo faber*<sup>32</sup> se podle autorky cítí být obchodníkem a kupcem, je přitahován trhem, kde směňuje zboží. Směnou a konkurencí je určována hodnota jeho zboží.<sup>33</sup>

Pomyslně nejvýše je podle Arendtové v hierarchii *vita activa* činnost *jednání*. Jednání a promlouvání vychází z předpokladu lidské plurality, který se zobrazuje v rovnosti a rozdílnosti. Jednání představuje jedinou činnost *vita activa* bez které se člověk ve svém životě neobejde (není nutné, aby každý člověk pracoval, může pracovat jen určitá část společnosti a stejně tak toto platí i o zhotovování).<sup>34</sup>

Již starověká polis byla určena organizovanou strukturou obyvatelstva a vzájemným jednáním a promlouváním občanů. Zde vzniká také prostor ukazování.<sup>35</sup> Jednání bylo v těchto dobách považováno za nedůvěryhodné díky jejímu nevyzpytatelnému důsledku a často na venek se jeví nízkou produktivitou. Právě z tohoto důvodu se objevovaly snahy nahradit jednání nějakou jinou činností, konkrétně zhotovováním (tyto snahy můžeme vidět v díle Platóna). Arendtová k tomuto píše: „Všechny aporie jednání lze odvodit z podmíněnosti lidské existence pluralitou, bez níž by neexistoval prostor ukazování ani veřejná oblast. Pokus o ovládnutí plurality proto neznamená nic jiného než pokus o odstranění veřejnosti vůbec. Přitom je samozřejmě nasnadě hledat útočiště u mon-archie či jedino-vlády.“<sup>36</sup> Pod takovou formou vlády si můžeme představit například tyranii, která znamená zánik veřejného prostoru.

<sup>30</sup> Prótagoras in: Arendtová, H. *Vita activa*, str. 202.

<sup>31</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 203.

<sup>32</sup> *Homo faber* je v terminologii H. Arendtové označení pro zhotovujícího člověka.

<sup>33</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 209.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 227.

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 259-260.

<sup>36</sup> *Ibid.*, str. 287.



Jistý úspěch přeměny jednání ve zhotovování by se dal ukázat na faktu, že těžko dokážeme hovořit o otázkách politiky bez použití kategorií prostředku a účelu.<sup>37</sup>

Vztah mezi zhotovováním a jednáním byl již výše rozebrán, avšak ještě je možné říci, že zhotovování je na rozdíl od jednání vyčerpáno v určitém zhotoveném předmětu – zde síla tohoto konkrétního zhotovování končí. V činnosti jednání je tomu odlišně. Žádný čin nedokáže jednání ve své síle vyčerpát. Procesy způsobené jednáním přežívají i své tvůrce a není možné určit jejich následky či konec.<sup>38</sup>

### 2.1.3 Slovo, řeč a čin

Činnost *jednání* je úzce spjata s promlouváním, a to proto, že člověk se pohybuje ve společnosti, kde musí umět odpovědět na otázku *Kdo jsi?* Odpověď v sobě obsahuje jak slova, tak činy. Činy jsou provázeny řečí, čin se zapojuje do souvislosti významů právě skrze mluvené slovo. Jednání je zcela závislé na slovech. Jednání není určeno pouze cílem (kdyby ano, bylo by možno dosáhnout cíle skrze například němé násilí), umožňuje lidem ukázat, kdo jsou a co činí. Tam, kde spolu lidé promlouvají a jednají (účastní se tedy na spolubytí), ukazuje se jejich čin a také jejich vlastní identita. Pokud ale lidé jednají jedni pro druhé nebo jedni proti druhým, nepodílí se na rovném spolubytí a zůstávají v osamělosti. Jedinci o sobě tedy navzájem neví, kdo jsou. Jednání se zde může stát prostředkem k dosažení určitého cíle, stejně jako je zhotovování prostředkem k vytvoření předmětu. Jednání je potom „odcizené“ své původní podstatě například ve válce, kdy představuje násilí a snahu získat prospěch na úkor nepřítele, což je proti smyslu promlouvání, které bylo výše popsáno.<sup>39</sup>

Jednání na rozdíl od zhotovování nikdy není možné v izolaci. Jednání je specifické ještě tím, že musí být započato a zakončeno a tím, že promlouvající je závislý na druhých, ke kterým promlouvá. Zde vyvstávají dvě funkce, a to rozkazovací (náleží vládci) a vykonávání rozkazů (náleží poddaným). Jedinec vždy na jedné straně jedná a na druhé něco trpí. Jednání a „trpnost“ patří k sobě.<sup>40</sup>

Vzhledem k tématu této práce bude nyní pozornost věnována politickému jednání. Toto jednání nebylo ve starověkém Řecku vůbec řazeno k činnostem jednání,

<sup>37</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 299.

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 303-304.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 231-232.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 247.

ale k činnostem zhotovování. V Římě je politické jednání taktéž považováno za zhotovování, zákonodárci jsou řazeni do skupiny řemeslníků. Jednající člověk se měl ke své promluvě chovat stejně jako zhotovitel ke svému dílu. Perikles přichází ve své době s formulací, ve které zastává názor, že: *„nejhlubší smysl vykonaného činu a vysloveného slova nezávisí na úspěchu, ba že tento smysl právě může nadále existovat ve světě zcela nezávisle na všech vítězstvích a porážkách, a že tedy to, co bylo vykonáno a vysloveno, navzdory následkům, které z toho nevyhnutelně vyplývají, nikdy není do těchto následků zapleteno tak, aby bylo připraveno o svou samostatnou existenci a možnou velikost.“*<sup>41</sup> Velikost činu se ukazuje v samotném konání (provedení) tohoto činu.

Čin je dle Arendtové primární nástroj člověka. Bez činu je jedinec pouze genetickým kódem a nositelem určených sociálních rolí. Pomocí činu jedinec formuje svou vlastní identitu a utváří svět okolo sebe. Čin ze své přirozenosti vyžaduje veřejný prostor, ve kterém se objevuje.<sup>42</sup>

#### 2.1.4 Veřejná oblast a její proměna v čase

Jak již bylo výše uvedeno, ve starověku byla veřejná sféra striktně oddělena od sféry soukromé. Středověk stále zastává oddělení soukromého a veřejného života, ale hranice mezi těmito dvěma sférami již není tak neprostupná. Veřejná sféra je zde reprezentována především náboženským životem, který tvoří jakýsi protiklad k životu všednímu (každodennímu). Specifikum této doby byl jev, kdy *„všechny lidské činnosti a všechny každodenní, světské události se odehrávaly v rámci soukromé domácnosti, takže vůbec neexistovala oblast světsky veřejného života ve vlastním smyslu.“*<sup>43</sup>

Ve středověku tedy narůstá význam soukromé sféry, každý občan žije na svém vlastním území a nepodílí se na politickém životě. Veřejná sféra zde byla zcela eliminována, středověcí občané neměli představu o prezentaci osoby navenek v rámci polis a také o odvaze, která patří mezi základní kameny politického života. Propasti mezi soukromou a veřejnou sférou života si všiml také Machiavelli, který považoval právě odvahu za důležitý prvek k překonání této propasti, k odhodlání opustit „teplo

<sup>41</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 267.

<sup>42</sup> Grafstein, R. Political Freedom and Political Action. *The Western Political Quarterly*, Vol. 39, No. 3 (Sep., 1986), str. 467.

<sup>43</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 47.

domova“ a vrhnout se do „spárů“ veřejného života. V novověku poté mizí striktní oddělení veřejné a soukromé sféry.<sup>44</sup>

Prostor společenského života vznikl ve chvíli otevření oblasti domácnosti na světlo veřejného politického života. Je důležité si nyní uvědomit, že dnes chápeme soukromou sféru jako oblast intimity, což ale Řekové takto neznali. Oni pojímali soukromou sféru jako oblast, kde je člověk zbaven možností a schopností. Až novověk s sebou nese individualismus a široké obohacení soukromé sféry lidského života. V novověku dochází také k objevu intimní sféry (teoretikem intimní sféry byl J.J.Rousseau). Zde se rodí lidské individuum, které se vyznačuje subjektivitou, vlastním citovým životem. Rousseau vystupuje proti společnosti jako síle, která tlačí na jednotlivce s požadavkem konformismu. Požadavek na konformismus svých členů je vlastní každé společnosti, Arendtová přirovnává společnost k rodině, kde hlava rodiny požaduje, aby všichni členové sdíleli společné názory na základní pilíře instituce. Rodina je tedy podle autorky jakýsi vzor pro politickou formu. V období před nástupem novověku (kdy se „tradiční rodina“<sup>45</sup> rozpadá) byla „hlava rodiny“ reprezentantem a určovatelem názorů a zájmů členů rodiny, čímž bylo bráněno konfliktu zájmů uvnitř rodinného celku. Postupně byla ale tradiční rodina absorbována příslušnými sociálními skupinami, což posílilo pozici společenské sféry v životě občanů.<sup>46</sup>

Společnost, taková, jakou ji známe my, se zrodila v době, kdy se soukromá sféra (domácnost) stala věcí veřejnou. Do veřejné sféry vstupuje také práce, která byla původní činností sféry soukromé. S tímto okamžikem se pojí rostoucí produktivita práce, která je zapříčiněna její dělbou a poté rozvojem strojů a techniky, mechanizací, a tedy později industriální revolucí. K těmto jevům by nikdy nedošlo, kdyby práce zůstala jako činnost pouze v soukromé sféře. Celkově lze říci, že není možné, aby lidstvo dosáhlo nějakých vynikajících výsledků, pokud pro ně nebude ve

<sup>44</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 49.

<sup>45</sup> Tradiční rodinu chápeme v této práci jako model, ve kterém člověk celý život prožije mezi stejnými příbuznými a sousedy. Pevné vztahy neumožňují člověku brát rodinu a příbuzenské vztahy na lehkou váhu, jedinec nemůže dělat příliš věcí po svém. Rodina a dům se považují za synonyma, zahrnují všechny příbuzné žijící spolu s tím, že je zde pevně určena „hlava rodiny“. In: Kon, I.S. *Hledání vlastního já: Osobnost a její sebeuvědomění*, str. 87.

<sup>46</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 54.

společnosti vytvořen prostor.<sup>47</sup> „Společnost vzniká ve chvíli, kdy soukromý majetek přestává být soukromým zájmem a stává se veřejnou záležitostí.“<sup>48</sup>

Co podle autorky znamená pojem *veřejný prostor*? Arendtová zastává názor, že slovo *veřejný* může znamenat dvojí: za prvé to může být vše, co se ukazuje na veřejnosti pro všechny jedince. Za druhé může toto slovo označovat svět jako celek, jako něco, co je nám všem společné, co shromažďuje všechny lidi.<sup>49</sup>

Veřejný prostor je důležitá součást společnosti, pokud plní funkci sdružování lidí a je trvalý. Pokud určité myšlení nebo činnost vstoupí do veřejného prostoru, pak je možné, aby si uchovalo trvání delší než po dobu života svého tvůrce, protože je možná jakási nesmrtelnost myšlenky. Veřejná sféra společnosti přesahuje náš život do minulosti i do budoucnosti. Na tomto místě můžeme uvést příklad ze starověkého Řecka, kde pro občany byla polis nesmrtelná instituce, která uchovává věci a hodnoty.<sup>50</sup>

### 2.1.5 Soukromá oblast a její proměna v čase

Pro vysvětlení či přiblížení pojmu „soukromá oblast“ v chápání Hannah Arendtové by bylo nejjednodušší vymezit ho proti veřejné oblasti, která již byla výše rozebrána. Pokud by jedinec žil pouze v soukromé oblasti (což preferovalo například křesťanské myšlení – věnovat se rodině, lásce k bližnímu apod.), pak by přicházel o možnost být viděn a slyšen, což patří k přirozenosti lidské existence. Dále by se ochudil o šanci vykonat něco významného, co přežije horizont jeho vlastního života.<sup>51</sup>

Již od doby antiky je soukromá oblast spojována s majetkem a vlastnictvím. Právě majetek, ač patří do sféry soukromé, je jistým způsobem podstatný pro politickou sféru. Stát by měl chránit soukromé vlastnictví, což považuje autorka za důležitý vztah mezi veřejnou a soukromou sférou. Vlastnictví a majetek jsou často v moderní době považovány za synonyma, což je ale podle autorky omyl. Vlastnictví bylo původně spjato s místem ve světě (bylo nepohyblivé), člověku zaručovalo jistotu, že má své vlastní místo (domov). Rozdíl mezi vlastnictvím a majetkem lze dobře vykreslit

<sup>47</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 64-65.

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 88.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 66-69.

<sup>50</sup> *Ibid.*, str. 74.

<sup>51</sup> *Ibid.*, str. 76.

na příkladu otroků, kteří mohli disponovat majetkem (v moderním světě jsou adekvátním příkladem majetku peníze), dokonce mnohdy operovali se značným bohatstvím. Co jim však chybělo, a muselo chybět, bylo právě vlastnictví.<sup>52</sup>

Výše bylo uvedeno, že do období novověku tvořila soukromá sféra protiklad ke sféře veřejné. Byla spojena s nutností a potřebou zajištění základních lidských potřeb, tvořila centrum dění v životě člověka. Aby mohl člověk v této době vstoupit do veřejné oblasti, musel disponovat určitým bohatstvím. Důvod byl takový, že zajištěný občan nebyl uvězněn v nutnosti zajišťování základních potřeb a mohl se svobodně věnovat záležitostem veřejného života. Z toho vyplývá závěr, že veřejná činnost je možná pouze tehdy, jsou-li zajištěny základní lidské potřeby.<sup>53</sup> Tato myšlenka dle mého názoru svým charakterem připomíná Maslowovu hierarchii potřeb, kdy nejdůležitější jsou potřeby základní a až po jejich zajištění se může jedinec posunout na pomyslné pyramidě výš k dalším sférám lidského života. Na příkladu by bylo možné uvést, že až po tom, kdy má jedinec co jíst a kde žít, může přemýšlet o dalších věcech jako je jeho seberealizace ve společnosti a podobně.

Nutné potřeby jsou pro veřejnou sféru něčím nežádoucím, jsou dokonce považovány za překážky svobody. V tomto okamžiku je ale vhodné si uvědomit, že tyto nutné činnosti člověka tvoří elementární součást života jednotlivců, představují základnu pro další „vyšší“ aktivity a pro veřejnou sféru. V privátní sféře je člověk sám sebou, prohlubuje mezilidské vztahy a pečuje upřímně o své blízké. Ve sféře veřejné se setkáváme spíše s povrchními mezilidskými vztahy, přičemž jedinec zde nemá pocit jistoty a bezpečí, které mu poskytuje právě sféra soukromá. Pokud bude člověk zbaven svých privátních činností, může se stát „nemocí“ společnosti anomie a apatie. Mizení nutnosti navíc stírá viditelnou hranici mezi nutností a svobodou, což podle názoru autorky tohoto textu také není pozitivním jevem.

V moderní společnosti se podle Arendtové objevuje původní myšlenka závislosti veřejné svobody na soukromém vlastnictví a politické činnosti na soukromém majetku.

---

<sup>52</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 80-81.

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 84.

Moderní obhájci vlastnictví usilují o garanci svobody výtěžku, což bylo v tradičním pojetí považováno za otroctví.<sup>54</sup>

Úbytek privátní oblasti představuje pro společnost a lidskou existenci velké nebezpečí. „Žádné části společného světa není tak naléhavě a nezbytně zapotřebí jako malého kousku světa, který nám patří a je určen k našemu dennímu užívání a spotřebě.“<sup>55</sup>

### 2.1.6 Svoboda jako důvod politického sdružování?

Platón ve svém díle *Obrana Sókratova* píše: „Avšak já jsem byl, jak se ukáže, po celý život takový, i na veřejnosti, jestliže jsem byl někdy nějak činný, i na veřejnosti, a právě tak i v soukromí, že jsem nikdy nikomu v ničem nepovolil proti právu...“<sup>56</sup>

Svoboda podle Arendtové existuje pouze v případě, kdy je člověk angažovaný v politické činnosti. Politická činnost je ale možná pouze tam, kde je přítomna veřejná odpovědnost ke skutečnosti. Svoboda tvoří spojenou nádobu společně se světskostí. Politický čin se vztahuje k tvorbě, zachování či zvětšení vhodného světa, polis nebo jakékoli jiného subjektu, který je inspirací či zdrojem pro význam politického činu. Všechny ostatní aktivity nejsou svobodné, pokud jsou spojeny jistým daným poutem či nutností k dané společnosti.<sup>57</sup>

Podle Arendtové cítíme svobodu, pokud se angažujeme v politickém jednání. Pocit spokojenosti nám dává způsob souzení, posuzujeme předměty a akce v souvislosti s jejich vztahem je svobodě. Člověk si nese výraz své vlastní svobody, nic si nenese z nutnosti. V souzení si potvrzujeme svobodu a objevujeme přirozenost a limity toho, co sdílíme společně.<sup>58</sup>

Získávání svobody lze sledovat v požadavku osvobození od potřeb a poddanství. Arendtová ve svém díle hodnotí práci otroka a práci dělníka. Zdůrazňuje, že dělník sice

<sup>54</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 86.

<sup>55</sup> Ibid., str. 92.

<sup>56</sup> Hájek, J. *Charta 77. Nekrolog k úmrtí prof. Jana Patočky* [online]. [cit. 13. 1. 2011] Dostupné z [www: http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o\\_patockaj\\_01.php](http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o_patockaj_01.php).

<sup>57</sup> Kateb, G. Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, Vol. 5, No. 2 (May, 1977), str. 142.

<sup>58</sup> Zerilli, L.M.G. "We feel our freedom" Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, Vol. 33 No. 2, April 2005, str. 183.

užívá určitých práv a svobod (například svobody pohybu), ale důležitý je fakt, že je politicky emancipován. Volební právo je klíčový prvek svobody ve společnosti. Můžeme tedy říci, že společenský zlom z hlediska svobody nastal ve chvíli zrušení třídního volebního práva, kdy se na veřejnost dostává nová společenská vrstva vybavena nejen občanskými, ale i politickými právy. Nyní je vrstva dělníků běžnou součástí společnosti.<sup>59</sup>

V 17. – 18. století byla politická svoboda identifikována s bezpečností, svoboda byla chápána jako záruka bezpečí a jistoty. V 19. století se rozšiřuje vliv sociálních věd a v myšlení dochází k rozporu mezi svobodou a politikou. V moderní době se vláda zajímá o zájmy společnosti a její členy. Co se týče oblasti svobody, nemáme v moderní době důvěru v politiku. V této době je politika oddělena od svobody.<sup>60</sup> V moderní době si autorka všímá osvobození jedinců od práce a zhotovování, přičemž se na jejich místě otevírá prostor pro občanskou činnost v politickém společenství.<sup>61</sup>

Jaký je vztah svobody a činností *vita activa*, které jsme si již výše představily? Činnost práce podléhá nutnosti a činnost zhotovování podléhá potřebnému materiálu. Jednání se zdá být nezávislé a svobodné, ze své podstaty čistě dílem lidským. Toto zdání se ale vytrácí s pocitem nedůvěry ke svobodě. Arendtová polemizuje s myšlenkou, že „svobodu si může uchovat pouze ten, kdo se zdrží jednání, a že jedinou záchranu suverenity osoby lze najít v odstupu [...] Kdyby suverenita a svoboda byly opravdu totéž, nemohli by lidé být ve skutečnosti svobodní, protože suverenita, totiž nepodmíněná autonomie a vláda nad sebou samým, odporuje lidské podmíněnosti pluralitou.“<sup>62</sup> Toto si tedy můžeme vysvětlit tak, že člověk nemůže být suverénní, protože není na světě sám, nýbrž obývá Zemi s dalšími lidmi, což znamená, že je určen k interakci s nimi, protože není schopen žít a přežít naprosto sám. V tomto smyslu tedy svoboda vyznívá v konfrontaci s nesvobodou a omezením.<sup>63</sup>

Jak tedy existuje svoboda ve společnosti v chápání Arendtové? Předpokladem svobody je fakt plurality ve společnosti a možnost jedince stýkat se s jinými lidmi. Sám se sebou není jedinec schopen svobodu poznat. Svoboda se ukazuje v činnosti jednání,

<sup>59</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str.284-285.

<sup>60</sup> Arendtová, H. *Between past and future*. New York: Viking Press 1961, str. 150.

<sup>61</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*. Praha: Paseka 2007, str. 68.

<sup>62</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 304.

<sup>63</sup> *Ibid.*, str. 305-306.

v oblasti promlouvání a interakce. Jedinci jsou podle názoru autorky částečně stejní, ale přesto odlišní. Existuje určitá shoda, díky které vůbec může nastat nějaké jednání a promlouvání. Také ale existuje odlišnosti a originalita jedinců, které zajišťují právě jednání – bez těchto odlišností by žádné jednání nemělo význam. Politické uskupení dokáže spojit jedince na základě jejich společných prvků a zároveň jim umožňuje zachovat své odlišnosti, svou autentickou osobnost.<sup>64</sup>

Z pohledu politické teorie považuje Arendtová svobodu za pravdu vycházející ze sebe sama, svoboda je podle autorky sama ze sebe evidentní, samozřejmá. Arendtová rozlišuje teoretickou a praktickou příčinu svobody, přičemž praktická příčina je zakotvena ve svobodné vůli, skrze kterou jedinec vnímá sám sebe.<sup>65</sup> Vůle může určovat čin, který musí být svobodný z motivu na jedné straně a z cíle jako předpověditelného působení na ostatní na straně druhé. Svoboda nebo její opak se ukazuje ve světě kdykoli jsou realizovány principy svobody, přičemž tyto principy souvisejí s vykonáváním činu.<sup>66</sup>

Svoboda je podle Arendtové dána lidskou zkušeností, přechodem z jejího původního pole, kterým je politika a mezinárodní vztahy (v těchto oblastech byla otázka svobody vždy známa), do vnitřní sféry vůle, kde je svoboda otevřena k sebekontrolě – nitro je zde chápáno jako místo absolutní svobody (Augustin říkal, že člověk může být otrokem a přesto být svobodný). V tomto okamžiku vidí autorka oblast svobody jako téma pro filosofii. Svoboda je podle Arendtové důvod ke společnému soužití lidí v politické organizaci, lidé požadují pocit svobody. Příčinou politiky je tedy svoboda a jejím polem zkušenosti je čin (jednání). Člověk je svobodný, když jedná.<sup>67</sup> Svoboda se tedy vykazuje v činnosti jednání.

Arendtová zastává názor, že člověk nemůže vědět nic o vnitřní svobodě, pokud nebude mít zkušenost svobody jako smyslově hmatatelné reality. Svobodu si uvědomujeme ve styku s ostatními, sami se sebou ji poznat nemůžeme, musíme být součástí určitého celku. Potom teprve svobodu poznáváme – poznáváme ji například tím, že se můžeme svobodně stěhovat. Existují společnosti, které nejsou politicky svobodné (například despotické či domorodé společnosti). Pokud svobodu společnost

<sup>64</sup> Ballestrem, K., Ottman, H. *Politická filosofie 20.století*, str. 18.

<sup>65</sup> Arendtová, H. *Between past and future*, str. 143-145.

<sup>66</sup> *Ibid.*, str. 151-152.

<sup>67</sup> *Ibid.*, str. 146.



nemá, pak osvobození nepřichází automaticky, ale je nutné spojit požadavky více lidí, které je třeba politicky organizovat. Také je potřeba politicky vymezit oblast svobody, jinak se svoboda nemůže vytvořit.<sup>68</sup>

### 2.1.7 Polemika s Kantem

V politické oblasti společnosti si Kant všímá vztahu politiky k morálce. Je toho názoru, že „v *politice, na rozdíl od morálky, závisí vše na „veřejném chování“*“.<sup>69</sup> Kant vysvětluje tuto tezi pomocí svého kategorického imperativu, který říká, že člověk by měl jednat tak, aby se maxima jeho jednání mohla stát všeobecně platným zákonem. I zlý člověk se může stát dobrým občanem v dobrém státě právě díky vhodnému státnímu zřízení (nikoli tedy díky morální výchově). Lidé se snaží dosáhnout svého vlastního prospěchu, což ale dle autora není špatně, jelikož takto „snaživí“ jedinci jsou pro celek přínosem právě díky jejich aktivitě.<sup>70</sup> Kant vnímá morálku takto: „*Morálnost tu spočívá ve shodě soukromého a veřejného. Trvat na soukromé povaze své maximy znamená být zlý. Být zlý se proto vyznačuje vyčleněním z veřejné sféry. Morálnost tedy znamená být způsobilý k tomu, abych byl viděn, a to nejen lidmi, ale v posledku i Bohem.*“<sup>71</sup>

Jak Kant nahlíží na problematiku svobody? Svoboda je podle něj zakotvena v praktickém rozumu. Jedinec má možnost volby mezi dobrem a zlem, má zodpovědnost za své jednání a za svá rozhodnutí. Praktický rozum umožňuje člověku jednat. Mravní svoboda mu umožňuje volit to, co mu rozum „doporučí“. Vůle je určena rozumem a také smyslovostí. Sama v sobě si klade hranice a zásady, kterými se řídí. Mravnost si ale získává jedinec postupně v čase, kdy on sám nejedná mravně z povinnosti či touhy po odměně, ale z touhy po dobru a spravedlnosti. S mravností by měla být spojena politika, která se soustředí na užitečné a výhodné jednání. Morálka nesleduje na rozdíl od politiky žádný účel, vychází z povinnosti. Z tohoto důvodu by podle autora měla být politika morálce podřízena.<sup>72</sup>

Kant je zakladatelem liberální teorie právního státu. Je zastáncem parlamentního zastupitelského systému, odsuzuje jakoukoli formu nátlaku na jedince ve smyslu

<sup>68</sup> Arendtová, H. *Between past and future*, str. 149.

<sup>69</sup> Kant in: Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: Oikoyomenh 2002, str. 31.

<sup>70</sup> Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*, str. 32.

<sup>71</sup> Ibid., str. 77.

<sup>72</sup> Vítek, M. *Politická filosofie*, str. 25-28.

nařízení a omezení. Vnitřní svoboda jedince je pro něj základním pilířem ve společnosti. Člověk je zákonodárce (tento člověk ale musí být sám svobodný).<sup>73</sup>

Důležitým pojmem vztahujícím se ke Kantově politické filosofii je *veřejnost*, která je polem viditelného jednání. Jak tedy předchozí věta napovídá, existuje i jednání tajné (neveřejné), které se navenek neukazuje (jednotlivé zlé činy apod.).<sup>74</sup> Kant říká, že v politice, na rozdíl od morálky, závisí vše na veřejném chování. Analyzoval lidskou společenskost, ve které vidí jako důležitou složku *sdílnost* – tedy potřebu komunikace, ale také veřejné svobody.<sup>75</sup>

Veřejná svoboda byla v Kantově době velmi akcentována, přičemž za nejdůležitější politickou svobodu považovali filosofové svobodu mluvit a zveřejňovat. Jak vnímá Kant svobodu v kontextu politické teorie? Politická svoboda je u něj vnímána jako užívání ve všem veřejně svého rozumu, čímž myslí užívání rozumu jako učenec – učenec ale není totéž co občan. Učenec je členem společenství světoobčanů. Zde je důležité uvést, že svoboda projevu a myšlení, jak ji chápeme dnes my, je zcela odlišná od chápání tohoto jevu Kantem. V současnosti je svoboda projevu vnímána jako možnost vyjádřit svobodně svůj názor a jednat sám za sebe. Kant zastává názor, že svoboda myšlení závisí na veřejném užití. Rozum podle autora neexistuje proto, aby se izoloval, ale právě proto, aby sdílel společenství s ostatními. Kant nezavrhuje „soukromé“ myšlení, ale toto myšlení musí být později konfrontováno s myšlením jiných lidí, aby si jedinec mohl ověřit hodnotu „vymyšleného“ o samotě. Podle autora je přirozeností člověka komunikovat a sdělovat své poznatky jiným lidem.<sup>76</sup> Je možné říci, že naše myšlení, a následkem toho také naše svoboda, jsou závislé na ostatních jedincích.

Kant podle Arendtové poměrně utopicky uvažuje o společnosti, přičemž jako ideální vidí všeobecný světoobčanský stav, který následuje po revolučních převratech. Být občanem (světoobčanem) podle Kanta znamená mít zodpovědnost, práva a také povinnosti. Autor zastává názor, že jakýkoli vládce si nedovolí svým občanům odeprít určitá práva (například svobodu), protože pokud by základní práva občanům nezajistil,

<sup>73</sup> Víttek, M. *Politická filosofie*, str. 30.

<sup>74</sup> Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*, str. 32.

<sup>75</sup> *Ibid.*, str. 31-32.

<sup>76</sup> Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*, str. 61-64.

riskoval by, že občané proti němu povstanou a on ztratí svou moc.<sup>77</sup> Myšlenku zajištění základních potřeb občanům vládcem je možné zaznamenat také v teorii Ralfa Dahrendorfa.

Jak již bylo v předchozím odstavci naznačeno, Arendtová, ač z Kantovy teorie významně vychází, nesouhlasí s autorem ve všech oblastech jeho myšlení. Nenasleduje například jeho řešení apelování k vůli tím, že vůli osvětluje na základě praktického rozumu. Dle Arendtové Kant chápe vůli jako praktický rozum, nikoli jako zvláštní duševní schopnost odlišnou od myšlení. Pokud by ale vůle byla takto vysvětlována, pak by podle autorky nemohla být svobodná, jelikož by byla určitým způsobem determinována a delegována.<sup>78</sup>

Arendtová ve své desáté přednášce o Kantově politické filosofii mluví o pokroku, přičemž podle Kanta je určením lidského rodu věčný pokrok. Dvěma hlavními cíli jsou potom svoboda (tedy stav společnosti, kdy nikdo neovládá druhé lidi) a mír (myšlený jako mír mezi národy, který zajišťuje vzájemný svobodný styk).<sup>79</sup> Pokrok je zde ale vnímán jako záležitost celku, nikoli jednotlivců. Bez předpokladu pokroku by nic ve společnosti nedávalo smysl.<sup>80</sup>

Autorka si ve svém politickém myšlení vypůjčuje Kantův pojem *soudnosti*. Soudnost je podle jejího názoru „lék“ na lidskou různorodost. Ve společnosti plní světskou a politickou úlohu.<sup>81</sup> Soudnost ve společenském smyslu chápe jako schopnost nahlížet svět očima druhých lidí, spolu s nimi rozhodovat o záležitostech společného světa a také poznávat sám sebe skrze veřejný prostor.<sup>82</sup> V pojetí Kanta tvoří *soudnost* mezičlánek mezi poznávacími schopnostmi rozvažování a rozumem.<sup>83</sup> „*Soudnost tvoří přechod od čisté poznávací schopnosti, tj. z oblasti pojmů přírody, do oblasti pojmu svobody, jako umožňuje při svém logickém užití přechod od rozvažování k rozumu.*“<sup>84</sup>

<sup>77</sup> Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*, str. 72.

<sup>78</sup> Jacobitti, Suzanne. Hannah Arendt and the Will. *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), str. 62.

<sup>79</sup> Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*, str. 90.

<sup>80</sup> *Ibid.*, str. 16-17; 43.

<sup>81</sup> Ballestrem, K., Ottman, H. *Politická filosofie 20.století*, str.19-20.

<sup>82</sup> Kol. autorů. *Velké postavy politické filosofie*, str. 176.

<sup>83</sup> Kant, I. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon 1975, str. 24.

<sup>84</sup> *Ibid.*, str. 32.

## 2.2 Konfliktualismus R.Dahrendorfa

Ralf Dahrendorf považuje sám sebe za sociálního analytika, přičemž se snaží primárně o porozumění změnám v celé společnosti. Významná je jeho analýza proměny sociálních tříd a konfliktů především v období po druhé světové válce. Dahrendorf ve své teorii zásadní měrou vychází z teorie Marxe a z konceptu otevřené společnosti Poppera. Dahrendorfova teorie byla lépe přijata v anglosaském světě než v rodném Německu, a to z důvodu vnímání Dahrendorfovy teorie jako kritické odezvy na strukturně funkcionalistickou teorii Talcotta Parsonse. V sociologické teorii obecně existují dva základní typy názorů na možnost ukotvení řádu ve společnosti. Jeden pohled je založen na konsensu (tedy na dohodě členů společnosti, na soudržnosti) a druhý na konfliktu (soudržnost společnosti je vnímána jako mocenský nátlak ze strany jedince či malé skupiny jedinců). Dahrendorf svou teorii konfliktu váže na konflikty sociální, které klasifikuje do patnácti kategorií. Jejich podrobnější popis ale nebude předmětem této práce.<sup>85</sup>

Dahrendorf jako konfliktualista kriticky reaguje na konsensuální schéma Parsonse, které je známo jako schéma „AGIL“<sup>86</sup>. Dahrendorf vidí ve společnosti mnoho typů konfliktu, které vznikají a formují se různými způsoby. Zajímá ho, jaké podmínky ve společnosti dávají prostor pro vznik konfliktu, jak se formuje konfliktní skupina, jakým způsobem poté mění sociální strukturu společnosti.<sup>87</sup>

### 2.2.1 Polemika s Marxem

Dahrendorfův postoj k Marxovi je poměrně kritický, ač z jeho teorie čerpá a na jeho myšlenky navazuje. V oblasti třídního konfliktu si Dahrendorf cení Marxovy myšlenky, že změny ve společnosti jsou důsledkem střetávání dvou protichůdných sil, kdy jedna usiluje o zlepšení své pozice ve společnosti a druhá o zachování své pozice.<sup>88</sup>

V této oblasti Dahrendorfova myšlení stojí v centru pojmy *práce* a *kapitál*. Dahrendorf hovoří o dekompozici práce, která má své kořeny v rostoucím počtu

<sup>85</sup> Šubrt, J. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*, str. 61; 64.

<sup>86</sup> Parsons rozlišuje čtyři základní subsystémy systému lidského jednání k čemuž přiřazuje čtyři funkce lidského jednání: funkce adaptace (A), funkce dosahování cílů (G), funkce integrace (I) a funkce udržování vzorců jednání (L). In: Německý, M. *Historická sociologie Talcotta Parsonse*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 241.

<sup>87</sup> Turner, J.H. From Utopia to Where?: A Strategy for Reformulating the Dahrendorf Conflict Model. *Social Forces*, Vol. 52, No. 2 (Dec., 1973), str. 244.

<sup>88</sup> Šubrt, J. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*, str. 64.

akciových společností. V tomto okamžiku totiž dochází k oddělení vlastnictví a kontroly výrobních prostředků. Kapitál se dělí mezi několik vlastníků (akcionářů), přičemž kontrolu práce provádí manažer, který ale nepatří mezi vlastníky (akcionáře). Stejně jako kapitál, i práce je rozdělena mezi různé skupiny pracujících. Marx ve své teorii hovoří o dělnictvu obecně, kdežto Dahrendorf vnímá i v této skupině další členění. Dělnickou třídu dělí na nekvalifikovanou, polokvalifikovanou a vysoce kvalifikovanou část jedinců. Tím, že Dahrendorf, na rozdíl od Marxe, již nemluví o homogenní skupině dělníků a kapitalistů, vyvstává zde otázka, zda lze ještě v tomto případě mluvit o třídním konfliktu.<sup>89</sup>

Marx vnímá jako zásadní konflikt společnosti třídní rozpor mezi dělníky a kapitalisty. Hovoří o provázaném vztahu spotřeby a výroby. Výrobní proces se v kapitalistické společnosti dle Marxe vyznačuje koupí pracovní síly kapitalistou. Výrobní sílu představuje dělník, který je placen po vynaložení své pracovní síly a realizaci této síly v konkrétním zboží. Marx zastává stanovisko, že třída kapitalistů poskytuje dělnické třídě ve formě peněz poukázku na část výrobku, který dělnická třída vyrobila. Tuto poukázku ale dělník kapitalistovi pravidelně vrací ve formě další pracovní síly ve výrobním procesu, čímž se odcizuje od svého výrobku (části výrobku). Odcizení dělníka od jeho výrobku se děje prostřednictvím kapitálu.<sup>90</sup>

V teorii konfliktu R.Dahrendorfa jsou řešeny vztahy mezi pojmy *kapitál*, *majetek* a *autorita*. Autor kriticky hodnotí Marxovu teorii tříd. Podle něj Marx chybně určuje příčinu vzniku třídy kvůli domnělé představě organické analogie přírody a společnosti. Dahrendorf dále kritizuje vztah mezi majetkem a autoritou, který Marx ve své teorii společnosti určuje. Kritikou nešetří ani co se týče Marxova pohledu na možnost strukturální změny ve společnosti.<sup>91</sup> Marx na základě svého materialistického pojetí dějin zastává názor, že „*způsob produkce materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.*“<sup>92</sup> Materiální produktivní síly se

<sup>89</sup> Znebežánek, F. *Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 266.

<sup>90</sup> Marx, K. *Kapitál I*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1978, str. 553-554.

<sup>91</sup> Hazelrigg, L.E. *Class, Property, and Authority: Dahrendorf's Critique of Marx's Theory of Class*. *Social Forces*, Vol. 50, No. 4 (Jun., 1972), str. 474.

<sup>92</sup> Marx, K.; Engels, B. *O historickém materialismu*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1951, str. 17.

dle Marxe v určitém okamžiku dostávají do rozporu s výrobními poměry, přičemž tento konflikt vede k *sociální revoluci*.<sup>93</sup>

Dahrendorf nesouhlasí s Marxem, který nepovažoval společnost za automaticky fungující formu společenského organismu, který ale má dominantní charakteristiku – nepřetržitou změnu nejen jeho částí, ale jeho celkové strukturální podoby. Marxova teorie třídy je koncipována jako organismus, který má předem daný kurz vývoje vedoucí k jeho dokonalosti. Cestou k dokonalosti je potom revoluce, což je dle Dahrendorfa násilný konflikt, který on sám jako zdravý typ společenského konfliktu neuznává.<sup>94</sup>

Dahrendorfova dekompozice kapitálu a práce s sebou nese vznik střední třídy (což Marx neznal a ve své teorii nezmiňoval). Tato střední třída ale není vyloučena ze sociálního konfliktu, nýbrž na základě jejího vnitřního složení se vždy přiklání k jedné či druhé straně v rámci konkrétního sociálního konfliktu. Dahrendorf hodnotí Marxovu teorii třídního konfliktu, a ač z ní významně čerpá, usuzuje, že tato teorie nemůže být aplikována na současnou společnost a její konflikty (právě z důvodu nehomogenity sociálních tříd). To, co Marx považoval za přechodné jevy, zdůvodňuje Dahrendorf jako klíčové faktory ovlivňující třídní konflikt – jedná se o vzestupnou mobilitu a stírání sociálních nerovností. Vzestupná mobilita je důsledkem rozvoje průmyslu. Rozkládá stávající sociální struktury, přičemž umožňuje hlavně části střední třídy přesun ke třídě vládnoucí, což způsobuje snížení konfliktního potenciálu. Stírání sociálních nerovností je zakotveno ve stanovení určitých občanských a sociálních práv a ve zrovnoprávnění občanů. I tento jev snižuje intenzitu třídního konfliktu ve společnosti. Přes tyto dva jevy (vzestupná mobilita a stírání sociálních nerovností) Dahrendorf nepředpokládá, že by bylo možné ze společnosti odstranit třídy a třídní konflikt (což bylo Marxovým přáním a cílem). Podle Dahrendorfa jde o to, že ve společnosti vždy bude přítomen konflikt mezi autoritou a mocí, což považuje za základní nerovnost ve společnosti. V konfliktech společnosti již nelze určit dlouhodobého vítěze, ale pouze dočasného vládce či vyhrávajícího. Konflikt jako takový je pod dohledem sociální kontroly,

---

<sup>93</sup> Marx, K.; Engels, B. *O historickém materialismu.*, str. 17.

<sup>94</sup> Hazelrigg, L.E. Class, Property, and Authority: Dahrendorf's Critique of Marx's Theory of Class. *Social Forces*, Vol. 50, No. 4 (Jun., 1972), str. 474.

odehrává se v jasně vymezených hranicích a většinou se odehrává v oblasti tržního prostředí společnosti.<sup>95</sup>

Marx (a s ním taktéž Engels) je toho názoru, že dějiny si lidé vytvářejí sami, a to za určitých předpokladů a podmínek a tak, že konečný výsledek vyplývá vždy z konfliktů jednotlivých vůlí (tyto vůle se formují působením životních podmínek).<sup>96</sup>

Dahrendorf oceňuje Marxovu myšlenku sociální struktury jako potenciálu konfliktů a změn. Nesouhlasí ale s Marxovým omezením možnosti konfliktu pouze na oblast vlastnictví a také s myšlenkou revoluce jako jediného východiska konfliktu. Tato teorie konfliktu (založená na polemice s Marxem) je ale Dahrendorfem chápána jako aplikovatelná pouze na oblast třídních konfliktů, nikoli na veškeré sociální konflikty ve společnosti.<sup>97</sup>

### 2.2.2 K.R.Popper a jeho vize otevřené společnosti

K.R.Popper ve své teorii rozebírá politické systémy tak, že je rozlišuje podle stupně zachování svobody – v jeho terminologii se jedná o uzavřené a otevřené společnosti.<sup>98</sup> Dalo by se obecně říci, že za uzavřené společnosti považuje společnosti, které svobodu potlačují. Naopak společnosti otevřené považují svobodu za jeden ze svých cílů. Tato terminologie velmi významně ovlivnila právě Ralfa Dahrendorfa, který ve své teorii navazuje na pojmy z Popperových děl a rozvíjí zejména vizi otevřené společnosti jako vhodného uspořádání moderní společnosti.

V rámci pojednání o Popperově teorii společností je pro začátek vhodné vyjasnit, jaké politické systémy jsou podle autora uzavřené, jaké otevřené a proč? Tato teorie sahá pro své poznatky již k magickým a kmenovým společnostem, které autor považuje za uzavřené. Popper uvádí: „*Uzavřená společnost ve své nejlepší podobě může být právem přirovnána k organismu. Lze na ni do značné míry aplikovat tak zvanou organickou či biologickou teorii státu. Uzavřená společnost připomíná stádo či kmen tím, že je poloorganickou jednotkou, jejíž příslušníky drží pohromadě polobiologické*

<sup>95</sup> Znebežánek, F. *Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů. Historická sociologie*, str. 267-268.

<sup>96</sup> Marx, K.; Engels, B. *O historickém materialismu*, str. 56-57.

<sup>97</sup> Znebežánek, F. *Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů. Historická sociologie*, str. 268.

<sup>98</sup> Terminologie uzavřených a otevřených společností byla poprvé použila H.Bergsonem v jeho díle *Dvojí pramen mravnosti a náboženství* – termíny byly ale použity v odlišném smyslu než u K.R.Poppera, jejich rozebrání však není předmětem této práce. In: Kol. autorů. *Velké postavy politické filosofie*, str. 182.

svazky – příbuzenství, společný život, sdílení společných snah, společná nebezpečí, společné radosti a společné strasti.“<sup>99</sup> V těchto společnostech nenacházíme jedince usilující o určitý vzestup, nenacházíme zde například třídní boj. Když se vrátíme k přirovnání těchto společností k organismu – části organismu (společnosti) mají jasně vymezené své místo a funkci. Z kmenových společností vychází také představa vyvoleného národa, kolektivismu a historicismu. Popper uvádí, že představy o vyvoleném národě vždy vznikaly jako reakce na nějaký druh či způsob útlaku určité skupiny ve společnosti - toto bylo vždy obdobné.<sup>100</sup> Již v kmenových společnostech můžeme hledat zárodky pozdějších verzí historicismu.<sup>101</sup>

Otevřené společnosti se na rozdíl od společností uzavřených třídním bojem a usilováním jejich členů o vzestup či podíl na moci vymezuje. Je možná transformace společností uzavřených na společnost otevřenou? Podle autora tato transformace možná je, ale jak praxe ukazuje, jedná se o velmi hlubokou a složitou společenskou revoluci. Podle autora naše západní civilizace vznikla v Řecku, kde můžeme také najít kořeny této revoluce – tedy počátky přechodu od společnosti uzavřené ke společnosti otevřené.<sup>102</sup>

První náznaky krize uzavřené společnosti lze podle Poppera zaznamenat ve chvíli populačního nárůstu a také při kontaktech rozmanitých kultur – rozšíření obchodu a mořeplavectví (to znamenalo také vznik nové třídy obchodníků). S postupným příchodem otevřené společnosti (v době pádu kmenové společnosti) se ztrácí pocit bezpečí a jasně stanovených pravidel. Díky tomuto jevu se formují patriotická sdružení propagující návrat k uzavřené společnosti. Na druhou stranu se ale prosazuje humanismus a víra v rozum a svobodu, což Popper považuje za jedinou možnou víru otevřené společnosti.<sup>103</sup>

Autor píše o velkých myslitelích Řecka, kteří podle jeho názoru významně přispěli k vytvoření otevřené společnosti. Tito myslitelé, mezi které patřil i například Sókratés,

<sup>99</sup> Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* Praha: Oikoymenh 1994, str. 158.

<sup>100</sup> *Ibid.*, str. 183.

<sup>101</sup> Kmenové uspořádání společnosti je založeno na historicismu, což znamená, že společnost je uzavřená, kolektivistická, přičemž běžný jedinec neplní významnou funkci. Důležité jsou pouze velké národy, velcí vůdcové nebo velké společenské třídy. V moderní době se setkáváme s historicismem pravcovým (rasismus, fašismus) a levicovým (marxismus, komunismus) In: Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I.*, str. 18.

<sup>102</sup> Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str. 159.

<sup>103</sup> *Ibid.*, str. 160-167.



zdůrazňovali odpovědnost, boj proti otrokářství a antinacionalismus. Konkrétně Sókratés prosazoval víru v rozum a tvrdil, že duchem vědy je kritika. Sókratés kritizoval Athény a jejich demokratické uspořádání, ale nikoli z pohledu či postoje totalitárního, ale z pohledu demokratického – není tedy nepřitelem demokracie.<sup>104</sup>

Po Sókratově smrti se ujal jeho průlomových myšlenek Platón, který se ale vydal jiným směrem než Sókratés. Popper věnuje ve svém díle Platónovi velkou pozornost, přičemž u jeho teorie nachází významné prvky totalitarismu a rasismu. Platón, ač možná s dobrým úmyslem, vytvořil vizi kolektivistického sobeckého světa.<sup>105</sup> Platón usiloval o návrat k uzavřené společnosti a byl uhranut kouzlem kmenové společnosti. Popper s Platónem výrazně nesouhlasí, tvrdí, že potlačení pokroku a rozumu nemůže vést k ničemu jinému než k potlačení samotného lidství. Zastává názor, že není možné lpět na návratu k uzavřené společnosti. Jediná možná cesta je cesta ke společnosti otevřené, ačkoli s sebou nese nejistotu, nebezpečí a v neposlední řadě také námahu a úsilí.<sup>106</sup>

Při shrnutí Popperovy teorie lze říci, že autor v líčení své vize otevřené společnosti rozlišuje systémy demokratické (otevřené společnosti) a systémy totalitární (uzavřené společnosti), přičemž polemizuje s mnoha názory a uvádí, že dle jeho postoje je jediná vhodná cesta soudobé společnosti cesta otevřené společnosti, která umožňuje individuální rozvoj a možnost aplikace rozumu na politiku. Je zřejmé, že totalitarismus má svá lákadla, pro příklad můžeme uvést marxismus a jeho vize odebrání odpovědnosti z beder jednotlivců – jedinec má tedy v tomto systému pocit jistoty, bezpečí a spravedlnosti. Jak otevřená, tak i uzavřená společnost mají své zastánce a propagátory, pokud uvedeme příklad z antiky, pak ve prospěch otevřené společnosti hovořil Periklés: „*Ačkoli jen nemnozí mohou tvořit politiku, jsme všichni schopni ji posuzovat.*“<sup>107</sup> Proti otevřené společnosti se, jak již bylo výše uvedeno, staví Platón: „*Nejdůležitější jest, aby nikdo nikdy nebyl nepodroben nadvládě, ani muž ani žena,*

<sup>104</sup> Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str. 171-172.

<sup>105</sup> Platón vytváří vizi ideálního státu, přičemž odmítá změnu a pokrok – tyto jevy nejsou v jeho státě třeba, protože je přesnou kopií originálu, čímž je idea obce. V jeho státě nalezneme totalitární prvky ve struktuře – třídy jsou přísně odděleny. Na rozdíl od cíle moderních podob totalitarismu je zde směřováno k vládě spravedlnosti a štěstí občanů. Důležité je ale ještě zmínit, že spravedlivé je podle Platón to, co je v zájmu nejlepšího státu, tedy jednota a stabilita kolektivu. In: Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str.87. Naprosto stejně je tomu v oblasti mravnosti – mravné je to, co je v zájmu mé skupiny, kmene, ... In: Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str. 102.

<sup>106</sup> Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str. 181.

<sup>107</sup> Perikles in: Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str. 17.

*a aby ničí duše nebyla trvale zvyklá, ani vážném jednání ani při hrách, aby člověk něco dělat samostatně sám o sobě, nýbrž aby i ve válce i v míru ustavičně hleděl na nadřízeného poslouchal ho a tak žil, dává se od něho i v nejmenších podrobnostech řídit, jako je na příklad státi, kdykoli se to přikazuje, jíti, cvičit, mýti se, jíst ... jedním slovem je třeba zvykáním naučit duši, aby nepomýšlela, ba aby vůbec nebyla schopna dělat něco odloučeně od ostatních.*“<sup>108</sup>

### 2.2.3 Československo v zrcadle roku 1989

Československo (později samostatná Česká republika a Slovenská republika) prošlo za poslední dvě desetiletí významným vývojem, který je možné zmínit v rámci této práce právě z důvodu proměny politického systému a tudíž také pojetí svobody v politice a celé společnosti.

Dahrendorf v souvislosti s rokem 1989 hodnotí situaci právě v Československu a východní Evropě. V souvislosti s otázkou revoluce zastává názor, že *„revoluce z roku 1989 byla stejně jako jiná revoluce před ní úspěšná v odstranění starého režimu, který se už nevrátí...[]... Stejně jako tomu bylo u předcházejících revolucí, je i v případě té z roku 1989 cesta ke svobodě spojena s velkými riziky. Otevřela velké možnosti, ale také uvolnila prostor silám, které působí proti úspěšné politické obnově, proti efektivní hospodářské reformě a proti jistému etablování občanské společnosti. Je možné, že země střední a východní Evropy tyto překážky překonají, ale skutečností zůstává, že revoluce nepomáhá příliš v okamžiku, kdy jde o ustavení svobody.*“<sup>109</sup>

V této oblasti Dahrendorfova myšlení se prokazuje zřejmý fakt, že se autor významně hlásí k výše zmíněnému Popperovi a jeho koncepci otevřené společnosti. Je tedy pochopitelné, že rok 1989 považuje Dahrendorf za objevení otevřené společnosti. Jednou z nejvýznamnějších a také nejznámějších Dahrendorfových tezí je ta, která tvrdí, že v každé společnosti existuje konflikt, že tento konflikt je dokonce nutný pro fungování dané společnosti. Společnosti, které se snaží konflikty potlačovat, nemají podle autora šanci na dlouhodobou existenci a adekvátní chod všech svých složek. Nahromaděné potlačené a skryté konflikty po čase vyplují na povrch a vybuchnou.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Platón in: Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*, str.17.

<sup>109</sup> Dahrendorf, R. *Od pádu zdi k válce v Iráku. Nový začátek dějin*. Praha: Vyšehrad 2008, str. 30.

<sup>110</sup> Dahrendorf, R. *Moderný sociálny konflikt*. Bratislava: Archa 1991, str. 8.

Na základě Dahrendorfových myšlenek je možné interpretovat bývalý politický systém v Československu (a ve všech socialistických zemích) jako režim potlačující konflikty, na venek vystavující stabilitu a konsensus, přičemž ale tento systém nemůže takto fungovat na věky a po nějaké době ho vlastní skryté konflikty zničí. Oblastí zájmu této práce je svoboda, můžeme tedy z pohledu Dahrendorfa říci, že svobodná společnost by neměla potlačovat konflikty, dokonce by je měla přijímat, protože jsou důležité pro její plynulý chod. V oblasti politiky je možné uvést, že za svobodnou politickou teorií autor socialismus nepovažuje. Na rok 1989 v Československu pohlíží jako na zlomový rok, kdy dochází k uvolnění konfliktů a k nastolení svobodné politiky. Vývoj po roce 1989 v Československu vnímal Dahrendorf v roce 1991 (kdy o této problematice hovořil) jako velkou nadějí a šanci pro politiku svobody, považoval tuto dobu

za příhodnou k nastolení otevřené společnosti. Otázkou může být, zda lze chápat otevřenou společnost jako svobodnou. Podle charakteristiky otevřené společnosti, kterou Dahrendorf uvádí (absence monopolu ve všech oblastech – ideologie, ekonomie, instituce, atd.) je možné ji zařadit ke společnostem svobodným.<sup>111</sup>

K tomuto tématu je ještě možné říci, že politika svobody podle Dahrendorfa nesetrvává na zdánlivých jistotách, ale vítá nové možnosti, je činná. Pokud občané propadnou apatii, pak se může stát, že vláda se stane autoritářskou nebo ještě hůře – vznikne nové násilí a terorismus. Aktivní svoboda je proto velmi důležitá.<sup>112</sup>

V otázce monopolu politické moci (což lze aplikovat na situaci v Československu před rokem 1989 a následný zlomový vývoj) se Dahrendorf ve své teorii zasazuje o omezení monopolu státu, tedy redukci funkcí státu, která je pro fungování svobodné společnosti nutná.<sup>113</sup> Stát by měl zajistit občanům určité zázemí a jistoty, ale neměl by příliš zasahovat do životů občanů.

#### **2.2.4 Životní šance**

Výše zmíněná teorie konfliktů se týká životních šancí ve společnosti. V terminologii Ralfa Dahrendorfa se pojem životní šance vztahuje k možnostem v současné společnosti, přičemž autor si všímá vzestupu blahobytu a prosakování více

<sup>111</sup> Dahrendorf, R. *Moderný sociální konflikt*, str. 8-10.

<sup>112</sup> *Ibid.*, str. 24-25.

<sup>113</sup> *Ibid.*, str. 10.

šancí pro více lidí. Společnost stojí před důležitým, ale obtížným úkolem, a to je zajistit více životních šancí pro co největší počet lidí po celém světě.<sup>114</sup>

Dahrendorf ve svém díle uvádí myšlenku Harolda Macmillana, který říká: „... většině lidí se u nás nikdy nedařilo tak dobře.“<sup>115</sup> Dahrendorf k tomuto dodává, že hrubý společenský produkt na jedince v období let 1950 - 2000 vzrostl čtyřnásobně. Zlepšilo se například sociální postavení žen, zkrácení pracovního dne atd. Životní šance se tvořily v čase nerovnoměrně, přičemž jako významné pro jejich progresi bylo období před první světovou válkou, dále po druhé světové válce a poté období po roce 1989, kdy si svou silnou pozici ve společnosti buduje proces globalizace, který do sebe proces rozšiřování životních šancí začleňuje. Právě globalizace v naší současnosti představuje významný a velmi často diskutovaný fenomén. Na jedné straně stojí životní šance, které globalizace do společnosti přináší a na druhé straně se objevuje inflace, na kterou upozorňuje právě Macmillan. Dahrendorf k tématu globalizace uvádí další možná negativa. Zamýšlí se nad tím, zda fakt, že mají lidé v soudobé společnosti určité životní šance, znamená také jejich štěstí. Dochází k názoru, že štěstí se vztahuje ke svobodě jedince a právě svoboda ve společnosti může ukázat míru štěstí členů této společnosti.<sup>116</sup>

Životní šance dávají podle Dahrendorfa smysl dějinám, které jinak nesledují žádný plán (zde můžeme vidět opět inspiraci Popperem, který říkal, že „*dějiny nemají žádný smysl*“<sup>117</sup>). Tím, že se zaměříme na rozšíření životních šancí ve společnosti, zajistíme její smysl. V revolučním roce 1989 dochází z pohledu svobodného jednání k zásadnímu převratu, přičemž se ke slovu dostávají právě životní šance. Společnost se otevírá a v dějinách se začíná psát nová kapitola, nový začátek. Dějiny jsou podle autora otevřené, nemají konkrétní předdefinovaný účel. Jediné, v čem vidí jejich cíl, je svoboda, tedy životní šance pro co nejvíce členů společnosti (což je nelehký úkol, vezmeme-li v úvahu rozvojové země, totalitní systémy, terorismus atd.). K dosažení tohoto cíle je ale potřeba činnost, protože Dahrendorf vidí svobodu v činnosti, v čemž se názorově shoduje s Arendtovou.<sup>118</sup> Svoboda v činnosti znamená v praxi vítání

<sup>114</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 19.

<sup>115</sup> Macmillan in: Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 11.

<sup>116</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 12-15.

<sup>117</sup> Popper in: Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 16.

<sup>118</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 17-19.

nových podnětů a procesů ve společnosti, nelpění na jistotách a setrvávání „na místě“. Dahrendorfova *politika svobody* a rozšiřování životních šancí předpokládá aktivitu.

Autor při tvorbě své koncepce životních šancí počítá s určitou *základní vybaveností životními šancemi*. Dahrendorf je zastáncem garance základních práv a sociálních jistot (např. garance základního příjmu). S tím souvisí myšlenka, že svoboda by měla být vlastní všem členům společnosti, každému by mělo být umožněno využít životních šancí, plnit nároky a přijímat nabídky.<sup>119</sup>

Dahrendorf vidí smysl životních šancí pouze za předpokladu, že „*možnosti volby zůstanou zapuštěny v souřadnicích solidarity, sounáležitosti a soudržnosti*.“<sup>120</sup> Pokud tedy v soudobé společnosti roste anomie a rozpadají se sociální vazby, pak se z životních šancí postupně stává lhostejná entita jako cokoli jiného ve světě bez opor a jakýchkoli jistot.

Je svoboda v soudobé společnosti vůbec možná? Amartya Sen<sup>121</sup>, kterého Dahrendorf ve svých dílech zmiňuje, je toho názoru, že sociální a hospodářský vývoj společnosti uvádí do chodu právě svoboda. Vývoj je rozšiřováním lidské svobody. Autor rozlišuje státy právě na základě jejich zachování svobody pro své členy. Senova známá teze říká, že k hladomoru nikdy nedochází v zemích, kde vládne svoboda. Základním významem svobody je podle něj nepřítomnost útlaku a povzbuzení k aktivitě.<sup>122</sup>

Možnost existence svobody v současných společnostech vidí Dahrendorf, jak již bylo uvedeno, v činnosti. Svoboda znamená činnost – dějiny jsou otevřené, neplatí jen v jednom směru. „*Aby vedly k více šancím pro více lidí, musíme něco dělat. Pro politiku 21. století je významným úkolem rozšířit šance úspěšných na co nejvíce lidí po celém světě*.“<sup>123</sup>

<sup>119</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 26.

<sup>120</sup> *Ibid.*, str. 131.

<sup>121</sup> Amartya Sen je indický ekonom, nositel Nobelovy ceny za ekonomii, kterou získal za svůj přínos ke zkoumání společenského blahobytu a také vzniku chudoby ve společnosti.

<sup>122</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 15-16.

<sup>123</sup> *Ibid.*, str. 19.

## 2.2.5 Konflikt na cestě ke svobodě?

Dahrendorf se zamýšlí nad otázkou, co drží společnost pohromadě. Jako klíčový prvek v oblasti soudržnosti společnosti považuje sociální konflikt, který dělí do několika typů. Rozlišuje exogenní a endogenní konflikty ve společnosti, přičemž exogenní konflikty přichází z vnějšku společnosti a endogenní naopak mají svůj původ uvnitř společnosti. Dahrendorf hovoří o válce (exogenní konflikt) a konfliktu mezi politickými stranami (endogenní konflikt). Konflikty lze vysvětlit v případě, že je můžeme definovat jako vycházející ze struktur společnosti bez ohledu na historický kontext či orientaci konkrétní společnosti.<sup>124</sup>

Konflikt náleží dle autora ke každé společnosti, protože všude tam, kde existuje jistý společenský život, musí existovat také společenský konflikt. S tím souvisí také fakt, že se určité typy společnosti snaží tyto konflikty méně či více efektivně potlačovat. Dle Dahrendorfa dnes často spojujeme oblast potlačování konfliktů s termínem „totalitární“, ale techniky potlačení konfliktu existovaly v čase ještě dříve, než společnost začala hovořit o totalitarismu. Příčinu konfliktu může eliminovat nezaujatá autorita či organizovaný návrh řešení konfliktu. Konflikt sám je totiž často ovlivněn určitou ideologií. V oblasti konfliktu ve společnosti nenacházíme příliš velkou dávku racionality a s ní spojeného racionálního jednání. Ve vztahu ke svobodě můžeme nacházet několik stanovisek či jednání. Některé přístupy pozitivně přijímají odlišná stanoviska jedinců či skupin ve společnosti a dokonce je vítají jako jev napomáhající rozvoji společnosti. Na druhou stranu existují přístupy, které konflikty striktně potlačují, považují je za negativní nežádoucí jev ve společnosti.<sup>125</sup>

Konflikt je tedy podle autora podstatnou složkou každé společnosti, přičemž vzniká ve struktuře společnosti a potlačen může být pouze dočasně, a to strukturní změnou. I v této chvíli potlačení se ale jedná spíše o regulaci konfliktu. Pro efektivní regulaci konfliktu je nutná existence organizovaných zájmových skupin, které jsou schopny a ochotny mezi sebou domluvit pravidla interakce. Pokud ve společnosti existují pouze neorganizované skupiny, pak jakýkoli konflikt postrádá pravidla a není tedy možné ho jednoduše regulovat. Konflikt zabraňuje strnulosti ve společnosti,

<sup>124</sup> Dahrendorf, R. *Toward a Theory of Social Conflict. The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 2, No. 2 (Jun., 1958), str. 171-172.

<sup>125</sup> Dahrendorf, R. *Conflict and Liberty: Some Remarks on the Social Structure of German Politics. The British Journal of Sociology*, Vol. 14, No. 3 (Sep., 1963), str. 207-208.

naopak vyvolává kreativitu a schopnost inovace, která předchází sociální změně ve společnosti.<sup>126</sup>

Jak známo, Dahrendorf hovoří o konfliktu jako o nutné složce svobodné společnosti. Na tomto místě by nás mohlo napadnout, jak autor pohlíží na sociální nerovnost, která často v historii i v současnosti představovala a představuje zdroj konfliktů ve společnosti. Autor je toho názoru, že svobodná společnost připouští velké rozdíly mezi lidmi, uznává tedy existenci společenské nerovnosti. Ve společnosti je ale nutná garance základní vybavenosti pro všechny – např. základní příjem, určité veřejné služby atd.<sup>127</sup> Dahrendorf tedy nerovnost připouští, což vychází již z jeho teorie konfliktu, ale zároveň spatřuje důležitost v zakotvení určitých sociálních jistot pro všechny členy společnosti.

Konflikt má dle Dahrendorfa svůj původ v rodině. Rodina, jako kterákoli jiná instituce, může být považována za systém regulace či úpravy konfliktu.<sup>128</sup> Pokud se podíváme například na model patriarchální rodiny, pak můžeme v této souvislosti vnímat otce jako vládce či soudce, jako autoritativní jednotku, který reguluje veškeré konflikty uvnitř rodiny. Další systém regulace konfliktu ve společnosti je například kostel či náboženství obecně.

Při výzkumu fenoménu konfliktu a tvorbě teorie konfliktu dochází Dahrendorf k názoru, že tato teorie musí umět odpovědět na základní otázky. Těmito otázkami jsou: Jakým způsobem se utvářejí konfliktní skupiny v rámci struktury společnosti? Jaké formy boje či zápasu může konflikt mít? Jak konflikt ovlivňuje změny v sociální struktuře?<sup>129</sup> Sociální konflikty vznikají tam, kde si určité sociální skupiny chtějí buď udržet jistou moc či autoritu nebo chtějí změnu ve společnosti.

## 2.2.6 Otázka síly a autority

Síla a autorita tvoří komplexní oblast ve společnosti. Dahrendorf při zkoumání těchto fenoménů navazuje na Maxe Webera a jeho teorii panství. Weber uvádí, že autorita znamená pravděpodobnost, že rozkaz bude souhlasně přijat lidmi, kterým je

<sup>126</sup> Znebežánek, F. *Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 274.

<sup>127</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 26.

<sup>128</sup> Dahrendorf, R. *Conflict and Liberty: Some Remarks on the Social Structure of German Politics*. The British Journal of Sociology, Vol. 14, No. 3 (Sep., 1963), str. 200.

<sup>129</sup> Dahrendorf, R. *Toward a Theory of Social Conflict*, str. 176.

adresován. Autorita vymezuje vztah mezi nadřízenými a podřízenými, přičemž nadřízení vysílají k podřízeným rozkazy a také zákazy. Autorita je legitimní forma vládnutí, je založena na dohodě mezi stranou nadřízených a stranou podřízených – podřízení jedinci dobrovolně odevzdávají část své svobody a suverenity do rukou vládnoucích jedinců, přičemž vládci jim na oplátku zajišťují jisté zabezpečení a zajištění v rámci společnosti. Tento vztah podřízenosti a nadřízenosti je tedy oboustranně limitován. Pro obě strany znamená jisté výhody, ale také nutnost ústupku a tvorby kompromisu.<sup>130</sup> Autorita tedy není zajišťována pomocí síly, ale svou moc si získává legálními způsoby (například charismatickou mocí vládce či legitimním ziskem moci od poddaných jedinců).

Dahrendorf rozlišuje mezi společenskou smlouvou a smlouvou autority, kde minulé vždy předchází pozdější. Mezi funkce autority řadí Dahrendorf vidinu, že je zdrojem konfliktu. Stejně složení autority, které zajišťuje integritu, je stejně tak zdrojem sociálního konfliktu ve společnosti.<sup>131</sup> Dahrendorf vidí rozdíl mezi autoritou a mocí, přičemž autoritu nevnímá pouze v souvislosti s vlastnictvím. Autorita dle autora vychází ze sociálních pozic či rolí ve společnosti, zatímco moc se vztahuje přímo k osobnosti jednotlivců. Autorita je legitimní vztah dominance a podrobení. Zápas konfliktních skupin je chápán jako zápas o legitimitu vztahů autority. V každé společnosti existuje dle autora vztah mezi autoritou a sociální stratifikací. Dahrendorf hovoří o pozicích ve společnosti, které vykonávají kontrolu, což jsou pozice autority a dále o pozicích kontrolovaných, což jsou pozice bez autority. Všude tam, kde najdeme organizace, najdeme taktéž i distribuci autority. Legimita pozic autority je ale neustále ohrožována.<sup>132</sup>

Dahrendorf hovoří také o síle práva a soudnictví. Velké pozitivum této síly vidí v její nezávislosti. Pojmy jako například respekt a důstojnost by měly být podle autora spojovány především s právem. Právo a soudnictví (celá hierarchie pozic obsažená v systému soudnictví) by měli být nezávislé na ostatních veřejných autoritách. Tato Dahrendorfova myšlenka je zakotvena v obavě ze situace, kdy právo a soudnictví bude ovládnuto legislativní či exekutivní oblastí vlády ve společnosti, čímž ztratí svou

<sup>130</sup> Dahrendorf, R. *Toward a Theory of Social Conflict*, str.176-177.

<sup>131</sup> Weingart, P. Beyond Parsons? A Critique of Ralf Dahrendorf's Conflict Theory. *Social Forces*, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1969), str. 155.

<sup>132</sup> Znebežánek, F. *Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 269-270.



nezávislost a svobodu. Tímto začleněním do určitého specifického politicky zaměřeného systému by ztratili svou funkci ve společnosti.<sup>133</sup>

Ve spojení autority a sociální struktury hledá Dahrendorf původ sociálního konfliktu a změny ve společnosti. Autorita je usídlena v sociálních rolích, je s nimi spojena a od nich odvozena. Autorita se ukazuje a definuje jako legitimní institucionalizovaný fenomén očekávající roli mezi podřízenými a nadřízenými jednotkami ve společnosti. Pojetí autority si bere Dahrendorf od Maxe Webera, ale dalo by se říci, že toto pojetí se nevyklučuje ani s pojetím jeho jinak myšlenkového „protinožce“ Talcotta Parsonse - autorita je instituce. Vztahy v oblasti autority tedy nejsou nic jiného než zvláštní forma komplementárního sociálního chování. Autorita je jeden sjednocený vzor jednání ve struktuře rolí v sociálním systému.<sup>134</sup>

### 2.2.7 Nerovnost ve společnosti a fenomén chudoby

Jak bylo již v této práci uvedeno, dle Dahrendorfa (v tomto navazujícího na Macmillana) žijeme ve společnosti, kde se jedinci mají nejlépe v historii a životní šance jsou rozšířeny mezi nejvíce lidí. Co je ale problémem této společnosti, je nerovnost a rostoucí chudoba (ta s nerovností úzce souvisí). Ve společnosti existují propastné rozdíly mezi jednotlivými vrstvami společnosti a také mezi jednotlivými státy. Výzkumy<sup>135</sup> ukazují, že 1,2 miliardy lidí, což je pětina obyvatelstva našeho světa, žije v bídě.<sup>136</sup>

Tato situace se nezlepšuje, naopak se v čase zhoršuje – bohatí dále bohatnou a chudí chudnou. Jak se k této situaci postavit do budoucna? Dahrendorf vidí cestu: „*Nerovnosti jsou snesitelné tehdy, pokud ty, co nabyli bohatství, nedostávají do situace, že by jiným bránili v plné účasti na životě společnosti, anebo, v případě chudoby, by lidem bránily, aby využívali svých občanských práv.*“<sup>137</sup> Je ale reálné, aby spolu koexistovali tak rozdílné vrstvy společnosti bez boje? Nerovnost ve většině případů vždy vede k revoluci a velkým konfliktům a třídním bojům. Tyto konflikty ale nepůsobí mezi nejchudší a nejbohatší vrstvou společnosti, nýbrž mezi dělníky a boháči. Nejnižší

<sup>133</sup> Dahrendorf, R. A Confusion of Powers: Politics and the Rule of Law. *The Modern Law Review*, Vol. 40, No. 1 (Jan., 1977), str. 9.

<sup>134</sup> Weingart, P. Beyond Parsons? A Critique of Ralf Dahrendorf's Conflict Theory. *Social Forces*, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1969), str. 155.

<sup>135</sup> Výzkum Ústavu pro hospodářský výzkum Univerzity Organizace spojených národů (WIDER).

<sup>136</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 73.

<sup>137</sup> *Ibid.*, str. 77.

sociální třída je vyloučena ze společnosti a cílem by mělo být její opětovné začlenění. Nejnižší třída nedisponuje životními šancemi (na rozdíl od dělnické třídy). Sociální konflikt se tvoří až ve chvíli, kdy obě strany mají určité životní šance.<sup>138</sup>

Moderní sociální konflikt ukazuje, že se třída i konflikt neustále proměňují. Třídní konflikt je v současné společnosti zapříčiněn nerovnoměrným rozdělením životních šancí. Třída chudoby se vyznačuje vysokou nezaměstnaností, nízkou mírou kvalifikace jedinců, vyšší kriminalitou a závislostí na sociálních dávkách. Dle Dahrendorfa je součástí této třídy často velké množství menšin a přistěhovalců. Oproti této třídě chudoby stojí třída většiny, která si chrání své zájmy a nechce nechat třídu chudoby participovat na svých výhodách. Životní třída chudoby disponuje jen velmi nízkými životními šancemi. Tato třída je lhostejná k většině sociálních problémů, protože je nesourodá, odcizená a rozhodně ne radikální. Její příslušníci tedy řeší své problémy hlavně na individuální úrovni. Třída chudoby nedokáže adekvátně přijmout za své hodnoty většinové společnosti, což vede k anomii.<sup>139</sup>

### 2.2.8 Liberální program budoucnosti

Dahrendorf velmi kriticky hodnotí společnost 20. - 21. století a navrhuje do budoucna řešení, které by dle jeho názoru mohlo celou situaci zlepšit – načrtává tzv. *liberální program budoucnosti*, který bude přiblížen níže.

Autor rozebírá politickou situaci v souvislosti se stavem soudobé společnosti, zajímá ho možnost svobody v politice, přičemž analyzuje několik politických systémů. On sám se řadí k liberalismu. Jako liberál požaduje po strategické změně politiky dvě záležitosti. První je důraz na zaopatření a druhá je akcent na větší oprávnění. *Oprávnění* (entitlements) je kvalitativní a normativní pojetí, zahrnuje politická, občanská a sociální práva. *Zaopatření* (provisions) je pojetí kvantitativní. Můžeme si pod ním představit určité množství různých materiálních i nemateriálních voleb, které společnost potřebuje. Kritickými body politiky svobody jsou oblasti, do kterých je zapojeno více lidí a zároveň je poskytováno více příležitostí. Zde je důležité vnímat a přijmout sociální stratifikaci a přirozenou nerovnost mezi lidmi, která bývá určitými politikami označována jako nepřijatelná. Tato společenská nerovnost existuje i v případě, že se

<sup>138</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 77-88.

<sup>139</sup> Znebežánek, F. *Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 277-278.

například snižují daně, podněcuje se podnikání, ruší se rozmanitá privilegia a podporuje se emancipace „deprivovaných“.<sup>140</sup>

Podle Dahrendorfa je nejdůležitější úlohou politické moci ukotvení občanských práv. Tomuto zakotvení by měli lidé důvěřovat, protože pokud by se tak nestalo, společnost by byla ohrožena rizikem anomie. V ústavě by měl být kladen důraz jak na hospodářství, tak na politiku (sociální politiku). Významnou oblastí zájmu politiky by měla být ochrana lidských práv a zaměstnanost (a tedy i boj s nezaměstnaností). Stát by měl chránit občany před násilím a nesvobodou. Výše byla zmíněna Popperova vize „otevřené společnosti“. Jak vidí Dahrendorf cestu k tomuto druhu společnosti? Autor analyzuje 3 typy změn, které je nutné zrealizovat při přechodu k otevřené společnosti. Jsou to změny politické (možno provést do šesti měsíců), ekonomické (možné do šesti let) a sociální (realizovatelné do šedesáti let). Ve světě naplněném nejistotou je nutné usilovat o bezpečí ve svobodě. Svoboda nesmí být omezena svým vlastním ukotvením v právu – institucionalizace svobody ji vlastně dle autora omezuje. Dahrendorf jako zastávce liberálního řádu ve společnosti prosazuje ve své teorii myšlenku, že pokud by měla demokracie dosáhnout všech svých předpokladů, pak by měla být zakotvena v liberálním řádu – hlavně v občanské společnosti a právním řádu. Občanská společnost je společností svobodných sdružení, kdy je stanovený určitý rámec, ale zbytek je ponechán na občanech a jejich sdruženích samotných.<sup>141</sup> Právní řád se tvoří i na mezinárodním poli, jeho principy se uplatňují například v Chartě spojených národů nebo v základech mezinárodního trestního práva.

Stejně jako Arendtová, zastává Dahrendorf názor, že pro vytvoření a zachování svobodné politiky ve společnosti je potřeba činných aktivních občanů, kteří ve veřejném prostoru mají chuť objevovat dobré i špatné stránky společnosti a podílet se na odstraňování těch špatných stránek. Ohrožení této politiky svobody můžeme vidět například v soudobém fenoménu tzv. televizního diváka, který nekriticky přijímá již přefiltrovanou realitu a již se na této realitě aktivně nepodílí.<sup>142</sup>

Svoboda ve společnosti je nejvyšším cílem veřejného jednání (v terminologii Arendtové bychom mohli říci, že svoboda je nejvyšším cílem *vita activa*). Dahrendorf

<sup>140</sup> Dahrendorf, R. *Moderný sociální konflikt*, str. 289.

<sup>141</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 91-98.

<sup>142</sup> *Ibid.*, str. 114-115.

se o svobodě vyjadřuje: „*Je nedělitelná. Zůstává proto nedokonalá, pokud je privilegiem. Aristotelovi „muži“ byli jistě svobodní, ale jako „muži“ ve dvojím smyslu – tedy bez žen a současně se svými otroky – užívali svou svobodu za vysokou cenu. Byli svobodní na úkor jiných, to znamená v nesvobodné společnosti. Liberální řád je ale řádem pro všechny občany. Teprve až je vytvořen, lze hovořit o svobodné společnosti.*“<sup>143</sup>

Jak Dahrendorf nahlíží na rozšířené politické systémy z hlediska svobody? Sociální demokracie s sebou podle něj nese nebezpečí byrokracie a vysokého zdanění. Sociální demokracie hájí zájmy většiny. Konzervatismus naopak třída většiny nepodporuje. Strana zelených je podle Dahrendorfa nestabilní. Jediná možnost pro svobodnou společnost je podle autora nastolení liberálního programu, který se staví proti byrokracii, podporuje podnikání, participaci všech členů společnosti. Svou politiku staví na občanství a oprávnění. Občanskou společnost vidí jako hledání rovnosti práv v ústavním rámci, přičemž občanství garantované rovností práv tvoří základ pro rovnost životních šancí. K tomu, aby tento politický program správně fungoval, je nezbytné, aby společnost byla složena z aktivních jedinců.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 121.

<sup>144</sup> Znebejánek, F. *Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů*. In: Šubrt (ed.) *Historická sociologie*, str. 279.

### 3. OHROŽENÍ POLITIKY JAKO SVOBODNÉHO ČINU

Tato část práce bude vycházet z poznatků uvedených v první části práce, přičemž se zaměří na konkrétní možnosti ohrožení politiky jako svobodného činu. Stejně jako v první části práce i zde bude nejprve diskutováno uchopení tématu Hannah Arendtovou a poté názory a myšlenky Ralfa Dahrendorfa. Některé formy ohrožení politiky jako svobodné lidské aktivity budou zmiňovány jak u Arendtové, tak Dahrendorfa (například ohrožení svobodné politiky totalitarismem).

#### 3.1 Očima H. Arendtové

Hannah Arendtová se zabývá ohrožením svobodné politiky z hlediska hrozeb pro společnost 20.století, přičemž je ovlivněna událostmi tohoto století jako je nacismus v Německu, druhá světová válka, dále poválečný stav společnosti a formování moderní masové společnosti vyznačující se konzumenstvím. Otázku ohrožení svobodné politiky zasazuje do kontextu své teorie *vita activa*, která byla rozebrána v první části této práce.

##### 3.1.1 Nezamýšlené důsledky jednání

Před samotnou formulací problému nezamýšlených důsledků jednání v myšlení H. Arendtové bude krátce poznamenáno pojetí tohoto jevu z pohledu R. K. Mertona, který se jako významný sociolog tomuto problému věnoval.

Merton zdůrazňuje, že nepředvídané důsledky jednání nejsou nutně z hlediska jednajícího nežádoucí. O zdrojích nepředvídaných důsledků lidského jednání píše: *„Nejzřetelnější omezení náležitého předvídání důsledků jednání plyne z dosaženého stavu poznání Míru tohoto omezení nejlépe posoudíme, budeme-li předpokládat nejjednodušší případ, kdy je nedostatek adekvátních znalostí jedinou překážkou správného předvídání.“*<sup>145</sup> Důvody nemožnosti odhadnout důsledky svého jednání shrnuje Merton do několika tříd, a to: neznalost, omyl, kategorická bezprostřednost zájmu, základní hodnoty a sebemařící předpovědi.<sup>146</sup>

Arendtová hovoří o důsledcích lidského jednání v souvislosti se svobodným jednáním. Uvažuje o svobodě jako o fenoménu plynoucím z vůle a činu. Klíčové je naše uvědomění, že ve chvíli, kdy jednáme, bychom se měli uvolnit od toho, co jsme právě

<sup>145</sup> Merton, R.K. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství 2000, str. 121.

<sup>146</sup> *Ibid.*, str. 122-129.

dělali. To je podle Arendtové základní kámen svobodného jednání a pomáhá nám uvědomit si sebe sama jako jednající individuum (v pojmosloví Arendtové *já chci – já můžu, já můžu – já dělám*). Člověk sám rozhoduje, jak se bude ve společnosti prezentovat. S tímto rozhodnutím ale souvisí také nejistota, zda se nám podaří tento obraz sama sebe do společnosti správně otisknout.<sup>147</sup>

Mezi specifické vlastnosti jednání patří fakt, že jedinec nikdy nemůže zcela dohlédnout jeho následky. Pokud jednáme, cíl nebo účel jednání nemůžeme do budoucnosti jednoznačně určit a počítat s ním. Důsledky našeho jednání jsou tedy nedozírné.<sup>148</sup> Arendtová zastává názor, že: „*To, co se naskýtá ve vyprávěném příběhu, zůstává jednajícímu skryto, alespoň dokud jedná, už proto, že motivy jeho činu v žádném případě nespočívají ve významu, jenž se nakonec utvořil v příběhu, který je jeho výsledkem.*“<sup>149</sup> V příběhu tedy odkrýváme důsledky jednání, ale vypravěčem je již někdo, kdo se jednání neúčastnil.

S nezamýšlenými důsledky jednání souvisí také prezentace jednajícího, který vlastně neví, jak sám sebe prezentuje, jelikož nezná následky svých činů. Osobnost člověka se může odkrýt až po dokončení jeho jednání, tedy i po jeho smrti, přičemž jednající již tento obraz nemůže ovlivnit.<sup>150</sup>

Jak již bylo výše zmíněno, jednání je vždy nejisté co se jeho cíle a důsledku týče. V této souvislosti může být zmíněno také o násilí, které je racionální pouze ve chvíli, kdy usiluje o krátkodobé cíle. Problémem i zde však může být nebezpečí, že prostředky převáží cíle.<sup>151</sup>

Jednání a jeho nezamýšlené důsledky lze uzdravit lidskou schopností odpouštět. Opuštění umožňuje oproštění od důsledků našich činů, umožňuje zbavení oběti sebe sama v činnosti jednání. Již výše bylo v této práci upozorněno na významnou pozici plurality, která provází činnosti *vita activa*. V souvislosti s nyní rozebíranou kapitolou

<sup>147</sup> Jacobitti, Suzanne. *Hannah Arendt and the Will*. Political Theory, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), str. 55.

<sup>148</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 249.

<sup>149</sup> *Ibid.*, str. 250.

<sup>150</sup> *Ibid.*, str. 253.

<sup>151</sup> Arendtová, H. *O násilí*. Praha: Oikoymenh 2004, str. 59.

můžeme říci, že pluralita je zde nezbytnou složkou, jelikož právě v přítomnosti druhých lze praktikovat odpuštění nezamýšlených důsledků našeho jednání.<sup>152</sup>

Odpuštění jde ruku v ruce se slibem – odpuštění nám umožňuje oprostít se od minulosti a slib nám dává pojítka s budoucností. Tato morální měřítko jsou aplikována nejen na každodenní jednání lidí, ale také na politickou sféru – na tu jsou aplikovány z vnějšku, jedná se zde o schopnost člověka ovládat sám sebe. Pokud jedinec není schopen sám sebe obratně ovládat, pak je ovládán jinými, kteří si již tuto schopnost osvojili. Důležitá je také kauzalita slibu druhému a slibu sobě samému – jedině ten, kdo dodržel slib druhému, může něco slíbit sám sobě. To samé platí i o činu odpuštění. Pokud nedojde k odpuštění, které nás osvobodí od původního činu, může dojít k pomstě. Pomsta ale jedince neustále upoutává k činu, na který reaguje a tato reakce tedy nemusí mít viditelný konec. Vedle odpuštění tedy vystává ještě řešení trestem – který stejně jako odpuštění určitým způsobem ukončuje tento nezamýšlený důsledek.<sup>153</sup> Nezamýšlené důsledky našeho jednání, nejistota a nedůvěra je daň, kterou podle autorky této práce platí lidé za jejich svobodu.

### 3.1.2 Banalita zla a kolektivní vina

S otázkou nezamýšlených důsledků jednání souvisí otázka viny a banality zla, kterou Arendtová vysvětluje na účasti úředníků na výkonu zla a totalitní moci, přičemž ale oni sami toto nevnímají naplno, jelikož nevykonávají „zlo“ přímo. Necítí tedy vinu, která je v tomto případě kolektivní.<sup>154</sup>

V díle *Eichmann v Jeruzalémě* je uvedeno, že Eichmann konal své činy v první řadě jako občan, který ctí zákon, svou povinnost. Poslouchal rozkazy, které mu byly směřovány. On sám se cítil jako jedinec žijící v souladu s Kantovým učením o povinnosti a morálce. Domníval se, že jeho činy jsou v souladu se zákony a principy společnosti. Na základě interpretace Kantova učení může být zmíněno, že ačkoli byl Eichmann přesvědčen, že jedná v souladu s kategorický imperativem, nebylo tomu tak. Kant hlásal směřovat svoje jednání tak, aby se mohlo stát všeobecným principem. Kant vidí v každém jedinci zákonodárce. Eichmann ale jednal pouze v souladu s principy

<sup>152</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 308.

<sup>153</sup> *Ibid.*, str. 311-313.

<sup>154</sup> Ballestrem, K., Ottman, H. *Politická filosofie 20.století*, str. 15.

Vůdce a Třetí říše a bez výjimky nekompromisně dodržoval svou povinnost.<sup>155</sup> V této souvislosti může být ještě zmíněno, že Kant nerozumí svým učením o kategorickém imperativu povinnosti.

Případ Eichmanna je tak významný proto, že sám pachatel nepřipouštěl, že by konal zlo. Z jeho pohledu vykonával pouze rozkazy a poslušně dodržoval pravidla, což považoval za ctnost. Nikoho tedy nezabil a ani zabít nechtěl. Jeho „ctnost“ byla zneužita vedením k páchání zla, přičemž Eichmann byl pouze „obětní beránek“.<sup>156</sup> Podle Eichmannova vlastního názoru se na jeho místě mohl ocitnout kterýkoli jiný Němec, a proto tedy nese vinu celý národ. Mínil, že tam, kde jsou vinni všichni, není vinen nikdo. Zde narážíme na problém kolektivní viny, kdy nemusí provést zločin všichni jednotlivci, ale všichni cítí vinu, protože zločin byl spáchán v jejich jménu (například ve jménu jejich národa). Dále, jednotlivce neomlouvá, že jednal stejně jako milióny dalších lidí, jelikož má zodpovědnost za své jednání.<sup>157</sup>

Existují odlišné názory na fenomén kolektivní viny a nevinu. Arendtová zastává názor, že ať již uznáváme myšlenku kolektivní viny a nevinu, nemůžeme popřít politickou odpovědnost. Každá generace se rodí do jisté historické reality, která je kontinuální. Historie naší společnosti s sebou nese určité události a také činy. Konkrétní vláda tedy přebírá politickou zodpovědnost za jednání svých předchůdců.<sup>158</sup>

Třetí říše byla naplněna zlem a vražděním. Jak je tedy možné, že se takové množství jedinců zapojilo do tohoto násilí? Arendtová hodnotí tuto historickou epizodu: „... i přesto, že ti, kdo masakry organizovali, si byli plně vědomi, že se vražda přičítá normálním přáním a sklonům většiny lidí. Zlo ve třetí říši ztratilo svou vlastnost, podle níž je pozná většina lidí: že je pokušením. Mnozí Němci a mnozí nacisté, pravděpodobně v naprosté většině, museli být v pokušení nevraždit, neloupat, nedovolit, aby jejich bližní museli jít do záhuby [...], a nebýt tak spoluviníky všech zločinů, z nichž také měli prospěch. Avšak bůhví, zda se naučili, jak pokušení odolávat.“<sup>159</sup>

<sup>155</sup> Arendtová, H. *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995, str. 182-185.

<sup>156</sup> Barnouw, D. The Secularity of Evil: Hannah Arendt and the Eichmann Controversy. *Modern Judaism*, Vol. 3, No. 1 (Feb., 1983), str. 77.

<sup>157</sup> Arendtová, H. *Eichmann v Jeruzalémě*, str. 369.

<sup>158</sup> *Ibid.*, str. 394.

<sup>159</sup> *Ibid.*, str. 202.



Arendtová zastává názor, že přiznání kolektivní viny je nejlepší ochranou proti nalezení pravých viníků. Skupina páchající určitý druh násilí se jistí tím, že každého člena přinutí vykonat neodvolatelný čin, čímž se připoutá ke skupině a řetězci lidí zainteresovaných v kolektivní vině. Jedinci poté vytváří uskupení, ve kterém uplatňují násilí jako součást celku nikoli sami za sebe.<sup>160</sup>

Kolektivní vina souvisí také s glorifikací násilí a s kolektivním násilným jednáním. Ospravedlnění násilí se často děje na základě vyzdvižení procesů v přírodě, kde destrukce a tvorba patří neodmyslitelně k sobě. Kolektivní násilí se potom může v tomto duchu jevit jako přirozený jev, jako boj o přežití.<sup>161</sup>

### 3.1.3 Realizace a potenciál moci a násilí

Zde je nejprve vhodné vysvětlit autorčino chápání důležitých pojmů z této oblasti – jedná se o pojmy *moc*, *individuální síla*, *síla*, *autorita* a *násilí*.

*Moc* vysvětluje Arendtová jako schopnost jednat v souladu. Zastává názor, že moc neexistuje jako vlastnost jednotlivce, ale vždy náleží skupině (pokud má moc jedinec, i přesto jedná za určitou skupinu). Pokud se rozpadá skupina, rozpadá se současně i držená moc. *Individuální síla* je nezávislá síla jedince, která ale vždy může být přemožena skupinou. *Sílu* vysvětluje Arendtová jako energii, která náleží k fyzickým či sociálním pohybům ve společnosti. *Autorita* se v autorčině terminologii váže k určitému typu uznání či respektu. Zajišťuje poslušnost a uznání bez jakéhokoli donucení i nátlaku na ostatní jedince. Jako poslední pojem v pořadí je *násilí*, které se vyznačuje používáním nástrojů. Je blízké individuální síle, jeho prostředky (nástroje) usilují o znásobení právě přirozené individuální síly.<sup>162</sup>

Podstatou každé vlády je moc, avšak nikoli nutně násilí. Vláda společnosti je v podstatě institucionalizovaná a organizovaná moc. Moc je tedy součástí existence politického společenství, nepotřebuje žádné ospravedlnění. Je legitimní, čímž se liší od násilí, které také může být svým způsobem ospravedlnitelné, avšak legitimní být nemůže. Jak již bylo výše uvedeno, moc a násilí jsou dva odlišné pojmy. Tato dvojice se ale často vyskytuje společně. V takové situaci mívá „navrch“ moc. Opačně je tomu

<sup>160</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 49.

<sup>161</sup> *Ibid.*, str. 55.

<sup>162</sup> *Ibid.*, str. 37.

v případě, že se setkáváme s čistou mocí a čistým násilím jako v případě okupace. V tomto případě vítězí násilí. Násilí nezávisí na početní převaze, ale pouze na nástrojích s tím, že násilí vždy dokáže zničit moc. Ztráta moci často plodí pokušení nahradit ztracenou moc násilím.<sup>163</sup>

Vůle k moci je podle autorky fenoménem moderní společnosti. Tato vůle k moci podle ní nemá původ v jednání, ale v bezmoci lidí v politické oblasti.<sup>164</sup> Arendtová uvažuje o pozici moci ve společnosti takto: „*Tím, co drží pohromadě politické těleso, je jeho příslušný potenciál moci, a tím, na co politická společnost zacházejí je ztráta moci a nakonec bezmoc.*“<sup>165</sup> Fenomén moci je tedy nezbytnou součástí každého politického uskupení.

Jak je tomu s násilím? Násilí potřebuje ke své realizaci určité nástroje (z této nutné potřeby byla technologická revoluce velmi významná v oblasti vojenství), což moc nevyžaduje.<sup>166</sup> Násilí lze ale na rozdíl od moci libovolně kumulovat do zásoby a v případě potřeby použít. Moc se musí vždy realizovat, a pokud se tak neděje, pak moc jako jev ve společnosti upadá. Moc souvisí se slovem a činem – ve společnosti, kde funguje propojení slova a činu v tom smyslu, že slova odhalují konané skutečnosti a činy nejsou násilné, ale tvoří vztahy a skutečnosti společnosti. Moc utváří veřejný prostor ukazování, prostor jednajících a promlouvajících jedinců. Je potenciálem moci, není neměnná a měřitelná. Vzniká vzájemnou interakcí jedinců a zaniká ve chvíli rozpadu těchto interakcí. Člověk žijící v osamění se zřiká moci a dobrovolně přijímá bezmoc.<sup>167</sup>

Jak vnímá autorka fenomén moci ve společnosti, bylo uvedeno, jaká je ale hranice moci? Moc je podle Arendtové omezena pluralitou, což ale nemusí být negativem. Pluralita moci znamená existenci několika skupin podílejících se na moci či o moc usilujících.<sup>168</sup> Rozdělení moci může dle názoru autorky této práce znamenat pro společnost několik výhod, například zabránění monopolu moci, zajištění vzájemné

<sup>163</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 40-42.

<sup>164</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 248.

<sup>165</sup> *Ibid.*, str. 260.

<sup>166</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 7.

<sup>167</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 260-262.

<sup>168</sup> *Ibid.*, str. 262.

kontroly mezi zainteresovanými společenskými skupinami nebo progresivní vývoj moci.

Násilí je jev, který se svou silou může měřit s mocí. Násilí však používá zcela odlišné prostředky, než bylo výše uvedeno u procesu získávání moci. Násilí umožňuje jedinci donucovat jiné jedince. Násilí není spojenec moci, jelikož moc ničí. Násilí se může pojit pouze s bezmocí, což lze vidět například ve formě vlády, jakou je tyranida. Zde může být zmíněn názor Montesquieu, který ve vládě tyranidy zdůrazňoval princip izolace vládce od poddaných a i poddaných navzájem. Tato forma vlády je charakteristická šířením strachu a nedůvěry napříč celou společností. Tyranida tedy odporuje moci, přičemž vládne násilím.<sup>169</sup>

Na základě moci a násilí lze lidmi manipulovat. V oblasti politické teorie panuje rozšířený názor, že násilí je nejkřiklavějším projevem moci. Například Ch.W.Mills hovořil o politice jako boji o moc, přičemž jako její nejzazší prostředek vidí násilí. M.Weber hovoří o politice jako o formě legitimního násilí.<sup>170</sup>

Jak lze pohlížet na moc a násilí? Jedinec může být, co se týče jeho osobních aktivit, limitován více mocí než násilím. K určitým aktivitám člověk nepotřebuje interakci s druhými a s násilím se dokáže vyrovnat několika způsoby (například angažovaností nebo naopak stáhnutím se do ústraní). Naopak proti moci se jedinec vymezuje obtížněji – jak v případě prosazení, tak v případě rezignace. Mnozí významní myslitelé (jako příklad můžeme uvést M.Heideggera) se propůjčili vládě násilí, což autorka ospravedlňuje tím, že moderní společnost podkopává jejich postavení ve veřejné sféře.<sup>171</sup>

Vůle k moci je úzce spojena se schopností poslouchat a podřizovat se. Tyto jevy ve společnosti koexistují. Pokud je ve společnosti nízká ochota poslouchat, pak v ní existuje také nízká ochota vydávat příkazy. Toto platí i naopak. Moc vládne díky podpoře lidí, kteří jí podporují a propůjčují část své suverenity a svobody. Jinak je tomu u násilí, kdy je možné si vynutit poslušnost v mnoha situacích. Je pravda, že i tyran potřebuje ke své samovládě jisté pomocníky pro vykonávání násilí a zajišťování poslušnosti, ale je tomu jinak než v otázce vlády založené na moci bez násilí. Tyranie je

<sup>169</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 264.

<sup>170</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 27.

<sup>171</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 264-265.

nejnásilnější, ale zároveň nejméně mocnou formou vlády. Násilná forma vlády nepotřebuje na rozdíl od ostatních forem početní převahu při vládnutí, protože je závislá na nástrojích, které jí zajišťují sílu a převahu ve společnosti.<sup>172</sup>

Jakou pozici má fenomén moci v souvislosti s důvěrou lidí? Pravá důvěra v moc je poměrně vzácným a krátkodobým jevem ve společnosti. Společnosti je spíše vlastní nedůvěra v moc a spojování moci s korupcí. „Čistá důvěra v „dynamickou“ moc jednání, jež uchovává samu sebe, a tím i v mocnou velikost politického života jako takového, trvala dost krátce – pohasínala již v době, kdy se s politikou, životem v polis, začala vyrovnávat filosofie.“<sup>173</sup>

### 3.1.4 Revoluce

Autorka uvažuje o revoluci v souvislosti s její pozicí v oblasti politiky a násilí. Podle ní vzniklo násilí do politického jednání a myšlení a vytvořilo zde výbušnou směr v otázce revoluce. Toto je možné vidět v novověku, kdy revoluce nesla myšlenku glorifikace násilí z důvodu potřeby pro založení státu.<sup>174</sup> Na tomto místě je možné připomenout Marxova slova o násilí jako „porodní bábě každé staré společnosti, která je těhotná společností novou.“<sup>175</sup>

Násilí se často stává významným nástrojem revoluce. Pokud ale byla ve společnosti svržena moc a příkazy rozkazy jsou ignorovány, pak není již násilná revoluce nutná. Při svržení moci je dále nutné, aby existovala schopná skupina, která převezme moc do svých rukou a přijde odpovědnost.<sup>176</sup>

Autorka srovnává revoluci francouzskou a revoluci americkou, přičemž je toho názoru, že francouzská revoluce představuje prototyp evropské revoluce, kdy jsou ideály svobody a rovnosti nakonec utopeny ve vládě teroru. Naproti tomu v Americe byly svobodné cíle revoluce naplněny. Proč? Arendtová je toho názoru, že za rozdílným porevolučním vývojem ve Francii a Americe stojí vývoj předrevoluční. V Americe byla

<sup>172</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 32.

<sup>173</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 267.

<sup>174</sup> *Ibid.*, str. 297.

<sup>175</sup> Marx in: Arendtová, H. *Vita activa*, str. 297-298.

<sup>176</sup> Arendt, H. *O násilí*, str. 37-38.

na rozdíl od Francie pro svobodnou společnost připravena půda – existovala tam tradice demokratické správy jednotlivých kolonií.<sup>177</sup>

Arendtová poznamenává, že období svobody byly v dějinách lidstva vždy poměrně krátkodobou záležitostí. Najít politické komunity, které budou svobodu akcentovat, nikoli utlačovat, není snadné z hlediska dlouhodobého horizontu. Svoboda je absolutně závislá na činu a jednajícím jedinci. Revoluce se snaží přinést něco nového, připravit možnosti nových začátků. Ustanovuje si vlastní veřejnou nebo politickou oblast, která by měla být oblastí činu a svobody.<sup>178</sup>

Pokud bude opět zmíněno politické myšlení I. Kanta, pak může být uvedeno jeho vnímání revoluce, které je propojeno s jeho vnímáním pokroku. Kant v oblasti revoluce zdůrazňuje roli veřejnosti, která coby seskupení nezúčastněných (diváků) veřejně podporuje skupinu „bojovníků“ za cíl revoluce a dovoluje doufat v pokrok, ať již znamená cokoli. Kant vidí cíl revolučních převratů v nastolení všeobecného světoobčanského stavu.<sup>179</sup> Revoluce a vzpoury jako takové hodnotí Kant negativně, a to z toho důvodu, že se v násilném jednání střetává princip kategorického imperativu s individuálním jednáním. Jestliže jsou ve státním zřízení porušována lidská práva, pak je sesazení tyрана legitimní, ale problém vidí autor ve způsobu, jakým se poddaní svých práv dožadují – tím, že aplikují stejné principy, jakých se chtějí ze strany tyрана zbavit. Zde můžeme zmínit fakt, že vždy záleží na úhlu pohledu diváka, který nastalou situaci posuzuje (násilí je sice vždy násilí a převrat převratem, ale jednou se může jevit jako jev pozitivní a jindy jako negativní). Maxima našeho jednání musí být v určitých situacích utajena, protože pokud by se stala veřejnými, pak by mohla znemožnit náš záměr (např. vládce nemůže veřejně odhalit, že svým poddaným nepřizná určitá práva).<sup>180</sup>

Na závěr kapitoly pojednávající o revoluci je příznačné zmínit stanovisko Karla Marxe. Marx pojímá revoluci jako nástroj k osvobození lidí od práce (nikoli jako emancipaci pracujících). Usiloval o říši svobody, které lze dosáhnout pouze

<sup>177</sup> Kol. autorů. *Velké postavy politické filosofie*, str. 177.

<sup>178</sup> Keenan, A. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. *Political Theory*, Vol. 22, No. 2 (May, 1994), str. 298.

<sup>179</sup> Arendtová, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*, str. 70-72.

<sup>180</sup> *Ibid.*, str. 74-76.

osvobozením od nutnosti.<sup>181</sup> Člověka považoval za *animal laborans*<sup>182</sup>, přičemž prosazoval názor, že zespolečenštění tohoto člověka a jeho osvobození od práce dá vznik novému druhu činnosti, a to je hobby – tedy, že člověk získá volný čas, ve kterém se bude věnovat svým soukromým zálibám (nebude tedy pracovat na svobodě světa).<sup>183</sup>

### 3.1.5 Byrokracie

V antice byla typickou formou organizace soukromé i veřejné sféry podoba monarchistická. I v pozdější době středověké a novověké byl vždy někdo konkrétní u moci. V moderní společnosti se toto radikálně odlišuje, a to v tom smyslu, že ve společnosti nevládne nikdo. „*Nikdo, totiž hypotetická jednotnost ekonomického společenského zájmu, stejně jako hypotetická jednomyslnost obecně rozšířených mínění v salónech dobré společnosti, vládne neméně despoticky, přestože není vázán na žádnou osobu.*“<sup>184</sup>

Forma vlády nikoho je ve společnosti 20. století známa ve formě vlády byrokracie, což Arendtová považuje za „*despotickou všeobecnou vládu nikoho.*“<sup>185</sup> Vláda nikoho se neslučuje se spontánností, naopak počítá s přesným dodržováním předem podrobně stanovených pravidel.

Termín *byrokracie* byl podle Kellera<sup>186</sup> použit poprvé v roce 1745, a to francouzským ekonomem Vincentem de Gournayem. Co ale *byrokracie* znamená? Keller přiznává, že jasnou definici nezná, protože pojem *byrokracie* je často užíván v odlišných významech. Politologové hovoří o byrokratické vládě jako o vládě úřadů, kde jsou funkce jmenovány, nikoli voleny. Vláda je založena na legitimní autoritě, je organizována hierarchicky. Sociologové, pod značným vlivem Maxe Webera, chápou byrokracii jako snahu o racionalizaci kolektivních aktivit vytvářením složitých systémů, které jsou řízeny jasnými neosobními pravidly. V běžné řeči je byrokracie chápána

<sup>181</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 133.

<sup>182</sup> *Animal laborans* je v terminologii Hannah Arendtové určení pro pracujícího člověka.

<sup>183</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 150.

<sup>184</sup> *Ibid.*, str. 54.

<sup>185</sup> *Ibid.*, str. 55.

<sup>186</sup> Jan Keller patří mezi současné nejvýznamnější české sociology.

jako nesrozumitelný způsob vyřizování jednoduchých záležitostí, což komplikuje a znepríjemňuje situaci občanů.<sup>187</sup>

Ač by se mohla povaha byrokracie jevit v převážně negativním smyslu, Max Weber hovořil jak o jejích negativních, tak o jejích pozitivních rysech. Jako hlavní přednost této formy považuje jasný řád oproti předbyrokratickým obdobím chaosu a libovůle. Na druhou stranu ale nezastírá, že byrokracie s sebou nese také hrozbu strnulosti a odlidštění.<sup>188</sup> Weberova úvaha o byrokratickém zřízení (organizaci) se překrývá s jeho úvahou o legálním panství. Toto panství odvozuje svou legitimitu z obecně závazných norem pro všechny občany bez výjimky. Weber akcentuje výzkum ekonomických a sociálních předpokladů vzniku byrokracie. Moderní byrokracie je formována díky rozvoji peněžního hospodářství, které určuje například způsob odměňování úředníků (již ve starověku a středověku existovaly jisté formy byrokracie, ale odměna byla vždy řešena formou naturálií). Mezi znaky moderní byrokracie řadí Weber například pevně stanovené kompetence úředníků, hierarchii úřadů či ovládnutí pravidel rozhodování prostřednictvím odborného vyškolení úředníků. Veškeré znaky byrokracie se podle Webera vyvíjely postupně jak ve státní správě, tak v oblasti soukromého podnikání. Celý výklad o byrokratické organizaci vztahuje Weber na oblast Evropy.<sup>189</sup> O byrokracii a jejím výskytu v čase píše: „*Byrokratická struktura je pozdní produkt. Čím hlouběji sestupujeme do minulosti, tím typičtější jsou poměry, kdy panství není byrokratické a nemá ani úřednictvo. Byrokracie je svou povahou racionální. Platí v ní pravidla, účel, prostředek, neosobní „věcnost“. Jakmile povstala a rozšířila se, působila všude revolučně tím, že s ní vtrhl do všech oblastí společenského života racionalismus. Ničila přitom ty struktury panství, které neměly charakter takto racionální.*“<sup>190</sup>

Oblasti byrokracie se významnou měrou věnoval Michel Crozier<sup>191</sup>, který hovoří o *fenoménu byrokracie*, o *bludném kruhu byrokracie* a o *zablokované společnosti*<sup>192</sup>.

<sup>187</sup> Keller, J. *Sociologie byrokracie a organizace*, Praha: Sociologické nakladatelství 1996, str. 135.

<sup>188</sup> Ibid., str. 149.

<sup>189</sup> Ibid., str. 23-27.

<sup>190</sup> Weber, M. *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta 1997, str. 90 - 91.

<sup>191</sup> Michel Crozier patří mezi významné francouzské sociology 20. - 21. století. Pro účely této práce je zásadní jeho dílo *Fenomén byrokracie* z roku 1963.

<sup>192</sup> Ucelený výklad Crozierova pojednání o byrokracii možno získat In: Keller, J. *Sociologie byrokracie a organizace*, Praha: Sociologické nakladatelství 1996, str. 93-112.

Dalo by se říci, že oproti Weberovi, Crozier pohlíží na fenomén byrokracie mnohem negativněji, kritizuje Weberovo pojetí byrokracie jako racionálně fungující organizace. Crozier je toho názoru, že pro adekvátní fungování organizace je nutné zajistit jistou míru konformity všech zúčastněných (tento požadavek vznáší i Weber, přičemž uznává, že ačkoli konformita zajistí fungování organizace, může s sebou přinést dehumanizaci). Na rozdíl do Webera, Crozier nevidí závažný problém v možné dehumanizaci společnosti, ale spíše v zarputilém lpění byrokratické organizace na pravidlech, ačkoli jsou tyto pravidla nefunkční. Tento proces samozřejmě vede k dysfunkcím aparátu. Crozier v oblasti byrokracie zdůrazňuje dva jevy, a to centralizaci rozhodování a neosobnost pravidel. Hovoří o bludném kruhu byrokracie, což v jeho pojetí znamená ritualismus byrokracie, kdy jsou záležitosti řešeny složitě, neosobně a není možné se odchýlit od daného řešení. Úředníci mají jasně stanovené pravomoci a „tunelově“ vypracovávají pouze to, co je jim uloženo. V souvislosti s byrokratickým aparátem zmiňuje Crozier termín *zablokovaná společnost*, což aplikuje na francouzskou společnost v 60. - 70. letech 20. století. Tato společnost zbavuje člověka zodpovědnosti, rizik a riskování, nastoluje dokonale institucionalizovaný prostor „zablokovanosti“ v daných pravidlech a systému řízení.<sup>193</sup>

Byrokracie jako forma vlády je v myšlení Arendtové považována za formu, která vymezuje a omezuje kapacitu svobodného a kreativního myšlení, za formu, která je založena na síle, příkazu a kontrole. Na případu Adolfa Eichmanna si lze vzpomenout, jak byrokratické zřízení fungovalo v německé Třetí říši. Eichmann velmi pevně věřil, že by měl mít špatné svědomí pouze v případě, že nedodrží příkazy, které mu byly uloženy.<sup>194</sup>

Vláda nikoho je podle autorky způsobena také tím, že ze společnosti mizí jednání, které je nahrazeno chováním. Pro toto chování jsou společností vypsána pravidla a je očekáváno jejich dodržování ze strany členů společnosti. Tato pravidla chování ale brání svobodnému a spontánnímu jednání, znemožňuje prostor pro nadprůměrné a vyčnívající výkony.<sup>195</sup>

<sup>193</sup> Keller, J. *Sociologie byrokracie a organizace*, str. 93-104.

<sup>194</sup> Preston, L.M. *Freedom and Bureaucracy*. *American Journal of Political Science*, Vol. 31, No. 4 (Nov., 1987), str. 774.

<sup>195</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 55.



Byrokracie je založena na složité nadvládě úřadů, ve které nenajdeme nikoho, kdo by byl nositelem odpovědnosti. Nenajdeme nikoho, po kom bychom mohli žádat vysvětlení toho, co se ve společnosti děje.<sup>196</sup>

Byrokratizace veřejného prostoru přispívá k přitažlivosti násilí ve společnosti. V byrokratickém systému nenajdeme odpovědného jedince, který by přijal naši stížnost či mohl svobodně jednat. V byrokracii je každé individuum zbaveno své politické svobody, protože nemá možnost jednat.<sup>197</sup> Z tohoto důvodu se zde objevuje násilí jako velké lákadlo a náhražka ztracené moci. Ten, kdo ztrácí moc je vždy v pokušení nahradit ji násilím.<sup>198</sup>

### 3.1.6 Totalitarismus

Mezi totalitní politické systémy může být zařazen fašismus, komunismus či nacismus. Objevují se snahy rozlišit tyto typy totalitarismu a upozornit na xenofobní a rasové zásady fašismu a polehčit tedy zásady například komunismu. Pokud se ale podíváme na základy všech těchto ideologií, na jejich funkce, které mají ve společnosti plnit a čeho chtějí obecně dosáhnout, pak zjistíme, že si jsou velice podobné.<sup>199</sup>

Obavy Arendtové týkající se jednotného charakteru totalitarismu vyvolávají dvě naléhavé otázky: Existují bezprecedentní instituce, akce či režimy jako takové? A pokud existují, jak se s nimi člověk může identifikovat? Bezprecedentní jsou takové akce, které jsou nevídané, ke kterým nenacházíme podobný ekvivalent v blízké či vzdálenější minulosti. Arendtová je toho názoru, že totalitní režimy jsou si podobné, mají obdobné rysy a pokud se tedy objeví nový režim tohoto druhu, nebude na něm nic zřetelně nového (ačkoli každý jednotlivý čin je svým způsobem originál a nemůže být absolutně shodný s jiným činem).<sup>200</sup>

Arendtová zdůrazňuje antinonii totalitarismu a svobody. Stejně důležitá antinomie se na základě uvažování Arendtové tvoří mezi totalitarismem a pravdou.

<sup>196</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 30.

<sup>197</sup> *Ibid.*, str. 59-60.

<sup>198</sup> *Ibid.*, str. 64.

<sup>199</sup> Ballestrem, K., Ottman, H. *Politická filosofie 20.století*, str. 15.

<sup>200</sup> Baehr, P. Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology. *American Sociological Review*, Vol. 67, No. 6 (Dec., 2002), str. 821-822.

Totalitní režimy jsou založeny na teroru a ideologii<sup>201</sup>. Dle autorky je totalitarismus jako forma vlády ještě radikálnější a méně svobodný než tyranie. Tyranie sice vládne strachem, ale nechává určitý prostor pro jistou kooperaci jedinců. Totalitarismus toto neumožňuje, zužuje prostor pro jednání jak nejvíce je to možné, přičemž se snaží tlačit všechny jedince jednoho proti druhému.<sup>202</sup>

Ideologie v totalitních režimech naprosto pohlcuje veškeré uvažování a jednání. Fanatická mentalita je prostoupena striktním přímočarým honem za cíli či zásadami, které určuje daná ideologie. Totalitní režimy tímto ničí lidskou individualitu a schopnost jedinečného jednání. Tím, že totalitní režim vezme člověku jeho individualitu, zajistí, že se cítí ve společnosti opuštěn a ztracen. Stejně tak je tímto zničeno veškeré lidské spolubytí.<sup>203</sup> Individualita je potlačována například nahrazením jmen jednotlivců čísly (stačí si vzpomenout na nedůstojné číslování lidí v koncentračních táborech během druhé světové války) či znaky, požadavkem na masovost a konformitu.

Arendtová tyto politické systémy charakterizuje jejich požadavkem na podřízení všech sfér života politickým požadavkům. Totalitarismus neuznává občanská práva, jeho politika se neshoduje se svobodou – bylo by možno říci, že se politika totalitarismu dokonce se svobodou neslučuje.<sup>204</sup> Totalitarismus pohlcuje útvary státu, vytváří novou strukturu vlády a vyzdvihuje roli tajných organizací a bezpečnostních složek. V díle *Původ totalitarismu* se Arendtová pokouší objevit původ totalitarismu již v 18. století. Autorka využívá speciální metodu, kterou se snaží zachytit jedinečnou konfiguraci myšlenkových hnutí, politických institucí a událostí, které určitým způsobem předznamenaly vznik totalitarismu ve století dvacátém. Jaká je tedy podle Arendtové příčina (v její terminologii „původ“) totalitarismu? Existují tři důležité momenty - je to destrukce člověka jako právní osoby, destrukce člověka jako morální osoby a destrukce člověka jako individua. Autorka tyto tři destrukce vysvětluje, přičemž u destrukce člověka jako právní osoby uvádí, že toto univerzalistické pojetí člověka ničí

<sup>201</sup> *Ideologii* Arendtová chápe jako ztotožnění ideje s reálným předpokladem. Obecně lze ale říci, že ideologie je založena na sdílených představách nebo názorech, jejichž smyslem je ospravedlnovat zájmy dominantní skupiny ve společnosti. Pojem *ideologie* je úzce spjat s termínem *moci*, protože ideologické systémy slouží k legitimizaci mocenských rozdílů. In: Giddens, A. *Sociologie*. Praha: Argo 1999, str. 550.

<sup>202</sup> Nelson, J.S. Politics and Truth: Arendt's Problematic. *American Journal of Political Science*, Vol. 22, No. 2 (May, 1978), str. 273.

<sup>203</sup> Kol. Autorů, *Velké postavy politické filosofie*, str. 174-175.

<sup>204</sup> Arendtová, H. *Between past and future*, str. 149.

imperialismus a rozporuplná institucionalizace národního státu spolu s rasismem a byrokracií. Člověk jako morální bytost byl podle autorky eliminován antisemitismem, který znemožnil Židům být plnohodnotnými členy společnosti.<sup>205</sup>

Totalitní společnosti jsou charakteristické tím, že vládci jsou v těchto společnostech obvykle nahrazováni s naprostou lehkostí. Jeden vůdce je svržen a velmi rychle zapomenut. Nový vládce se plynule ujímá „žezla“. Tento jev můžeme sledovat např. v moderních ruských dějinách, a to ve vládě Lenina a poté Stalina.<sup>206</sup>

Arendtová o totalitních režimech našeho století píše: „... svým oponentům neumožní, aby zemřeli velkou dramatickou smrtí mučedníků svého přesvědčení. Možná, že mnozí z nás nejsou s to podstoupit takovou smrt. Totalitní stát raději nechá své oponenty zmizet v tichosti a anonymitě. Je jisté, že ten, kdo by se odvážil raději umřít, než aby v tichosti toleroval zločin, obětoval by svůj život zbytečně.“<sup>207</sup>

Totalitní nadvláda je na rozdíl od diktatur charakteristická tím, že nehledá nepřátele pouze mimo svou skupinu, ale pátrá po nich i uvnitř skupiny, mezi svými přívrženci. Důvodem je strach z jakékoli moci, dokonce i z moci přátel.<sup>208</sup>

Totalitní režimy se pokouší o organizaci mas ve společnosti – usilují o moc na základě síly velkého počtu jedinců. Arendtová uvádí, že v menších státech (s menším počtem obyvatel) předcházelo totalitní diktatuře v čase totalitní hnutí. Totalitní hnutí se může vytvořit kdekoli, kde mají masy sklon k politickému organizování. Masa není na rozdíl od společenské třídy motivována společným zájmem.<sup>209</sup>

Úspěch totalitního hnutí mezi masami zbořil několik demokratických iluzí – například se zhroutila představa, že každý jedinec sympatizuje s určitou politickou stranou a může se aktivně podílet na její podpoře ve společnosti (ukázalo se totiž, že ve společnosti mohou většinu tvořit neaktivní neutrální lidé a že tedy politicky rozhoduje menšina). Další omyl se týká právě neutrální masy – mohlo by se zdát, že je

<sup>205</sup> Gumplová, P. *Modernita a úpadek veřejné sféry: Koncept veřejnosti a deliberativní politiky v díle Hannah Arendtové a Jürgena Habermase*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 287.

<sup>206</sup> Arendtová, H. *Původ totalitarismu I.-III.* Praha: Oikoymenth 1996, str. 429.

<sup>207</sup> Arendtová, H. *Eichmann v Jeruzalémě*, str. 310.

<sup>208</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 42.

<sup>209</sup> Arendtová, H. *Původ totalitarismu I.-III.*, str. 433-437.

tato skupina lidí ve společnosti díky svému neutrálnímu názoru nedůležitá, ale je tomu jinak – totalitní režimy ke své vládě masy významně využívají.<sup>210</sup>

Výše bylo zmíněno, že totalitarismus přitahuje široké masy společnosti, které ovládá. Podpora totalitárního režimu však není výjimečná ani ze strany vysoce postavených jedinců z řad elity společnosti. Arendtová toho vysvětluje prostřednictvím doby po první světové války, kdy se ve společnosti výrazně eliminuje národní cítění a naopak se společností šíří potřeba anonymity a neutrality. Elita se v této době chce ztratit mezi širokou masou.<sup>211</sup> Lidé se chtějí odpoutat od přesné identifikace ve společnosti, což moderní masová společnost se svým nepřeborným množstvím snadno zaměnitelných rolí umožňuje.

Arendtová dále hovoří o tíhnutí elity k podpoře totalitarismu z důvodu možnosti vyjádřit touto náklonností odpor či určitou frustraci. Totalitní hnutí se liší od dřívějších revolučních hnutí tím, že již nejsou čistě politickým hnutím, ale spíše filosofií, která umožňuje dát najevo nenávisť či odpor. Autorka uvádí rozdíl mezi masou a lůzou v přijímání totalitního režimu je, že masy vzhlížejí k elitě a k postavě génia a elita naopak existenci génia a dokonalosti popírá a touží po anonymitě.<sup>212</sup> Arendtová dodává: *„Přitažlivá moc, kterou si totalitní hnutí získává elitu – kdekoli a až do okamžiku uchopení moci - , je poněkud zarážející a matoucí, protože pro vnějšího pozorovatele je nápadnější zřetelná vulgárnost a svévolnost pozitivních doktrín totalitarismu než méně patrná obecná nálada, která prostupuje pretotalitní atmosférou...[ ]... jediným vysvětlením požitku, se kterým elita přijímala „myšlenky“ lůzy, je určitá podstatná, inherentní charakterová vada osobnosti intelektuála nebo určitá zvrácená nenávisť k duchu.“*<sup>213</sup> Pohrdání normami a hodnotami svým způsobem otevřelo dveře zlu totalitního režimu, který byl poté mylně považován za odvážný a nový styl života ve společnosti.<sup>214</sup>

Totalitní hnutí je, jak bylo již zmíněno, schopno zasáhnout jak elitu, tak lůzu společnosti. Aby ale oslovilo širokou masu společnosti, je potřeba aplikovat totalitní propagandu. Propaganda se dle autorky vždy obrací k okrajové vrstvě společnosti,

<sup>210</sup> Arendtová, H. *Původ totalitarismu I.-III*, str. 438.

<sup>211</sup> *Ibid.*, str. 459.

<sup>212</sup> *Ibid.*, str. 462-463.

<sup>213</sup> *Ibid.*, str. 465.

<sup>214</sup> *Ibid.*, str. 465.

tedy na ty části společnosti, které ještě nejsou totalitní mocí zasaženy. Po užití propagandy přichází často na řadu teror, který je použit na již podmaněnou společnost. Propaganda je tedy prostředek získání moci na dosud netotalitárním území, přičemž teror slouží k vládě v již totalitarizovaném podmaněném území.<sup>215</sup> Z historie však víme, že teror je často doprovodným jevem propagandy, přičemž nejintenzivněji je dle názoru autorky této práce užíván ve formě vlády nacismu (při srovnání například s vládou komunismu se jeví objem teroru v nacistickém uspořádání společnosti vyšší).

Dominance totalitarismu ve společnosti je podle Arendtové unikátní záležitostí, ale spíše v podobě na venek vypadající nesmyslnosti této dominance a ve zřejmé nemorálnosti celé ideologie. Arendtová zmiňuje důvěřivost, která pomáhá nelidskému totalitarismu prorážet cestu k úspěšnému zisku moci a vlády ve společnosti. Původ dominance totalitarismu ohrožuje platnost klasického politického soudu.<sup>216</sup>

Arendtová se v rámci tématu totalitarismu věnuje otázce Židů a zločinů týkajících se snahy o jejich vyhubení v období druhé světové války. Zde je vhodné upozornit na velmi zajímavý a jistě rozporuplný názor ohledně rozebírání tématu násilí páchaného na Židech. Existují zastánci stanoviska (mezi nimi Arendtová), které říká, že snaha o vysvětlení těchto činů jde vždy ruku v ruce s jakýmsi ospravedlněním, porozuměním a odpuštěním.<sup>217</sup> Toto stanovisko navazuje na výše zmíněné nezamýšlené důsledky jednání a sílu slova a činu. Zde se nabízí otázka, zda je lepší o jevech jako je vyhlazování židovské populace mlčet nebo raději fenomén rozebrat a nějakým způsobem ho přijmout. Problém můžeme vidět v charakteru jedince a problému nezaujatosti a názorové objektivity. Arendtová požaduje od společnosti soudnost (v tomto navazuje na Kanta), která má být prostředkem porozumění v nezávislém smyslu.<sup>218</sup>

Židovská otázka je pro Arendtovou jev, který reprezentuje ztrátu světa. Tato ztráta se vyznačuje neschopností politiky. Pokud se podíváme na nacismus Třetí říše, pak se nám vyjeví, že k tomu, aby člověk v této společnosti nežil a nejednal jako nacista, by musel absolutně rezignovat na jakýkoli veřejný život a veřejnou sféru

<sup>215</sup> Arendtová, H. *Původ totalitarismu I.-III*, str. 465.

<sup>216</sup> Dossa, S. Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 13, No. 2 (Jun., 1980), str. 312.

<sup>217</sup> Ballestrem, K., Ottman, H. *Politická filosofie 20.století*, str. 12.

<sup>218</sup> *Ibid.*, str. 12.

společnosti. Takový člověk by se nemohl projevovat, jelikož vše veřejné bylo v této společnosti protkáno ideologií nacismu.<sup>219</sup> Nacistická totalita dle Arendtové „začala masovou organizací, kterou teprve později postupně ovládly elitní formace, zatímco bolševici začali elitními formacemi a dodatečně organizovali masy. Výsledek byl v obou případech stejný.“<sup>220</sup> Nacisté vytvářeli elitní formace po vzoru armádních jednotek, bolševici naopak svěřovali tuto oblast tajné policii. Postupem času se ale tyto rozdíly stírají.

### 3.1.7 Technokracie

Před vlastním pojednání o moderní společnosti a fenoménu technokracie lze charakterizovat proměny v činnosti *vita activa* – zhotovování. Tato činnost se týká díla našich rukou (nikoli našeho těla, čehož se týkala práce), děl umělců a řemeslníků. Lidé si přetvářejí přírodu, díky čemuž ji dokážou nahlížet objektivně a užívat jako předmět. Mezi činnosti zhotovování řadí Arendtová i zemědělství (příroda je přetvářena pod lidskou rukou a zanechává výsledek). Zhotovování spočívá v násilném podrobení přírody, využívá materiál a přetváří přirozený svět. Zhotovování je založeno také na vytvoření modelů pro zhotovování, tedy pro tvorbu dalších a dalších identických předmětů. Je zde jasně určen počátek a cíl zhotovování, na rozdíl od práce, kde není jasný ani počátek, ani cíl. *Homo faber* (člověk zhotovující) si dokázal podmanit přírodu a oprostit se od nutnosti. Průmyslová revoluce později nahradila nástroje stroji, které se staly nepostradatelnou součástí společnosti. Rozdíl mezi nástrojem a strojem je ale v tom, že nástroje se vždy přizpůsobovaly lidské ruce a přirozenosti člověka, zatímco strojům se přizpůsobuje člověk (mechanické pohyby, obsluha stroje).<sup>221</sup>

Od počátku 20. století začal člověk sám „vytvářet“ přírodní procesy – lidé vyvolávají procesy, které by se bez jejich přičinění nespustily. V moderní společnosti dochází k automatizaci mnoha procesů v životě jednotlivce i celku. Objevuje se atomová technika, která se stává novým typem techniky, založeném nejen na ovládnutí sil přírody, ale také na ničivém potenciálu a energii v sobě uchovávajících. V této chvíli

<sup>219</sup> Arendtová, H. *Eichmann v Jeruzalémě*, str. 171.

<sup>220</sup> Arendtová, H. *Původ totalitarismu I.-III.*, str. 521.

<sup>221</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 187-190.

již nejsou (a ani nemohou být) nástroje vnímány jako prostředky ke zhotovování předmětů.<sup>222</sup>

V souvislosti s otázkou technokracie je zde možné zmínit i zajímavou teorii Alvina Tofflera, který dělí vývoj společnosti na tři etapy. Podává pohled na svět současný a snaží se popsat také pravděpodobný svět budoucnosti. Hnacím motorem lidských dějin je podle něj technologický pokrok, který přichází ve vlnách.<sup>223</sup>

První vlna byla zemědělská, ta umožnila vytvořit lidstvu první skutečné civilizace. Od 18. století nastupuje druhá vlna – průmyslová revoluce, díky které vznikla moderní masová společnost. Na konci 20. století přichází třetí vlna – informační revoluce, která je založena nikoli na výrobě, ale na znalostech a informacích. Rysem této třetí vlny je rychlost a důsledky vlny zasahující všechny složky společnosti – od rodiny přes ekonomiku až po politický systém.<sup>224</sup>

Ve stávající době 21.století se často hovoří o budoucnosti. Vize budoucnosti zde byly vždy – tyto vize způsobovaly různorodé reakce lidí (jak pozitivní, tak negativní), ale přesto byla budoucnost v rukou vůdců nebo zákonů – jedinec nemohl mnoho změnit ani se spoluúčastnit. Dnes již toto nefunguje, budoucnost nám nikdo nerýsuje, vše je na nás, nic není jisté a samozřejmé.

Třetí vlna mění podle Tofflera dějiny, vzniká zde nová civilizace. Tato nová civilizace s sebou přináší také nový styl života. Na budování této civilizace se podílí každý člověk. Vytváří se nový etický kodex, který nás vede za dosavadní hranice. Jedinci si představují budoucnost, ale většinou ji vidí stejně jako přítomnost – očekávají, že svět bude pořád stejný, ale tak to není. Objevují se katastrofické vize budoucnosti, autor ale takové stanovisko nezastává. Považuje současnou situaci za globální revoluci. Průmyslová vize budoucnosti (druhá vlna) obsahovala obecně sdílený názor na budoucnost, který vymezoval možnosti a dával jedincům pocit nejen toho, čím jsou, ale čím by se pravděpodobně mohli stát. Poskytoval určitou stabilitu,

---

<sup>222</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 190.

<sup>223</sup> Toffler, A. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán 2001, str. 20.

<sup>224</sup> Toffler, A. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*, str. 19-22.

jistotu. Když se druhá vlna začala střetávat se třetí vlnou, vznikl problém. Lidé totiž začali mít pocit, že společnost je absurdní, nezdravá, takže se začali uzavírat do sebe.<sup>225</sup>

Tofflerova třetí vlna charakterizuje současnou společnost 21. století – společnost třetí vlny zde představuje společnost nejistoty a nejasných vztahů. Je jen na naší individualitě, jak se s tím vypořádáme. Zda se v této společnosti naučíme žít či ne. Dnešní lidé nemají na koho svalit vinu za své frustrace a potíže, musejí se s nimi vyrovnat sami.

Zavedení techniky do života společnosti přináší mnoho změn – stroje (původně nástroje) měli sloužit k ulehčení života pracujícího člověka, k jeho osvobození od nutnosti. *Homo faber* své nástroje používal proto, aby vybudoval svůj svět. V době technizace společnosti již ale mechanické stroje možná neplní úlohu ulehčení a tvorby světa, ale začínají sami svět ovládat. Svět strojů v moderní společnosti nahrazuje skutečný svět.<sup>226</sup> Zde může být zaznamenán silný vliv fenomenologie na myšlení Arendtové. Autorka uvádí, že technický vývoj nástrojů je již natolik daleko, že nástroje násilí mají takový ničivý potenciál, že by bylo jejich použití jen obtížně ospravedlňováno v ozbrojeném konfliktu, který byl jakýkoli cíl.<sup>227</sup>

Nekončící zdokonalování technických postupů a zvyšování počtu strojů není rizikové jen z pohledu vytváření stále vyšší nezaměstnanosti (nahrazováním lidské pracovní síly stroji), ale také z pohledu hrozby pro existenci celé společnosti. Pro generace lidstva druhé poloviny 20. století není podle Arendtové možné garantovat jistou budoucnost.<sup>228</sup>

V soudobé společnosti (od druhé poloviny 20. století, kdy Arendtová o tomto jevu píše) se lidstvo k přírodě chová jako jednající společnost. Původně sloužila příroda spíše lidské činnosti zhotovování, tedy jako materiál pro výrobky člověka. V soudobé společnosti se ale vměšujeme do jejích procesů. Již se nespokojíme s pozorováním a registrováním přírodních procesů, ale snažíme se přírodě předepisovat umělé podmínky a provokujeme podmínky přirozené.<sup>229</sup>

<sup>225</sup> Toffler, A. *Nová civilizace. Třetí vlna a její důsledky*, str.23-32.

<sup>226</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 193.

<sup>227</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 7.

<sup>228</sup> *Ibid.*, str. 17.

<sup>229</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 301.



Vymizení lidské individuality se dělo a stále děje na pozadí urbanizace, industrializace nebo také expanze masové konzumní společnosti, což vede k narůstání takových jevů jako je nezaměstnanost, masová ideologie a propaganda. Masová společnost (často užívaná jako synonymum pro současnou společnost) je podle Arendtové deformovaná podmínka moderního světa a je také základem totalitního hnutí a jeho teroru. Destrukce prostoru jednání a nahrazení autenticity a intersubjektivitu masovou společností vedly podle autorky ke vzniku totalitarismu ve dvacátém století.<sup>230</sup>

V souvislosti s technokratickou společností lze přemýšlet o pozici *dělnické třídy*, která byla na příklad v Marxově díle nebo celkově v socialistickém a komunistickém politickém uspořádání velmi akcentována. V moderní společnosti roste produktivita, což je zásluha právě technologických změn a rozvoje. V Marxově době byla prosazována a uznávána dělnická třída jako část společnosti, která zajišťuje materiální základu celé společnosti. S rapidním technickým vývojem se však ke slovu hlásí jiná, do té doby dosti podceňovaná, sociální třída, a to intelektuálové. Tato skupina je zodpovědná za technologickou proměnu společnosti, avšak na rozdíl od dělníků nemá tendenci se organizovat v souvislosti s otázkou moci. Potenciálně je ale právě skupina intelektuálů v této společnosti ta skupina, která by mohla být revoluční.<sup>231</sup> S tímto je možné, dle autorky této práce, při pohledu na společnost 21. století souhlasit. Společnost nahrazuje lidskou výrobní sílu výrobní silou strojů, která je často považována za efektivnější a pohodlnější. Dnes se již tak často nepoužívá pojem *dělnická třída*, spíše je možné se setkat s termínem *manuálně pracujících*. Autorka textu se nedomnívá, že by se v její současnosti skupina manuálně pracujících nějakým způsobem výrazně seskupovala nebo vytvářela revoluční tlaky ve společnosti.

### 3.1.8 Masová společnost

Od počátku 19. století se ve společnosti objevují spekulace o nástupu masové společnosti (a také masového člověka). Rozpadá se třídní společnost a nastupuje rozsáhlá atomizace společnosti a individualizace jedinců.<sup>232</sup>

<sup>230</sup> Gümplová, P. *Modernita a úpadek veřejné sféry: Koncept veřejnosti a deliberativní politiky v díle Hannah Arendtové a Jürgena Habermase*. In: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, str. 297.

<sup>231</sup> Arendtová, H. *O násilí*, str. 53-54.

<sup>232</sup> Arendtová, H. *Původ totalitarismu I.-III.*, str. 443.

V soudobé masové společnosti záleží, co se týče jedince, pouze na funkci, kterou tento jedinec ve společnosti plní – ztrácí se však jeho individualita. Masová společnost do sebe absorbovala společenské třídy a uskupení, stejně jako se ještě před rozpadem tříd rozpadla rodina. Masová společnost se vyznačuje schopností kontrolovat všechny své členy a zahrnout veškeré sociální skupiny (žádná sociální skupina zde nestojí vně společnosti). Oblast veřejného života je zde zcela společensky ovládnuta, je nastolena rovnost (v jiném smyslu než byla vnímána ve starověkém Řecku, kde rovnost znamenala výsadu a možnost dokázat své vynikající činy) a zapuzena individuální znamenitost. Výjimečnost a významné činy se přesouvají do sféry soukromého života. Masová společnost vyžaduje konformitu a dalo by se říci, že v mnoha svých oblastech také uniformitu.<sup>233</sup>

Konformismus, který masová společnost vyžaduje, slouží k organizaci jedinců do skupin, ve kterých se chovají, nikoli jednají, podle společností stanovených pravidel. Zde můžeme zaregistrovat podobné předpoklady jako u vlády byrokracie. Na stejných principech jsou založeny také ekonomické teorie od období novověku – jako příklad můžeme uvést matematiku, která vychází z myšlenky vypočítatelnosti chování jedinců, skupin i celé společnosti.<sup>234</sup>

Otázkou však zůstává, zda lze na společnost aplikovat matematické a statistické zákony a pravděpodobnostní vztahy. Autorka této práce se domnívá, že pokud bude lidstvo pohlížet na společnost výhradně očima statistika a přijme nastolený společenský úkol jedince, kterým je „chování“, může přijít o významné činy, o možnost jednat a vyniknout. Toto „vynikání“, které statistik nazývá odchylky, se ve velkém počtu konformně chovajících se jedinců naprosto ztrácí a je nivelizováno. Uniformované chování nelze podle Arendtové vysvětlit pomocí klasické ekonomické teorie, která předpokládá automatickou harmonii zájmů. Liberální teoretikové hospodářství museli tento jev vysvětlit skrze tzv. „komunistickou fikci“, kdy hovořili o zájmu společnosti, která vede chování jedinců neviditelnou rukou k harmonii. Liberální ekonomie vidí společnost jako celek a zcela vypouští myšlenku o aktivitách konkrétních jednotlivců.<sup>235</sup> Snahou nastolit harmonii společnosti je znám Karl Marx, který viděl

<sup>233</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 55 - 56.

<sup>234</sup> *Ibid.*, str. 57.

<sup>235</sup> *Ibid.*, str. 58 – 59.

překážku harmonie v třídním konfliktu. Lékem je podle něj revoluce a nastolení beztřídní společnosti, která vede do tzv. „říše svobody“.<sup>236</sup>

Nejdůležitější a nejobtížnější úkol pro jedince jako člena masové společnosti 20. století vidí Arendtová ve schopnosti jednat zodpovědně z kontextu osobního mravního odsouzení, které je ještě zesílené vidinou ostatních zodpovědných občanů společnosti.<sup>237</sup>

Masová společnost je nebezpečná v tom, že se zmocnila všech skupin občanů, přičemž jako měřítko pro jejich život určila sociální chování. Masová společnost vytváří uniformitu a jednotu lidského rodu, což může podle autorky znamenat dvojí: „*V masové společnosti, která plně emancipovala člověka jakožto společenskou bytost a která je očividně schopná garantovat přežití lidského rodu ve světovém měřítku, přesto současně hrozí zničení lidství, vlastního lidského bytí člověka. Jako by právě triumf lidského rodu mohl přivodit odumírání lidství.*“<sup>238</sup>

Masová společnost činí mnohým členům této společnosti značné obtíže. Arendtová vidí problém v neschopnosti tohoto typu společnosti sdružovat (spojovat a oddělovat) lidi.<sup>239</sup> V této souvislosti může být zmíněno například křesťanství nebo vlastně veškeré církevní organizace, které vynikají ve schopnosti sdružovat.

V masové společnosti mizí pluralita, svět se jeví pouze z jednoho hlediska a jedinci jsou z tohoto hlediska také nahlíženi. Autorka však varuje: „*Společný svět mizí, je-li viděn již jen z jednoho hlediska, tento svět vůbec existuje pouze v mnohosti svých perspektiv.*“<sup>240</sup>

Člověk žijící v masové společnosti je zbaven jistot a pocitu, že je součástí určitého celku. Takový člověk je veden k pocitu opuštěnosti, protože v masové společnosti dochází k významnému úbytku vztahů. Jak píše H.Riesman ve svém díle *Osamělý dav*, „*opuštěnost se stává moderním masovým fenoménem*“.<sup>241</sup>

<sup>236</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 60.

<sup>237</sup> Barnouw, D. The Secularity of Evil: Hannah Arendt and the Eichmann Controversy. *Modern Judaism*, Vol. 3, No. 1 (Feb., 1983), str. 76.

<sup>238</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 61.

<sup>239</sup> *Ibid.*, str. 69.

<sup>240</sup> *Ibid.*, str. 76.

<sup>241</sup> *Ibid.*, str. 77.

S otázkou masové společnosti souvisí také otázka společnosti konzumní. Když se na toto téma podíváme z hlediska svobody a nutnosti, pak můžeme říci, že práce a spotřeba jsou jediné činnosti, které jsou nutné. Z toho by dle Arendtové mohlo plynout, že moderní společnost je vlastně společnost práce. Veškeré činnosti, které jsou v moderní společnosti přítomny, jsou redukovány na zajištění základních lidských potřeb a určitého životního standardu. Cílem povolání je příjem, jen výjimečně se stává, že je cílem něco jiného (např. u uměleckých povolání). Osvobození práce vedlo v rámci činností *vita activa* k nadvládě práce nad zhotovováním a jednáním. Emancipace práce se stala příčinou emancipace dělníků, což postupně vedlo k nárůstu násilí ve společnosti. Zde se naskytuje otázka, na kterou lze dle mého mínění těžko najít jednoznačnou odpověď. Touto otázkou je, jak nahlížet na práci v souvislosti s pokrokem. Pokud bychom chtěli vyzdvihnout osvobození práce od utlačování a vykořisťování, pak by se dala jistě za pokrokovou činnost označit. Pokud bychom tedy pokrok chápali jako úbytek násilí ve společnosti, pak je činnost práce v tomto ohledu jistě pokroková. Problém však nastává ve chvíli, kdy bychom chtěli měřit pokrok mírou svobody. Arendtová k tomuto píše: „*Práce se začala stávat zaměstnáním svobodných občanů, aby na ně uvalila břemeno otroctví.*“<sup>242</sup> Zmínit zde ještě můžeme, že ani Marx nebyl přesvědčen, že by emancipace práce měla přinést svobodu všem občanům. Proto také vnímal jako cíl revoluce nikoli emancipaci práce, ale osvobození od práce (tedy od nutnosti).<sup>243</sup>

Ideálem moderní společnosti je rostoucí bohatství a blahobyť. Dělnické hnutí mělo za cíl osvobodit člověka od nutnosti a učinit *animal laborans* produktivním (což mělo být zajištěno díky představě, že pracovní síla je energie, která pokud není spotřebována, přesouvá se jinam, a je tedy možno ji využít pro „vyšší“ cíle – což může být právě konzumování). Emancipací práce dochází k přisvojení veřejné oblasti skrze pracujícího člověka. Tím se zvyšuje produktivita, která dopřává člověku odpoutání od nutnosti. Pokud ale pracující člověk ovládá veřejnou sféru, pak se naskytuje otázka, nakolik je tato veřejná sféra opravdu sférou veřejnou. Moderní společnost práce a konzumování se vyznačuje nárokováním štěstí. Čím se stává život ve společnosti práce a konzumu jednodušší, tím skrytější je zde nutnost, která sice není na venek vidět, ale ovládá

<sup>242</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 165.

<sup>243</sup> *Ibid.*, str. 166.

a podněcuje společenský život. Lidé v této společnosti zapomínají, co to je marnost a prchavost života, protože jsou omámeni přebytkem a snadným ziskem.<sup>244</sup>

Arendtová zmiňuje strukturu moderního hospodářství a popisuje způsob fungování konzumní společnosti založené na hojnosti a přebytkové produkci: „*Vyžaduje, aby se všechny věci světa objevovaly a mizely ve stále zrychlenějším tempu. Kdyby lidé začali věci užívat, respektovat je a udržovat stálost, která je v nich obsažena, toto hospodářství by se ihned zastavilo.*“<sup>245</sup>

V této společnosti dochází k odcizení světu, mizí prostor ukazování a také *common sense*<sup>246</sup>, který nám pomáhá při orientaci ve světě. Tyto procesy začínají v době, kdy mizí dálka ve smyslu prostorovém. Technický pokrok společnosti zajistil člověku téměř neomezené možnosti. Dříve byl člověk spjat se světem díky soukromému vlastnictví. Po vyvlastnění ale logicky toto pouto ztrácí a je uvržen do stavu odcizení světu. Vznikají třídy a soukromé vlastnictví je nahrazeno jakýmsi kolektivním vlastnictvím konkrétní třídy.<sup>247</sup>

Úsilí o svobodu se obrací proti určitým požadavkům společnosti. „*Překonávání překážek samo o sobě je uskutečňováním svobody.*“<sup>248</sup> Svoboda bez záruk bezpečí nebude šťastnější než bezpečí bez svobody. Zde právě nacházím velký konflikt dnešní společnosti. Člověk je sice svobodný, ale na druhou z této svobody nemůže mít radost, protože cítí nejistotu, což ho znepokojuje. Ideálním modelem společnosti by tedy podle autorky tohoto textu byla taková společnost, kde jedinci disponují svobodou, ale zároveň se mohou spolehnout na určité jistoty, ať už jde o jistoty v jakékoli životní oblasti (práce, rodina, aj.). Otázkou je, zda takový model individualizovaná společnost 21. století nabízí či v budoucnu nabídne. Dnes lidé často zaznamenávají absenci ideálu. Jedinci si nedůvěřují, jednají jen sami za sebe a ve vlastním zájmu, neztotožňují se s žádným vzorem. Nepocítují úzkost z vlastní nepřizpůsobivosti, ale právě z absence závazných vzorů. Uvědomují si odlišnost od ostatních.

<sup>244</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 170-172.

<sup>245</sup> *Ibid.*, str. 159.

<sup>246</sup> Pojem *common sence* zde může chápán ve smyslu *zdravého rozumu*.

<sup>247</sup> Arendtová, H. *Vita activa*, str. 329-331.

<sup>248</sup> Marx in: Kon, I.S. *Hledání vlastního já: osobnost a její sebeuvědomění*, str. 250.

## 3.2 Pohled R.Dahrendorfa

Ralf Dahrendorf se zamýšlí nad formami ohrožení politiky jako svobodného činu z pohledu konfliktualisty a sociologa druhé poloviny 20. a počátku 21. století. Významná je jeho myšlenka nesvobodných politických systémů jako lákadel pro lidstvo. Jelikož se věnuje tvorbě své teorie i v pozdější době než Arendtová (přelom 20. a 21. století), rozebírá aktuální fenomény jako je globalizace, glokalizace či anomie a konkrétní politické činy této doby.

### 3.2.1 Nesvoboda jako pok(o)ušení lidstva

Ralf Dahrendorf při svém výkladu o totalitarismu uvádí: „*Velké zkoušky ve 20. století představoval fašismus, především německý nacismus a komunismus, zvláště ruský sovětský komunismus nebo bolševismus.*“<sup>249</sup> Autor tyto systémy označuje jako „*pokoušení nesvobody*“. Proč právě toto označení? Podle autora byla politika nesvobody svým způsobem lákavá a svůdná. Fritz Stern<sup>250</sup> ve své eseji *Nacismus jako pokušení* píše: „*Pokoušení roku 1933 spočívalo ve víře v Hitlera jako vykupitele, a tím ve víře v národní obrození.*“<sup>251</sup>

Můžeme být tedy řečeno, že totalitní systémy v sobě podle autora mají určitý mystický element, v případě německého nacismu šlo také o prosazení charismatické moci vládce. Ovšem ze zkušenosti víme, že nakonec z tohoto pokoušení zůstává pouze nesvoboda a násilí, kterým je zajišťována moc. Zajímavý je fakt, že pokoušení nesvobody podléhají často také intelektuálové, například nacismu podlehl Martin Heidegger, což je paradoxní v tom ohledu, že to byl dlouholetý partner Židovky Hannah Arendtové.

Dahrendorf ve své teorii pojednává o lákadlech fašismu, především německého nacismu a komunismu (hlavně ruského bolševismu). O těchto politických systémech hovoří jako o „*pokoušení nesvobody*“. Fritz Stern píše: „*Pojem „pokoušení“ poukazuje na iracionální prvek kapitulace před nacismem.*“<sup>252</sup> Politika nesvobody je podle Dahrendorfa svůdná, disponuje určitým specifickým kouzlem, něčím mystickým a přitažlivým. V čem spočívá tato přitažlivost? Dahrendorf ukazuje tři body přitažlivosti

<sup>249</sup> Dahrendorf, R. *Pokoušení nesvobody*. Praha: H & H 2008, str. 25.

<sup>250</sup> Fritz Stern je historik, který se zaměřuje na výzkum vztahu Němců a Židů a také nacismus v Německu.

<sup>251</sup> Dahrendorf, R. *Pokoušení nesvobody*, str. 26.

<sup>252</sup> Ibid., str. 25.

totalitarismu. Za prvé, tato přitažlivost spočívá v možnosti cítit pocit sounáležitosti, ve vytvoření systému solidarity, v cítění vazeb v jinak izolované společnosti bez normálních vztahů. Za druhé, pokoušení nesvobody spočívá v charismatické moci vůdce, což můžeme sledovat například na vládě Hitlera, který dokázal zmobilizovat celé masy společnosti a ovlivnit jejich jednání přesně tím směrem, kterým potřeboval. Za třetí, pokoušení nesvobody obsahuje prvek zjasnění, který je spojován s pojmem národ. Ve společnosti je v této souvislosti umocňován nacionální charakter společnosti, národní velikost a národní cítění. Prvek zjasnění je intenzivněji využíván v politice komunismus než v případě fašismu.<sup>253</sup> V aplikaci na terminologii uzavřených společností lze Dahrendorfovými slovy říci: „*Uzavřené společnosti netrvají věčně. Přesto mají osudovou přitažlivost pro lidi, kteří nemohou unést svobodu.*“<sup>254</sup>

### 3.2.2 Totalitarismus

*„Totalitní režimy jsou specificky moderní režimy totální mobilizace všech lidí ve jménu jedné ideologie a ve prospěch jejího vůdce a malé skupiny ve vedení.“*<sup>255</sup>

Dahrendorf rozlišuje totalitarismus od autoritářství, které chápe jako systém zakládající se na apatii občanů a využití veřejného prostoru čistě pro své účely, protože jedinci jsou uzavřeni ve své soukromé sféře a věnují se svým privátním zájmům. Totalitarismus je jak známo založen nikoli na apatii, ale naopak mobilizaci, a to všech, vždy a všude.<sup>256</sup>

Výše, při výkladu o Dahrendorfově teorii sociálního konfliktu, bylo řečeno, že konflikt je pro zdravé fungování společnosti nezbytný. Nyní se můžeme zaměřit na totalitarismus, který jako forma vlády potlačuje konflikty ve společnosti. Sociální konflikt lze měřit pomocí stupně sociální mobility a přítomnosti mechanismů pro kontrolu konfliktů ve společnosti. Oba tyto jevy mohou být přítomny v totalitních státech. Je možné se setkat s argumentem, že v komunistických státech funguje mechanismus kontroly konfliktů na základě střídání držitelů moci – toto má zajišťovat stabilitu ve společnosti a zmírnění sociálních konfliktů. Co se týče strukturálních změn ve společnosti, konflikty v totalitárních státech jsou zaměřeny na nečekané nahrazení

<sup>253</sup> Dahrendorf, R. *Pokoušení nesvobody*, str. 28-29, 33.

<sup>254</sup> Dahrendorf, R. *Od pádu zdi k válce v Iráku. Nový začátek dějin*, str. 33.

<sup>255</sup> Dahrendorf, R. *Pokoušení nesvobody*, str. 191.

<sup>256</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 112.

vládnoucí třídy. Pravděpodobnost realizace radikálního nahrazení či změny je odolnost vládců vůči jejich nahrazení. V případě totalitárních států a jejich uspořádání nenacházíme místo pro politickou koalici.<sup>257</sup>

Totalitní režim je možné chápat jako jeden ze dvou forem uspořádání post-tradiční společnosti, přičemž druhou formu představuje demokratické sebeurčení. Obě tyto formy jsou založeny na transformaci, na zrušení tradičních sociálních vazeb. Totalitarismus zakládá svou vládu na charismatické ideologii pokoušení, mobilizaci individuů, kontrole odchylek ve společnosti (což ústí v propracovaný systém tajné policie či koncentračních táborů).<sup>258</sup>

Při pohledu na otázku totalitarismu v praxi lze poznamenat, že rok 1989 považuje Dahrendorf za konec totality a také za nadějný moment pro rozvoj občanské společnosti. V této souvislosti může být krátce zmíněn i Václav Havel, který vztahuje otázku totalitarismu na území bývalého Československa. Říká, že žádný občan není pouze obětí systému, ale že všichni napomáhají k jeho udržení. Všichni mají podíl morální odpovědnosti (v tomto byl Havel ovlivněn Patočkou), všichni určitým způsobem s totalitním systémem spolupracují, i když jím nějakým způsobem trpí. Není tedy možné svalit vinu na konkrétní jedince, každý člověk by měl „zpytovat svědomí“ a sám si rozebrat, jak ho systém nutí zapírat autenticitu a odpovědnost.<sup>259</sup> Václav Havel hovoří o krizi identity moderní společnosti na konci 20.století: *„Stádnost konzumního života, jejímž skvělým výrazem jsou moderní sídliště a skvělým nástrojem televize; rozpad člověka do jeho jednotlivých zanonymizovaných funkcí; jeho totální zbezdomnění tváří v tvář anonymním společenským makrostrukturám; jeho komplexní adaptace na obecnou „mravní“ normu, kterou je rezignace na vše, co přesahuje horizont stádního života – to vše jsou způsoby, jimiž upadá lidská identita do stále hlubší a obsáhlejší krize.“*<sup>260</sup>

### 3.2.3 Společnost práce = říše nutnosti

Dahrendorf hovoří (v návaznosti na Marxe) o říši svobody jako o společnosti, kde je práce zbavena tlaku nutnosti a nouze, leží mimo sféru vlastní materiální výroby.

<sup>257</sup> Dahrendorf, R. *Toward a Theory of Social Conflict*, str. 182.

<sup>258</sup> Dahrendorf, R. *Pokoušení nesvobody*, str. 191.

<sup>259</sup> Tucker, A. *Fenomenologie a politika*. Olomouc: Votobia 1997, str. 153.

<sup>260</sup> Havel, V. *O lidskou identitu*. Praha: Rozmluvy 1990, str. 350.



Naše potřeby zakládají nutnost, která nás zbavuje svobody. Společnost práce je vždy říší nutnosti. V moderní době kapitalismu dochází ke snížení objemu práce a ke zvýšení produktivity, což dává prostor společnosti (říší) svobody. Co se týče životního stylu, můžeme si všimnout objevení oblasti volného času a společnosti zábavy. Zde tedy získává prostor společnost svobody na úkor společnosti nutnosti. Dahrendorf upozorňuje, že svobodu nelze dělit a přesouvat v určitých sférách společnosti. Svoboda je vždy prostoupena ve všech oblastech společnosti nebo je ve všech oblastech nějakým způsobem ohrožena či potlačena.<sup>261</sup>

Podle Dahrendorfa nyní žijeme spíše než ve společnosti práce ve společnosti vědění. Společnost práce se vyznačuje jasnou strukturou, která obsahuje vzdělání, práci, volný čas, důchod. Mimo jiné plní funkci sociální kontroly. V této souvislosti může být zmíněn dnešní problém nezaměstnanosti, kdy je člověk odpoután od povinnosti a uvržen do nejistoty.<sup>262</sup>

V soudobé společnosti již není možné vést politiku na bázi materialismu. Materialisté (marxisté) odbývali duševně pracující jako „neproduktivní“, ve stávající době je tato myšlenka v krizi. Většina bohatství je dnes nehmotná – je to poznání, které je prakticky nevyčerpatelné. Naše společnost se skládá z jedinců, kteří si váží svých odlišností. Proto je tak těžké tyto jedince sjednotit. Neustále se inovuje, probíhá dravá soutěž, výrobky mají krátké životní cykly, stále se vymýšlí něco nového, obrat lidí je čím dál větší, nástroje a postupy se stále mění a zlepšují. Dává se přednost individualitě. V budoucnu bude mít jen málo z nás stálou práci, ostatní si budou zajišťovat obživu krátkodobou, příležitostnou prací, bez smlouvy.<sup>263</sup>

Práce je dle Dahrendorfa významnou a nepostradatelnou oblastí ve společnosti. Společnost by neměla být bez usilování a snažení, nýbrž bez otrockého usilování, bez snažení v podrobenosti. Důležité je dosáhnout společnosti svobodných činností.<sup>264</sup>

### 3.2.4 Globalizace a glocalizace

*„Globalizace je myšlenka nejen ekologická, vojenská nebo technická, pojem je používán především v ekonomické oblasti. Jeho základem je informace. Na základě*

<sup>261</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 50-52.

<sup>262</sup> *Ibid.*, str. 66.

<sup>263</sup> Beck in: Pongs, A. *V jaké společnosti vlastně žijeme*. Praha: Institut sociálních vztahů 2000, str. 94.

<sup>264</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 69-71.

*technického vývoje, především elektroniky, je informace k dispozici současně na celém světě... [ ]... 24 hodin denně, každý den v roce.*<sup>265</sup>

*Globalizace* je jev vyskytující se v každé oblasti společnosti přelomu 20. – 21. století. Díky globalizaci padají hranice času a prostoru, prolamují se ztuhlé struktury a svět se do všech svých stran otevírá. Globalizace, jak již bylo v této práci zmíněno, znamená proces rozšiřování životních šancí ve společnosti a inovaci ve všech sférách společnosti. Společnost se proměňuje v *globální vesnici*. Dahrendorf si všímá dvou nebezpečí, která s sebou globalizace nese – je to nepřesnost a euforie. Globalizace jako proces degraduje konkrétní státní prostor, rozhodnutí jsou realizována na dálku či z globálních prostor.<sup>266</sup>

*Glokalizace* je procesem, který spojuje globalizaci s lokalizací. Je to tedy proces, který se odpoutává od konkrétního místa a prosazuje flexibilitu s procesem, který si na zasazení do konkrétního prostoru zakládá a snaží se rozvinout pocit příslušnosti. Glokalizace souvisí také s otázkou regionalismu, který požaduje homogenitu a ohraničení území.<sup>267</sup>

Globalizační procesy s sebou vždy nesou omezení demokracie, protože nelze určit systém střídání rozhodování a kontroly. Neexistuje ani nic, co bychom mohli nazvat „globální demokracií“. Co se týče kontroly, tak existují organizace, které se snaží zveřejňovat množství informací, čímž je vlastně kontrolují a otevírají na světlo. Mezi takové organizace patří například různorodé NGOs<sup>268</sup>.

Wolfgang Welsch používá pro současnou globalizovanou společnost pojem *transkulturní společnost*. Zastává názor, že společnost dnes není izolována, jako tomu bylo dříve. V naší době již není kladen takový důraz na národní příslušnost, hranice jednotlivých států postupně mizí a kultury se střetávají. Nově vzniká právě transkultura. Jedinci se odpoutávají od své skupiny a navazují kontakty jinde. Neexistuje nic naprosto vlastního, ani nic naprosto cizího – vše je propojeno, kultury již nelze oddělit.<sup>269</sup>

<sup>265</sup> Dahrendorf, R. *Od pádu zdi k válce v Iráku. Nový začátek dějin*, str. 218.

<sup>266</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 103.

<sup>267</sup> Ibid., str. 103-105.

<sup>268</sup> Non-Government Organizations = nevládní organizace. Jako příklad může být uvedena organizace Transparency International.

<sup>269</sup> Welsch in: Pongs, A. *V jaké společnosti vlastně žijeme*, str. 227-228.

### 3.2.5 Anomie

Rozpad tradičních vazeb a hodnot v důsledku globalizace společnosti s sebou nese svobodu, ale také nejistotu a svět bez opory. Mezilidské vztahy se často stávají v důsledku zrychlení životního tempa instantními, rodina a blízcí přátelé jsou odsunuti, přičemž jsou nahrazeni individualizací a flexibilizací jedince, který se utápí ve světě, kde si může být jistý jen tím, že se vše neustále mění, je v pohybu a bez hranic.

Dahrendorf vnímá anomii ve společnosti jako libovolnost veškerého konání, jako rozklad struktur, jako trvalý pocit ohrožení členů společnosti, který se pojí s bezmocí a bezradností. Anomie s sebou nese také růst zločinnosti. Na jednu stranu se tento jev potlačuje zvýšením počtu policejních hlídek, ale na straně druhé se ve společnosti nápadně ignorují drobné přečiny a prohřešky. Problémem je slepota občanů vůči zločinu v jejich blízkosti, což vede právě k anomii, která následně připravuje půdu diktatuře.<sup>270</sup>

Anomie svou nejasnou strukturou a pravidly ohrožuje svobodu a svobodnou politiku. Abychom se tohoto jevu zbavili, musíme podle autorova názoru budovat instituce. Svoboda nemůže existovat bez jejího vymezení (v této souvislosti v ústavě).<sup>271</sup>

V souvislosti s předchozím odstavcem je vhodné citovat Jana Patočku, který řekl: *„Dnešní lidé, rozdvojení ideologií a nespokojení uprostřed blahobytu, očekávají toužebně a v horečném vzrušení, že jim technické vymoženosti přinesou nějaké řešení. K tomu náleží, že se výhradně spoléhají na politickou moc a stát: ten se pak jeví stále zřetelněji jako velká centrála, která produkuje i skladuje sílu a všemi silami fyzickými i psychickými disponuje.“*<sup>272</sup>

Jedinec je ve společnosti přelomu 20. - 21. století vystaven velkému tlaku, protože se mu otevírá nepřehledné množství možností, které ale ve skutečnosti nemá. Musí se tedy vyrovnat s rozparem mezi možnostmi a skutečností. Člověka děsí, že možnosti nevyužije na sto procent nebo že neudrží krok se společností. Člověk, který nestíhá (není schopen plnit nároky společnosti), je nešťastný. Svobodný a autonomní život je možný pouze, když má člověk dostatek příležitostí a není vystavován

<sup>270</sup> Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*, str. 42-43.

<sup>271</sup> Ibid., str. 44.

<sup>272</sup> Patočka, J. *O povinnosti bránit se proti bezpráví* [online]. [cit. 14. 1. 2011] Dostupné z [www: http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o\\_patockaj\\_02.php](http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o_patockaj_02.php).

nesplnitelným nárokům. Z nejistoty pramení konflikty, dezintegrace ve většině případů není jen dobrovolným odchýlením, ale výsledkem nuceného vyloučení jednotlivců nebo skupin – část většinové společnosti má dnes stejné problémy s integrací jako většina menšin.<sup>273</sup>

Marx se také zabývá v souvislosti se svojí teorií materialistického pojetí dějin otázkou odcizení. V jeho pojetí je odcizení jev, který se projevuje tím, že výtvoři lidí, jejich produkty, věci, vztahy i instituce se osamostatňují, komplikují a začínají člověka ovládat. Člověk se ocitá v odcizené společnosti proti svým vlastním výtvorům, které neovládá.<sup>274</sup>

Proces odcizení se v Marxově teorii jeví jako proces ztráty, ochuzování, kdy je člověk zbavován svých vlastních sil. To, co ale jedinec v odcizené společnosti ztrácí, se přenáší na jiného jedince. První stránka odcizení je tedy ztráta něčeho. Druhá stránka věci potom představuje propůjčení odcizené síly jiných. Z toho plyne, že lidé mohou hrát role, které nejsou dány jejich individuální zásluhou, mohou vystupovat jinak, mohou se představovat v jiném světle a v jiných kvalitách než v těch, kterými sami individuálně disponují. Výsledek procesu odcizení se pak může jevit jako velká fraška, kdy svět je divadlo, ve kterém jedinci hrají role a nosí masky.<sup>275</sup> Empirické výzkumy ukazují, že se lidé nejčastěji potýkají s pocitem odcizení ve sféře práce.<sup>276</sup>

Podle stanoviska Ralfa Dahrendorfa stojí svoboda na třech pilířích, a to na politice založené na demokracii, na svobodném tržním hospodářství a na občanské společnosti. Občanská společnost je tmel společnosti, je charakteristická množstvím různých nestátních organizací a institucí. Občané se sdružují na základě svobodné vůle, nezávisle na byrokratickém aparátu, aktivně se podílejí na úspěších sociálního celku – toto Dahrendorf nazývá jako *občanský cit*. Společnost se formuje na základě potřeb jedinců. Občanská společnost je protikladem státem řízené společnosti. Svobody a blahobytu lze podle autora docílit spojením právního státu, tržního hospodářství a občanské společnosti. Všem lidem musí být zajištěna stejná občanská práva.

<sup>273</sup> Heitmeyer in: Pongs, A. *V jaké společnosti vlastně žijeme*, str. 127.

<sup>274</sup> Marx in: Urbánek, E. *Role, masky, charaktery. Marxismus v konfrontaci s buržoazní koncepcí sociální role*. Praha: Univerzita Karlova 1979, str. 34.

<sup>275</sup> Marx in: Urbánek, E. *Role, masky, charaktery. Marxismus v konfrontaci s buržoazní koncepcí sociální role.*, str. 36-37.

<sup>276</sup> Kon, I.S. *Hledání nového já: osobnost a její sebeuvědomování*, str. 113.

Historickým cílem by mělo být vytvoření světového občanství společnosti, tedy společnosti a současně světa, ve kterém se vyplatí žít.<sup>277</sup> „*Přeměna sociálních vazeb v prostředek dosažení soukromých cílů individua zvyšuje míru jeho svobody, umožňuje mu výběr, a co víc, výběr se stává nutností.*“<sup>278</sup>

Rozmach individualistických hodnot narušil obecný společenský názor ohledně toho, co je špatné a co je dobré, co je *normální* a co *patologické*. Ale to, že neexistují obecná pravidla a že má každá právo na svobodný a plnohodnotný život ještě neznamena, že neexistují žádná pravidla. Platí pravidlo: „*Soukromé svobody, veřejný pořádek.*“<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Dahrendorf in: Pongs, A. *V jaké společnosti vlastně žijeme*, str. 83-84.

<sup>278</sup> Kon, I.S. *Hledání vlastního já: osobnost a její sebeuvědomování*, str. 86.

<sup>279</sup> Lipovetsky, G. *Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů*, str. 72.

#### 4. KOMPARACE JEDNOTLIVÝCH POSTOJŮ

Úkolem této části práce je jednoduše a jasně srovnat postoje a nejvýznamnější myšlenky Hannah Arendtové a Ralfa Dahrendorfa k oblasti svobodné politiky a možnostem jejího ohrožení. Jak již bylo v práci dříve uvedeno, Hannah Arendtová je představitelkou politické teorie a Ralf Dahrendorf se řadí ke konfliktualistické sociologii. Ačkoli oba autoři vycházejí z jiné oblasti odborného bádání, může být na základě poznatků uvedených v této práci řečeno, že se v celkovém pohledu na společnost a postavení svobody v ní často shodují. Myšlenky a poznámky této kapitoly jsou uváděny z pozice autorky tohoto textu, přičemž jednotlivé poznatky vychází z podložené teorie uvedené v rozsahu celé této práce.

Postoje a myšlenky Hannah Arendtové a Ralfa Dahrendorfa jsou od sebe odděleny několika desetiletími, což může být zaznamenáno hlavně v absenci analýzy významných politických událostí konce 20. století a počátku století současného v díle Arendtové. Dahrendorf se tedy na rozdíl do Arendtové měl možnost věnovat tématům jako je revoluční rok 1989 či teroristické útoky z 11. září 2001.

Co se týče poměrně rozsáhlého tématu ohrožení politiky jako svobodného lidského činu, lze konstatovat, že Arendtová se zabývá tématem svobody ve společnosti a hrozeb pro existenci svobodné politiky ze širšího kontextu než Dahrendorf. Arendtová velmi významně vychází ze společenské situace a politického uspořádání starověké polis. Polis je dle jejího názoru možné chápat jako počátek západní politické tradice. Řecko - římský odkaz je snadno k nalezení ve většině z jejích děl. Stejně tak je tomu s její inspirací politickým myšlením jak Platóna, tak Aristotela. Poznatky a stanoviska načerpané z řecko - římských pramenů poté analyzuje a vytváří, v souvislosti s odkazem na Platóna a Aristotela, svůj vlastní pohled na uspořádání tehdejšího světa. Toto pojetí dále propojuje s politickým myšlením následujících historických epoch, kdy se často vrací právě k *antickému základu*, který si teoreticky vymezila. Při stanovení celkového časového záběru autorčiny teorie je možné uvést, že Arendtová důsledně propracovává charakter společnosti od dob antiky přes středověk, novověk až její současnosti. V kontextu této práce je důležité zmínit koncepci *vita activa*, která je právě důkazem autorčiny rozsáhlé politické teorie napříč historií (v období antiky stanovuje tři činnosti *vita activa* – *práce, zhotovování a jednání*, přičemž prostřednictvím těchto činností

hodnotí stav společnosti ve vztahu s možnostmi svobodné či nesvobodné politiky až do moderní doby).

Nelze říci, že Dahrendorf z antického filosofického odkazu nečerpá<sup>280</sup>, ale v porovnání s Arendtovou je jeho použití těchto myšlenek zanedbatelné. Autorova teorie je postavena na jeho přesvědčení o významné roli konfliktu ve společnosti, přičemž své poznatky čerpá převážně z myšlení novověku a pozdějších období. Jeho konfliktualismus je, mimo jiné, významně inspirován Popperem a Marxem. Obecně lze říci, že svou teorii Dahrendorf zaměřuje na společnost 20. – 21. století, přičemž ve svých dílech reaguje na konkrétní problémy v konkrétních částech společnosti (například revoluční rok 1989 na území České republiky).

Oba autoři pohlížejí na oblast činnosti práce jako na činnost nutnou a tedy nesvobodnou. V teorii Arendtové je činnost práce nejnižší činností. Autorka shledává práci jako prostředek k zajištění základních lidských potřeb z přírodních zdrojů. Existence činnosti práce je závislá na lidském životě bez kterého by práce ztratila svůj cíl a smysl. V antickém Řecku byl pracující člověk považován za otroka nutnosti. Nutné potřeby uspokojované prostřednictvím činnosti práce jsou podle autorky překážkou na cestě ke svobodě. Získávání svobody je tedy možné sledovat v procesech a požadavcích osvobození od potřeb a poddanství. Pro dokreslení vztahu práce ke svobodě lze doplnit, že podle Arendtové je tedy činnost práce nutná, činnost zhotovování závislá na potřebném materiálu a činnost jednání nezávislá a svobodná. Arendtová hovoří o společnosti 20. století jako o společnosti konzumní, přičemž se nebrání ani atributu „společnost práce“ (tato společnost dle Arendtové redukuje činnosti na dvě hlavní, a to práci a spotřebu), což ve svém díle rozebírá taktéž Ralf Dahrendorf. Dahrendorf v návaznosti na teorii Karla Marxe, kterou podrobuje kritice, uvažuje o společnosti práce stejně jako Arendtová ve smyslu společnosti nutnosti. Dahrendorf ale na rozdíl od Arendtové nevytváří hierarchii práce a dalších činností. Autor uvažuje o říši svobody, kde je práce zbavena tlaku a právě zmíněné nutnosti. Tato práce by podle něj měla být položena mimo oblast vlastní materiální výroby. Shodně s Arendtovou hovoří Dahrendorf o lidských potřebách jako živné půdě nutnosti. Dále

---

<sup>280</sup> Otázkou může být, zda vůbec lze striktně označit některého z významných teoretiků společnosti, který se filosofii antiky zcela vyhnul.

zmiňuje kapitalistickou společnost, ve které podle něj dochází k redukci objemu práce a k nárůstu produktivity. Tento jev podle autora umožňuje rozšíření prostoru svobody.

Významným společným prvkem teorií Hannah Arendtové a Ralfa Dahrendorfa v souvislosti s tématem této práce je u obou akcentovaná potřeba činnosti (jednání) k dosažení (udržení) svobody a svobodné politiky. Arendtová soudí, že svoboda se realizuje v činnosti jednání a Dahrendorf se zasazuje o dosažení společnosti svobodných činností. Arendtová zastává názor, že svoboda může existovat jen v případě, že je jedinec aktivní a společensky (politicky) činný. V návaznosti na výše zmíněnou pozici práce lze říci, že osvobození od potřeb a nutnosti otevírá prostor jednání v politickém společenství. Dahrendorf staví svobodu ve společnosti na tři pilíře, kterými jsou – demokratická politika, svobodné tržní hospodářství a občanská společnost. Politika svobody dle něj musí být činná a měla by vítat nové možnosti (neměla by setrvávat pouze na jedné položené jistotě). Aktivní svoboda je podle Dahrendorfa žádána také z toho důvodu, že pasivita a apatie může svobodu vážně ohrožovat z důvodu rizika snadného prosazení násilné nesvobodné politiky.

Oba autoři pohlíží na konkrétní způsoby ohrožení svobodné politiky z hlediska svobodného lidského jednání. Shodně uvažují o totalitarismu a dalších formách ohrožení svobodné politiky jako o stavech společnosti, kdy je potlačeno svobodné jednání občanů. Toto souvisí s otázkou moci, násilí a autority. Jak Arendtová, tak Dahrendorf vidí fenomén moci jako součást každého politického uspořádání, avšak fenomén násilí oba myslitelé hodnotí jako pro svobodnou politiku nežádoucí jev. Dahrendorf, ačkoli zakládá správné fungování společnosti na existenci konfliktu, navrhuje možnost pozitivního působení konfliktu násilného (není tedy zastáncem revoluce v Marxově pojetí).



## 5. ZÁVĚR

Politika jako svobodná lidská aktivita a její možné ohrožení představuje téma, které je společností 21. století diskutováno denně. Tato moderní (někdy označována jako postmoderní) společnost s sebou nese atributy jako *masová, konzumní, přetechnizovaná, riziková, globalizovaná*. Jaké jsou ale její skutečné hrozby pro svobodnou politiku? Absolutní pohled či řešení pravděpodobně neexistuje, teoretikové se dělí na několik táborů a jednotný ucelený názor není v dohledné době očekávatelný.

V této práci byl diskutován pohled Hannah Arendtové a Ralfa Dahrendorfa. U obou autorů se práce zabývala uchopením svobodné politiky, jejím předpokladům a podmínkám ve společnosti očima nejprve Arendtové, a poté Dahrendorfa. V další části byly poté rozebrány hlavní hrozby pro svobodnou politiku, kterými se Arendtová a Dahrendorf zabývali. V celé práci byla názorová stanoviska těchto dvou autorů doplňována poznámkami myslitelů, kteří s danou problematikou výrazně souvisejí.

U Arendtové byla v první části práce interpretována její teorie činností *vita activa*, přičemž v ní bylo popsáno její vnímání těchto činností v souvislosti s možností svobody ve společnosti. K oblasti svobodné politiky se v terminologii Arendtové váže činnost jednání, která je jako jediná z činností svobodná. U Dahrendorfa bylo v této části práce rozebráno jeho vnímání společenského konfliktu jako nutné složky společnosti. U obou autorů zde byla diskutována možnost svobody na základě činného života občanů určitého politického celku.

Druhá část práce, věnovaná ohrožení politiky jako svobodného činu, byla naplněna pohledy Arendtové a Dahrendorfa na konkrétní způsoby ohrožení svobodné politiky. U Arendtové byl rozebrán jev nezamýšlených důsledků jednání, který se dále rozvinul ve výklad o banalitě zla a kolektivní vině, což s nezamýšlenými důsledky jednání může, v pojetí Arendtové, souviset. Dále byla diskutována oblast moci a násilí, přičemž byl zmíněno, že Arendtová moc a násilí nevnímá podobně, nýbrž moc považuje za adekvátní složku svobodné politiky a násilí považuje za patologický jev ve společnosti. V této části práce byl dále uveden pohled autorky na ohrožení svobodné politiky revolucí, byrokracií, totalitarismem, technokracií a masovou společností, přičemž veškeré tyto formy ohrožení vnímá autorka jako rizikové z důvodu jejich bránění činnému životu (*vita activa*) a svobodnému lidskému jednání. Dahrendorf vidí

významnou hrozbu pro svobodnou politiku v pokušení nesvobody. Toto pokušení spočívá v přitažlivosti nesvobodné politiky, která jedince svádí možnostmi vytvoření systému solidarity, charismatickou mocí vůdce či určitým zjasněním, které je spojováno s pojmem *národ*. Dále bylo v této kapitole zmiňováno autorovo stanovisko k totalitarismu, což souvisí právě s tématem pokušení nesvobody. V práci bylo uvedeno také jeho vnímání nutnosti, které považuje za hrozbu hlavně z důvodu bránění svobodného jednání. Témata globalizace a anomie zakončily výklad o postoji Dahrendorfa k ohrožení politiky jako svobodného činu, přičemž hrozbu globalizace pro svobodnou politiku autor shledává v nepřesnosti a euforii. Riziko anomie pak vidí v úpadku institucí a nepřesném vymezení svobody ve společnosti.

V části práce zabývající se komparací teorií Hannah Arendtové a Ralfa Dahrendorfa byly uvedeny poznatky, které autorka této práce načerpala v čase jejího vypracovávání. Jedná se tedy o její vlastní interpretaci a komparaci nabytých vědomostí. Za hlavní témata této komparace byly zvoleny - srovnání teorie obou autorů z hlediska časového horizontu diskutovaného v jejich dílech; srovnání jejich pohledu na svobodu ve společnosti a svobodnou politiku v souvislosti s činností práce; porovnání vnímání svobody ve společnosti v souvislosti s podmínkami její existence, což souvisí také s pozicí nesvobodné politiky ve společnosti a ohrožením politiky svobodné.

Komparace postojů Arendtové a Dahrendorfa ukázala společné, ale také odlišné rysy jejich pohledů na téma ohrožení svobodné politiky ve společnosti. Bylo zmíněno, že Arendtová je představitelkou politické teorie a Dahrendorf se řadí k sociologickému směru konfliktualismu, přičemž jejich teorie dělí několik desetiletí. V souvislosti s časovým horizontem zahrnutým v díle obou autorů bylo uvedeno, že Arendtová se zabývá stavem společnosti, svobody a svobodné politiky napříč historií, přičemž Dahrendorf se zaměřuje hlavně na analýzu moderní společnosti. Společným rysem jejich teorií v souvislosti s tématem této práce byl určen fenomén činnosti (jednání) jako významný prvek na cestě ke svobodě. Dále bylo zmíněno, že oba autoři pojmají činnost práce jako činnost nesvobodnou.

Komparace měla posloužit k dokreslení celé práce, přičemž měla umožnit srovnání nejvýznamnějších myšlenek obou autorů zmíněných v textu. V neposlední řadě mohla být přínosná při zamyšlení nad dílem obou autorů, při snaze odhalit

souvislosti mezi teorií Hannah Arendtové a Ralfa Dahrendrfa. Autorku této práce dovedla ke spojení těchto dvou autorů v jedné práci docházka na přednášky doc. PhDr. Jiřího Šubrta CSc. a prof. PhDr. Miloslava Petruska CSc. na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, které pojednávaly o soudobé sociologické teorii a myslitelích pozdní doby.

## 6. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### Tištěné zdroje

Arendt, H. *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*. Praha: Mladá fronta 1995. ISBN 80-204-0549-6.

Arendt, H. *Between past and future*. New York: Viking Press 1961. ISBN 901 A68b 61-17570.

Arendt, H. *Krize kultury*. Praha: Mladá fronta 1994. ISBN 80-204-0424-4.

Arendt, H. *O násilí*. Praha: Oikoymenh 2004. ISBN 80-7298-128-5.

Arendt, H. *Původ totalitarismu*. Praha: Oikoymenh 1996. ISBN 80-86005-13-5.

Arendt, H. *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: Oikoymenh 2002. ISBN 80-7298-058-0.

Arendt, H. *Vita activa*. Praha: Oikoymenh 2007. ISBN 978-80-7298-185-4.

Aristotelés. *Politika*. Praha: Rezek 2009. ISBN 80-86027-30-9.

Baehr, P. Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology. *American Sociological Review*, Vol. 67, No. 6 (Dec., 2002), str. 804-831.

Ballestrem, K.; Ottman, H. *Politická filosofie 20.století*. Praha: Oikoymenh 1993. ISBN 80-85241-52-8.

Barnouw, D. The Secularity of Evil: Hannah Arendt and the Eichmann Controversy. *Modern Judaism*, Vol. 3, No. 1 (Feb., 1983), str. 75-94.

Bauman, Z. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta 1999. ISBN 80-20408-17-7.

Beck, U. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: SLON 2004. ISBN 80-86429-32-6.

Dahrendorf, R. A Confusion of Powers: Politics and the Rule of Law. *The Modern Law Review*, Vol. 40, No. 1 (Jan., 1977), str. 1-15.

Dahrendorf, R. Conflict and Liberty: Some Remarks on the Social Structure of German Politics. *The British Journal of Sociology*, Vol. 14, No. 3 (Sep., 1963), str. 197-211.

Dahrendorf, R. *Hledání nového řádu*. Praha: Paseka 2007. ISBN 978-80-7185-719-8.

Dahrendorf, R. *Moderný sociálny konflikt*. Bratislava: Archa 1991.  
ISBN 80-7115-024-X.

Dahrendorf, R. *Od pádu zdi k válce v Iráku*. Nový začátek dějin. Praha: Vyšehrad 2008.  
ISBN 978-80-7021-842-6.

Dahrendorf, R. *Pokoušení nesvobody*. Praha: H & H 2008. ISBN 978-7319-065-1.

Dahrendorf, R. Toward a Theory of Social Conflict. *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 2, No. 2 (Jun., 1958), str. 170-183.

Dossa, S. Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 13, No. 2 (Jun., 1980), str. 309-323.

Giddens, A. *Sociologie*. Praha: Argo 1999. ISBN 80-7203-124-4.

Grafstein, R. Political Freedom and Political Action. *The Western Political Quarterly*, Vol. 39, No. 3 (Sep., 1986), str. 464-479.

Havel, V. *O lidskou identitu*. Praha: Rozmluvy 1990. ISBN 0-946352-04-6.

Hazelrigg, L.E. Class, Property, and Authority: Dahrendorf's Critique of Marx's Theory of Class. *Social Forces*, Vol. 50, No. 4 (Jun., 1972), str. 473-487.

Jacobitti, S. Hannah Arendt and the Will. *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), str. 53-76.

Kant, I. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon 1975.

Kateb, G. Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, Vol. 5, No. 2 (May, 1977), str. 141-182.

Keenan, A. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. *Political Theory*, Vol. 22, No. 2 (May, 1994), str. 297-322.

Keller, J. *Sociologie byrokracie a organizace*. Praha: Sociologické nakladatelství 2001. ISBN 80-85850-15-X.

Knauer, J.T. Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. *The American Political Science Review*, Vol. 74, No. 3 (Sep., 1980), str. 721-733.

Kon, I.S.. *Hledání vlastního já: osobnost a její sebeuvědomování*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1988.

Kol. autorů. *Velké postavy politické filosofie*. Praha: Občanský institut 1996. ISBN 80-901659-5-8.

Lipovetsky, Gilles. *Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor 1999. ISBN 80-7260-008-7.

Marx, K. *Kapitál I*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1978.

Marx, K.; Engels, B. *O historickém materialismu*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1951.

Masaryk, T.G. *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich 1990. ISBN 80-7023-036-3.

Merton, R.K. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství 2000. ISBN 80-85850-92-3.

Nelson, J.S. Politics and Truth: Arendt's Problematic. *American Journal of Political Science*, Vol. 22, No. 2 (May, 1978), str. 270-301.

Pongs, Armin. *V jaké společnosti vlastně žijeme*. Praha: Institut sociálních vztahů 2000. ISBN 80-85866-59-5.

Popper, K.R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: Oikoymenth 1994. ISBN 80-85241-53-6.

Preston, L.M. Freedom and Bureaucracy. *American Journal of Political Science*, Vol. 31, No. 4 (Nov., 1987), str. 773-795.

Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*. Plzeň: Aleš Čeněk, s.r.o. 2007.

ISBN 978-80-7380-061-1.

Šubrt, J. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha: ISV 2001.

ISBN 80-85866-77-3.

Toffler, Alvin. *Nová civilizace: třetí vlna a její důsledky*. Praha: Dokořán 2001.

ISBN 80-86569-00-4.

Tucker, A. *Fenomenologie a politika*. Olomouc: Votobia 1997. ISBN 80-7198-223-7.

Turner, J.H. From Utopia to Where?: A Strategy for Reformulating the Dahrendorf Conflict Model. *Social Forces*, Vol. 52, No. 2 (Dec., 1973), str. 236-244.

Urbánek, E. *Role, masky, charaktery. Marxismus v konfrontaci s buržoazní koncepcí sociální role*. Praha: Univerzita Karlova 1979.

Veblen, T. *Teorie zahálčivé třídy*. Praha: Sociologické nakladatelství 1999.

ISBN 80-85850-71-0.

Vítek, M. *Politická filosofie*. Hradec Králové: Vysoká škola pedagogická 1994.

Weber, M. *Autorita, etika a společnost*. Praha: Mladá fronta 1997.

ISBN 80-204-0611-5.

Weingart, P. Beyond Parsons? A Critique of Ralf Dahrendorf's Conflict Theory. *Social Forces*, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1969), str. 151-165.

Zerilli, L.M.G. "We feel our freedom" Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt. *Political Theory*, Vol. 33 No. 2, April 2005 str. 158-188.

## Internetové zdroje

Patočka, J. *O povinnosti bránit se proti bezpráví* [online]. [cit. 14. 1. 2011] Dostupné z www: [http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o\\_patockaj\\_02.php](http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o_patockaj_02.php).

Hájek, J. *Charta 77. Nekrolog k úmrtí prof. Jana Patočky* [online]. [cit. 13. 1. 2011] Dostupné z www: [http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o\\_patockaj\\_01.php](http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o_patockaj_01.php)



## 7. RESUMÉ

This thesis topic is on the Threats of Politics as a Free Human Activity in Writings of H. Arendt and R. Dahrendorf. Thesis is of a theoretical character.

The thesis is divided in two main chapters. The first one focuses on freedom as a free human activity and the second one deals with threats of politics toward free human activity. Firstly there will be opinions of Hannah Arendt and then thoughts of Ralf Dahrendorf in both chapters.

The first part that deals with freedom as a free human activity where there is presented the political theory of Hannah Arendt. There are discussion themes that related to freedom in the writings of Hannah Arendt. This part primarily draws on her writing *Vita activa*. There are subheads that deals with three activities of *vita activa* – work, labour and action. The thesis assesses the situation of that three activities in history, it deals with antiquity (Arendt draws on Aristotle and Plato). The author monitors changes of private and public area in human history. There is also polemic Arendt with Kant in this part of the thesis.

After presenting opinions of Hannah Arendt the thesis pushes ahead Ralf Dahrendorf and his conflictualism. Author is inspired by theory of K.R. Popper and K. Marx, so there is presented polemic with these two authors. There is also discusses the situation in Czech republic in relation to the year 1989. Dahrendorf emphasises the role of conflict in society, so the thesis deals with modern social conflict, life chances, power and authority, inequality in a society, poverty and also his liberal program of future.

In the second part of the thesis deals with threats of free politics there is as well as in the previous part discusses firstly thoughts of Hannah Arendt. This part evaluates the phenomens that comes with threats of free politics. Hannah Arendt talks about unintended consequences of negotiations (in this part is mentioned theory of R.K.Merton), banality of evil and collective guilt, relationship between power and violence, revolution, bureaucracy, totalitarianism, technocracy and mass society.

The part devoted to Ralf Dahrendorf focuses on threats of free politics as well, author evaluates phenomena of unfreedom in the context of temptation. He deals with totalitarianism, society of work, globalization and anomy.

Last part of the thesis, the comparison of the two main chapters and thinking of both authors are discussed.