

UNIVERZITA PARDUBICE

FAKULTA FILOSOFICKÁ

Zimbardova koncepce hrdinství jako útěku z komfortní zóny ve
srovnání s Heideggerovým pojetím autentického bytí

Bc. Jana Beskydová

Diplomová práce

2014

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2012/2013

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Jana Beskydová**
Osobní číslo: **H10700**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Zimbardova koncepce hrdinství jako útěku z komfortní zóny ve srovnání s Heideggerovým pojetím autentického bytí**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Cílem práce studentky je prozkoumat pojetí Zimbardova hrdinského vystupování z komfortní zóny davu a srovnat jej s Heideggerovým pojetím autentického bytí. Práce tyto dva koncepty porovnává a pokouší se nalézt odpovědi, zda je příčinou zla ve světě deindividuace člověka, jeho neautentická inklinace zůstat v komfortním neurčitém "ono se" a zda je autenticita bytí totéž, k čemu Zimbardo došel z druhé strany, ze strany psychologie.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

ZIMBARDO, Philip G. The Lucifer effect: understanding how good people turn evil. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, xx, 551 p. ISBN 978-081-2974-447.

HEIDEGGER, Martin. Bytí a čas. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-048-2

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Ondřej Sikora, Ph.D.

Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce:

6. srpna 2013

Termín odevzdání diplomové práce:

31. března 2014




prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan



L.S.

aubice
Studentská 84
Pardubice



Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2013

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 27. 3. 2014

Jana Beskydová

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla především poděkovat Mgr. Ondřeji Sikorovi, PhD. za cenné rady a poznámky, které mi pomohly při zpracovávání zadaného tématu. Také bych zde chtěla poděkovat svým rodičům za podporu v době celého studia, a Viktorovi za jeho trpělivost.

Anotace

Tato práce se zabývá konfrontací Heideggerova pojetí autentického a modu bytí s koncepcí hrdinství jako útěku z komfortní zóny. Filosofický základ práce tvoří Heideggerovo dílo *Bytí a čas*, psychologickou opozici tvoří psychologická praxe prof. Philipa Zimbarda, kterou čerpám z jeho díla *Lucifer's Effect*. Zimbardo se jakožto sociální psycholog zabývá zkoumáním, proč jsou k sobě lidé lhostejní a zlí. Výsledky svých výzkumů poté využívá ke studiím hrdinství, díky němuž dokáží být naopak lidé soucitní. Tato práce se zabývá hledáním příčin tohoto zla a hrdinství prostřednictvím Heideggerovy fundamentální ontologie, a odpovědi jsou hledány právě mezi ontologickými příčinami na základě interpretace modu bytí. Cílem této diplomové práce je prozkoumat, zda je příčinou zla ve světě neautentický modus bytí, který tíhne k upadávání v každodenní modus bytí neurčitého „ono se“, a zda je autenticita bytí totéž, co Zimbardo nazývá hrdinství a k čemu došel z druhé strany – ze strany psychologie.

Klíčová slova:

hrdinství, komfortní zóna, autentické bytí, dobro a zlo, Zimbardo, Heidegger, Luciferův efekt, deindividuace

Annotation

This work consists of the confrontation of Heidegger's concept of an authentic mode of being and the concept of heroism as an escape from the comfort zone. The philosophical basis of this thesis is underpinned by the work Heidegger's *Being and Time*. Psychological opposition consists of psychological practice of prof. Philip Zimbardo and his work *Lucifer's Effect*. Zimbardo, as a social psychologist, explores why people are indifferent and evil to each other. Results this research are afterwards used by him in his studies of heroism, which makes people to be compassionate. This thesis is trying to find causes of this evil and heroism, through Heidegger's fundamental ontology, and answers are sought between ontological causes and this search is based on the interpretation of mode of being. The aim of this thesis is to explore whether the main cause of evil in the world is inauthentic mode of being, which tends to decline in mode of everydayness, and whether the authenticity of being is the same as what Zimbardo called heroism and what he explored from the other side - from the side of psychology.

Key words:

Heroism, Comfort Zone, Authentic Being, Good and Evil, Zimbardo, Heidegger, Lucifer's Effect, deindividuation

Obsah

ÚVOD.....	9
1. VYMEZENÍ RÁMCE HEIDEGGEROVY FILOSOFIE A STANOVENÍ VÝZKUMNÝCH OTÁZEK.....	12
1.1 SMĚR HEIDEGGEROVY FILOSOFIE.....	12
1.1.1 <i>Bytí a čas</i>	13
1.2 HEIDEGGER A ETIKA.....	16
1.3 HEIDEGGEROVO VYMEZENÍ VŮČI PSYCHOLOGII.....	21
1.4 STANOVENÍ VÝZKUMNÝCH OTÁZEK	23
2. EXISTENCIÁLNÍ ANALYTIKA POBYTU.....	24
2.1 KDO NEBO CO JE POBYT A JAK SE VZTAHUJE KE SVĚTU	24
2.2 KAŽDODENNÍ „BYTÍ SPOLU“ A NEURČITÉ „ONO SE“	27
2.3 AUTENTICKÉ A NEAUTENTICKÉ BYTÍ.....	30
3. PHILIP ZIMBARDO A JEHO PROJEKT LUCIFERŮV EFEKT	33
3.1 PROF. PHILIP G. ZIMBARDO.....	33
3.2 STANFORDSKÝ VĚZEŇSKÝ EXPERIMENT.....	35
3.3 CO JE LUCIFERŮV EFEKT?.....	47
3.4 BANALITA ZLA A BANALITA HRDINSTVÍ	49
3.5 HRDINSTVÍ JAKO VÝSTUP Z KOMFORTNÍ ZÓNY	52
4. KOMPARACE NEAUTENTICKÉHO MODU BYTÍ S PROBLEMATIKOU DEINDIVIDUACE A ANONYMITY DAVU	56
4.1 KAŽDODENNÍ „BYTÍ SPOLU“ A DEINDIVIDUACE ČLOVĚKA	56
4.2 NEURČITÉ „ONO SE“ V KONFRONTACI S ANONYMITOU DAVU	59
4.3 ANALÝZA PRVNÍ ČÁSTI HYPOTÉZY.....	62
5. KOMPARACE AUTENTICKÉHO MODU BYTÍ S KONCEPTEM HRDINSTVÍ	66
5.1 KONCEPT HRDINSTVÍ VE SROVNÁNÍ S AUTENTICKÝM ZPŮSOBEM BYTÍ.....	66
5.2 ANALÝZA DRUHÉ ČÁSTI HYPOTÉZY.....	68
6. ZÁVĚR	70
BIBLIOGRAFIE.....	73

Úvod

Heideggerovo dílo *Bytí a čas* by se jistě nedalo primárně považovat za dílo etické, v němž bychom našli odpovědi na základní etické otázky, tak jako u jiných původně eticky zaměřených autorů. Je však bezesporu možné uvažovat o některých etických konsekvencích odrážejících se v jednotlivých pojmech nejznámějšího Heideggerova díla. Mezi typické etické problémy mimo jiné patří především otázka příčiny dobra a zla ve světě. Vyjadřuje některý z Heideggerových pojmů *Bytí a času* odpověď právě na tyto otázky? Jak konkrétně znějí, a kde je hledat?

Výzkumy profesora Philipa Zimbarda ukazují, jak snadno se původně dobří lidé přivrací ke zlu, a tak Zimbardova formulace tzv. Luciferova efektu, který tuto změnu studuje, přichází s otázkou: „Proč se dobří lidé mění v pachatele zla? A kde se naopak berou hrdinové, kteří konají dobro?“¹ Studie na toto téma, provedené od roku 1970, jsou stále aktuální a nesmírně fascinující. Zimbardo zpřístupnil výsledky psychologických výzkumů široké veřejnosti, a ta teď může sledovat, jak tenká je hranice mezi dobrem a zlem. Díky tomu se nyní v této práci můžeme seznámit s průběhem Stanfordského vězeňského experimentu, který je šokující výpovědí o banalitě zla, aktuální dodnes.

Protipólem Zimbardova výzkumu v navrhovaném srovnání je Heideggerova existenciální analýza povahy lidské existence (Da-sein), a jeho pojetí autentického bytí. Pozornost je zde zaměřena především na zachycení hlavních rysů pobytu,² který tíhne k upadávání v každodenním obstarávání, propadá tlakům okolí a vzdává se odhodlané autentičnosti, která je jeho pravou možností. Také subjekt každodennosti - neurčité „ono se“, je jedním ze zásadních pilířů tohoto srovnání. V práci tedy porovnávám souvislosti mezi výsledky výzkumů experimentální psychologie s filosofickými ontologickými pojmy, které čerpám z Heideggerova *Bytí a času*. Proto u Heideggera hledám etické konotace, které by plně dostály

¹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, xx, 551 p.

² V textu budu pro překlad Heideggerova Da-sein používat nejčastěji používaný překlad Patočkův – *pobyt*.

ontologickému základu příčiny zla ve světě, o níž pojednává Luciferův efekt. Mohou být tyto dvě naprosto odlišné vrstvy vůbec srovnávány?

Etické motivy dobra a zla ve výsledcích Zimbardovy celoživotní práce jsou naprosto evidentní a pro tento výzkum klíčové. Jednoznačně ukazují a hodnotí, co Zimbardo považuje za dobré jednání, co za zlé, a rovněž ukazují možnosti individuálního řešení eliminace zla ve světě. Naproti tomu Heideggerovy úvahy o povaze bytí nejsou v tomto směru nikterak vypovídající. Proto první kapitulu práce věnuji Heideggerovu vztahu k etice, abych objasnila, jak se celkově vůči etice vymezuje. Vzhledem k filosoficko-psychologickému tématu této práce, zde také zmiňuji Heideggerovo vymezení vůči psychologii. Zároveň zde stanovuji hypotetické otázky, na které hledám odpovědi v kapitole čtvrté a páté.

V kapitole druhé představuji v hlavních rysech Heideggerovy ontologické fundamenty „pobyt“, „bytí ve světě“, „spolupobyt“, „spolubytí“, modus „autentického bytí“ a „neautentického bytí“, a modus „neurčitého ‘ono se’“.

Kapitola třetí je věnována prof. Philipu Zimbardovi, představení jeho životopisných údajů a jeho práce. Podrobně zde popisuji Stanfordský vězeňský experiment a objasňuji, co znamená Luciferův efekt a sním spojené formulace „banality zla“ a „banality hrdinství“. Také zde vysvětluji, co znamená pojetí hrdinství jako opouštění komfortní zóny.

V kapitole čtvrté již konfrontuji objasněné pojmy každodenního „bytí spolu“ s teorií deindividuace a pojem „neurčitého ‘ono se’“ s charakteristikou anonymity davu. Konfrontaci těchto pojmů analyzuji na konci kapitoly.

V kapitole páté se věnuji srovnání konceptu hrdinství s autentickým modelem bytí a hledám odpovědi na stanovené výzkumné otázky.

Cílem této práce vůbec není snažit se o homogenní spojení Heideggerovy fundamentální ontologie a Zimbardovy psychologické praxe. A zároveň ani není cílem dokazovat, za jakých podmínek by toto spojení fungovalo, pokud by fungovat mohlo. Ústřední linií je střet těchto dvou odlišných světů a představení jejich vzájemného dialogu v otázkách příčiny zla ve světě. Jelikož jsou porovnávány dvě naprosto odlišné vrstvy, přistupuji k pojmům dvěma směry, jak ze strany ontologické, tak socio-psychologické.

Cílem práce je představení Zimbardova projektu Luciferova efektu a nalezení styčných ploch mezi filosofickým a psychologickým rámcem, tedy mezi autentickým bytím a hrdinským výstupem z komfortní zóny. A ačkoliv je téma práce nazváno jako komparace tématu hrdinství s pojetím autentického modu bytí, považuji za nutné podrobit zkoumání také druhou stranu tématu, a tou je pojetí bytí neautentického a tématu příčiny zla. Tato práce je tedy dvojí úvahou, a to zda můžeme hledat ontologickou příčinu zla v prodlévání pobytu v neautentickém bytí, zda je neurčité „ono se“ vhodnou podmínkou pro anonymní sdílení zla, a zároveň zda můžeme spatřovat ontologickou příčinu hrdinství v autentickém seberozvrhování vlastní existence.

1. Vymezení rámce Heideggerovy filosofie a stanovení výzkumných otázek

Jak bylo naznačeno v úvodu, práce porovnává dvě naprosto odlišné vrstvy, z nichž právě rámec toho Heideggerova filosofického je třeba vymezit, aby mohlo být ukázáno, podle kterého klíče budou tyto dva světy porovnávány. Zároveň jsou zde stanoveny výzkumné otázky, jež formují celou práci.

1.1 Směr Heideggerovy filosofie

Navzdory velkým nadějím, které Edmund Husserl vkládal do svého nejnadanějšího žáka, se Martin Heidegger výrazně vzdálil od filosofických myšlenek svého učitele. Odmítl metodu fenomenologické redukce a odklonil se ke svému projektu *fundamentální ontologie*. Tento krok znamenal překonání tradiční metafyziky, jakožto „toho prvního ve filosofii“, a převedení metafyziky na svůj základ.³

V tomto zásadním kroku transformace fenomenologie můžeme vidět souvislost v etické rovině existenciálně zaměřeného myslitele Sörena Kierkegaarda.⁴ Ten zastává myšlenku tzv. subjektivní reflexe - odhlížení od pravdy jakožto předmětu, kde se pravda stává vnitřním osvojením a subjektivitou. Kierkegaardovi jde rovněž o to ponořit se do této subjektivity v aktu *existence*, neboť právě toto prodlévání v subjektu je jejím autentickým projevem.⁵ V návaznosti na Kierkegaarda nazval Heidegger existencí to bytí, které rozumí vlastnímu bytí a lidskému bytí vůbec.⁶

³ LOTZ, Johannes Baptist. *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk-čas-bytí*. Vyd. 1. Překlad Karel Floss. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1998, str. 36

⁴ CORETH, Emerich, Peter EHLEN a Josef SCHMIDT. *Filosofie 19. století*. 1. vyd. Překlad David Mik. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003, str. 123.

⁵ Tamt., str. 123.

⁶ Srov. SCHÜSSLER, Ineborg. *Pobyt a bytí u Martina Heideggera, I*. Reflexe: Filosofický časopis. 1995, č. 14. Dostupné z: <http://www.reflexe.cz/pobyt-a-byti-u-martina-heideggera-i/>, str. 1.

Heideggerovo myšlení však není filosofií existence, ani ve smyslu existencialismu.⁷ Nesoustředuje se na objasnění existence jako tomu je u Jasperse, ani na objasňování člověka jako je tomu u Sartra. Základní otázka Heideggerovy ontologie směřuje ke smyslu bytí k tomu, co nejvnitřněji znamená. Heideggerův obrat v klasické fenomenologii lze interpretovat takto: „...vůdčí otázkou se teď stává tázání právě po smyslu bytí a fenomenologie již nezkoumá nějaké abstraktní, absolutně všeobecné vědomí, nýbrž v prvním kroku musí zkoumat, jaké je bytí toho, kdo je s to se na bytí vůbec tázat, protože vždy již bytí nějak rozumí“.⁸ Aby se Heidegger odlišil od tzv. filosofie života, používá místo termínu „člověk“ termín „Dasein“ (pobyt,ездеjší bytí, situované bytí, bytí-tu).⁹ Heideggerova filosofie by se dala částečně vykládat jako *filosofie bytí*.¹⁰

V tuto chvíli je potřeba zmínit podstatné údaje o zdroji navrhovaného srovnání a tím je Heideggerovo *Bytí a čas*.

1.1.1 Bytí a čas

Již bylo naznačeno, že Heidegger odmítl následovat Husserla v metodě fenomenologické redukce, a že se odklonil k nové ontologii - fundamentální ontologii. Heidegger své dílo *Bytí a čas* (1927) Husserlovi věnoval, a jak je obecně známo, Husserl byl naprosto zděšen. Heideggerovi totiž nejde o převzetí tradičního tématu, ale o vyrovnání se s tradicí, která není schopná obsáhnout ontologickou diferenci, jakožto výchozí zkušenosti filosofie.

Prvotní úkol, se kterým nás Heidegger seznamuje, je nutnost výslovného obnovení otázky po *bytí*, neboť se doposud tradiční metafyzika stále zajímá jen o jsoucna, nikoli o to, co je bytí. Co je bytí? Na tuto otázku však Heidegger neodpovídá ihned, a domnívá se, že zbytečnost, pro kterou byla samotná otázka

⁷ Srov. VETTER, Helmuth. *Heidegger a etika: Materiál k vyjasnění několika možných nedorozumění*. In *Reflexe: Filosofický časopis*. 2001, č. 22, str. 65.

⁸ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. 4., upr. vyd. Praha: Herrmann, 1997, str. 70.

⁹ HLAVINKA, Pavel. *Daseinsanalýza: setkání filozofie s psychoterapií*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2008, str. 22. Pozn. 21.

¹⁰ LOTZ, Johannes Baptist. *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk-čas-bytí*. Vyd. 1. Překlad Karel Floss. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1998, str. 35.

zavrhována, vychází z těchto tří předpokladů: 1) „Bytí je nejvšeobecnější pojem“, 2) „bytí je pojem nedefinovatelný“, 3) „bytí je pojem samozřejmý“.¹¹ Tyto předpoklady zároveň ukazují, že na otázku po bytí zatím chybí odpověď, a že je nutné nejprve samotnou otázku po bytí vypracovat.¹²

Vypracování otázky po smyslu bytí má odhalit jsoucnost v jeho bytí. A protože tážení samo je modelem bytí jsoucnosti, je prvním možným exemplárním jsoucno-
sám tážajícím. Jsoucnost, kterým je tážajícím, Heidegger terminologicky vystihuje jako *pobyt* nebo také *bytí-tu* (Da-sein).¹³ Protože pobytu primárně jde o jeho bytí, je pobyt bytostně „bytím ve světě“, ke světu se stále vztahuje a vždy si „již nějak rozumí“.¹⁴ Pobyt je „bytím ve světě“, ale nepobývá v něm jen on sám, ale i jiné struktury, které Heidegger nazývá *spolubytí* a *spolupobyt*. Ty jsou ve smyslu „těch druhých“ chápány stejně existencionálně jako vlastní pobyt. Svět pobytu je proto *spolusvět*.¹⁵

Pobyt je „vždy můj“ a nikdy nelze ontologicky být pojímán jako jsoucnost výskytová. V tom se liší od jsoucnosti *příručního*, které je pobytu „k ruce“ a ve světě se pouze vyskytuje. Pobyt na základě toho manipuluje s příručními jsoucny, jež tvoří *obstarávaný* svět.¹⁶ Pobyt je totiž jsoucnost, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, a vztahuje se ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti.¹⁷ A jelikož je pobyt vždy tou kterou svou možností, může toto jsoucnost ve svém bytí sama sebe „zvolit“, nebo „získat“. Ale může se i „ztratit“, nebo nikdy se „nezískat“, či získat jen „zdánlivě“.¹⁸ Tyto možnosti jsou označeny jako bytostné mody *vlastní* a *nevlastní*, či jako *autentický* a *neautentický* modus bytí.¹⁹

Pojmy autenticity a neautenticity jsou užívány zejména v existencialismu a v Heideggerově fundamentální ontologii. Vychází z řeckého slova *authentēs*, což znamená „zhotovený vlastní rukou“. Výraz *autentičnost* znamená pravost, či

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 18-19.

¹² Tamt., str. 20.

¹³ Tamt., str. 27.

¹⁴ Tamt., str. 28.

¹⁵ Tamt., str. 148.

¹⁶ Tamt., str. 28.

¹⁷ Tamt., str. 61.

¹⁸ Tamt., str. 61.

¹⁹ Tamt., str. 61.

hodnověrnost, a u Heideggera označuje bezprostřední a odpovědný vztah lidské existence k sobě samé, na rozdíl od stavu nevlastního nebo odcizeného.²⁰

Pobyt má zároveň *ontologickou*, *ontickou* a *onticko-ontologickou* přednost před vším ostatním jsoucím. První přednost ontologická je umožněna především tím, že tomuto pobytu zároveň o jeho bytí jde a má k němu bytostný vztah. Tento bytostný vztah pobytu k vlastnímu *bytí* Heidegger nazývá *existencí*.²¹ A porozuměním sobě samému Heidegger v této souvislosti nazývá *existenciálním*.²² Ontická význačnost pobytu, jakožto druhá přednost, je tedy otázkou existence. Pojem, vztahující se k pobytu jako k sebe-pojímajícímu jsoucnu,²³ Heidegger nazývá *existenciál*.²⁴ To, co existenci konstituuje, Heidegger nazývá *existencialitou*, přičemž její analytika má charakter nikoliv existenciálního nýbrž *existenciálního*.²⁵ Třetí přednost má pobyt jakožto onticko-ontologická podmínka možnosti všech ontologií.²⁶

Tato *existenciální analytika pobytu* je *fundamentální ontologií*, jakožto vypracování otázky po smyslu bytí z ontologické výjimečnosti pobytu.²⁷ Tato analytika má za cíl nechat pobyt, aby nám sám „ukázal, *jak* především a většinou jest, totiž ve své *průměrné každodennosti*“.²⁸ V modu průměrné každodennosti se pobyt vztahuje ke svému bytí tak, že před ním utíká a zapomíná na něj.²⁹

Náš vlastní pobyt i spolupobyt druhých vystupuje z obstarávaného spolusvěta našeho okolí. Pobyt je *rozptýlen* v obstarávaném světě, je ve spolubytí obrácen k druhým, není sebou samým. Ale kým se stal, kdo to je, kdo převzal bytí každodenního „bytí spolu“? Ve způsobu spolubytí je zakotven modus

²⁰ *Filosofický slovník*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, *autenticita*.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 28.

²² Tamt., str. 29.

²³ Srov. HROCH, Jaroslav. *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Vyd. 1. V Brně: Masarykova univerzita, 1997, str. 38.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 29.

²⁵ Tamt., str. 29.

²⁶ Tamt., str. 30.

²⁷ Tamt., str. 29.

²⁸ Tamt., str. 34.

²⁹ Tamt., str. 63.

každodenního „bytí sebou“, jehož explikace umožní spatřit to, co můžeme nazývat „subjektem“ každodennosti, tedy neurčité „ono se“.³⁰

Průměrnost každodennosti přítomného stavu jsoucího souvisí s *časovostí* vlastního bytí, jež si tento přítomný stav uvědomuje. Pobyt se nachází v čase a je jeho součástí ve všech rozměrech. Heidegger tak v souvislosti s vymezením otázky po smyslu bytí chce také ukázat, jak je ve „správně viděném fenoménu času zakořeněná centrální problematika vší ontologie“,³¹ a že je třeba ve smyslu fundamentální ontologie vypracovat tzv. *temporalitu bytí*, protože „teprve v expozici problematiky temporality je dána konkrétní odpověď na otázku po smyslu bytí“.³² Smyslem bytí se poté ukazuje *časovost*, jakožto nově položená problematika času, jež je chápána jako „horizont porozumění bytí“.³³

Po objasnění smyslu Heideggerovy filosofie a jeho *Bytí a času*, je nyní potřeba se tázat, zda se v Heideggerově filosofii objevují také etická témata. Heideggerovo vymezení vůči etice je nutné především proto, že jsou v této práci srovnávány etické pojmy dobra a zla, vyplývající ze Zimbardova výzkumu Luciferova efektu s Heideggerovým pojetím ontologických fundamentů. Abychom toto srovnání mohli provést, je třeba zjistit, jak se Heidegger obecně vůči etice vymezuje, či zda se v jeho filosofii objevují eticky motivované prvky.

Rovněž je potřeba v krátkosti ukázat, jak se Heidegger vymezuje vůči vědám a otázkám psychologie, protože rámec zadaného tématu je rámcem filosoficko-psychologickým.

1.2 Heidegger a etika

Je tedy vytyčen prvotní úkol nalézt odpověď na otázku, zda a jak se Heideggerova filosofie vztahuje k otázkám etiky a k řešení jejích problémů. Jinými

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 143.

³¹ Tamt., str. 35.

³² Tamt., str. 36.

³³ Tamt., str. 35.

slovy je nutno zjistit, jaké jsou Heideggerovy etické postoje, a to v závislosti na jeho vlastní filosofické koncepci.

V první řadě je třeba objasnit obecný vztah ontologie a etiky. Je propojení mezi oběma těmito oblastmi spíše volné nebo mezi nimi existují takové vazby, které lze chápat jako podstatné a neopominutelné? Ve stručnosti by se dalo říci, že každá ontologie s sebou vždy nese nějaké interpretace, které mají v obecném smyslu nějaký význam pro člověka. Lze si jen těžko představit takovou ontologii, z níž by nebyla vyvoditelná žádná stanoviska určující způsob vedení života, nebo přinejmenším vysvětlení či naznačení poměru člověka k bytí, ke kosmu, k věcem či k lidem.

Filosof ovšem nemusí nutně etické závěry vycházející z vlastního konceptu vždy také jednoznačně definovat. Může je pouze naznačit nebo poukázat na ně nepřímou. Prvním vytyčeným úkolem je najít alespoň tyto nepřímé etické postuláty vycházející z Heideggerova myšlení. A v tomto úkolu do značné míry pomáhá už samotná Heideggerova terminologie, kterou používá: „Dasein“, „Seinsvergessenheit“ („zapomenutost bytí“), „Sorge“ („starost“), „In-der-Welt-Sein“ („bytí ve světě“), „alétheia“ („pravda“), atd. Všechny tyto pojmy vyvolávají v každém, kdo je alespoň základním způsobem obeznámen s Heideggerovou filosofií, etické konotace, které sice nejsou jejich hlavním obsahem, ale jen těžko mohou být odmyšleny. Navíc, Heidegger užívá záměrně velmi komplikovanou terminologii zejména z toho důvodu, aby poukázal na určité specifické skutečnosti, které jsou v běžných ekvivalentech těchto slov skryté nebo zcela nezjevné. Každý z uvedených pojmů s sebou tedy nese vlastně velmi obsáhlý celek dat a pojmovou síť, která se dotýká zcela nepochybně všech struktur lidského bytí, tedy i etiky.

Heidegger nikdy nepředložil žádnou podstatnou teorii zabývající se etikou, kde by bylo patrné, jak se k otázkám etiky vztahuje.³⁴ Tím by toto prvotní pátrání po etických tématech v Heideggerově filosofii mohlo skončit. Dle Hermana Philipse ale existují v Heideggerově díle dvě publikované práce, napsané mezi lety 1934 – 1976, s tematikou etiky.³⁵

³⁴ LEWIS, Michael. *Heidegger and the place of ethics: being-with in the crossing of Heidegger's thought*. New York: Continuum, c2005, xiv, 212 p.

³⁵ PHILIPSE, Herman. *Heidegger and Ethics*. Inquiry. 1999, vol. 42, 3-4, str. 440. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/002017499321480>

První práce, publikovaná roku 1947, je dopis Jeanu Beaufretovi „O humanismu“, v němž byla poprvé zpřístupněna skutečnost určení etiky (ethos) jakožto *bydlení* člověka.³⁶ Bydlením je myšleno „vždy již přebývání u věcí“ a je vnímáno jako „základní rys lidství“. Slovem „bydlet“ můžeme pojmenovat naše putování od narození až ke smrti, a takové putování mezi světem znamená, že domem je vlastně svět.³⁷ Dle Vettera Heidegger v Dopise o humanismu výslovně souhlasí s etikou, která se zabývá *jednáním* a *plánováním* dnešního člověka.³⁸ Heidegger zde také promlouvá o otázce de facto etické – jak je tomu s člověkem a jaký význam má v životě člověka humanismus. Francouzský filosof Jean Beaufret se Heideggera přesněji ptá na to, jak může být slovu „humanismus“ vrácen jeho smysl. Heidegger mu na to odpovídá, že v dané otázce je už obsažena jednak potřeba slovo „humanismus“ zachránit, jednak také to, že už to slovo svůj smysl ztratilo.³⁹ Heidegger zde poukazuje na výše uvedený pojem „Seinsvergessenheit“ („zapomenutost bytí“), jenž ukazuje člověka jako toho, který je středem sebe sama, sám sebe zakládá i objasňuje, ale jenž také ztrácí svou vlastní situaci a mívá se se sebou samým.⁴⁰

Druhá z eticky laděných prací je hegelovská představa (idea), že každá historická epocha je založena na základním metafyzickém postoji, který určuje, jak se věci u člověka v té dané epoše ukazují. Philippe interpretuje Heideggerovu kritiku současné historické epochy a touhy po moci, a komentuje její: „Tato zoufalá diagnóza naší doby maří etický diskurs: morální argumenty jsou omezeny na nástroje moci a různé pozice moci jsou vyrovnané; všechny jsou vnímány jako pouhé vyjádření mocenské politiky.“⁴¹

Tendence Heideggerova myšlení kritizovat instrumentální a panský přístup ke světu je jedním ze zásadních bodů ve zkoumání jeho vztahů k etice. Heidegger je ve 20. století jedním z prvních myslitelů, kteří varovně poukázali na úzkou vazbu

³⁶ HEIDEGGER, Martin. 80-85996-32-4. *O humanismu*. Vyd. 1. Překlad Petr Kurka. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, str. 43.

³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, Oikoymenh, Praha, 1993, str. 143.

³⁸ VETTER, Helmuth. *Heidegger a etika: Materiál k vyjasnění několika možných nedorozumění*. In *Reflexe: Filosofický časopis*. 2001, č. 22, str. 79.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. 80-85996-32-4. *O humanismu*. Vyd. 1. Překlad Petr Kurka. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, str. 35.

⁴⁰ Tamt., str. 20.

⁴¹ PHILIPSE, Herman. *Heidegger and Ethics*. Inquiry. 1999, vol. 42, 3-4, str. 440. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/002017499321480>

mezi tradiční jednostranně antropocentrickou orientací západního myšlení a moderním technologickým totalitarismem.⁴²

Rodící se existencialismus vnesl po první světové válce do tehdejší filosofie pojmy, jakými jsou např. „existence a svoboda“, „odpovědnost“, „svoboda volby“, „vrženost“, „situace“, „ti druzí“, „starost“, dále pak „konečnost“, „autenticita a neautenticita“, a v rámci deskripce pojmu Dasein pak „odkrývání bytí“. Heidegger toto odkrývání bytí v *Bytí a času* sice staví do popředí svobodné možnosti dobývání pravdy, ale zároveň upozorňuje na nebezpečí *manipulativního a odcizeného* pobytu, který se stává neautentickým. S postupem moderní civilizace toto odcizení hrozí stále více. Heidegger kritizuje odcizenost člověka v každodennosti a snaží se o vystoupení z tohoto „moderního kolotoče neautenticity“.⁴³ „Původně ryze osobní a individuální starost o naše bytí totiž přebírají *odosobněné* mechanismy, aparáty a struktury, člověk se stává funkčním prvkem systémů (neosobním ‘se’), průměrným nivelizováním a zaměnitelným jedincem, koncentrovaným výlučně na přítomnost. Nerozpoznáváme-li již sami sebe jako svobodné (a tedy autentické) osoby, je logické, že vše ostatní ve světě je pro nás také jen něčím, s čím ‘se zachází’, s čím ‘se manipuluje’, co ‘se dá vlastnit’, co slouží k uspokojování našich potřeb – i druzí lidé jsou takovými ‘jsoucný’.“⁴⁴ Peter Sloterdijk přináší ve své *Kritice cynického rozumu* pozoruhodný socio-psychologizující rozbor neosobního „se“, na jehož základě můžeme číst *Bytí a čas* nejen jako existenciální ontologii, ale i jako „zakódovanou sociální psychologii modernity, nabízející děsivou perspektivu“.⁴⁵

Někteří existencialističtí autoři tvrdí, že před veškerým konkrétním rozhodováním mezi dobrem a zlem jde o toto základní rozhodnutí: Bud’ setrám v neautentičnosti objektivity, v průměrné, běžné, neosobní a všeobecné orientaci života, anebo přijmu ve svobodném autentickém existování mně vlastní, vrženou, konečnou, dějinnou subjektivitu jako nejvlastnější možnost a úlohu.⁴⁶ Rüdiger

⁴² NESVADBA, Petr. *Filosofie a etika*. 1. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2006, str. 56.

⁴³ Tamt., str. 57.

⁴⁴ Srov. NESVADBA, Petr. *Filosofie a etika*. 1. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2006, str. 56.

⁴⁵ SLOTERDIJK, Peter. *Kritika cynického rozumu*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2013, str. 198.

⁴⁶ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Vyd. v tomto překladu 2., V nakl. Academia 1. Praha: Academia, 2001, str. 225.

Safranski v *Martin Heidegger: between good and evil* tuto volbu komentuje takto: „To, co se děje v Heideggerově autenticitě, není primárně dobré nebo správné, jedná se pouze o *otvírání možností* pro velké okamžiky, pro intenzifikaci pobytu.“⁴⁷ Safranski také zdůrazňuje *odpovědnost* jednání, podle něj, pokud jsou v *Bytí a času* obsažena nějaká etická hlediska, lze Heideggerovy ideje shrnout do jediné věty: „Dělej cokoli, co chceš, jen si nenech od nikoho ulehčit od rozhodování a tím i od odpovědnosti.“⁴⁸ Všechny Heideggerovy filosofické pojmy *Bytí a času* jsou čistě formální, mají poukazující charakter a fungují prohibitivně.⁴⁹

V *Bytí a času* tedy najdeme rozdílné mody bytí, které Heidegger charakterizuje, podle vlastních slov je však nehodnotí, neboť „interpretace je vedena úmysly pouze ontologickými, je jí cizí jakákoli moralizující kritika každodenního pobytu a nemá ‚kulturně-filosofických‘ aspirací.“⁵⁰ Jednotné etické stanovisko u Heideggera je proto velice nejednoznačné, a je velmi složité najít klíč k potenciálnímu morálnímu hodnocení jeho odkazu. Přestože Heideggerova filosofie není a neměla být filosofií etiky, cílem *Bytí a času* nemělo být pojednání o morálních zásadách a problémech etických dilemat, je evidentní, že se Heideggerovo myšlení obrací ke člověku jakožto jednající, rozumějící existenci, žijící na tomto světě a interagující se s ostatními.

Nemusíme tedy přímo hledat etické prvky v Heideggerově myšlení, můžeme pouze sledovat *etické důsledky*, reflektující se v jeho filosofii. Pod úhlem takového hlediska se může jeho dílo zařadit do skupiny jiných morálních nauk, které se snaží osvobodit od autoritářského veřejného „ono se“ cestou k „být sám sebou“. Ale ne tak, že by byla jedna norma pro svou nesplnitelnost nahrazena jinou. Heidegger se staví do pozice autonomní etiky, a vybízí prostřednictvím hlasu svědomí k osvobození se k vlastnímu „moci být“. Ve Chvatíkově překladu *Bytí a času* je k tomuto vybízení použit expresivní výraz „burcovat“ nejvlastnější bytí k jeho

⁴⁷ SAFRANSKI, Rüdiger. *Martin Heidegger: between good and evil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, str. 166. Srov. „Svědomí, které jsme charakterizovali jako volání, volá neurčité ‘ono se’ v jeho ‘bytí sebou’; tato výzva burcuje ‘bytí sebou’ k jeho ‘moci být sebou’, a předvolává tedy pobyt do jeho možností.“ Cituji z: HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 311.

⁴⁸ Tamt., str. 166.

⁴⁹ VETTER, Helmuth. Heidegger a etika: Materiál k vyjasnění několika možných nedorozumění. *Reflexe: Filosofický časopis*. 2001, č. 22, str. 73.

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 200.

„moci být“,⁵¹ který silně podněcuje celou problematiku toho, k čemu vlastně volání burcuje.

Srovnání Zimbardova pojetí příčiny dobra a zla s Heideggerovým pojetím ontologických fundamentů, je tedy porovnáním etických konsekvencí, nalezených v interpretaci těchto fundamentů s důsledky vyvozenými experimentální psychologií. A nebude zde ani vadit, že „ontologické fundamenty nelze nikdy dodatečně hypoteticky vyvozovat z empirického materiálu“,⁵² protože empirický materiál bude naopak podroben přirovnání k těmto ontologickým fundamentům.

1.3 Heideggerovo vymezení vůči psychologii

Nyní je třeba ve stručnosti objasnit Heideggerův vztah k psychologii. Heidegger zřejmě nikdy neuvažoval o tom, že by se orientoval důsledně na otázky psychologie člověka, ale to neznamená, že by jeho filosofie neobsahovala závažné podněty pro oblast psychologie. Právě naopak stojí jeho fenomenologie za zrodem *daseinsanalýzy*, která vlastně jako vědecká metoda navazuje na psychoanalýzu vytvořenou Sigmundem Freudem.⁵³ Heidegger strávil spoustu času tím, že diskutoval s psychiatry a psychoterapeuty, kteří ho sami vyhledali, chtěli vědět víc o své vlastní činnosti a dát nové základy své vědě.⁵⁴ Na Heideggerovo dílo navazují psychologové Ludwig Binswanger, Medard Boss, či Jacques Lacan, nebo francouzský strukturalismus.

Heidegger se ale od soudobé psychologie odlišuje především tím, že rozlišuje *jevy* a *fenomény*: „Analýza existence je ontická, analytika existence je ontologická.“⁵⁵ Toto zaznělo na tzv. Zollikonských seminářích, které ve svém domě pořádal M. Boss, na nichž se Heidegger pravidelně účastnil a našel zde zajisté inspiraci pro řadu svých myšlenek. Ještě před vzájemnou spoluprací Heidegger

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 317.

⁵² Tamt., str. 69.

⁵³ HLAVINKA, Pavel. *Daseinsanalýza: setkání filozofie s psychoterapií*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2008, 132 s. Psyché (Grada).

⁵⁴ CONDRAU, Gion. *Sigmund Freud a Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. 1. vyd. Praha: Triton, 1998, 322 s., str. 25.

⁵⁵ „Die Daseinsanalyse ist ontisch, die Daseinsanalytik ontologisch.“ In HEIDEGGER, Martin a Medard BOSS. *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, c1987, xxviii, 369 p., str. 161.

Bossovi napsal: „Vy víte, že problémy psychopatologie a psychoterapie mě po stránce principu velmi zajímají, ačkoliv mi chybějí odborné znalosti a zvládnutí aktuální výzkumné práce.“⁵⁶ Právě na základě Heideggerovy analýzy pobytu vytvořil Boss terapeutický postup, který nehledá skryté příčiny pacientových nesnází, nýbrž bere jeho výpovědi vážně a snaží se mu zprostředkovat porozumění jeho lidské situaci, zejména jeho starosti, konečnosti a smrtelnosti. Bossova daseinsanalýza je aplikací fundamentální ontologie na psychoterapii, přičemž daseinsanalýza má tendenci samu sebe definovat kritickým prosvětlováním psychoanalytické teorie.⁵⁷

V §10 *Bytí a času* se Heidegger vymezuje vůči ztotožňování nebo zaměňování své filosofie s vědami jako je antropologie, psychologie či biologie. Správně lze sice identifikovat tendence i v těchto vědách po hledání opravdového porozumění bytí pobytu,⁵⁸ ale tato otázka se nestává pro zmíněné vědy problémem po stránce ontologické. Neboť: „Místo existenciální analytiky je *před* každou psychologií, antropologií, nemluvě o biologii.“⁵⁹ Heidegger vždy odmítal být chápán antropologicky, ale nebránil se tomu, aby se jeho fundamentální ontologie stala základem pro antropologii přiměřenou Dasein.⁶⁰ Všímá si také toho, že dosavadní filosofické zkoumání se zaměřovalo na centrum bytí pobytu jen okrajově a spíše ho přehlíželo: „Bytí osoby dále nemůže být vyčerpáno tím, že je subjektem rozumových aktů majících jistou zákonitost.“⁶¹

Je třeba také zohlednit, že Heideggerův existenciální rozvrh autentického pobytu je jasným vyústěním fenomenologického snažení rozrušovat zaběhlé stereotypy a struktury myšlení člověka. Existenciální charakter psychologie a filosofie Heideggerových následníků by již nebyl realizovatelný bez vědomého stanoviska k ontologické diferenci, „když teprve ona, ze své strany, dává pobídku

⁵⁶ CONDRAU, Gion. *Sigmund Freud a Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. 1. vyd. Praha: Triton, 1998, 322 s., str. 25.

⁵⁷ HLAVINKA, Pavel. *Daseinsanalýza: setkání filozofie s psychoterapií*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2008, 132 s., str. 7.

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 64

⁵⁹ Tamt., str. 64

⁶⁰ CONDRAU, Gion. *Sigmund Freud a Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. 1. vyd. Praha: Triton, 1998, 322 s., str. 24.

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 67.

k tomu, aby byly věci lidské, co se jejich vědeckého traktování týká, uchopovány jim přiměřenějším způsobem. Ontologická difference, tedy rozdíl mezi jsoucím a jeho bytím, je totiž zřídlem, z něhož může pro člověka cokoliv povstávat ve své zjevnosti.“⁶²

Dle předloženého je tedy bezesporu možné hledat v Heideggerově fenomenologii psychologické konotace, když přeci vztah člověka k bytí, k tomu, co dává možnost vůbec něco cítit, je předpokladem života na Zemi.

1.4 Stanovení výzkumných otázek

Poté, co byl představen Heideggerův vztah k psychologii a k otázce etiky, můžeme stanovit hlavní výzkumné otázky otevírající zadané téma. Heidegger se v *Bytí a času* zabývá otázkou po smyslu bytí a během jejího zodpovězení odpřednáší celou problematiku pobytu. Ačkoliv je z jeho díla jasné, za jakým účelem je napsáno a kam směřuje, na žádném místě se Heidegger vyloženě nevěnuje otázce dobra a zla, ani tomu, co považuje za dobré či špatné, a ani nehodnotí. Čtenář cítí nutkání posuzovat pojmy podle svého vlastního chápání, věří, že autentické bytí je něco lepšího než neautentické, a že neosobní „ono se“ je neviditelný despota stěžující pobytu jeho nalezení. Nic takového však Heidegger netvrdí a nechává tak dále čtenáře v domněnkách. Prostřednictvím odpovědí na položené otázky zřejmě nedojde k objasnění všech domněnek; hlavním cílem však je osvěžení tohoto téma a pokus jej prozkoumat z jiného úhlu. Protože koho by nezajímalo, jaký střet může nastat mezi Heideggerovými fundamenty a skutečným lidským světem, kde panuje věčný svár dobra a zla?

Výzkumné otázky tedy zní: Je neurčité „ono se“ vhodnou podmínkou pro sdílení zla? Je nalézání sama sebe pobytu v autentickém bytí podobným procesem jako Zimbardovo hrdinské opouštění komfortní zóny? A je možné považovat neautentické bytí za ontologickou příčinu zla?

⁶² HLAVINKA, Pavel. *Daseinsanalýza: setkání filozofie s psychoterapií*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2008, 132 s., str. 7.

2. Existenciální analytika pobytu

V první kapitole bylo objasněno, že Heideggerova filosofie nespadá explicitně pod filosofii morálky. Zároveň však bylo zjištěno, že i když tomu tak není, můžeme stále na Heideggerův odkaz v *Bytí a času* nahlížet pod určitým etickým úhlem a sledovat tak etické konotace, vztahující se k naznačeným otázkám.

Nyní je tedy třeba si ukázat, jak se pobyt ke svému bytí vztahuje a jak se vztahuje k ostatním pobytům v každodenním spolubytí. Také je v této kapitole vysvětlena charakteristika neurčitého „ono se“ a autentického a neautentického modu bytí.

2.1 Kdo nebo co je pobyt a jak se vztahuje ke světu

Pojem „pobyt“ nelze popsat pomocí kategorií, vztahujících se pouze k vyskytujícím se jsoucům (věcem), je nutné jej popsat pomocí existenciálů. Pobyt je jsoucnost, o kterém totiž nelze říci, že se mezi jsoucnosti jen vyskytuje. Pobyt je naopak jsoucnost, kterému byl svěřen vážný úkol – starat se o to „jak“ je a „že“ je. Pobyt je zároveň také místo, kde se „děje bytí“. A protože jsme si nevybrali, kam se narodíme (bylo nám to svěřeno), nejsme nad tím pány. Bytí je nám odevzdáno a my jej musíme nést.⁶³

Pobyt je do světa vržen a vždy mu již rozumí (zejména prostřednictvím řeči). Není pasivní a vždy mu jde o své vlastní bytí, snaží se světu porozumět, jde mu o jeho „moci být“, protože kvůli tomu existuje. „Existuje tak, že je vržen, a jako vržený je vydán jsoucnosti, které potřebuje k tomu, aby mohl být tak, jak jest, totiž kvůli sobě samému.“⁶⁴ Pobyt je vztažen ke světu právě tak, že je do něj vržen. Člověk není izolovaná subjektivita, člověk je „bytím ve světě“. Pobyt je proto *vržený rozvrh*, neboť se jako vržený rozvrhuje ve svém „bytí ve světě“.⁶⁵

Pobyt existuje tak, že jeho pobývání se rovná *rozumění*. Rozumění (Verstehen) je jednou z rovin lidské existence, na níž pobyt ví, jak na tom on sám

⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 59.

⁶⁴ Tamt., str. 397.

⁶⁵ Tamt., str. 28.

sebou je. Pobyt si totiž vždy již nějak rozumí, a proto vztah k sobě samému je vždy již jistým porozuměním. Pobyt se tak udržuje v určité existenciální možnosti. Člověk zde zjišťuje, jaké jsou jeho možnosti, co může a čeho je schopen. Neustále si však uvědomuje, kdo je a že se nachází ve světě.⁶⁶

Rozumění je rozumění z možností, které se pobytu ukazují, do nichž je zasazen. Pobyt je totiž bytostně bytím možnosti a je *odemčen* možnostem, protože jim vždy již rozumí.⁶⁷ A rozumí jim i spolupobyt, protože odemčenost spolupobytu druhých patří ke spolubytí: „Znáť se s druhými tkví v původně rozumějícím spolubytí.“⁶⁸

Spolubytí určuje náš vlastní pobyt. Ten je možný pouze tehdy, má-li bytostnou charakteristiku spolubytí, jakožto pro druhé vystupující spolupobyt. Heidegger upozorňuje, že „bytí spolu“ často ovlivňuje nedůvěra, která může být překonána společným zasazením se o tutéž věc v autenticky uchopeném pobytu, a zároveň se v takto pojatém spolubytí projevuje svoboda k pobytu samému. „Toto autentické spojenectví umožňuje teprve pravou věcnost, která druhého uvolňuje v jeho svobodě k němu samému.“⁶⁹

Praktické zacházení s věcmi bylo charakterizováno jako obstarávání, spolubytí jako „bytí ve světě“ je charakterizováno fenoménem *starost*.⁷⁰ „Být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého míjet, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat, jsou možné způsoby starání.“⁷¹ Tyto mody starání charakterizují každodenní a průměrné „bytí spolu“. Starání je vedeno ohleduplností a shovívavostí, oba tyto mody však mohou probíhat škálou až k modum bezohlednosti a přezírání, jimiž je vedena lhostejnost. „Osamocenost ‘mezi’ mnohými však zase na druhé straně vzhledem k bytí těchto mnohých neznamena, že se přitom jen vyskytují. I v bytí ‘mezi nimi’ jsou tito mnozí *spolu* s námi *tu*; jejich spolupobývání vystupuje v modu *lhostejnosti* a *cizosti*.“⁷²

⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 61.

⁶⁷ Tamt., str. 174.

⁶⁸ Tamt., str. 154.

⁶⁹ Tamt., str. 152.

⁷⁰ Tamt., str. 151. Pojmu „starost“ se zde věnuji jen velmi zhruba, protože je to poměrně komplikovaný pojem přesahující téma této práce.

⁷¹ Tamt., str. 151.

⁷² Tamt., str. 151.

Lhostejným se stává pobyt sám pouze ve svém neautentickém bytí v průměrné každodennosti. Heidegger dodává, že „pěstování takové povznesené lhostejnosti odcizuje pobyt jeho nejvlastnějšímu a bezevztažnému ‘moci být’.“⁷³ Na druhou stranu se ale pobyt v lhostejnosti neztrácí, a naopak v této prázdnotě nachází to, o co mu jde, a tím je jeho bytí.⁷⁴ A Kouba také dodává, že čím je toto neautentické „bytí sebou“ lhostejnějším, tím více je pobyt přitahován ke svému „bytí sebou“, oproštěnému od všech povinností každodennosti.⁷⁵

Zde je vidět, že v Heideggerově pojetí můžeme lhostejnost poměřovat ze dvou hledisek. Na jednu stranu je pobyt ve své lhostejnosti vůči ostatním, i vůči přijetí svoji vlastní konečnosti směřován k upadání do neautentického bytí. Lhostejnost je podporována neurčitým „ono se“, které dává právo a stupňuje pokušení k zakrývání vlastního moci být.⁷⁶ Na stranu druhou je pak v této prázdnotě a lhostejností naplněné neautenticitě spatřována možnost vlastní „moci být“ nalézt.

Protože se starání většinou pohybuje v modech vzájemného míjení a lhostejnosti, je zapotřebí určitého seznamování, aby mohlo dojít k bližší bytostné obeznámenosti. „Bytí spolu“ potřebuje zvláštní způsoby, aby překonalo mody zdrženlivosti, skrývání a přetvářky a mohlo se k druhým přiblížit, či proniknout „do nich“.⁷⁷ Heidegger ukazuje tento způsob sebeotvírání či sebeuzavírání, prostřednictvím fenoménu *vcit'ování* (byť se sám tomuto názvu brání).⁷⁸ Vcit'ování podle něj tvoří tzv. ontologický most od zprvu jedině daného vlastního subjektu ke zprvu úplně uzavřeným subjektům ostatních. V bytí s druhými a k druhým spočívá bytostný vztah pobytu k pobytu. A pokud si pobyt již nějak rozumí, je svému bytí odemčen, z bytostného vztahu k druhým se pak stane projekce mého vlastního bytí k sobě samému (pobyt mě samého vs. pobyt druhého). „Druhý je jakási dubleta mne samého“.⁷⁹

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 291.

⁷⁴ Srov. KOUBA, Petr. *Emocionalita a časovost*. In: *Výzkumy subjektivity: od Husserla k Foucaultovi*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, str. 183 – 184.

⁷⁵ Tamt., str. 183 – 184.

⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 290.

⁷⁷ Tamt., str. 154.

⁷⁸ Tamt., str. 154.

⁷⁹ Tamt., str. 155.

2.2 Každodenní „bytí spolu“ a neurčité „ono se“

Jelikož je pobyt rozptýlen v obstarávaném světě a ve spolubytí obrácen k druhým, není sám sebou. Bytí každodenního „bytí spolu“ převzal subjekt každodennosti - neurčité „ono se“.⁸⁰ Zde je všeobsahující Heideggerovo vysvětlení co je to odosobněné neurčité „ono se“:

„S každodenními bytostnými možnostmi pobytu nakládají po libosti druhí. Tito druhí přitom nejsou určití druhí. Naopak, každý druhý je může zastoupit. Rozhodující je pouze ona nenápadná, pobyttem jakožto spolubytím již nepozorovaně přijatá nadvláda druhých. My sami patříme k druhým a upevňujeme jejich moc. ‚Druzí‘ ... jsou ti, kteří ‚jsou tu‘ v každodenním ‚bytí spolu‘ především a většinou. Kdo tu je, není ten, ani onen, ani my sami, ani někteří z nás a ani suma všech dohromady. Tento ‚kdo‘ je neutrum, neurčité ‚ono se‘.“⁸¹

Heideggerovými slovy by se dalo říci, že každý je nakonec tím druhým a nikdo není sám sebou.⁸² Neurčité „ono se“ je každodenní pobyt, je *nikdo*, kterému se pobyt ve svém bytí mezi druhými vždy již odevzdal.⁸³ „Každodenní pobyt je sebou v modu neurčitého ‚ono se‘, což se rozlišuje od autentického, tzn. výslovně uchopeného ‚bytí sebou‘. Jsa sebou v modu neurčitého ‚ono se‘, je každý pobyt do něho rozptýlen a musí sám sebe teprve najít.“⁸⁴

Každodenní bytí je „sledováno“ neurčitým „ono se“, kdy je dovoleno říci: „nikdo to nebyl“. *Nikdo* není sám sebou, neboť *každý* je tím *druhým*.⁸⁵ Na otázku, *kdo* nebo *co* je pobyt, můžeme nyní odpovědět, že každodenní pobyt je vlastně nikdo, jemuž se pobyt ve svém bytí odevzdal.⁸⁶ Heidegger velmi dobře rozvíjí „zákeřnost“ neurčitého „ono se“, když podotýká, že neurčité „ono se“ nesmí při ničem chybět. Neurčité „ono se“ pozoruje vše, co se děje z ústranní, a kdykoli se pobyt chystá k nějakému rozhodnutí, předstírá, že o všem rozhoduje, aby později mohlo pobytu odejmout jeho odpovědnost za vykonané rozhodnutí. Člověk se

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 143.

⁸¹ Tamt., str. 156.

⁸² Tamt., str. 158.

⁸³ Tamt., str. 158.

⁸⁴ Tamt., str. 159.

⁸⁵ Tamt., str. 158.

⁸⁶ Tamt., str. 158.

v podstatě může neustále na neurčité „ono se“ odvolávat, protože mu již chybí ta rozhodovací odpovědnost, kterou mu „ono se“ odebralo.⁸⁷

Takto vysvětluje Heidegger neurčité a zcela nenápadné „ono se“ v jeho plné síle: „Líbí se nám a baví nás to, co *se* líbí; čteme, sledujeme a posuzujeme literaturu a umění tak, jak *se* čte a jak *se* posuzuje; ale také se z 'davu' stahujeme, jak *se* to obvykle dělá; shledáváme 'pohoršujícím', co *se* obvykle takovým shledává. 'Ono se', kterým není nikdo určitý a kterým jsou všichni, i když ne jako suma, předpisuje *způsob bytí každodennosti*.“⁸⁸

Jednotlivé způsoby každodenního bytí charakterizují vzájemný přístup ve způsobu spolubytí na pozadí neustále „sledujícího“ „ono se“. Těmi mody každodennosti, ve kterých spočívá stálost pobytu, jsou *odstup*, *průměrnost*, *vyrovnávání rozdílů*, *veřejnost*, *odlehčování bytí* a *vycházení vstříc*. Zmíněná stálost neoznačuje nějaké stálé trvání ve smyslu časovém, ale vztahuje se k bytí pobytu ve způsobu spolubytí. Znamená to, že se pobyt jako on sám ve zmíněných charakterových modech každodennosti, ještě nenašel. Ani druhí jako oni sami se ještě nenašli, případně se ztratili.⁸⁹

Postupně zde přiblížím tyto způsoby bytí každodennosti. V obstarávání s druhými, pro ně, nebo proti nim vzniká určitá tendence, kterou Heidegger nazývá *odstup*. Je to taková tendence spolubytí, která souvisí se starostí o rozdíl vůči druhým. Jedná se o vyrovnávání rozdílu našeho pobytu vůči druhým, buď se tedy pobyt snaží rozdíl dohonit, anebo se snaží jej podržet, pokud je ten rozdíl příznivější pro něj samého.

Tendence odstupu spočívá v tom, že „bytí spolu“ obstarává *průměrnost*. „Průměrnost je existenciální charakter neurčitého 'ono se'.“⁹⁰ Neurčité „ono se“ má své způsoby, jak být a je právě tím, oč mu v jeho bytí jde. Neustále se udržuje v nenápadné průměrnosti toho, co *se* sluší a patří, co *se* považuje za dobré a co nikoli:

„Tato průměrnost, která předznamenává, čeho se můžeme a smíme odvážit, bdí nad každou výjimkou, která by se mohla vynořit. Každé vyniknutí je bez hluku potlačeno. Vše originální je do druhého rána ohlazeno jako něco již dávno známého. Všechny výdobytky se stávají

⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 158.

⁸⁸ Tamt., str. 157.

⁸⁹ Tamt., str. 160.

⁹⁰ Tamt., str. 157.

něčím běžným. Každé tajemství ztrácí svou sílu. Starost průměrnosti odhaluje další bytostnou tendenci pobytu, kterou nazýváme vyrovnávání veškerých bytostných možností. Odstup, průměrnost a vyrovnávání konstituují jakožto způsoby bytí neurčitěho 'ono se' to, co známe jako 'veřejnost'.⁹¹

Heidegger tímto výkladem dokonale vystihuje podstatu do anonymity upadající společnosti, kde si neurčité „ono se“ upevňuje nadvládu nad ostatními. Individualitu a jedinečnost ohlazuje a každou snahu o vystoupení z tohoto davu potlačuje. „Veřejnost řídí zprvu veškerý výklad světa a má ve všem pravdu. A to nikoliv na základě nějakého význačného a primárního bytostného vztahu k 'věcem', nikoliv proto, že by disponovala nějakou výslovně osvojenou průhledností pobytu, nýbrž na základě toho, že nejde 'věcem na kloub', poněvadž je necitlivá ke všem rozdílům úrovně a ryzosti. Veřejnost všechno zatemňuje a vydává to, co je takto zastřené, za známé a každému přístupné.“⁹²

Pod pojmem veřejnost má Heidegger na mysli způsob spolubytí pobytu s druhými lidmi. Veřejnost pobytu prikazuje, aby nevybočoval z davu. V rámci veřejnosti je člověk pod tlakem nivelizace, stejnosti a průměrnosti, aby se příliš nelišil a nemohl být případně lepší než ostatní. Takto je vytvářen fenomén odosobněné a zprůměrované veřejnosti, kde se všichni podřizují v tom, jak přemýšlí, jaké mají hodnoty, co očekávají, a především v tom, jak sami sobě rozumí. Následkem toho žijí neautenticky, v nejasnosti o sobě samých, vláčení neosobním veřejným výkladem.⁹³

Spolupobytu je vždy po ruce *veřejné prostředí*, které je spoluobstaráváno. Při jeho využívání se značně smazávají rozdíly mezi vlastním pobytem a těmi „druhými“, protože se všichni jeví „jeden jako druhý“. Zde se „bytí spolu“ projevuje tak, že vlastní pobyt zcela rozpouští ve způsobu bytí druhých, a to tak, že druzí ve své rozdílnosti a výslovnosti ještě více mizí.⁹⁴ Při této příležitosti se projevuje neurčité „ono se“ naplno, neboť děláme to, co se obvykle dělává, líbí se nám to, co

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 157.

⁹² Tamt., str. 157.

⁹³ Tamt., str. 157-158.

⁹⁴ Tamt., str. 157.

se obvykle líbit má, apod. Neurčité ono se, kterým není nikdo určitý vlastně „zastupuje všechny a určuje způsob bytí každodennosti.“⁹⁵

Dle Heideggera neurčité „ono se“ pobytu v jeho každodennosti *odlehčuje*.⁹⁶ A proto, že pobyt často tenduje k lehkomyšlnosti a ledabylosti, toto odlehčování je aktem naprosté podpory pobytu: „A protože neurčité 'ono se' vychází tímto odlehčováním bytí jednotlivému pobytu neustále *vstříc*, uchovává si a upevňuje svou neochvějnou nadvládu.“⁹⁷

Pobyt na základě modů každodennosti buď ještě není sám sebou nalezen, anebo je ztracen. To znamená, že pobyt je zpočátku pouze v nějakém poloodkrytém spolusvětě, ve způsobu neurčitého, druhými zprostředkovaného, „ono se“, nikoli jako ve smyslu „já“ ve způsobu „bytí sebou“. Pobyt je dán sobě samému jako *ono*, jako neurčité ono se, ve kterém může pobyt spočinout po celou dobu svého života.⁹⁸ „Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak se toto odkrývání 'světa' a odemykání pobytu provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá.“⁹⁹

2.3 Autentické a neautentické bytí

Pobyt se ve struktuře svého bytí vyznačuje vržeností, která je způsobem bytí jsoucna, jež je svými možnostmi, v nichž a z nichž si rozumí. Zároveň se bytí pobytu, jakožto bytí v možnostech, odhaluje jako starost. Pobyt má dvě možnosti volby, protože pobyt je vždy svou možností, že se může zvolit. Zvolí tedy bytí *autentické* nebo *neautentické*, neboli *vlastní* či *nevlastní*. Tyto možnosti vychází z toho, že autentické bytí pobytu znamená jeho uchopení sama sebe jako existence, pobyt je sobě vlastní. Autentické bytí pobytu se od neautentického liší tím, jak se rozvrhuje vůči svému „moci být“. Neautentické bytí je takové bytí, v němž jde

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 157.

⁹⁶ Tamt., str. 158.

⁹⁷ Tamt., Str. 158.

⁹⁸ Tamt., str. 160.

⁹⁹ Tamt., str. 160.

pobytu také o jeho bytí, ale tento před ním utíká, zapomíná na ně.¹⁰⁰ Tyto dva mody bytí nejsou vzájemně hierarchizovány.

Autentický může být pobyt jen tehdy, pakliže se sám sobě otevře. Sebou samým je pobyt autentický, pokud se „primárně rozvrhuje se zřetelem ke svému nejvlastnějšímu ‘moci být’, nikoli k možnosti být sebou v modu neurčitého ‘ono se’.”¹⁰¹ „Neurčitému ‘ono se’ je naproti tomu situace bytostně uzamčena. Zná jenom ‘všeobecný stav věcí’, ztrácí se v nejbližších ‘příležitostech’ a naplňuje své bytí počítáním ‘náhod’, které mylně považuje a vydává za svůj vlastní výkon.“¹⁰² Autenticita spočívá v jakémsi prozření, kdy dochází k porozumění konečnosti bytí pobytu a toto je také původní, i když právě jen neběžné, většinou potenciální, zastřené porozumění bytí. Proč se toto porozumění bytí uskutečňuje a co znamená autentické prozření?

Pobyt je většinou v modu neautentického bytí, odcizen, ztracen a nenalezen ve své nejvlastnější možnosti „moci být“. Z tohoto neautentického bytí, které je ztraceno v neurčitém ‘ono se’, se pobyt může dostat, pokud se obrátí k sobě samému. Pobyt byl totiž zaposlouchán do neurčitého „ono se“, a proto se přeslechl.¹⁰³ K tomu, aby se pobyt mohl navrátit z „ono se“, musí provést existenciální proměnu bytí sebou v modu neurčitého ono se v autentické bytí sebou. Provést tuto volbu ke změně znamená rozhodnout se pro „moci být“ ze sebe sama. Teprve pokud se pobyt takto rozhodne, provede tuto volbu, umožní své autentické „moci být“.¹⁰⁴

Jakým způsobem je možné dosvědčit autentické existenciální možnosti „moci být“? Toto dosvědčení autentické možnosti pobytu je pobytu známo jako *hlas svědomí*. „Svědomí dává „něco“ na srozuměnou, svědomí volá a také odemyká. Voláním není sdělováno, voláním je odemykáno. Svědomí volá a burcuje pobyt k autentickému „moci být“.¹⁰⁵ Pobyt je voláním také burčován z upadání do

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 63.

¹⁰¹ Tamt., str. 293.

¹⁰² Tamt., str. 338.

¹⁰³ Tamt., str. 308.

¹⁰⁴ Tamt., str. 298.

¹⁰⁵ Tamt., str. 315.

neurčitěho „ono se“.¹⁰⁶ Volání svědomí ale není formulováno slovy: „Svědomí mluví výhradně a neustále v modu mlčení“.¹⁰⁷

Volání svědomí nás tedy beze slov pobízí k „moci být“ a předvolává nás do určité situace. Podle Heideggera „existenciální interpretace porozumění volání jako odhodlanosti odhaluje svědomí jako v základu pobytu rozhodnutý způsob bytí, jímž si pobyt sám - tím, že dosvědčuje své nejvlastnější 'moci být' - umožňuje svou faktickou existenci.“¹⁰⁸

Hlas svědomí je tedy pro pobyt naprosto fundamentálním hlasem, neboť ho varuje před zapomenutím na sebe sama, na svou vlastní existenci. Hlas svědomí zasahuje anonymní „ono se“ a povolává vlastní *já* k sobě samému. Pokud pobyt nenaslouchá hlasu svědomí, zůstává nadále u svých možností. Výzva svědomí znamená být sám sebou a být zodpovědný za svou vlastní existenci, o níž mohu rozhodovat.¹⁰⁹

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 315.

¹⁰⁷ Tamt., str. 311.

¹⁰⁸ Tamt., str. 330.

¹⁰⁹ Tamt., str. 318.

3. Philip Zimbardo a jeho projekt Luciferův efekt

V této kapitole představuji osobnost prof. Philipa Zimbarda, stručně prezentuji náplň jeho celoživotní psychologické praxe, a především uvádím jeho projekt Luciferův efekt, který tvoří velkou část jeho současného působení v oblasti sociální psychologie. V souvislosti Luciferova efektu se také zaměřuji na prezentaci Zimbardova slavného Stanfordského experimentu, který v podstatě stojí u zrodu Zimbardova současného zaměření. Tímto zaměřením je odpověď na otázku „proč se dobří lidé občas stávají pachateli zla“. Název projektu Luciferův efekt, který popisuje nejkrajnější proměnu tohoto druhu, je odvozen od příběhu oblíbeného Hospodinova anděla Lucifera (Ranní hvězda), který změnil svou tvář a přeměnil se v Satana. Právě tento bájný příběh se stal kontextem Zimbardových psychologických zkoumání menších lidských proměn, které se udály pod tlakem vlivu mocných situačních sil.¹¹⁰

3.1 Prof. Philip G. Zimbardo

Profesor Philip George Zimbardo se narodil 23. března 1933 italským imigrantům bez vzdělání v chudém a nebezpečném Bronxu v New Yorku. Na tom, aby se z něho stal celosvětově uznávaný sociální psycholog, se podílelo od jeho dětství mnoho faktorů. V pěti letech dostal oboustranný zápal plic kombinovaný s černým kašlem a byl poslán do charitativní nemocnice (nem. Willarda Parkera v NY) pro děti s nakažlivými chorobami. V době bez penicilinu a pořádných léčiv byl Zimbardo zavřený na pokoji s dalšími naříkajícími dětmi skoro šest měsíců. To byla podle něj první intenzivní lekce sociální psychologie. Učil se, jak získat pozornost sester, aby dostal něco navíc (více cukru, nebo kousek másla), a také, aby se na něho nezlobily, když je uprostřed noci zavolal. Zároveň se snažil o

¹¹⁰ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, Foreword.

vypěstování prvotních vůdcovských dovedností, když se pokoušel o organizování skupinových her, jež měly umořit vleklou nudu.¹¹¹

Další praktickou lekci sociální psychologie Zimbardo každý den prožíval v ulicích drsného ghetta v Bronxu, kde jeho rodina žila ze sociální podpory. Jelikož byl mladý Zimbardo dle jeho slov „křehké konstituce“, musel si vylepšovat umění vycházet s druhými a zdokonalovat taktiky získávání přízně.¹¹² Tzv. „zasvěcení do sociální psychologie v praxi“ Zimbardo spatřoval v neustálém neviditelném odrazování kamarádů od činností, na které nestačil a upoutávání je něčím, kde měl šanci. A na to, aby chudé děti přežily chaos, špínu, gangy a rozvrácené rodiny, měly jen „moudrost ulice“.¹¹³ Jeho první publikací, když studoval sociologii na Brooklyn College, bylo právě pozorování narůstajících konfliktů mezi černochoy a Portorikánci, kteří se spolu s nimi ocitli na spodních příčkách žebříčku nižší třídy.¹¹⁴

Na cestě za sociální psychologií vystřídal několik seminářů a výzkumů. Od tříletého pozorování chování krys, přes postgraduální studium na Yale, se dostal až na seminář Jacka Brehma a Boba Cohena, kteří se zabývali teorií kognitivní disonance, a na plno tak přitáhli Zimbarda zpět k jeho původnímu snu stát se sociálním psychologem. Svým italským temperamentem charismatického řečníka a dokonalou faktickou argumentací postupně oslňoval své studenty na Yale, New York University, Columbia University, a od roku 1968 je věrný Stanfordově univerzitě, kde aktivně přispívá k reputaci univerzity jako nejlepší školy pro výuku psychologie v Americe.¹¹⁵

V současnosti se Zimbardo zabývá tématem kognitivní disonance, přesvědčování a změny postojů, ovládání mysli druhých lidí, psychopatologie, výzkumného užití hypnózy, psychologie času¹¹⁶, a v neposlední řadě tématem nesmělosti. Zimbardo je popularizátorem a proto si své poznatky z výzkumů nenechává jen pro sebe. Vytvořil webové stránky, kde odhaluje výsledky

¹¹¹ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 135.

¹¹² Tamt., str. 136.

¹¹³ Tamt., str. 136.

¹¹⁴ Tamt., str. 136.

¹¹⁵ Tamt., str. 136.

¹¹⁶ Psychologii času Zimbardo shrnuje ve svém díle *The Time Paradox*, kde mimo jiné pojednává fenoménu „flow“.

psychologických výzkumů laické veřejnosti.¹¹⁷ V roce 2002 vykonával významnou funkci presidenta Americké Psychologické Asociace a v roce 2005 byl zvolen předsedou Rady presidentů amerických vědeckých společností.

Zimbardo se také aktivně zajímá o Českou republiku a její demokratický rozvoj, opakovaně přispěl do českých vědeckých časopisů, zejména do *Psychologie dnes* a stal se laureátem VIZE 97, Nadace Dagmar a Václava Havlových, díky svému celoživotnímu zaměření na nápravy věcí lidských na národní i mezinárodní úrovni. Muzeu katedry psychologie FF UK věnoval originální vězeňský úbor použitý během Stanfordského vězeňského experimentu, díky němuž v roce 1971 originálním způsobem upozornil na to, jakou moc může mít situace.¹¹⁸ Ale tento experiment je aktuální stále. Pokud zadáme do vyhledavače na internetu slovo „experiment“, z téměř 49 milionů stránek se na prvním místě ukáží právě stránky www.prisonexp.org.

3.2 Stanfordský vězeňský experiment

Realizaci Stanfordského experimentu předcházela hypotéza, že každý člověk v rámci svého jednání podléhá nejen svým osobním charakterovým rysům, ale i rolím, do nichž se díky systému dostává.¹¹⁹ Tuto myšlenku diskutoval se svými spolupracovníky, kde na základě toho uvažoval hlavně o chybách vězeňských systémů, které jsou ukázkou těchto rolí. Hypotetická otázka byla poté specifikována, zda tedy není základní pochybení spíše v tradičním systému bezmocných vězňů a všemocných dozorců.¹²⁰ A tuto simulaci rolí ve vězeňství chtěl Zimbardo vyzkoušet.

K navrženému experimentu potřebovali výzkumníci vzorek zcela obyčejných mladých mužů (v tomto případě studentů), kteří budou zastupovat jen svoje charakterové rysy (bez patologických výchylek) bez předchozí zkušenosti

¹¹⁷ www.psychologymatters.org, www.shyness.com, www.zimbardo.com, www.luciferseffect.com.

¹¹⁸ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 136.

¹¹⁹ ZIMBARDO, Philip E. *Pathology of Imprisonment*. Society [online]. 1972, roč. 9, č. 6 [cit. 5.3.2014]. Dostupné z: <http://jfk83.home.comcast.net/~jfk83/Zimbardo-imprisonment.pdf>

¹²⁰ BŘICHÁČEK, Václav. *Varovné signály s lidskou agresivitou a lhostejností*. In: časopis Vesmír. Praha: Euromedia Group, říjen 1990, č. 69, s. 494.

s vězeňstvím. Zimbardo chtěl prostě vložit „dobrá jablka“ do „špatného sudu“. ¹²¹ Zimbardův výzkum se totiž snažil rozlišit mezi tím, co lidé přinesou do situace uvěznění, a co ta sama situace vyvolá v lidech, kteří jsou do ní vrženi. ¹²² Tito obyčejní lidé nejsou v prvopočátku nijak náchylní k tomu být svým předpokladem „bezmocný vězeň“, ani „všemocný dozorce“, jsou si ve své obyčejnosti rovni. „Budou po čtrnácti dnech tito mladíci stejně tak nerozlišitelní jako na začátku? Změní se přidělením rolí jejich povaha? Uvidíme nějaké změny jejich charakteru?“ ¹²³ Odpověď nejen na tyto otázky se Zimbardo snažil odhalit prostřednictvím svého experimentu.

Zimbardo tedy pozval prostřednictvím inzerátu skupinu dobrovolníků – studentů, kteří se zajímali o otázky vězeňské psychologie. ¹²⁴ Účastníkům nabídl výplatu 15\$ za den, když podstoupí čtrnáctidenní experiment buď v roli vězně, nebo v roli dozorce (dozorci by se střídali v osmihodinových směnách). Všichni spolupracovníci, kteří experiment připravovali, se domnívali, že to budou lehce vydělané peníze za pouhé sezení v imitovaném vězení, a že experiment je zbytečný. ¹²⁵ Přihlášené studenty nejprve vyšetřili, vyloučili osoby nervově labilní, ale experiment neuskutečnili kvůli údajnému nedostatku finančních prostředků. ¹²⁶

Zajímavé bylo již prvotní zjištění, že nikdo ze studentů nechtěl být v roli dozorce. Všichni by si vybrali roli vězně, kdyby měli možnost výběru. ¹²⁷ Sám Zimbardo podotýká, že to tehdy byla doba „protiválečných vlasatých hipíků“, kteří jen toužili po celosvětovém míru, a policie byla jejich nepřitelem. O to víc ho poté zaskočil průběh celého experimentu. ¹²⁸

Experiment začal až za několik měsíců poté, co bylo ve stanfordském univerzitním sklepě vybudováno „vězení“ do nejmenších detailů.

¹²¹ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. Respekt.* 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 47.

¹²² ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil.* 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 33.

¹²³ Tamt., str. 33.

¹²⁴ ZIMBARDO, Phillip. *The Stanford Prison Experiment.* [online]. [cit. 17.2.2014]. Dostupné z: <http://www.prisonexp.org>

¹²⁵ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil.* 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 30.

¹²⁶ BŘICHÁČEK, Václav. *Varovné signály s lidskou agresivitou a lhostejností.* In: časopis Vesmír. Praha: Euromedia Group, říjen 1990, č. 69, s. 494.

¹²⁷ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil.* 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 30.

¹²⁸ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. Respekt.* 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 47.

Zimbardo neurčoval studentům jejich role podle výsledků vyšetření, ale náhodně podle hodu mince: „Když padla hlava, dobrovolník byl určen jak dozorce; když orel, tak jako vězeň.“¹²⁹ Studenti, kteří byli určeni jako vězni, byli několik dní před zahájením experimentu upozorněni, ať jsou v blízkosti svých domovů, že se jim někdo kvůli experimentu ozve (o tom, co se bude dít, tak nevěděli předem vůbec nic). Naopak studenty vybrané do role dozorců si výzkumníci pozvali, aby je nechali dokončit poslední úpravy „jejich pracoviště“. Tím se mělo docílit pocitu, že je to jejich místo a jejich zázemí. Zimbardo je také nechal vybrat si policejní/vojenské uniformy, tmavé brýle a jiné „doplňky“, které sice nebyly nezbytné, ale umocňovaly stylizaci dozorce.

Následujícího rána v neděli, přesněji 14. srpna 1971, byli studenti-vězni „zatčeni“ a převezeni do okresního vězení (imitovaného v univerzitním sklepě), kde byli obviněni z krádeže.¹³⁰ Celý proces zatčení byl filmován a byl proveden policisty z povolání, kteří s výzkumníky spolupracovali. V imitovaném vězení již na vězně čekali dozorci, v čele se Zimbardem, který prezentoval samotného ředitele věznice. Vězení bylo rozděleno na několik místností pro dozorce, místnost pro návštěvy, ošetrovnu, koupelnu a tři cely.

Vůbec první seznámení se s rolí vězně a s rolí dozorce tak měli možnost zúčastnění vyzkoušet prakticky ihned po eskortování vězňů do sklepního vězení. Bez žádného předchozího školení,¹³¹ jak se vlastně mají chovat dozorci k vězňům, dozorci nařídili vězňům (kteří v tu chvíli měli zavázané oči), aby se svlékli do naha a stoupli si čelem ke zdi s nohama od sebe. Tímto zcela přirozeně zahájili deindividuační proces.¹³² Na chodbě je poté nechali stát ještě velmi dlouho, než je uvedli do jejich cel. Vězňové následně dostali vězeňské uniformy s ID čísly, a k tomu jim přidali nylonové dámské čepičky, které měly zahalit dlouhé vlasy většiny z vězňů a nahradit tak rituál oholení hlavy. Pod uniformami, které vypadaly spíše jako nemocniční mundúr, nesměli mít vězni žádné spodní prádlo, tím pádem

¹²⁹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 31.

¹³⁰ BŘICHÁČEK, Václav. *Varovné signály s lidskou agresivitou a lhostejností*. In časopis Vesmír. Praha: Euromedia Group, říjen 1990, č. 69, str. 494.

¹³¹ Zimbardo zde sice tvrdí, že nebyli nijak proškoleni, ale byli to studenti, zajímající se o otázky vězeňské psychologie, tudíž se u nich předpokládá jistá obeznámenost s běžnými vězeňskými postupy.

¹³² ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 40.

při každém sehnutí byli de facto nazí. Celý deindividuační proces zakončili dozorcí tím, že vězňům připnuli řetěz kolem kotníků, aby až se ze spaní budou na posteli otáčet a budou slyšet cinkání řetězu, nezapomněli na svůj status nesvobodného vězně.¹³³ Teprve poté vězňům sejmuli pásku z očí a nafotili jejich fotky do vězeňské kartotéky, kde místo jména uvedli pouze jejich ID číslo.

Celou dobu byli vězni i dozorcí sledováni přes jednostranně nepropustné sklo, či prostřednictvím kamerového systému a odposlouchávacího zařízení v celách. Nikdo ze zúčastněných o tom nevěděl, a tak měli výzkumníci možnost sledovat jejich přirozené reakce. Každá směna, která sestávala ze tří dozorců, byla charakterově odlišná. V jedné se mezi sebou dozorcí cítili trapně, pochechtávali se a Zimbardo je dokonce musel napomínat, ať experiment berou vážně. V podstatě se v prvních hodinách nic nedělo a celý tým se obával, že budou muset experiment ukončit. Dle Zimbarda bylo ale zajímavé sledovat, jak se mění situace s měnícími se směnami.¹³⁴ Hned to první vystřídání ranní, denní a noční směny mělo zajímavý průběh.

První krokem denní směny bylo stanovení sedmnácti pravidel, z nichž to sedmnácté stanovovalo potrestání, pokud bude jedno ze šestnácti porušeno. Dále vedoucí směny vydal rozkaz, aby se mezi sebou vězni oslovovali jen čísly. Seřadil vězně do řady a ti museli střídavě s ostatními vykřiknout své číslo. Dozorcí v podstatě chtěli, aby o sobě vězni začali přemýšlet jen jako vězni s čísly, nikoli jako lidé se jmény.¹³⁵ Vedoucí noční směny s počítáním v podstatě pokračoval jen s tou „obměnou“, že vězně v průběhu noci hromadně budil, aby vězni předříkávali svá čísla, nebo je dokonce museli zpívat.¹³⁶ Tím, že byla vězňům odebrána svoboda a zároveň jim byl narušen i spánek, docílili dozorcí určité míry frustrace, která se ihned druhý den plně projevila prvním vzbouřením vězňů.

Se střídáním směny se věžňové na jedné cele zabarikádovali postelemi a odmítali poslouchat jakékoli rozkazy. Dozorcům se krátce na to podařilo dostat se dovnitř, ihned vězňům zabavili postele a dokonce jim zabavili i oblečení. Vězni začali sprostě nadávat na celý experiment a shánět se po Zimbardovi. Ale nejen

¹³³ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008., str. 40.

¹³⁴ Tamt., str. 44.

¹³⁵ Tamt., str. 45.

¹³⁶ Tamt., str. 50.

vězni se po něm sháněli, také dozorci najednou nevěděli, co mají dělat. Ten je zpočátku jen pozoroval přes sledovací zařízení, ale když viděl, že se rebelie stupňuje i ve vedlejší cele, také se chopil své role ředitele věznice a šel se s dozorci poradit. Dozorci byli naprosto nerozhodní a nevěděli, jakým způsobem povstání potlačit. Čekali, že jim Zimbardo poradí, jak zakročit, ale ten jim naopak sdělil, že jim vůbec nic radit nebude, protože je to jejich vězení a je jen na nich, jak navrátit pořádek. Avšak připomněl, že mohou použít cokoli, kromě fyzického násilí. Dle Zimbarda byla tato jeho „rada“ impulsem pro úplný začátek experimentu, kdy došlo k plnému ztotožnění se s rolí dozorce a vězně. Najednou proti nim nestáli studenti, ale nebezpeční zločinci, kteří potřebují dostat lekci.¹³⁷ Povstání bylo velmi hrubě potlačeno pomocí hasicích přístrojů.¹³⁸

Od tohoto okamžiku se experiment, slovy Zimbarda, rozjel naplno.¹³⁹ Jelikož dozorci nemohli zakročit fyzicky, velice rychle si dokázali vymyslet sofistikované metody týrání: odpírání spánku, ponižující způsob toalety, rozvracení solidarity vězňů, hladovění, nucení k udavačství, atd.¹⁴⁰ Dozorci se snažili ve vězních vyvolávat nejistotu. Například když měli vězni říkat svoje ID čísla. Pokud byli pomalí, moc rychlí, málo hlasití, moc hlasití, zkrátka vždy nějak nesmyslně „nějací“, museli udělat deset kliků.¹⁴¹ Když např. dozorce řekli vtip, vězni se zasmáli a dozorce je potrestal. Pak řekl jiný dozorce vtip další, vězni se nezasmáli, a dozorce je také potrestal. To mělo vyvolat pocit, že vězni neví, komu mají věřit. Nebo když měl vězeň číslo 8612 tendenci neustále rebelovat, dozorce potrestali spoluvězně na cele. Ti např. za trest nedostali snídani a ihned v rebelujícím vězni viděli „potíživu“, a ne hrdinu.¹⁴² Stalo se, že ho nakonec spoluvězni začali ponižovat, a on se pouhých 36 hodin po začátku pokusu nervově zhroutil.¹⁴³

¹³⁷ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív*: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 47.

¹³⁸ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 61.

¹³⁹ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív*: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 47.

¹⁴⁰ Tamt., str. 47.

¹⁴¹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 50.

¹⁴² TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív*: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 49.

¹⁴³ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 67.

Pro takové případy měl Zimbardo připraveného specialistu, bývalého vězně, který strávil 17 let ve státní věznici San Quentin, Carla Prescottta, jež měl vězňům domlouvat. U vězně 8612 již vyjednávání nepomohlo a v experimentu byl nahrazen náhradníkem.¹⁴⁴

Druhý den experimentu měli dozorcí na plánu stále stejný program. Vězni museli odříkávat svá ID čísla, dělali kliky za každé dobré/špatné odpovědi, museli dozorcům stále odpovídat na to jak krásný den je, a nutili oslovovat dozorce Mr. Correctional Officer, atd. Dokonce byla zřízena cela s názvem „Hole“, kde nebyl žádný nábytek, ani postel, kam za trest zavírali neposlušné vězně. Také měli zřízenou tzv. „Good cell“, na níž bylo jako jediné umyvadlo, kam dávali vězně za odměnu, např. když donesl informace na jiného vězně. Tento den byly nařízeny návštěvy blízkých a rodin experimentovaných „vězňů“.

Jako první dorazili rodiče vězně 819 a Zimbardo zaznamenal zvláštní jev, který je často viděn v případech, když navštíví blízká osoba vězně ve vězení s maximální ostrahou. Když rodiče svého syna spatřili, sedícího u stolu v místnosti pro návštěvy, otec se jako první zeptal dozorce: „Můžu mu potřást rukou?“ A Zimbardo si k tomuto jevu poznamenal: „Potřást rukou? Žádné automatické objímání rodiče a dítěte?“¹⁴⁵ Nakonec i matka vězně 819 mu jen podala ruku. Takové jednání minimální výměny tělesného kontaktu dle Zimbarda jen dokazuje, že i rodiče vězňů, jež o experimentu věděli, se ihned vžili do role „příbuzný vězně“. ¹⁴⁶ Hned den následující se tento vězeň také zhroutil.

Třetí den, ve středu 17. srpna, byla v plánu návštěva kněze. Ukázalo se, že návštěva kněze v některých vyvolává pocit klidu, v některých naopak prohlubuje současný stresující stav v hlubší depresi. Tento stav se objevil právě u vězně číslo 819, který se při setkání s knězem třásl, plakal a stěžoval si na silnou bolest hlavy. Zimbardo jej proto hned poté vzal na lékařskou prohlídku, kde jej uklidňoval a snažil se mu vysvětlit, že jeho stav není abnormální. Nabídl mu zůstat chvíli na tom místě s minimální ostrahou, čímž v něm chtěl odblokovat pocit, že je ve vězení.¹⁴⁷ Během toho se dozorcí o jeho špatném stavu dozvěděli, a jeden z nich řekl vězňům,

¹⁴⁴ Zimbardo měl v záloze několik studentů náhradníků, jak na stranu vězňů, tak i dozorců.

¹⁴⁵ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 94.

¹⁴⁶ Tamt., str. 94.

¹⁴⁷ Tamt., str. 104.

ať opakují nahlas pořád dokola, že vězeň 819 udělal něco špatného. Když si Zimbardo uvědomil, že by to mohl vězeň číslo 819 vedle v místnosti slyšet, vydal se za ním, a tam spatřil shrbenou třesoucí se postavu v hysterickém záchvatu, že neudělal nic špatného. Řekl mu rozhodně: „Nejsi číslo 819 a neudělal jsi nic špatného, jsi Stewart a moje jméno je Dr. Zimbardo. Jsem psycholog, ne vrchní dozorce, a toto není vězení. Toto je jen experiment, a ti kluci tam jsou studenti, jako ty. Takže je čas jít domů.“¹⁴⁸ Vězeň číslo 819 byl poté ihned nahrazen vězněm číslo 416. Ten, po několika hodinách zahájil protestní hladovku, když viděl co se ve vězení děje. Odmítnutím jídla odebral dozorcům jeden zdroj moci nad ním jako vězněm.¹⁴⁹ Byl proto za trest zavřen do tmavé místnosti bez oken, do „díry“.

Každá noční směna (trvající od 6 hodin večer do 2 hodin ráno) byla specifická tím, že měli dozorce pocit, že je již nikdo z výzkumníků moc nesleduje, že jsou unavení a spí, než že by kontrolovali, co se ve sklepním vězení děje. Opak však byl pravdou a výzkumníci byli v pohotovosti experimentu 24 hodin denně. Měli proto možnost sledovat, jak se chování dozorců mění s blížící se půlnocí. Zlo páchané na vězních bylo pácháno právě častěji v noci, což zde vylučuje možnost, že by dozorce páchali zlo kvůli experimentu, nebo kvůli Zimbardovi samotnému.¹⁵⁰ Dozorce Hellmann se ukázal jako nejvynalézavější a vymyslel v průběhu své směny spousty ponižujících aktivit. Při jedné z nich si měli dva vězni vyznávat lásku v příběhu o Frankensteinovi a jeho nevěště. Hellmann byl hlavním scénáristou i režisérem a říkal jim, co mají dělat, jak mají u sebe stát, kam sahat apod.¹⁵¹ Nebo jim řekl, ať předstírají, že jsou psi a chodí po čtyřech. Když vězni odmítli, vzal jim na noc příkrývky. Zimbardo k tomuto podotýká podstatnou věc, a tou je lhostejnost dvou zbývajících dozorců. Hellmann se po skončení experimentu přiznal, že to byl takový jeho malý experiment, protože se nudil a chtěl vyzkoušet, kam daleko až jsou vězni schopni zajít: ¹⁵² „Proč nikdo nic neřekl, když jsem vězně začal zneužívat? Proč se mi vězni nepostavili a neřekli: nemůžeš pokračovat v tom, co mi

¹⁴⁸ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 104.

¹⁴⁹ Tamt., str. 160.

¹⁵⁰ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů*. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 50.

¹⁵¹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 119.

¹⁵² LYDON, Ch.: *The Banality of Evil*, part II. Rozhovor s Philipem Zimbardem, Open Source, 27. března 2007. Dostupné z: <http://www.radioopensource.org/the-banality-of-evil-part-ii/>.

říkáš, to není správné.¹⁵³ Vždyť to byl jen experiment.“¹⁵⁴ Když se Zimbardo zeptal spolusloužících dozorců, proč nezasáhli, odpověděli, že s Hellmannovým jednáním sice vnitřně nesouhlasili, ale přesto mu v něm nikdy nezabránili.¹⁵⁵

Zimbardovo pátrání po transformaci „dobrých jablek“ ve „zkaženém sudu“ bylo podněcováno otázkami, které si v průběhu kladl, a které zároveň přicházeli jako výstup od samotných vězňů. Vězeň číslo 1037, který si nejvíce uvědomoval, že jde pouze o experiment, přišel s otázkou, zda by jej výzkumníci propustili, za dobré chování, kdyby se vzdal již vydělaných peněz. Zimbarda tato žádost podnítila, aby otázku položil i ostatním vězňům při pravidelných schůzkách disciplinární komise (Parole Board Meeting). Otázka tedy zněla: „Kolik peněz byste byli ochotni nám zaplatit, abyste se odsud dostali? Případně byli byste ochotni vzdát se těch peněz, které jste si vydělali jako vězni?“ Na první otázku odpověděli, že by nezaplatili nic. Na druhou již všichni, až na jednoho, odpověděli, že by byli ochotni se těchto peněz vzdát.“ Zimbardo byl tímto zjištěním docela šokován, protože „tito muži jsou ochotni vzdát se těchto těžce vydělaných peněz, které jsou před začátkem dalšího semestru možná jediným přivýdělkem, a primární cíl jejich účasti na experimentu byl přeci finanční“.¹⁵⁶ A poté, co snášeli všechny útrapy ve vězení, řetězy na nohách, noční probouzení, nahotu, špatné jídlo, atd., jsou ochotni opustit tento experiment bez výplaty vydělaných peněz, „protože jsou pro ně peníze méně důležité než svoboda.“¹⁵⁷ A přesto, že je pro ně svoboda důležitější než peníze, byli ochotni nechat si zcela bez protestů na 14 dní odejmout svobodu, nechat se spoutat, akceptovat řetěz kolem nohy a jako ovce následovat dozorce, který je vedl do podzemního vězení.¹⁵⁸

Vězeň číslo 1037 na svém příkladu sebeuvědomování ukázal, že si uchoval status „nyní jsem placený dobrovolník v experimentu s plnými občanskými právy“, místo aby přijal status „nyní jsem bezmocný vězeň, odsouzen na milost a nemilost

¹⁵³ „Jeez, you can't say those things to me, those things are sick.“

¹⁵⁴ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 194.

¹⁵⁵ LYDON, Ch.: *The Banality of Evil*, part II. Rozhovor s Philipem Zimbardem, Open Source, 27. března 2007. Dostupné z: <http://www.radioopensource.org/the-banality-of-evil-part-ii/>.

¹⁵⁶ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 140.

¹⁵⁷ Tamt., str. 141.

¹⁵⁸ Tamt., str. 141.

nespravedlivého autoritářského systému“.¹⁵⁹ Studenti totiž nebyli násilím nuceni experiment dokončit a mohli odstoupit. Místo toho se ale nechali ponižovat, aby vydělali 15\$ za den.

Ve čtvrtek se zhroutili další dva vězni. První, číslo 1037, který byl původně rozhodnutý vydržet, byl po návštěvě matky zcela otřesen, a když zjistil, že je jeho mužnost pravděpodobně v ohrožení,¹⁶⁰ protože si vyjednáváním svobodu nezískal, propadl extrémnímu stresu, a Zimbardo jej musel z experimentu propustit.¹⁶¹ Nejhorší pro něj prý byl moment, když mu dozorcí ukázali, jak si nepředstíraně užívají agonii vězňů. Na základě toho zjistil, že to již nejsou jen role dozorců, které hrají, ale jejich skutečné pocity.¹⁶²

Druhý vězeň, číslo 4325, který vypadal neoblomně od začátku experimentu, se náhle zhroutil poté, co byl propuštěn vězeň číslo 1037, se kterým sdílel celu. Vyjádřil se vůči této zkušenosti s vězeňstvím velice negativně, když byl sám svědkem, kolik zla může moc situace vyprodukovat: „Pokud je skutečná věznice stejným místem, jako je místo, kterým jsem si prošel zde, nedokážu si představit, že by ta zkušenost někomu pomohla.“¹⁶³

Poté, co byl již čtvrtý vězeň odvolán, nastal v celé situaci experimentu zlom, který přišel zcela nečekaně zvenčí. Těsně před výměnou noční směny se přišla za Zimbardem podívat jeho přítelkyně, doktorandka psychologie, Cristina Maslach. Bylo to právě ve chvíli, kdy se spoutaní vězni řadili do řady, s papírovými pytli na hlavě,¹⁶⁴ aby si došli na poslední pauzu na toaletu před spaním. To, co Cristina Maslach uviděla, ji natolik vyděsilo, že utekla před budovu a nechápajícímu Zimbardovi, který ji utvrzoval v tom, že je to jen večerní nástup, řekla klíčovou větu celého experimentu: „To přeci nejsou žádní vězni a dozorcí, jsou to jen kluci. To co jim děláš je příšerné!“¹⁶⁵ Až tehdy si Zimbardo uvědomil, že to on sám je ten ode

¹⁵⁹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 141.

¹⁶⁰ „Rich probably came to believe that his masculinity was at stake. He wanted to prove that he could take it, 'like a man'. He couldn't.“

¹⁶¹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 161.

¹⁶² Tamt., str. 161.

¹⁶³ Tamt., str. 162.

¹⁶⁴ Papírové pytle na hlavách měli proto, aby jim ztížili schopnost orientace po budově.

¹⁶⁵ Tamt., str. 171.

dne proměněný mocí té situace, a že on sám je nejlepším příkladem toho, jak se člověk stane rolí, kterou hraje.¹⁶⁶ Hned druhý den experiment ukončil.

Tento složitý, leč nesmírně poučný experiment odhalil, že negativní situační síly získaly nadvládu nad pozitivními dispozičními tendencemi a zlo situace triumfovalo nad dobrými lidmi.¹⁶⁷ Dozorci, kterým ponižování nečinilo potíže, byli původně inteligentní a zdraví jedinci bez patologických nálezů. A jejich kolegové, kteří se lépe situaci přizpůsobili, bezduše dodržovali příkazy a slepě poslouchali autoritu, se tak stávali spolupachateli. Dle Zimbardových slov bylo nejlépe patrné na něm samotném, jak role vrchního dozorce zapříčinila změny jeho osobnosti: „Začal jsem mluvit, chodit a jednat jako rigidní ústavní autoritářská postava, která se stará více o bezpečnost ‘svého vězení’ než o potřeby mladých lidí, svěřených do jeho péče jakožto psychologovi.“¹⁶⁸

Na konci výzkumu uspořádal Zimbardo s výzkumníky i studenty rozsáhlou debatu, kde se diskutovaly následky tohoto experimentu. Neodhalili žádné negativní trvalé následky tohoto mocného prožitku, ani po celá léta, co je Zimbardo pravidelně sledoval. Studie byla dle něj spíše neetická, protože lidé trpěli příliš dlouho. Na druhou stranu ale přinesla cenné poznání a vzešli z ní lidé, kteří svou negativní zkušenost přeměnili v něco pozitivního. Někteří tito studenti se v současnosti zabývají vězeňskou psychologií i právem, a čerpají z vlastní zkušenosti v pomáhání zlepšování situace vězňů i dozorců.¹⁶⁹

Výsledky experimentu Zimbardo také zutilkoval při vyšetřování dozorců v iráckém vězení Abú Ghraib, které po svržení diktatury Saddáma Husseina sloužilo k držení politických iráckých vězňů. Věznice Abú Ghraib bylo tedy oproti Stanfordu reálné vězení, ve kterém byli vězněni iráčtí zajatci civilními americkými vojáky. Avšak oproti Stanfordskému sklepnímu vězení, které čítalo celkově 11 vězňů, to irácké po celou dobu amerického užívání čítalo na 7490, a tyranie netrvala 6 dní, ale cca 6 měsíců.

¹⁶⁶ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. Respekt.* 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 48.

¹⁶⁷ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět.* Praha: Moraviapress, 2005, str. 60.

¹⁶⁸ Tamt., 2005, str. 60.

¹⁶⁹ Tamt., 2005, str. 61.

V květnu roku 2004 americký televizní magazín 60 Minute zveřejnil zprávu, která doslova šokovala svět.¹⁷⁰ Zimbardo poté, co se jako psycholog povoláný Bushovou administrativou, zapojil do vyšetřování pochybení 325-tého oddílu, podotkl, že velká většina fotografií pořízených v Abu Ghraib byla obsahově téměř k nerozeznání s těmi ze Stanfordu.¹⁷¹ Objevilo se tam podobně kruté chování dozorců k vězňům jako v improvizovaném univerzitním vězení. Sexuální ponižování a degradování, ponižování na základě náboženských a kulturních tradic, spánková deprivace, smyslová deprivace a smyslové přetížení, mučení navozující strach a úzkost, atd.¹⁷²

Co bylo na celé věci zarážející je, že dozorci se se svými oběťmi fotili, a tím si de facto připravovali důkazní materiály. Na doložených snímcích se objevuje hromada nahých těl s pytli na hlavách, vězni na obojcích jako psi, nazí vězni předstírající intimní styk, vězni zastrašováni služebními psy, atd. Na většině fotografií se dozorci neskrývají, ale s určitou hrdostí pózuji nad bezmocnými osobami.¹⁷³

Utrpení iráckých vězňů zakončil mladý vojenský záložník Joe Darby, který „zapískal na píšťalku“. Stalo se to poté, co se k němu od kolegů dostalo CD se stovkami snímků, na nichž pózuji jeho kolegové a přátelé s nahými iráckými vězni v „různých pozicích“. Trvalo mu tři dny, než v sobě našel odvalu a kopii CD s anonymním dopisem předal agentovi z Criminal Investigation Division. Darby chtěl zůstat v anonymitě, protože se bál zavržení svých kolegů a dlouholetých přátel.¹⁷⁴ Ačkoliv se skutek Darbyho dá beze sporu pokládat za hrdinský čin, který provázela vysoká míra strachu i odvahy, po celé tři roky od jeho „zapískání“ se on i jeho žena museli skrývat před veřejností, protože je poměrně velká část

¹⁷⁰ Abuse Of Iraqi POWs By GIs Probed. In: *Www.cbsnews.com* [online]. 2004 Dostupné z: <http://www.cbsnews.com/news/abuse-of-iraqi-pows-by-gis-probed/>

¹⁷¹ ZIMBARDO, Philip. *Power turns good soldiers into 'bad apples'*. *Boston Globe*. 2004, 9. květen. Dostupné z: http://www.boston.com/news/globe/editorial_opinion/oped/articles/2004/05/09/power_turns_good_soldiers_into_bad_apples/

¹⁷² O'BRIEN, Soledad. *Researcher: It's not bad apples, it's the barrel*. *CNN: CNN's Soledad O'Brien*. 2004, 21. květen. Dostupné z: <http://edition.cnn.com/2004/US/05/21/zimbarbo.access/index.html?iref=allsearch>

¹⁷³ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 325.

¹⁷⁴ Tamt., str. 331.

amerického obyvatelstva (především sousedé z jeho rodného města) chtěla pranýřovat.¹⁷⁵

Zimbardo v procesu svědčil ve prospěch Ivana Fredericka, vedoucího noční směny, během níž k ponižování vězňů docházelo. Frederick se ke všem zlým a nezákonným činům přiznal, nikoho však nezabil, ani neztloukl, a Zimbardo proto ve své obhajobě poukazoval také na situaci a na systém, v němž se zločin odehrál. Díky tomu Frederick dostal trest 8 let za mřížemi (místo navrhovanému maximálnímu trestu 15 let).¹⁷⁶

V iráckém vězení pracovali nejen muži, ale i ženy, které se také na týrání vězňů podílely. Jednou z dalších odsouzených byla Linndie Englandová, která se stejně jako ostatní ženy ve směně, chtěla svým mužským kolegům rovnat. Jediný rozdíl mezi ženským a mužským týráním obecně spočívá v tom, že u mužů dochází k tzv. sexuální dehumanizaci,¹⁷⁷ kdežto u žen dochází více k fyzickému násilí. Hlavní příčinou sdílení zla mezi dozorci se ukázala být nejen síla situace a ztotožnění se s přidělenou rolí, ale především sdílení prostředí.¹⁷⁸

Jaký vlastně byl ten systém a prostředí, který z dozorců udělal tyrany? V Abu Ghraib sloužilo devět lidí na noční a devět na ranní *dvanáctihodinové* směně. Ti první vězně týrali, ti druzí ani jednou. Ukázalo se, že noční směna měla sloužit k psychickému „zlomení“ politických vězňů, a proto k nim z vedení nikdo nepřišel na kontrolu, tak jako na směnu ranní. Frederick měl pod sebou tým necvičených záložníků, nezkušených s prostředím vězeňství, k tomu kolem tisíce vězňů, a šedesát iráckých policistů, kteří neuměli anglicky a do vězení pašovali drogy a zbraně.¹⁷⁹ Frederick k tomu pracoval sedm dní v týdnu, čtyřicet dní v kuse bez volna a ve čtyři ráno chodil spát – do cely ve věznici, kterou nikdy neopouštěl, a kde neustále vypadávala elektřina a vězni utíkali. V takovém prostředí není

¹⁷⁵ LYDON, Ch.: *The Banality of Evil*, part II. Rozhovor s Philipem Zimbardem, Open Source, 27. března 2007. Dostupné z: <http://www.radioopensource.org/the-banality-of-evil-part-ii/>

¹⁷⁶ Tamtéž.

¹⁷⁷ Dozorci např. svlékají vězně do naha, nutí je pohybovat se po čtyřech jako zvířata a předstírat intimní styk v této pozici.

¹⁷⁸ LYDON, Ch.: *The Banality of Evil*, part II. Rozhovor s Philipem Zimbardem, Open Source, 27. března 2007. Dostupné z: <http://www.radioopensource.org/the-banality-of-evil-part-ii/>.

¹⁷⁹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 346.

pochyb, že dojde k posunutému úsudku, avšak do jaké míry to má vliv na fakt, že lidé musí zůstat eticky a právně zodpovědní za své činy?¹⁸⁰

Následující kapitola se proto věnuje objasnění Zimbardova termínu Luciferův efekt, který popisuje, jaké okolnosti mohou dobré lidi vést ke zlým skutkům, a jaké druhy zla Zimbardo rozlišuje.

3.3 Co je Luciferův efekt?

„V dnešním světě je moc zla a jeho moc je velká.“¹⁸¹ V článku s názvem *Unde malum?* (Odkud pochází zlo?) otevírá Jiří Fiala otázku po původu zla zajímavým postřehem, který opisuje podstatu Luciferova efektu: Zlo prý bývalo připisováno působení d'ábla a padlých andělů, kteří to kdysi neměli vůbec jednoduché – lidé totiž na jejich existenci věřili a snažili se před jejich vlivem uchránit. Poté ale d'ábel přišel na geniální, lépe řečeno d'ábelský trik – přesvědčil lidi, že neexistuje. A tak se prý přestalo věřit ve zlo jako takové a veškeré zlo proto bylo připisováno zlým lidem. Součástí této d'áblové taktiky také bylo vymazání z povědomí ty prvky, jež vedou k takové proměně. Těmito prvky jsou *smrtné hříchy* (pro připomenutí: pýcha, lakomství, smilstvo, závist, nestřídmost, hněv a lenost). Fiala podotýká, že poslední jmenovaný je z nich patrně nejhorší a převádí jej na slovní obrat „lhostejnost srdce“.¹⁸²

Lhostejnost srdce je jedním z faktorů, který studuje Luciferův efekt. Zimbardo totiž dává na podobnou úroveň zlo přímo spáchané a zlo dopuštěné. Pokud je někdo svědkem nějakého zlého skutku, a nezasáhne, nese svědek stejný podíl viny, protože se dle Zimbarda stává spolupachatelem. Dozorci v Hellmannově směně věděli o skutcích, které Hellmann páchá, byli jejich svědky, ale nic neudělali, aby mu v nich zabránili. Stejně tak v kauze Abu Ghraib mohl někdo zasáhnout, dříve než po šesti měsících. Ne všichni se týrání vězňů účastnili, jen přihlíželi, dokonce se ukázalo, že i lékaři a sestry o tamních podmínkách věděli a nezasáhli.¹⁸³

¹⁸⁰ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 50.

¹⁸¹ FIALA, Jiří. *Unde malum?* In časopis *Vesmír*. Praha: Euromedia Group, říjen 2005, č. 84, str. 563.

¹⁸² Tamt., str. 563.

¹⁸³ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 62.

Dle Zimbarda tito lidé podléhají tzv. *efektu přihlížejícího* (bystander effect).¹⁸⁴ Tento efekt má za následek, že čím více lidí je pozorovateli nějaké situace, kdy je někdo v ohrožení a potřebuje pomoc, tím klesá pravděpodobnost, že někdo z nich zasáhne. Zodpovědnost je rozptýlena mezi všechny svědky a mizí osobní odpovědnost jednotlivců. Jednotlivci pak tuto odpovědnost nepocítují obzvláště ve chvíli, kdy není jasné, zda už někdo zasáhl (zavolal ambulanci, policii, apod.). Důsledkem rozptýlení odpovědnosti se může stát, že pomoc nezavolá nikdo.¹⁸⁵ „Čím více je svědků, tím výrazněji se šíří nezodpovědnost.“¹⁸⁶ „Osobní zodpovědnost se rozkládá, a jestliže ani ostatní nereagují, pak asi situace není tak vážná a není třeba se angažovat.“¹⁸⁷ Za takovýchto okolností může dojít k události, že svědci skrze akci (nebo naopak pasivitu) dopustí situaci, aby se stala, a přitom by ji jako jednotlivci nedopustili.

A jelikož Zimbardo chce vždy dobře porozumět, za jakých okolností je kdokoli získán ke zlým skutkům, vždy začíná své analýzy hledání příčin zla reflexivní úvahou, co by jeho samotného mohlo přimět udělat totéž: „To mne přivedlo nejprve k potlačení falešné pýchy, že ‘já takový nejsem’, jakmile jsem poznal okolnosti, za nichž bych se takovým člověkem stát mohl. To mne pak vedlo ke zkoumání řady podmínek, za nichž by obyčejní lidé, podobní mně, mohli dělat věci, které porušují tradiční smysl mravnosti.“¹⁸⁸ Pátráním po těchto podmínkách postupně rozlišil tři druhy zla, o nichž se dozvídáme z rozhovoru pro internetový magazín *Česká pozice*, který byl získán při příležitosti Zimbardovy účasti na vernisáži výstavy *Luciferův efekt*, inspirované jeho tvorbou, pořádané Centrem současného umění DOX v Praze v říjnu roku 2011. Zimbardo rozlišuje tyto druhy zla: 1) *Dispoziční (osobní) zlo*, to jsou lidé jako Hitler, Stalin, Idi Amin, Pol Pot, Saddám Husajn, kteří zlo osobně organizovali, 2) *situační zlo*, to je takové zlo, jež vyvolávají jisté situace, jako tomu bylo např. v Abu Ghraib, a 3) *systémové zlo*, zlo uvnitř ekonomických, politických a právních systémů, např. čínská democida. Dle

¹⁸⁴ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 61.

¹⁸⁵ VACULÍK, M. (1996) *Vybrané pojmy ze sociální psychologie* [online]. Elportál, Brno: 2006, str. 9.

¹⁸⁶ BŘICHÁČEK, Václav. *Varovné signály s lidskou agresivitou a lhostejností*. In časopis Vesmír. Praha: Euromedia Group, říjen 1990, č. 69, str. 494.

¹⁸⁷ Tamt., str. 494.

¹⁸⁸ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 42.

Zimbarda je poslední uvedený druh zla tím nejhorším.¹⁸⁹ Opravdové zlo nečiní jedinci, nýbrž soustavy systémů, které paradoxně páchají zlo na lidech prostřednictvím lidí. „V systému se rodí to nejhorší zlo. Systém zabíjí, systém korumpuje, systém jde do války, lidé do války nechtějí.“¹⁹⁰ Odpovědnost nějakého jedince za zlo se ztrácí v anonymitě systému, a není koho potrestat. Dle Zimbarda by ale nepomohlo tento systém nahradit jiným. Je potřeba tento systém nenásilně napravit zevnitř.

Odkud tedy konkrétně pochází zlo a kdo je za ně zodpovědný? Proč jsou k sobě lidé lhostejní a kam se vytratilo svědomí? Existuje nějaké kritérium v otázce lidské existence, vypovídající o tomto původu zla? A jak se tomuto zlu bránit?

Následující podkapitola ukazuje nejprve povahu zla v jeho charakteristické obyčejnosti, a následně i povahu hrdinství, které by mělo být klíčovým stavebním prvkem vnitřní nápravy systému.

3.4 Banalita zla a banalita hrdinství

Zimbardo v závěru svého díla *Luciferův efekt* referuje o jevu, který nazývá „banalita heroismu“ a staví jej do protikladu „banálního zla“ Hannah Arendtové.¹⁹¹ Nejprve tedy uvedu, co znamená pojem „banalita zla“, který pojmu „banalita hrdinství“ předchází. Arendtová excelentně popsala soudní proces s Adolfem Eichmannem, německým nacistickým funkcionářem, válečným zločincem a především jedním z hlavních organizátorů holocaustu, ve své knize *Eichmann v Jeruzalémě*. Při soudním procesu s Eichmannem, který trval od 11. dubna do 14. srpna roku 1961 v Jeruzalémě, byl zjištěn zásadní postřeh, který zasáhl především ty, kteří se domnívali, že musí Eichmann být přinejmenším sadista. Eichmann totiž překvapil svou naprostou obyčejností. Jak tento postřeh expresionisticky popsala Arendtová: „Na Eichmannově osobě přece nejvíc znepokojovalo to, že většina lidí

¹⁸⁹ MATĚJČEK, Petr. *Hrdinové mohou být úspěšní, jen když spolupracují: Korupce pomalu nahrazuje válku*. In: *Česká pozice* [online]. 2011 Dostupné z: <http://www.ceskapozice.cz/magazin/special-report/philip-zimbardo-hrdinove-mohou-byt-uspesni-jen-kdyz-spolupracuji>

¹⁹⁰ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů*. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 50.

¹⁹¹ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 483.

byla jako on, a lidé ve své většině nejsou sadističtí ani perverzní, ale byli a dosud jsou strašně, ba úděsně normální.“¹⁹²

Stejně tak představil Zimbardo i výsledek psychologického vyšetření Ivana Fredericka. Neshledal v jeho charakteristice nic patologického, co by přinesl do tehdejší situace. Nenašel u něj žádné známky sadismu, sexuální úchyvky, sklony k týrání a ponižování. Na druhé straně však z jeho záznamů vyčetl, že neměl být nucen pracovat a zároveň žít v takové abnormální situaci a prostředí, jakým byla irácká věznice.¹⁹³ Tento poznatek by mohl platit i na Eichmanna, u něhož vyšetřování rovněž nenalezlo žádné patologické poruchy osobnosti.

Co se s Eichmannem či Frederickem stalo? Kde se vzala ta jejich lhostejnost a absolutní odosobnění se od hrůz páchaných jejich zapříčiněním? Je Eichmann živoucím důkazem pádu do neurčitěho „se to řeklo, tak jsem splnil rozkaz“? A byl Frederick natolik korumpován silou situace, že zapomněl na základní lidská práva? Zimbardo k tomu připomíná, že jednou z motivací pro irácké zlo (a zpětně i to Stanfordské) byla nuda: „Není co dělat, ale mám své vězně. Vyrovnám si je do nástupu a hraju si. Zazpívejte svoje čísla, udělejte pár kliků. A každou noc se řekne – tohle jsme dělali včera, pojďme zkusit něco nového. Sexuální ponižování je to nejjednodušší, variací je bezpočet.“¹⁹⁴ A kam se poděl soucit a bytostné vcit'ování? Jak mohli dopustit páchání takového zla na druhých lidech, když přeci „druhý je dubleta mne samého“.¹⁹⁵ Dle Zimbarda dozorcí v přeneseném slova smyslu „hledali něco stimulujícího a nevšimli si, že už ztratili soucit a empatii“.¹⁹⁶ Lynndie Englandová to podle něj vystihla jasně: „Proč všichni tak zuří? Byla to přeci jen zábava.“¹⁹⁷

Problematika banálního zla poukazuje na to, že za určitých okolností a při vhodném duševním rozpoložení či naladění, může zlo páchat téměř kdokoliv. Slovy

¹⁹² ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*. Vyd. 1. Překlad Martin Palouš. Praha: Mladá fronta, 1995, str. 348.

¹⁹³ ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil*. 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, str. 344.

¹⁹⁴ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív*: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 50.

¹⁹⁵ Srov. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 155.

¹⁹⁶ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív*: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 50.

¹⁹⁷ Tamt., str. 50.

Zimbarda: „Popsané experimenty, i kauza Abu Ghraib [či Eichmannův soudní proces] prokázaly, že hranice mezi normalitou a zlem, které obvykle páchají sociopati, prochází srdcem každého ‘slušného’ člověka.“¹⁹⁸ Podstata Luciferova efektu je vlastně demonstrací toho, že v každém člověku je zároveň jeho „zlá součást“, která zlo páchá a dopouští, ale zároveň také jeho „součást dobrá“, která na bezpráví poukazuje. Zimbardo dokonce provedl sérii testů, prověřujících jak se v jeho experimentech lišili, ti, kteří vystoupili z davu a ti, kteří poslechli rozkaz: „Kdo byli ti skuteční hrdinové, lišili se nějak? Dělali jsme důkladné osobnostní testy a nevyšlo z nich nic. Žádný faktor, který by poukazoval na to, kdo bude odvážný a kdo poslechne rozkaz, jsme nenašli.“¹⁹⁹ Zimbardo tyto hrdiny, kteří vystoupí z davu a ohradí se vůči autoritě, i za cenu ztráty společenské prestiže, označuje pojmem *whistleblowers*, v překladu ti, kteří „zapískali na píšťalku“.²⁰⁰ A protože se již v současnosti Zimbardo nezabývá zkoumáním zla, ale zajímají ho více podmínky pro konání dobra, položil si otázku, zda kromě banality zla existuje také něco jako banalita hrdinství.

Koncept banálního hrdinství naznačuje, že všichni jsme potenciálními hrdiny a čekáme na okamžik, kdy budeme moci jednat hrdinsky. Ale jaká je vlastně charakteristika takového hrdiny? Jakými atributy se hrdina vyznačuje? Historie ukazuje spojitost mezi hrdinstvím a vojenskou službou. Takovým příkladem může být Achilles, který se považuje za archetyp vojenského hrdiny. Jiným typem hrdinství je sociální hrdinství, kterým by se mohl označovat banální hrdina. Neboť banální hrdina je člověk z davu, z kterého hrdinsky vystupuje. Takovým hrdinou může být právě Sókratés, který hrdinsky zemřel za svoje přesvědčení.

Dle Zimbarda typický hrdina nepotřebuje vysvětlení, proč udělal hrdinský čin, pro něj je to zcela samozřejmé.²⁰¹ Hrdinkou stanfordského experimentu se stala budoucí Zimbardova manželka, která vystoupila z davu a přiměla Zimbarda

¹⁹⁸ URBAN, Tomáš. *Jak obrátit zlo naruby*. Mladá fronta Dnes: Kavárna. 2011, 15. října. Dostupné z: <http://data.idnes.cz/mfdnes/kavarna/pdf/2011/kavarna-20111015.pdf>

¹⁹⁹ TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív*: S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. *Respekt*. 2011, 10. - 16. říjen, č. 41, str. 51.

²⁰⁰ *Whistleblower* upozorní instituci nebo orgán oprávněný k prověření či zakročení na nelegitimní, neetické nebo nezákonné praktiky na pracovišti, které se dějí se souhlasem jeho nadřízených a jdou proti veřejnému zájmu či ohrožují veřejnost. Některé verze definice jsou navíc omezeny podmínkou, že upozorňovatel jedná v dobré víře a nesleduje vlastní prospěch a že situaci nelze vyřešit interními mechanismy.

²⁰¹ LYDON, Ch.: *The Banality of Evil*, part II. Rozhovor s Philipem Zimbardem, Open Source, 27. března 2007. Dostupné z: <http://www.radioopensource.org/the-banality-of-evil-part-ii/>.

experiment ukončit.. V Abu Ghraib se hrdinou stal Joe Darby, který na celou situaci upozornil, i přesto, že výstupem z davu riskoval zavržení ostatními vojáky. Hrdina ale není člověk, který dělá neobyčejné činy a má nějaké abnormální schopnosti. Naopak Zimbardův hrdina je *hrdina každodenních úkolů*.²⁰²

Zeno Franco, Zimbardův kolega, uvádí, že hrdinství se liší od altruismu. Altruismus zdůrazňuje obětavé činy na pomoc jiným, avšak hrdinství, dle Franca a Zimbarda, znamená *potenciál hlubší podstaty*.²⁰³ Čím může být tato hlubší podstata hrdinství? Jak to, že hrdina koná vědomě, zcela racionálně, a tak nějak automaticky ví, co má dělat? Dle Zimbarda jsou hrdinové každodennosti²⁰⁴, kteří nějak pomohli druhým, a mnohdy ani nevěděli jak, protože „prostě udělali, co bylo třeba“.²⁰⁵ Ale abychom nepovažovali za hrdinství jen záchranu bezmocných lidí z hořících domů, či podobné výjevy, je nutné připomenout, že Zimbardo považuje za hrdinství každodennosti i „banální“ oslovení cizího člověka v autobuse. Podstatou hrdinství každodennosti je totiž dle něj umění opouštět sociální i fyzickou komfortní zónu.

3.5 Hrdinství jako výstup z komfortní zóny

Ze Zimbardových výzkumů vyplývá, že hrdinou se člověk nerodí, ale že se jím stává.²⁰⁶ Jednou ze schopností hrdinství je opouštění davu, protože k hrdinské akci je většinou zapotřebí opustit pohodlí komfortní zóny a vědomě se dostat do zóny fyzického či sociálního nekomfortu.

Co pro člověka znamená komfort? Jak se dá odborně popsat stav, kdy se člověk cítí bezpečně? Nejlépe odpoví tento třístupňový model:²⁰⁷

²⁰² LUDWIG, Petr. *Konec prokrastinace: [jak přestat odkládat a začít žít naplno]*. Vyd. 1. V Brně: Jan Melvil, 2013, str. 159.

²⁰³ FRANCO, Zeno, Phillip ZIMBARDO, přel. Jarmila MIKUŠOVÁ. *Banalita hrdinstva*. Kritika a kontext: Časopis kritického myšlení. 2008, č. 37, str. 79. Dostupné z: http://www.kritika.sk/pdf/2_2008/8.pdf

²⁰⁴ Liga práv a člověka spolu s hnutím Nesehnutí vytvořili projekt www.hrdinou.cz, kde postupně ukazují příběhy obyčejných hrdinů. Patroni projektu jsou mimo jiné filosof Jan Sokol, či teolog Tomáš Halík.

²⁰⁵ FRANCO, Zeno, Phillip ZIMBARDO, přel. Jarmila MIKUŠOVÁ. *Banalita hrdinstva*. Kritika a kontext: Časopis kritického myšlení. 2008, č. 37, str. 79. Dostupné z: http://www.kritika.sk/pdf/2_2008/8.pdf

²⁰⁶ LUDWIG, Petr. *Proč je někdo svině a někdo hrdina?*. In: GrowJOB Institute [online]. Dostupné z: <http://www.growjob.com/clanky-personal/proc-je-nekdo-svine-a-nekdo-hrdina/>

²⁰⁷ HANUŠ, Radek a Lenka CHYTILOVÁ. *Zážitkově pedagogické učení*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2009, 192 s.

První zóna je zónou komfortu, *bezpečí a nudy*. V této zóně člověk setrvává většinu času, protože se zde cítí bezpečně a neohroženě. Probíhají zde každodenní činnosti, které jsou dobře zvládnuty, protože se v nich člověk vyzná, dělá je dennodenně. "Vše, co je v této zóně obsaženo je člověkem 'zvnitřněno', to znamená, že člověk se s vědomostí, událostí, situací již někde setkal, poznal a promyslel, objevil způsob, jakým v této situaci jednat, jak s vědomostí či dovedností zacházet a ona už mu nepřijde nová, záhadná, cizí, nebezpečná, ale jako uchopená skutečnost."²⁰⁸ Je to zóna bezpečí, ale činnosti prováděné v této zóně nepřinášejí velkou míru prožitku. Zároveň je v této zóně znemožněn proces učení, právě proto, že zde probíhají každodenní již známé činnosti.

Druhá zóna je zónou stresu a učebního diskomfortu. Činnosti vykonávané v této zóně jsou relativně nové a člověk prožívá intenzivní prožitky jak v kladné emoční rovině, tak v záporné. Vykročí-li člověk za hranici komfortní zóny do zóny diskomfortu, překoná obavy a strach a nastane pocit zadostiučinění, že se naučil něco nového.

Třetí zóna je zónou ohrožení, kde může ve výjimečných případech nastat stav paniky. Člověk se většinou této zóně vyhýbá, protože danou situaci není schopen poklidně řešit. Po takovém pravidelném vyhýbání se zóně ohrožení dochází ke zmenšování zóny komfortní.

Téma komfortní zóny je úzce spjato s tématem davu. Dav pro člověka může znamenat místo, kde se skryje v anonymitě, kde setrvává v bezpečí své sociální komfortní zóny. Lidé někdy dělají něco jen proto, že to dělají i ostatní a nechtějí se proto od stáda odlišit, protože by pak byli středem pozornosti. Pro mnohé lidi je totiž opuštění komfortní zóny davu či skupiny tak nepříjemné, že s ostatními jdou, i kdyby dav šel do pekla. Člověk totiž nechce být vystaven sociálnímu tlaku a nekomfortu, který by nastal, kdyby se od stáda odlišil. Lidé nejsou zlí sami od sebe, jen nejsou schopni opustit stádo, u něhož se projevuje davový syndrom působení zla. Avšak pokud lidé neopustí tento dav, inklinující ke zlu, stávají se sami spoluaktéry zla.²⁰⁹

²⁰⁸ PELÁNEK, Radek. *Příručka instruktora zážitkových akcí*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2008.

²⁰⁹ LUDWIG, Petr. *Konec prokrastinace: [jak přestat odkládat a začít žít naplno]*. Vyd. 1. V Brně: Jan Melvil, 2013, str. 157.

Odkud se tedy bere hrdinství a jak je možné, že hrdina nepodlehne „bystander“ efektu a prostě jen nečeká, až někdo jiný pomůže? Dle Zimbarda je možné toto nepodlehnutí trénovat. Hrdina je dle něj tak trochu *deviant*, který se právě tím, že vystupuje ze stáda, stává odlišným. Obyčejný člověk není zvyklý na to být odlišný, ze strany společnosti se mu dostává nepochopení a je vystaven nepříjemnému sociálnímu tlaku. Tím, že člověk hrdinství trénuje, učí se vystupovat ze své komfortní zóny, zvykne si na všelijaké reakce okolí a naučí se tak vystupovat ze stáda. Hrdina to dokáže, je zvyklý na to, že je odlišný a snadněji vystupuje z davu, když je hrdinství potřeba.

Zimbardo na většině přednášek demonstruje trénování hrdinství tak, že si na čelo namaluje velkou černou tečku. Tímto jednoduchým způsobem ukazuje, jak si postupně člověk může zvyknout na nekonformitu situace a zároveň na nepochopení ze strany okolí. Zvykne si na svou odlišnost a nepříjemný sociální tlak na něj přestane působit. Rovněž si zvykne opouštět svou sociální komfortní zónu a naučí se vystupovat ze stáda.²¹⁰ Hrdina dle Zimbarda má schopnost být odlišný, protože je na to díky tréninku zvyklý. Je u něho tedy větší šance, že zastaví u nehody a poskytne pomoc, zatímco ostatní jen v souladu se stádem projíždějí.²¹¹

Zimbardo hrdinstvím označuje každodenní opouštění komfortní zóny, s níž může být spojena i odvaha činit skutky, které bychom v komfortní zóně neudělali. Zároveň však připomíná, že pravé hrdinství se projevuje hlavně tehdy, když nás nikdo nevidí, a hrdinou musíme být především autenticky vůči sami sobě.²¹²

Má člověk hrdina nějakou speciální vlastnost, která mu umožňuje vědomě jednat nezávisle na závažnosti vypjaté situace? Anebo je tato schopnost odvislá od nějakého bytostného předurčení, kterým se hrdina na rozdíl od ostatních vyznačuje? Mohl by tento bytostný mód mít souvislost s autentickým bytím? Mohl by se na základě této hypotézy hrdina nacházet ve svém autentickém „moci být“?

Než objasním problematiku hrdinství, a její komparace s modelem autentického bytí, nejprve musím objasnit protipól tématu, a tím je naopak

²¹⁰ LUDWIG, Petr. *Konec prokrastinace: [jak přestat odkládat a začít žít naplno]*. Vyd. 1. V Brně: Jan Melvil, 2013, str. 162.

²¹¹ Tamt., str. 162.

²¹² Pozn.: Týrání a ponižování studentů-vězňů v experimentu, i vězňů v Abu Ghraib se odehrávalo převážně v nočních hodinách, tedy v době, kdy pachatele mohlo spatřit co nejméně lidí. A právě v takových chvílích by měl zasahovat Zimbardův hrdina.

problematika mody bytí neautentického a mody neurčitého „ono se“, který porovnávám s tématem deindividuace a anonymity davu, neboť z toho koncept hrdinství bezprostředně vychází.

4. Komparace neautentického modu bytí s problematikou deindividuace a anonymity davu

Nyní již jsou všechny stěžejní pojmy objasněny a můžeme je podrobit vzájemné komparaci. Tato kapitola sestává ze tří částí. První podkapitola si klade za cíl srovnat společné rysy každodenního spolubytí s prvky teorie deindividuace. Pojem každodenního „bytí spolu“ je vázán na pojem neurčitého „ono se“, který ve druhé podkapitole konfrontuji s hlavními rysy anonymity davu. Třetí podkapitola je komentářem k vzájemnému dialogu projednaných témat, a zároveň je také prostorem pro vznesení námitek a vykazání problematických pasáží.

Na konci kapitoly první jsem stanovila výzkumné otázky, které se nyní postupně pokusím analyzovat. Celá pátá kapitola je svým tematickým určením směřována k prozkoumání té záporné stránky námětu, kterou je komparace prodlévání pobytu v modu neautentického bytí na pozadí neurčitého „ono se“ s problematikou deindividuace a anonymity davu. Hypotéza pro tuto kapitolu tedy zní: Je neurčité „ono se“ vhodnou podmínkou pro sdílení zla, a je možné považovat neautentické bytí za ontologickou příčinu zla?

4.1 Každodenní „bytí spolu“ a deindividuace člověka

Jak bylo řečeno, pobyt, který se sám každodenně ukazuje ve svém spolubytí s druhými, není označován zájmeny Já, Ty, ani My, ale neurčitým a neosobním „ono se“.²¹³ Se stupňující nadvládou „ono se“ mizí jedinečnost a nastupuje průměrnost. „Ono se“ také stírá rozdíly, které jsou zbytky jedinečnosti a dohání pobyt k odcizení, čímž se mu skrývá jeho bytí.

Pobyt se jako každodenní bytí spolu nachází v područí druhých, neboť druzí mu jeho bytí odňali.²¹⁴ Tím, že člověk žije v průměrnosti, odcizení, v područí druhých, nechá se unášet veřejným výkladem a řečmi, jež určují, co je žádoucí a módní, je součástí anonymní masy lidí a zbavuje se vlastní odpovědnosti za svůj

²¹³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 157.

²¹⁴ Tamt., str. 156.

život, tím se jeho bytí stává neautentickým a smysl jeho bytí se vytrácí. Pobyt před svým bytím v průměrné každodennosti utíká a zapomíná na něj. Pobyt se tak odvrací od sebe samého, rozptyluje se a směřuje k odcizení.²¹⁵

Sociální psychologie má pro podobný druh rozptýlení sama sebe termín *deindividuace*, jímž označuje *odosobnění* člověka. S teorií deindividuace, neboli popření vlastní osobnosti, zeslabení, či úplné ztráta sebeuvědomění, přišel koncem šedesátých let 20. století Zimbardo.²¹⁶ Teorie deindividuace, nebo také deindividualizace, zkoumá typ extrémního konformního jednání, které má svůj základ v pozorování lidí v davu, či ve skupině, kteří se neřídí vlastním úsudkem a svědomím, ale hrají určitou roli, které se přizpůsobují a vystupují mnohem agresivněji a surověji, než jak by se chovali jako jednotlivci. Jsou-li lidé deindividuováni, snižují se u nich schopnosti racionálního uvažování.²¹⁷ Za takovou anonymní skupinu se nepovažuje jen okruh lidí, ale rovněž celá společnost, a v globálním měřítku pak všichni lidé (např. odosobněné prostředí internetu). Členové pak na základě odosobnění ztrácí schopnost samostatně rozhodovat a podléhají kolektivnímu myšlení.²¹⁸ V procesu deindividualizace dochází k zeslabení způsobů kontroly (kontrola strachu, viny, či studu, apod.), k nedodržování všeobecně platných norem, nebo ke *snížení morální odpovědnosti*. Jedinec nedokáže rozlišovat úroveň reality a realita se pro něho stává jednolitou - nedokáže rozlišit mezi ospravedlnitelnou a neospravedlnitelnou agresí.²¹⁹

Pojem deindividuace se objevuje v souvislosti *teorie diferencovaného sebeuvědomění*, kdy ústup sebeuvědomění může získávat dvojí formu.²²⁰ Dle poznatků S. Prentice-Dunn a R.W. Rogerse ty konstanty, které vyvolávají deindividuaci osobnosti mohou ovlivňovat jak *veřejné*, tak *osobní*

²¹⁵ Srov. JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Vyd. 1. Překlad Jaromír Loužil. Praha: Mladá fronta, 1995, 247 s. Souvislosti (Mladá fronta), sv. 3, str. 185.

²¹⁶ Zimbardo uspořádal jako první experiment s tematikou deindividuace. Pokus spočíval v tom, že nechal dávat jednu skupinu dívek šoky druhé skupině, která seděla v místnosti za sklem a předstírala následky šoků při fiktivním testu tvořivosti. Experimentovaná skupina dívek byla střídavě deindividuována prostřednictvím např. kapuc, nebo přidělených čísel, a individualizována např. jmenovkami. Výsledkem pokusu bylo, že dívky dávaly dvakrát více šoků v odosobněné situaci než v situaci individualizované. In: ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 47.

²¹⁷ VÝROST, Jozef a Ivan SLAMĚNÍK. *Sociální psychologie*. Vyd. 1. Praha: ISV, 1997, str. 332–333.

²¹⁸ Tamt., str. 333.

²¹⁹ ČERMÁK, Ivo. *Lidská agrese a její souvislosti*. 1.vyd. Žďár nad Sázavou: Fakta, 1998, str. 83 – 84.

²²⁰ VÝROST, Jozef a Ivan SLAMĚNÍK. *Sociální psychologie*. Vyd. 1. Praha: ISV, 1997, str. 332–333.

sebeuvědomění.²²¹ Osobní sebeuvědomění je v souladu s vnitřními hodnotami jedince, které se však odosobněním ve skupině vytrácí. Veřejná podoba sebeuvědomování se orientuje na člověka jako na sociální objekt. Jedinec je ztracen v anonymitě členů skupiny, může dokonce použít i prostředky k *maskování* tváře, nebo kostým.²²² Zimbardo připodobňuje problematiku odosobnění a situačního zla ve společnosti k ději románu *Pán much*, kde se hodný britský hoch, člen křesťanského pěveckého sboru, promění v malého vraha.²²³

Hlavním tématem, které tedy Zimbardo řeší prostřednictvím teorie deindividuace je odcizení člověka od ostatních. Je toto odcizení stejného charakteru jako odcizení pobytu, jež se v průměrné každodennosti odvrací od sebe sama a nechá se unášet veřejným výkladem? Pokud bychom řekli, že ano, mohli bychom zkusit na Zimbardovo pojetí odcizení nahlédnout prostřednictvím Heideggerovy fundamentální ontologie.

Bylo již naznačeno, že fundamentální ontologie původně vychází z ontologie, která byla Heideggerem přepracována na to, co ještě ontologii předchází: „Ontologie, jejichž tématem je jsoucno, jehož bytí nemá charakter pobytu, jsou fundovány a motivovány samou ontickou strukturou pobytu, k jejímuž určení něco takového jako předontologické porozumění bytí vždy patří.“²²⁴ Všechny tyto filosofické disciplíny, ať už je jejich záměrem jsoucno, nebo samo bytí, se vykazují ze zkušenosti. Bez empirického světa by nebyla ontologie, ani fundamentální ontologie možná, neboť by v těchto disciplínách nebylo co vykazovat. A protože je tomu tak, můžeme se prostřednictvím ontologie také zaměřit na témata stanovené hypotézy, a těmi jsou příčiny zla ve světě.²²⁵

²²¹ VÝROST, Jozef a Ivan SLAMĚNÍK. *Sociální psychologie*. Vyd. 1. Praha: ISV, 1997, str. 332–333.

²²² Na toto téma v roce 1976 uspořádali Zimbardovi studenti experiment s tematikou Halloweenu, kdy pozorovali chování dětí, hrajících hry o sladkosti střídavě ve fázích s kostýmy a bez nich. V anonymní fázi s kostýmy byly děti mnohonásobně agresivnější při snaze získat sladkost, než ve fázi bez kostýmu. In: ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 48.

²²³ ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět*. Praha: Moraviapress, 2005, str. 46.

²²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 29.

²²⁵ Svět je zde tentokrát myšlen svět fyzický, tradičně pojímaný. Nikoli ve smyslu Heideggerovského „bytí ve světě“.

Neautentická možnost způsobu bytí pobytu nabízí útěk před odpovědností za své bytí, rezignaci na možnost být sebou samým a celistvým bytím. „Pobyt zprvu vždy již odpadl od sebe sama jako autentického ‘moci být sebou’ a propadl ‘světu.’“²²⁶ Tento „pád“ znamená, že „pobyt padá ze sebe sama do sebe sama, do nezakotvenosti a nicotnosti neautentické každodennosti.“²²⁷

Deindividuovaný člověk také ztrácí schopnost sebeuvědomění, a navíc u něj dochází ke snížení morální odpovědnosti. Jelikož ale víme, že Heideggerovy fundamenty nevykazují morální hodnotící prvky, nemůžeme tyto dva koncepty srovnávat na stejné úrovni. Na základě „posunutí“ ontologické úrovně pojmu „deindividuovaného člověka“ na jeho fundamentální základ, tázání po srovnání by již možné bylo. Otázka by zněla: Je ontologickou příčinou stavu deindividuovaného člověka rozhodnutí pobytu k neautentickému způsobu bytí? Jinými slovy, je neautentické bytí pobytu ontologickou příčinou odcizení člověka, u něhož dojde ke snížení morální odpovědnosti a tendenci páchat zlo?

Než na tuto otázku zareaguji, musím zmínit nutnost komplexního pojmání této problematiky. Teorie deindividuace je nejlépe prokazatelná ve spojení s tematikou anonymity davu, stejně jako je pojem neautentického každodenního bytí pobytu vázán na pojem neurčitého „ono se“. Každodenní bytí je také zároveň spolubytí s ostatními, jež se děje v modech každodennosti, což probíhá zpravidla přebíráním průměrných názorů a interpretací světa, které jsou obsahem veřejného výkladu. Abych tedy mohla plně odpovědět na stanovenou hypotézu, je nutné ještě prozkoumat, jaké jsou viděny souvislosti mezi neurčitým „ono se“, veřejným výkladem a anonymitou davu.

4.2 Neurčité „ono se“ v konfrontaci s anonymitou davu

K pojmu každodenního bytí neodmyslitelně patří pojem neurčitého „ono se“, který byl právě proto označen jako subjekt každodennosti: „Neurčité ‘ono se’ nesmí při ničem chybět, ale přece je při všem tak, že se vždy stáhne do pozadí, kdykoliv si pobyt razí cestu k nějakému rozhodnutí. Protože však předstírá, že

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 209.

²²⁷ Tamt., str. 212.

všechno posuzuje a o všem rozhoduje, odnímá pobytu jeho případnou odpovědnost.“²²⁸ A právě o tuto odpovědnost jde v první řadě, protože pátrání po příčinách zla má samozřejmě etický charakter. Pobyt ztrácí odpovědnost v důsledku neurčitěho „ono se“, stejně jako ztrácí morální odpovědnost deindividuovaný člověk v anonymitě davu.

„Dav je sociální agregát, v němž se výrazně mění individuální psychika zúčastněných pod vlivem psychologické nákazy na základě nápodoby a v důsledku oslabení či úplné absence sociální kontroly.“²²⁹ Pro skupinu či dav je typické tzv. kolektivní myšlení, které jakoby nikdo neřídil a samo se nějak řídilo zvnějšku. „Lidé v davu jsou spojeni psychickou vazbou skládající se z podobných nebo identických emocí a pudů, vyvolaných týmiž podněty. Dav nemá žádné ustálené organizační normy ani žádný soubor norem morálních. V davu se uplatňují primitivní, ale silné pudy a emoce, nebrzděné žádnými etickými nebo organizačními normami.“²³⁰

Lidé jsou v davu obvykle nezúčastnění a dělají, že se jich situace kolem nich netýká, jsou znehybněni něčím, co se snaží o nadvládu nad nimi, a uhýbají před činnostmi. Členové takové skupiny nebo davu spoléhají na převzetí iniciativy druhých. Tomuto typu chování se říká *difúze zodpovědnosti*.²³¹ Je to určitá podoba *sociální lenosti*, kdy každý člen ve skupině čeká, že akční bude „ten druhý“, aby on sám nemusel zasahovat. Faktory, ovlivňující a podporující tuto sociální lenivost jsou označovány jako *anonymita skrývání se v davu*. Anonymita snižuje míru účasti i *zodpovědnost* ve skupině.²³² Rozptýlení odpovědnosti je přídatným jevem *efektu přihlížejícího*.

Zvláštním jevem anonymity šířící se do prostoru objasňuje kontroverzní teorie o zločinu, známá jako *teorie rozbitého okna*, se kterou přišli politolog James Q. Wilson a kriminolog George Kelling.²³³ „Zlo, se šíří nejlépe v prostředí, které není

²²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002., str. 158.

²²⁹ *Velký sociologický slovník: I. svazek. A-O*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996, str. 167.

²³⁰ NAKONEČNÝ, Milan. *Sociální psychologie*. 1. vyd. Praha: Academia, 1999, str. 247.

²³¹ VACULÍK, M. (1996) *Vybrané pojmy ze sociální psychologie* [online]. Elportál, Brno: 2006, str. 9.

²³² HAYESOVÁ, Nicky. *Základy sociální psychologie*. Přel. I. Štěpaníková. 2.vyd. Praha: Portál, 2000, str. 48-49.

²³³ Zimbardo v rámci zkoumání anonymity prostředí chtěl ukázat, jak některá prostředí přenáší pocit anonymity na ty, kteří v nich žijí, nebo v nich škodí. Odstavil ojeté auto v chudé části New Yorku a také ve zbohatlické části Palo Alto v Kalifornii a na kamerách sledoval, co se bude dít.

definováno, v prostředí, které je anonymní. Jakmile se stane z definovaného prostředí anonymní místo, potom se může mnohem snadněji stát místem zlovolné aktivity.“²³⁴

Dalším jevem je *skupinová konformita*, nebo konformismus. Jedná se o přizpůsobení se převažujícím názorům, potřebám, standardům skupiny nebo *společnosti*, na úkor vlastních projevů.²³⁵ Umírněná forma konformity by se dala považovat za podmínku pro bezproblémové fungování společnosti. Naopak s extrémní formou konformity se můžeme setkat Milgramově *teorii poslušnosti*, která vysvětluje, proč autonomní lidé poslouchají cizí rozkazy.²³⁶ Konformním jednáním je také potlačení individualit a přebírání společenských rolí, pojem, vysvětlený pod pojmem deindividuace. Celkovým problémem takového chování je ztráta používání vlastního rozumu ve prospěch společenských norem.

Hypotetická otázka tedy zněla, zda je možné považovat neurčité „ono se“ za vhodnou podmínku pro anonymní sdílení zla. Jak tedy přesně souvisí problematika anonymity davu a anonymity prostředí s veřejností vymezeným neurčitým „ono se“?

Díky veřejnosti nikdo za nic neodpovídá, neboť nikdo není sám za sebe. "Každý je tím druhým a nikdo sám sebou."²³⁷ Neurčité „ono se“, neboli subjekt každodennosti, do něhož pobyt upadá, se právě vyznačuje tím, že je neosobní; není nikdo, a zároveň je ten někdo, je těmi druhými, je všemi. V modech každodennosti pobyt upadá do anonymity, kde si neurčité „ono se“ upevňuje nadvládu nad

V Bronxu netrvalo ani deset minut a první vandalové auto vykradli. V Palo Alto byla situace jiná a nestalo se nic. Po odstranění vozu zavolali tři lidé na policii, že auto někdo ukradl.

²³⁴ ZIMBARDO, P. *Dobro, zlo a psychoterapie*. In *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii: kolektivní monografie Pražské vysoké školy psychosociálních studií: Psychoterapie VII*. Vyd. 1. Editor Jaroslav Koťa. V Praze: Triton, 2009, str. 22 -23.

²³⁵ HAYESOVÁ, Nicky. *Základy sociální psychologie*. Přel. I. Štěpaníková. 2.vyd. Praha: Portál, 2000, str. 54.

²³⁶ Milgramův experiment byl kontroverzním pokusem, při němž byly fiktivním „učitelem“ udělovány stupňující se elektrické šoky „žáku“, který šoky jen předstíral (nejprve křičel, pak i prosil o ukončení pokusu). V místnosti s experimentovaným byl přítomen výzkumník, který ho pobízel a utvrzoval ho, že za vše, co se děje, nese odpovědnost. Experiment šetřil schopnost lidí vzepřít se autoritám při plnění diskutabilních příkazů. Ačkoliv byla nejvyšší hranice šoků 450V(!), experiment dokončilo (udělilo šok nejsilnější) až 65% experimentovaných. In: MILGRAM, Stanley. *Behavioral Study of obedience*. The Journal of Abnormal and Social Psychology [online]. 1963, vol. 67, issue 4, s. 371-378 Dostupné z: <http://doi.apa.org/getdoi.cfm?doi=10.1037/h0040525>.

²³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 158.

ostatními. Veřejnost skrze neurčité „ono se“ řídí, potlačuje individualitu a vše zatemňuje.

Dle Zimbardova výzkumu a experimentů bylo zjištěno, že míra agrese a projevů zla roste s podílem anonymity davu i prostředí. Ve skupině či davu se díky anonymitě snižuje míra účasti i odpovědnosti. Díky efektu přihlížejícího je odpovědnost rozptýlena mezi všechny členy skupiny a odpovědný tak není nikdo. Faktor anonymního skrývání se v davu podporuje sociální lenost, která má za následek určitou lhostejnost vůči situaci, kdy je potřeba pomoci druhému člověku.

Hledali jsme vhodnou podmínku pro sdílení zla, byla tato souvislost objevena v neurčitém „ono se“? Dalo by se toto neurčité „ono se“ srovnat se Zimbardovým pojetím systémového zla? Je anonymním a neosobním „ono se“ řízená veřejnost tím prostředím, ve kterém se šíří neurčité anonymní zlo? Dalo by se říci, že neurčité „ono se“, jímž se veřejnost charakterizuje, podporuje deindividuaci a tím pádem i míru projevovaného zla, a můžeme jej proto považovat za vhodnou podmínku pro šíření anonymního zla? Jak by ale byla v tuto chvíli splněna Heideggerova podmínka absence jakéhokoli moralizování?

Následující podkapitola je proto analýzou stanovených hypotéz, kde uvádím vzájemný dialog i nesrovnalosti daného tématu.

4.3 Analýza první části hypotézy

Nejdříve zde představím určité existenciální shrnutí, které prolíná prvky bytostných modů s prvky socio-psychologickými, a poté podrobím stanovenou hypotézu kritickému rozboru.

Člověk se vztahuje ke svému bytí, vztahuje se k ostatním lidem i k ostatním věcem. Vytváří tak tedy svět, prostředí, ve kterém *spolužije* s ostatními. Zůstává-li člověk v modu *neurčitosti*, v anonymitě davu a odosobněn, přestává být *zodpovědný* za své jednání, a tím pádem za svůj život. V modu neurčitosti člověk nežije vlastním způsobem a nechává se vláčet masou, které je součástí. Zároveň tak sebou nechává manipulovat, protože upouští od svých vlastních názorů ve prospěch společenských *autorit*. On sám manipuluje s ostatními, když se pokouší o neustálé *vyrovnávání rozdílů*. Manipulace se také skrývá v modu *odlehčování* a

vycházení vstříc, kde neplatí nezištnost. Také *veřejnost* je prostoupěna touto neosobní neurčitostí. Charakteristické pro tuto veřejnost je rozptýlení zodpovědnosti, kdy každý čeká, až zasáhne ten druhý. Každodennost zpovrchněla a umožnila jednoduché měnění masek podle aktuální potřeby. Člověk *přestává jednat*, jen sleduje a přizpůsobuje se, aby dostal své *roli*, kterou „hraje“. Každodenním skrýváním se v anonymitě odpadá člověk sám od sebe, od své vlastní existence a tlakem společnosti je rozpuštěn v neosobním světě, čímž dává samovolný průchod různým formám *zla*.

Takovýmto způsobem by mohl být představen výsledek potvrzené hypotézy, kdyby ovšem platilo, že se Heidegger v *Bytí a času* vyjadřuje k zápornému hodnocení jak každodenního modu bytí, tak i neurčitého „ono se“. Heidegger se však na žádném místě nevyjadřuje, že je neautentické bytí něco špatného: „Nevlastní modus bytí pobytu neznamena však ‘méně’ bytí nebo snad nějaký ‘nižší’ stupeň bytí,“²³⁸ ani že by v něm měl pobyt bez výjimky prodlévat: „neautenticitou se vyznačuje způsob bytí, v němž se pobyt může usídlit a také se vždy již většinou usídlil, v němž však nemusí setrávat *nutně* a *stále*.“²³⁹ Heidegger jen popisuje bytostné možnosti pobytu a nehodnotí je. Jeho ontologické fundamenty jsou tedy pojímány bez jakéhokoli morálního zabarvení. A protože byl v této kapitole konfrontován pojem nevlastního způsobu bytí a neurčitého „ono se“ s explicitně záporně pojímanou teorií deindividuace a anonymity davu, nyní je třeba poukázat na „kladnou funkci“ neautentického modu bytí v jeho upadání do neurčitého „ono se“, a ukázat tak komplexnost těchto pojmů.

Pojmy „neautentické bytí“ a „neurčité ‘ono se’“ mají tendenci vyvolávat ve čtenáři negativní souvislosti, avšak pokud se na ně podíváme z druhé strany, najdeme v nich i souvislosti ryze kladné. Stejně jako můžeme např. v bytostných modech každodennosti vidět dopady záporné, spatřujeme v nich i ty kladné. Mody „odstup“, „průměrnost“ a „vyrovnávání“ byly představeny v záporném tónu především v charakteristice manipulativního a odcizeného pobytu, který se stává neautentickým. Tuto manipulaci však můžeme chápat i pozitivně, např. jako působení na ostatní členy davu s využitím autority a zkušeností (kontrast vůči

²³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 61.

²³⁹ Tamt., str. 296.

Milgramovu experimentu). Tyto mody bytí konstituují jakožto bytí neurčitého „ono se“ to, co známe jako „veřejnost“.²⁴⁰

Veřejnost zatemňuje a potlačuje každé originální vyniknutí.²⁴¹ Otvíráme-li však otázku příčiny zla v tomto prostředí, měli bychom se také zaměřit na to zlo, které se díky kontrole neurčitého „ono se“ vůbec neprojeví. „Bytí spolu“ rozpouští vlastní pobyt úplně ve způsobu bytí „druhých“. Pokud bychom se podívali na dav, jako na místo, kde se naopak „rodí“ dobro, a tento pobyt by se např. vyznačoval zlou vůlí, úplně by se rozpustil ve způsobu „bytí druhých“, a jeho zlá vůle by byla „bez hluku potlačena“ a do druhého rána ohlazena“.²⁴² Neurčité „ono se“ má tedy i morální funkci, protože v lidech tlumí sklony, které by možná rádi zrealizovali, ale díky této kontrole od nich upustí. Rovněž svým způsobem morálku udržuje a kontroluje, neboť ve své nenápadnosti a neurčitelnosti určuje, co se líbí, shledává „pohoršujícím“, co se obvykle takovým shledává, ale také se díky němu stahujeme z „davů“,²⁴³ který by měl namířeno třeba „do pekla“.²⁴⁴ Veřejnost skrze neurčité „ono se“ má i funkci kulturní, určuje také např. módu, určuje tak, co se nosí, co se staví za budovy, co se poslouchá za hudbu, atd.

Co z toho tedy celkově vyplývá? Znamená to, že neurčité „ono se“, díky kterému se pobyt stává neautentickým, mnohému zlu v anonymitě davu dovolí, ale mnohému zlu také zabrání. Zimbardo považuje za největší zlo to systémové, které se právě v anonymitě davu „rodí“. Na základě předchozí analýzy bychom klidně mohli hovořit o tzv. systémovém dobru, které má svůj zrod ve veřejnosti. Také pobyt ve své inklinaci k lhostejnosti, může tuto lhostejnost projevit vůči zlu anonymního davu, a rozhodne se zůstat mimo jeho vliv, ale na druhé straně je pobyt lhostejný vůči davu, který dává dobru svůj zrod. Zde zůstane černobíle stavěná otázka, co je vlastně dobré a zlé v davu, otevřená, protože odpověď sama přesahuje rámec této práce. Dalším úhlem pohledu je zajisté i Zimbardovo pojetí lhostejnosti, jako lhostejnosti srdce, či sociální lenosti, kdy se člověk stane přihlížejícím zlu (bystander effect), aniž by zasáhl.

²⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 157.

²⁴¹ Tamt., str. 157.

²⁴² Srov. Tamt., str. 157. „Každé vyniknutí je bez hluku potlačeno. Vše originální je do druhého rána ohlazeno jako něco již dávno známého.“

²⁴³ Tamt. str. 157.

²⁴⁴ Srov. LUDWIG, Petr. *Konec prokrastinace: [jak přestat odkládat a začít žít naplno]*. Vyd. 1. V Brně: Jan Melvil, 2013, str. 157.

Po tomto upozornění to pak znamená, že stanovená hypotéza nemůže být potvrzena ze dvou důvodů. Jeden v podstatě vyplývá z druhého. Na jedné straně je Zimbardova teorie deindividuace a pátrání po příčinách zla v anonymitě davu, které nepřipouští žádná jiná stanoviska a považuje výsledky svých experimentů za dostatečné. Na základě těchto výsledků je pak vystaven Zimbardův projekt Luciferův efekt, který pracuje s předpokladem, že se v anonymitě davu „rodí“ zlo. Na straně druhé jsou tu ontologické fundamenty, které zastupují jak svou kladnou funkci tak tu zápornou. Můžeme tedy podle nich sledovat určité etické konsekvence, ale nemůžeme podle nich třídit na „dobré“ a „zlé“.

Prvním z důvodů, proč se proto tato hypotéza nemůže potvrdit, je právě komplexnost ontologických fundamentů, které v sobě nesou jak obsah záporný, tak i kladný. A tím druhým důvodem je samotná mimoetická povaha bytostných modů pobytu, který z daného bezprostředně vyplývá.

Otázka však stále zůstává jen částečně zodpovězena. Pokud bychom tedy nepovažovali neautentický modus bytí za ontologickou příčinu zla, mohli bychom hledat odpověď v rozboru autentického bytí, jakožto modu autentického „moci být“ pobytu, který je ve své lhostejnosti od davu jako takového odpoután? Následující kapitola je objasněním povahy modu autentického bytí a jejího srovnání s konceptem hrdinství, jakožto výstupu z komfortní zóny.

5. Komparace autentického modu bytí s konceptem hrdinství

Nyní můžeme přistoupit k analýze souvislostí mezi autentickým modem bytí a konceptem hrdinství. Tato kapitola sestává ze dvou částí, z nichž ta první porovnává charakteristiku modu autentického bytí s charakteristikou hrdinství, jež je dle Zimbarda schopnost vystupovat ze zóny komfortu. Druhá kapitola je prostorem pro vznesení námitek a vykázání problematických pasáží druhé části stanovené hypotézy, zda je nalézání sama sebe pobytu v autentickém bytí podobným procesem jako hrdinské opouštění komfortní zóny.

5.1 Koncept hrdinství ve srovnání s autentickým způsobem bytí

Nyní tedy hledáme ontologickou příčinu hrdinství, které je dle Zimbarda schopností opouštět zónu komfortu. Mohli bychom předpokládat, že pokud se pobyt rozhodne pro autentický modus bytí a opustí modus neurčitého „ono se“, jež je určovaný veřejností, mohlo by se jednat o podobný proces, jako je tomu právě u opouštění komfortní zóny. Pobyt v modu neautentického bytí je manipulován a podléhá sociálnímu tlaku veřejnosti. Od toho se má pobyt odpoutat díky své autentické možnosti bytí. To by znamenalo, že v autentické možnosti svého bytí již pobyt není na tyto tlaky veřejnosti nijak vázaný, nepůsobí na něj, protože se již z jejich vlivu vymanil, neboť uchopil své autentické „moci být“. Hlavním účelem vystupování z komfortní zóny je mimo jiné právě zvyšování rezistence vůči tlakům okolí. Výstupem z komfortní zóny se člověk stává svým způsobem svobodnějším, protože ho již nesvazují nepříjemné pocity, které dříve pociťoval při jejím opouštění.

Bytí člověka je vlastně neustálé uchopování svých možností a neustálé rozhodování se pro způsob autentický nebo neautentický. Jak už bylo řečeno, z interpretace Heideggera je patrné, že pobyt směřuje ke svému „moci být autenticky“, i když setrvávání v modu neautentickém není primárně nic

špatného.²⁴⁵ V *Bytí a času* je tento pohyb od neautentické existence k autentické uveden jako základní rys lidství.²⁴⁶ Víme, že pobyt, jakožto bytí, jemuž jde o vlastní existenci, jedná na základě odhodlanosti - pobyt je odhodlán a jedná. Hrdinské vystoupení z komfortní zóny také explicitně vyžaduje odvahu jednat odpovědně vůči sobě, i vůči ostatním. Mohl by se tedy hrdina nacházet ve svém autentickém „moci být“, v němž mu jde o toto bytí a zároveň mu svým způsobem jde i o bytí ostatních? Dalo by se říci, že hrdinský potenciál má svůj ontologický původ ve svědomím předvolaném „moci být autenticky“?

Připomeneme-li si znovu, co primárně znamená Zimbardův koncept hrdinství, dostaneme se k pojetí člověka, který ovládá techniku vystupování z komfortní zóny a tlak společnosti mu již nezpůsobuje obtíže. Na základě této schopnosti dokáže na úrovni sociální i fyzické překonávat bariéry mnohem snáze než člověk, který tuto schopnost nevyvíjí. Díky tomu je lépe připraven v situacích, kdy je třeba komfortní zónu sociální nebo fyzickou překonat, a např. zabránit tak šířícímu se zlu. Zimbardův koncept hrdinství jako odhodlaného výstupu z komfortní zóny je tedy explicitně považován za pojetí dobra, v protikladu k obecně pojímanému zlu.

Ačkoliv je slovo „deviant“ často užíváno spíše v tom negativním kontextu, Zimbardo jím hrdinu charakterizuje. Hrdina je deviant, který se odlišuje od davu tím, že mu nevadí sociální tlak, a umí se pohybovat mimo svou komfortní zónu. Je zvyklý na to být odlišný a snadněji vystupuje z davu, pokud je třeba, nebo je k něčemu vnitřně odhodlán. Odhodlanost je rysem jak hrdiny, tak rysem autentického modu bytí. Dalo by se tedy říci, že hrdina je odhodlaný deviant?

Co když si teď naopak představíme slovo deviant v tom negativním kontextu. Představme si jiného devianta, člověka se zlými úmysly a zlou vůlí. Ten si vystupováním z komfortní zóny vytvoří „návyk“, díky němuž mu nekonformita situace nebude nepříjemná. Naučí se vystupovat z davu a sociální tlak na něj nebude působit. Nakonec si zvykne na to, že je odlišný, i když ho třeba tato představa předtím frustrovala. Je tento deviant stejně tak odhodlaný? Je u něho větší šance, že spáchá nějaký zločin, než ti devianti, kteří se svými odchylkami

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, str. 61.

²⁴⁶ Pojem *bydlení*. Srov. VETTER, Helmuth. *Heidegger a etika: Materiál k vyjasnění několika možných nedorozumění*. Reflexe: Filosofický časopis. 2001, č. 22., str. 78.

zůstávají ve svých komfortních zónách? Následující kapitola se proto věnuje analýze pojmu odhodlanost, protože je v něm spatřován klíčový pojem pro objasnění stanovené hypotézy.

5.2 Analýza druhé části hypotézy

Heideggerova filosofie neříká, jak má vypadat autentické jednání, „pouze“ explikuje podmínky možnosti autentické existence. Dle Vettera tato očividná obsahová prázdnota dala vzniknout názoru, že byla závaznost jednání omezena na subjektivitu, a že jediné postoj a rozhodnutí jednotlivce disponuje měřítkem jeho jednání, a že podle toho stačí být odhodlán, lhostejno k čemu.²⁴⁷

Předchozí srovnání ukázalo, že si jsou autentický modus bytí a hrdinské vystupování z komfortní zóny nápadně podobné v několika charakteristických rysech. Pokud bychom tedy považovali modus autentického bytí za podobný proces, jakým je opouštění komfortní zóny, již bychom tento výstup nemohli primárně přisuzovat pouze hrdinovi v tom dobrém slova smyslu, ale museli bychom jej přisoudit i tomu hrdinovi-deviantovi ve špatném slova smyslu. Oba jsou ve svém jednání odhodlaní, protože ztratili zábrany a oprostili se od sociálního tlaku, který jim do té doby diktoval, co se sluší a patří.

Pokud bychom to převedli do Heideggerovy ontologie, pobyt ve své autenticitě jedná, je odhodlán a není určován modelem neurčitého „ono se“, jež konstituuje veřejnost. A dáme-li pobytu jméno např. Hitler, nebo Stalin, kteří byli ve svém jednání také pevně odhodlaní, musíme uznat, že následkem opuštění jejich komfortní zóny a ztráty zábran, bylo spácháno a dopuštěno zlo mezinárodních rozměrů. To znamená, že na doplňující otázku, zda má hrdinský potenciál svůj ontologický původ ve svědomím předvolaném „moci být autenticky“, musíme tento hrdinský potenciál „zneutralizovat“, a chápat jej jen jako potenciál pro odhodlaný čin - jak dobrý, tak zlý. Odhodlanost hrdiny i zločince je tedy z ontologického hlediska stejná, a pokud bychom chtěli považovat způsob autentické existence za ontologický předpoklad Zimbardova pojetí hrdinství, úvaha by nebyla správná. Dalo by se tedy říci, že autentický modus bytí je ontologickou příčinou dobra i zla,

²⁴⁷ VETTER, Helmuth. *Heidegger a etika: Materiál k vyjasnění několika možných nedorozumění*. Reflexe: Filosofický časopis. 2001, č. 22, str. 73

protože pobyt v něm jedná svobodně, odhodlaně a zodpovědně za svá rozhodnutí. Otázkou by nyní mohlo být, je-li pobyt odhodlán ve své autenticitě spáchat zločin, jak by to poté bylo s jeho ospravedlněním, když by si za svým zodpovědným rozhodnutím pevně stál? A došlo by vůbec k jeho uskutečnění, anebo by mu v tom jeho autentické bytí nějak zabránilo?

Tímto už bych se dostala až na pole morální filosofie, kam Heideggerovo *Bytí a čas* nesahá, a zanechává takové otázky nezodpovězené. Cílem této kapitoly bylo porovnání charakteristických rysů modu autentického bytí a hrdinství jako výstupu z komfortní zóny. Toto srovnání se tedy ukázalo být správné, avšak s přihlédnutím k etické rovině problému nevypovídající. Pobyt je totiž ve své autenticitě odhodlán lhostejno k čemu,²⁴⁸ tedy jak k dobrým skutkům, tak ke zlým. Hypotéza tedy může být potvrzena jen podmíněně, protože považujeme-li Zimbardův hrdinský výstup z komfortní zóny jako pohyb směrem k potencialitě konat jen dobré skutky, analýza autentického modu bytí oproti tomu odhalila potencialitu pro veškeré jednání, tedy jak dobré, tak zlé.

²⁴⁸ Srov. VETTER, Helmuth. *Heidegger a etika: Materiál k vyjasnění několika možných nedorozumění*. Reflexe: Filosofický časopis. 2001, č. 22, str. 73

6. Závěr

Cílem práce bylo představení Zimbardova projektu Luciferova efektu a nalezení styčných ploch mezi filosofickým a psychologickým rámcem, tedy mezi autentickým a hrdinským výstupem z komfortní zóny. Abych téma jednoznačně uvedla a nastavila mu požadovaný rámec, stanovila jsem výzkumné otázky, jejichž obměněná znění jsem průběžně zmiňovala. Práci jsem pojala jako dvojí úvahu, a to zda můžeme hledat ontologickou příčinu zla v prodlévání pobytu v neautentickém bytí, zda je neurčité „ono se“ vhodnou podmínkou pro anonymní sdílení zla, a zároveň zda můžeme spatřovat ontologickou příčinu hrdinství v autentickém seberozvrhování vlastní existence.

K objasnění stanovených hypotéz bylo nejprve třeba objasnit pojmy Heideggerovy fundamentální ontologie a zároveň představit, jakým směrem je Heideggerova filosofie zaměřena, a zda obsahuje prvky morální filosofie. Ukázalo se, že ačkoliv není Heideggerova filosofie explicitně filosofií etiky, můžeme na jejím základě etické konotace sledovat. To bylo důležité zjistit, protože jsem hledala příčiny zla a hrdinství v rovině Heideggerovy ontologie.

Socio-psychologický rámec práce tvořil motiv hrdinského vystupování z komfortní zóny, a představení Stanfordského vězeňského experimentu mělo za cíl oživit strnulost tématu dobra a zla. Zároveň jsem se chtěla pokusit o stručnou interpretaci tohoto pozoruhodného experimentu, jehož podrobný průběh doposud nebyl přeložen do češtiny. Prostřednictvím experimentu jsem vykreslila teorii deindividuace, systémové zlo (vězeňský systém – bezmocný vězeň a autoritářský dozorce), situační zlo (zlo v podobě přijetí rolí, síla prostředí, sdílení prostředí), a také koncept hrdinství, díky němuž byl experiment ukončen.

Aktuálnost tématu, jímž je zlo systému, jsem dále předvedla na vylíčení kauzy Abu Ghraib, kde došlo k mnohonásobně horším projevům systémového zla, než v „laboratorních podmínkách“ univerzitního vězení. Na základě těchto zkušeností vznikl Zimbardův projekt Luciferova efektu, který jsem rovněž charakterizovala v souvislosti s pojmy „banality zla“ a pojmy „banality hrdinství“. Podstatou banality zla či banality hrdinství se ukazuje obyčejnost, kterou je poté charakterizován zločinec či hrdina. Abych mohla srovnání, zadané tématem práce,

předvést, musela jsem také objasnit, co znamená hrdinské opouštění komfortní zóny a ve stručnosti představit její charakteristiku.

Po objasnění všech potřebných pojmů tohoto srovnání jsem se nejprve zaměřila na komparaci neautentického modu bytí s charakteristikou teorie deindividuace a anonymity davu. Zde jsem se pokusila odpovědět na první část stanovených otázek, které sledovaly, zda by mohla být za ontologickou příčinu zla považována setrvačnost pobytu v neautentickém bytí, a zda by mohl být modus neurčitého „ono se“ vhodnou podmínkou pro anonymní sdílení zla.

Prvotní úvaha předpokládala, že pokud pobyt směřuje k autentické možnosti svého bytí, pak prodlévání v neautentické možnosti, jež se vyznačuje upadáním v každodenním obstarávání pod diktátem neurčitého „ono se“, by mohlo být příčinou zla, kterou zároveň Zimbardo spatřuje v anonymitě davu. Toto neautentické bytí mohlo vyvolávat negativní souvislosti, pokud bychom se na něj dívali jen jako na možnost splynout s davem (kde se dle Zimbarda „rodí“ zlo), a propadnout tak veřejnému modu bytí neurčitého „ono se“ (který odnímá pobytu odpovědnost). Analýza pojmů však odhalila, že neosobní modus veřejnosti neurčité „ono se“, v němž neautentické bytí prodlévá, nejen že mnohému zlu v anonymitě davu dovolí, aby se stalo, ale naopak mu v něm také zabrání. Neurčité „ono se“ dopustí odcizení pobytu, který je díky tomu, dle Zimbarda, náchylnější spáchat, nebo dopustit zločin, na druhou stranu ale tato veřejnost dohlíží nad morálkou a kontroluje ji.

První část hypotézy proto nemohla být potvrzena, protože pojem neautentického modu bytí, který je vázán na neurčité „ono se“, obsahuje celou škálu hodnotících prvků, tedy jak potenciál pro působení zla, tak i dobra. To znamená, že nelze považovat setrvačnost pobytu v neautentickém bytí za ontologickou příčinu zla a že modus neurčitého „ono se“ není vhodnou podmínkou jen pro sdílení zla.

Druhá část hypotézy směřovala k otázce, zda je nalézání sama sebe pobytu v autentickém bytí podobným procesem jako hrdinské opouštění komfortní zóny. Prvotní úvaha vycházela z předpokladu, že pobyt ve své autentické možnosti, který jedná, je odhodlán, směřuje ke svému „moci být“ a je rezistentní vůči tlaku

veřejného neurčitého „ono se“, může být srovnáván s charakteristikou hrdinského vystupování z komfortní zóny, neboť se tento akt vyznačuje rovněž odhodlaným jednáním, odpovědností a odolností vůči společenskému tlaku. Hypotéza, sledující souvislost mezi těmito společnými rysy by mohla být potvrzena, kdyby byl pojem autentického bytí explicitně charakterizován v kladném slova smyslu. Ale jelikož se modus autentického bytí vyznačuje odhodlaností, která znamená „odhodlanost k čemukoliv“, může být autentická možnost pobytu také odhodlaností ke zlému jednání. Pokud bychom analyzovali autentickou možnost pobytu, jenž by se vyznačoval zlou vůlí, a schopností opouštět komfortní zónu (čímž by ztratil zábrany, které by mu předtím bránily v projevu zlé vůle), dospěli bychom ke stejnému závěru, k jakému bychom dospěli, kdybychom analyzovali možnost pobytu s dobrou vůlí. To znamená, že modus autentického bytí může být považován, za podobný proces jako je Zimbardovo pojetí opouštění komfortní zóny, avšak pouze za předpokladu, že tento proces platí stejně tak pro pobyt s dobrou vůlí (hrdina), tak i pro pobyt se zlou vůlí (zločinec). Heideggerovo pojetí autentického bytí je tedy jistým opuštěním komfortní zóny, kdy je člověk odhodlán, jedná a nepodléhá tlaku společnosti, ale není explicitně tím, čím je pro Zimbarda hrdinské vystupování z komfortní zóny s cílem být odhodlán pro dobré skutky.

Ačkoliv bylo mou snahou dopracovat se alespoň částečně k nějakému ontologickému řešení příčiny dobra a zla ve světě, samotné pojmy dobra a zla zůstávají nedotčené, a jejich jednotným východiskem stále zůstává svobodné jednání.

Bibliografie

Základní literatura

1. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Vyd. v tomto překladu 2., V nakl. Academia 1. Praha: Academia, 2001, 292 s. ISBN 80-200-0917-5.
2. ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*. Vyd. 1. Překlad Martin Palouš. Praha: Mladá fronta, 1995, 428 s. Souvislosti (Mladá fronta), sv. 5. ISBN 80-204-0549-6.
3. CONDRAU, Gion. *Sigmund Freud a Martin Heidegger: Daseinsanalytická teorie neuróz a psychoterapie*. 1. vyd. Praha: Triton, 1998, 322 s. ISBN 80-858-7574-8.
4. CORETH, Emerich, Peter EHLEN a Josef SCHMIDT. *Filosofie 19. století*. 1. vyd. Překlad David Mik. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. Dějiny filosofie (Olomouc), 4. díl. ISBN 80-718-2157-8.
5. ČERMÁK, Ivo. *Lidská agrese a její souvislosti*. 1.vyd. Žďár nad Sázavou: Fakta, 1998, 204 s. ISBN 80-902-6141-8.
6. *Dobro, zlo a řeč v psychoterapii*: kolektivní monografie Pražské vysoké školy psychosociálních studií: Psychoterapie VII. Vyd. 1. Editor Jaroslav Koťa. V Praze: Triton, 2009, 262 s. ISBN 978-807-3872-731.
7. HANUŠ, Radek a Lenka CHYTILOVÁ. *Zážitkově pedagogické učení*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2009, 192 s. Pedagogika (Grada). ISBN 978-80-247-2816-2.
8. *Filosofický slovník*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, 463 s. ISBN 80-7182-064-4.
9. HAYESOVÁ, Nicky. *Základy sociální psychologie*. Přel. I. Štěpaníková. 2.vyd. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-717-8415-X.
10. HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. 1. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: ISE, 1993, 185 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4140-4.
11. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-048-3.
12. HEIDEGGER, Martin. 80-85996-32-4. *O humanismu*. Vyd. 1. Překlad Petr Kurka. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, 55 s. Filosofické texty. ISBN 80-859-9632-4.

13. HEIDEGGER, Martin a Medard BOSS. *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, c1987, xxviii, 369 p., [3] leaves of plates. ISBN 34-650-1763-3.
14. HLAVINKA, Pavel. *Daseinsanalýza: setkání filozofie s psychoterapií*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2008, 132 s. Psyché (Grada). ISBN 978-80-247-2132-3.
15. HROCH, Jaroslav. *Filosofická hermeneutika v dějinách a v současnosti*. Vyd. 1. V Brně: Masarykova univerzita, 1997, 204 s. Rubikon (Georgetown), sv. 3. ISBN 80-902-1976
16. JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Vyd. 1. Překlad Jaromír Loužil. Praha: Mladá fronta, 1995, 247 s. Souvislosti (Mladá fronta), sv. 3. ISBN 80-204-0510-0.
17. KOUBA, Petr. *Emocionalita a časovost*. In: *Výzkumy subjektivity: od Husserla k Foucaultovi*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. ISBN 978-808-6818-610.
18. LEWIS, Michael. *Heidegger and the place of ethics: being-with in the crossing of Heidegger's thought*. New York: Continuum, c2005, xiv, 212 p. ISBN 08-264-8497-2.
19. LOTZ, Johannes Baptist. *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský: člověk-čas-bytí*. Vyd. 1. Překlad Karel Floss. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1998, 237 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0527-5.
20. LUDWIG, Petr. *Konec prokrastinace: [jak přestat odkládat a začít žít naplno]*. Vyd. 1. V Brně: Jan Melvil, 2013, 271 s. Briquet. ISBN 978-80-87270-51-6.
21. NAKONEČNÝ, Milan. *Sociální psychologie*. 1. vyd. Praha: Academia, 1999, 287 s. ISBN 80-200-0690-7.
22. NESVADBA, Petr. *Filosofie a etika*. 1. vyd. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2006, 331 s. Vysokoškolské učebnice (Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk). ISBN 80-868-9892-X.
23. PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filozofie: [11 improvizovaných přednášek]*. 4., upr. vyd. Praha: Herrmann, 1997, 178 s. ISBN 80-238-1741-8.
24. SAFRANSKI, Rüdiger. *Martin Heidegger: between good and evil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, xvii, 474 p. ISBN 06-743-8709-0.
25. SLOTERDIJK, Peter. *Kritika cynického rozumu*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2013, 693 s. ISBN 978-80-8101-725-4.

26. *Velký sociologický slovník: I. svazek. A-O.* 1. vyd. Praha: Karolinum, 1996, 747 s. ISBN 80-718-4164-1.
27. VÝROST, Jozef a Ivan SLAMĚNÍK. *Sociální psychologie.* Vyd. 1. Praha: ISV, 1997, 453 s. Psychologie (Prague, Czech Republic). ISBN 80-858-6620-X.
28. ZIMBARDO, Philip G. *Moc a zlo: sociálně psychologický pohled na svět.* Praha: Moraviapress, 2005, 199 s. Knihovna Ceny Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97, sv. 7. ISBN 80-861-8180-4.
29. ZIMBARDO, Philip G. *The Lucifer effect: understanding how good people turn evil.* 2008 Random House trade pbk. ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008, xx, 551 p. ISBN 978-081-2974-447.

Odborné články a periodika

30. BŘICHÁČEK, Václav. *Varovné signály s lidskou agresivitou a lhostejností.* In: časopis Vesmír. Praha: Euromedia Group, říjen 1990, č. 69, s. 493-495.
31. FIALA, Jiří. *Unde malum?* In: časopis Vesmír. Praha: Euromedia Group, říjen 2005, č. 84, s. 563.
32. FRANCO, Zeno, Phillip ZIMBARDO, přel. Jarmila MIKUŠOVÁ. *Banalita hrdinstva.* Kritika a kontext: Časopis kritického myšlenia. 2008, č. 37, str. 79. Dostupné z: http://www.kritika.sk/pdf/2_2008/8.pdf
33. SCHÜSSLER, Ineborg. *Pobyt a bytí u Martina Heideggera,* I. Reflexe: Filosofický časopis. 1995, č. 14. Dostupné z: <http://www.reflexe.cz/pobyt-a-byti-u-martina-heideggera-i/>
34. TŘEŠŇÁK, Petr. *Měl jsem to zastavit dřív:* S Philipem Zimbardem o zlu v nás, ochraně sojek a výchově hrdinů. *Respekt.* 2011, 10. - 16. říjen, č. 41.
35. URBAN, Tomáš. *Jak obrátit zlo naruby.* Mladá fronta Dnes: Kavárna. 2011, 15. října. Dostupné z: <http://data.idnes.cz/mfdnes/kavarna/pdf/2011/kavarna-20111015.pdf>
36. VETTER, Helmuth. *Heidegger a etika: Materiál k vyjasnění několika možných nedorozumění.* Reflexe: Filosofický časopis. 2001, č. 22.

Internetové zdroje

37. LUDWIG, Petr. *Proč je někdo svině a někdo hrdina?*. In: GrowJOB Institute [online]. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://www.growjob.com/clanky-personal/proc-je-nekdo-svine-a-nekdo-hrdina/>
38. LYDON, Ch.: *The Banality of Evil, part II. Rozhovor s Philipem Zimbardem, Open Source*, 27. března 2007. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://www.radioopensource.org/the-banality-of-evil-part-ii/>
39. MATĚJČEK, Petr. *Hrdinové mohou být úspěšní, jen když spolupracují: Korupce pomalu nahrazuje válku*. In: Česká pozice [online]. 2011 [cit. 2014-04-07]. Dostupné z: <http://www.ceskapozice.cz/magazin/special-report/philip-zimbardo-hrdinove-mohou-byt-uspesni-jen-kdyz-spolupracuji>
40. O'BRIEN, Soledad. *Researcher: It's not bad apples, it's the barrel*. CNN: CNN's Soledad O'Brien. 2004, 21. květen. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://edition.cnn.com/2004/US/05/21/zimbarbo.access/index.html?iref=allsearch>
41. PHILIPSE, Herman. *Heidegger and Ethics*. Inquiry. 1999, vol. 42, 3-4, s. 439-474. DOI: 10.1080/002017499321480. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/002017499321480>
42. VACULÍK, M. (1996) *Vybrané pojmy ze sociální psychologie* [online]. Elportál, Brno: 2006. ISSN 1802-128X. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: http://is.muni.cz/do/rect/el/estud/fss/js06/psy108/Vybrane_pojmy_ze_sociální_psychologie.pdf
43. ZIMBARDO, Philip. *Pathology of Imprisonment*. Society [online]. 1972, roč. 9, č. 6. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://jfk83.home.comcast.net/~jfk83/Zimbardo-imprisonment.pdf>
44. ZIMBARDO, Philip. *Power turns good soldiers into 'bad apples'*. Boston Globe. 2004, 9. květen. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: http://www.boston.com/news/globe/editorial_opinion/oped/articles/2004/05/09/power_turns_good_soldiers_into_bad_apples/
45. ZIMBARDO, Phillip. *The Stanford Prison Experiment*. [online]. [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://www.prisonexp.org>

46. Abuse Of Iraqi POWs By GIs Probed. In: *Www.cbsnews.com* [online]. 2004 [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://www.cbsnews.com/news/abuse-of-iraqi-pows-by-gis-probed/>