

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

Štěpán Holub

**Vztah teoretického a praktického života
u H. Arendtové a Aristotela**

**The Relationship between Theoretical and
Practical Lives in H. Arendt and Aristotle**

Disertační práce

vedoucí práce – prof. PhDr. Pavel Kouba

2009

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených
pramenů a literatury.

Hoff

OBSAH

ÚVOD	5
1. MYŠLENÍ, FILOSOFIE A POLITIKA	8
1.1 Motivace	8
1.2 Struktura problému	9
1.3 Arendtovská klasifikace dianoetických ctností	13
1.4 Filosofická neutralita „politické teorie“	15
1.5 Politická filosofie: nemilovaná filosofická disciplína	17
1.6 Původ totalitarismu	19
1.7 Novost situace a zhroucení tradice	21
1.8 Genealogie proti historicismu	27
1.9 Snaha porozumět	29
1.10 Heideggerův vliv	30
2. FILOSOFICKÁ TRADICE A AUTENTICKÉ MYŠLENÍ	37
2.1 Utopie	37
2.2 Údiv, kontemplace a řeč	44
2.3 Artikulovat nevyslovitelné	47
2.4 Platónova jeskyně	56
2.5 Kontemplativní život, život cizince	59

2.6	Singularita a pluralita	63
2.7	Autentické myšlení.....	68
3.	ARISTOTELES	79
3.1	Arendtová a aristotelismus	79
3.2	Arendtová a Aristoteles	83
3.3	Aristoteles o kontemplaci a jednání	97
3.4	βίος θεωρητικός.....	119
3.5	Vztah k pluralitě.....	122
4.	MÍSTO MYŠLENÍ V LIDSKÉM ŽIVOTĚ	126
	ZÁVĚR	142
	LITERATURA.....	146
	Zkratky	146
	Rukopisy H. Arendtové.....	146
	Sborníky redigovaných textů H. Arendtové.....	148
	Další texty H. Arendtové.....	149
	Antické prameny	150
	Ostatní použitá literatura	151

Úvod

Ich will Politik sehen mit von der Philosophie ungetrübten Augen

Mezi Aristotelem a Hannah Arendtovou se rozpínají celé dějiny západní filosofie. Zatímco Aristoteles je posledním velkým představitelem jejího klasického období a jako takový stojí na počátku filosofické *tradice*, Arendtová patří k myslitelům, kteří považují tuto tradici za uzavřenou a zhroucenou. Ohlašovat konec filosofické tradice však již více než jedno století nemusí znamenat nezájem, nemusí znamenat ani zájem pouze historický. Znamená často naopak snahu o návrat ke kořenům, snahu objevit původní naléhavost otázek, které se obnosily až k banalitě či nesmyslnosti.

Studium myšlenek Hannah Arendtové a současně myšlenek Aristotelových se tedy nutně dotýká povahy filosofie a filosofického myšlení, dotýká se otázky, co to znamená označit nějaké myšlení za filosofické a čím jiným může myšlení být, a konečně otázky po místě myšlení – filosofického či jiného – v lidském životě a po jeho významu pro lidské záležitosti.

Mluvit o konci tradice a snažit se současně obnovit náhled stojící na jejím počátku je paradoxní: čím jiným je tradice ne-li takovýmto obnovovaným vztahem k počátku? Stejně paradoxní je zpochybňování filosofie filosofickými prostředky, a to ne především proto, že to působí jako performativní rozpor, ale naopak spíše proto, že nesmlouvavá kritika ustálených způsobů myšlení, včetně radikální pochybnosti vůči vlastnímu postupu je jedním z klíčových rysů filosofie vůbec. Můžeme se proto ptát, zda řeč o „konci filosofie“ není jen jednou z variant základního filosofického postoje, a zda se tedy nejedná o pouhé módní heslo.

V případě Arendtové získává ovšem skepse vůči filosofii přesnější a závažnější obrysy konfrontací filosofie s politikou, pochopenou jako jednání ve veřejném prostoru. Taková politika je pro Arendtovou kritériem vůči filosofii *vnějším*, čemuž odpovídá vehemence a důslednost, se kterou se od

filosofie distancuje. Přesto je nepochybné, že její zkoumání vztahu filosofie a politiky, filosofii *v jistém smyslu* je, a to právě proto, že klade otázky fundamentální, odmítající stát se „politickou filosofií“ v postavení parciální disciplíny.

Arendtová je přesvědčena, že politická zkušenost ukazuje naopak parciální postavení filosofie samotné, což může ovšem vzhledem k fundačnímu nároku filosofie znamenat její radikální zpochybnění. V očích Arendtové obsahuje na druhou stranu filosofie navzdory svému parciálnímu charakteru cenné jádro. Tím se klade otázka, jakou podobu by měla filosofie mít, aby skloubila svou částečnost se svým univerzálním nárokem. Další otázkou je, z jakého stanoviska, ne-li filosofického, má být filosofii její místo určeno. Arendtová se rozhodně nedomnívá, že by filosofická aktivita měla záviset na blahovůli politiky. Těmito otázkami se budu zabývat hlavně v první polovině práce a poté v závěrečné kapitole. Součástí tohoto zkoumání bude i posouzení závislosti myšlení Arendtové na filosofii Martina Heideggera a analýza kritiky filosofické tradice, kterou Arendtová adresuje především Platónovi.

Vliv Arendtové s časem spíše roste, než klesá, navzdory tomu, že proti jednotlivým tezím i proti korektnosti jejího zacházení s prameny může být vznesena celá řada oprávněných námitek. Arendtová je znepokojivá i přitažlivá tím, že její myšlení má kvalitu *stanoviska*. To je ovšem rovněž paradoxní, protože stanovisko (resp. *мінění*, δόξα) je právě tím, co podle Arendtové patří spíše k politice, nikoli k myšlení. Z uvedeného je patrné, že tématem Arendtové i tématem této práce není filosofie, resp. politika v nějaké neosobní rovině, ale spíše filosofie a politika jakožto životní ideály, ideály teoretického a praktického života.

Zajímá-li nás nejen proti-filosofický povrch arendtovského myšlení, ale také a především jeho méně zřetelná a daleko složitější povaha filosofická, stává se pro ni nejvhodnějším antickým korelátem filosofie Aristotelova. Jeho postoj k obci není tolik zatížen osobní hořkostí jako postoj Platónův a

Aristoteles se sám prohlašuje za oponenta mnoha Platónových politických konceptů. Řada myšlenek Arendtové navíc naznačuje inspiraci Aristotelem, včetně příbuznosti jejího pojmu *jednání* s aristotelskou analýzou *πρᾶξις*. Arendtová bývá proto často řazena mezi představitele obnoveného zájmu o Aristotelovu praktickou filosofii. Pokusím se prozkoumat, do jaké míry je toto přiřazení oprávněné.

Zkoumat Aristotelovo řešení vztahu mezi filosofií a politikou je ovšem mimořádně zajímavý úkol i nezávisle na jeho vlivu na Arendtovou. Proslulé interpretační obtíže spojené s konfliktem praktického a teoretického ideálu v *Etice Nikomachově* naznačují, že vztah myšlení a jednání má věčný základ, nezávislý na moderním a postmoderním osudu filosofie. Ve druhé části práce budu tedy nejen zkoumat, jaký je názor Arendtové na Aristotelovo postavení v tradici politické filosofie a do jaké míry se jeho filosofií sama inspiruje, ale také se pokusím, zejména ve světle arendtovských impulsů, o jistou interpretaci uvedených rozporů *Etiky Nikomachovy*.

1. MYŠLENÍ, FILOSOFIE A POLITIKA

1.1 *Motivace*

Komplikovaný vztah mezi myšlením, filosofií a politikou prochází jako červená nit celým životem a dílem Hannah Arendtové. Problematiku lze zarámovat třemi jejími charakteristickými výroky. Prvním z nich je rozhodnutí „nemít nic společného s intelektuálními záležitostmi“ učiněné po zkušenostech třicátých let, které popisuje v poučném interview s Günterem Gausem.¹ Druhým je důrazné odmítání titulu „filosofka“, nápadné v tomtéž rozhovoru. Třetím je pak tvrzení o opětovném návratu k první lásce, tj. k filosofii, spojené s prací na Giffordských přednáškách, publikovaných později jako *The Life of the Mind*.

Tato tvrzení, svádějící k různým paušalizujícím periodizacím, zakrývají principiální kontinuitu zájmu Arendtové o to, co můžeme navzdory autorce samotné bez obav nazvat „politickou filosofií“, přinejmenším v době, do které spadají všechna její hlavní díla, počínaje *Původem totalitarismu*. Nedorozumění způsobené verbálním odmítnutím filosofie ovlivnilo ve velké míře i porozumění autorčině nejvlivnější knize, pojednání *Vita activa*.²

Naléhavost otázek o povaze myšlení a filosofie ve vztahu k politice má svůj zdroj v osobní zkušenosti s reakcí intelektuálů na nástup Hitlera. Ve zmíněném rozhovoru z roku 1964 Arendtová vypráví, jak opouštěla v roce

¹ Zvukový záznam rozhovoru nazvaného *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* je součástí souboru *Von Wahrheit und Politik*. Anglický překlad zařadil Jerome Kohn do výboru *Essays in Understanding*, str. 1—23, pod názvem „What Remains? The Language Remains“: *A Conversation with Günter Gaus*.

² Práce vyšla nejprve anglicky pod titulem *The Human Condition*. Pozdější německé vydání bylo pro Arendtovou nejen příležitostí k mnoha úpravám v textu, ale také ke změně názvu na *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, který podle autorky vystihuje lépe záměr díla. V textu budu používat název *Vita activa* a v poznámkovém aparátu zkratky *VA* pro německou a *HC* pro anglickou verzi (budu také uvádět paginaci v českém překladu, pokud se liší od německého originálu).

1933 Německo s myšlenou: „Nikdy více. Už nikdy se nechci zabývat žádnými intelektuálními záležitostmi. S touto komunitou nechci mít nic společného.“ Intelektuálové, lidé z „čistě akademické oblasti“, ke kterým se Arendtová počítala a kteří byli jejími přáteli, začali o nacismu a Hitlerovi vymýšlet „zčásti strašně zajímavé věci; zcela fantastické a zajímavé a komplikované, povznesené vysoko nad běžnou úroveň“. Podstatný byl na tomto zážitku názor, že se nejedná o pouhé osobní selhání, přesvědčení, že „to všechno souvisí s jejich povoláním, s postavením intelektuála“.

Svou touhu „nemít nic společného s komunitou intelektuálů“ Arendtová na čas naplnila, když po své emigraci pracovala pro organizaci pomáhající mladým židovským emigrantům přesídlit do Palestiny.³ Nejhlubším přáním, jak se ale brzy ukázalo, nebylo spálit všechny mosty a zapomenout, nýbrž přání *porozumět*, což jistě není to nejlepší východisko pro přerušování veškerých styků s intelektuální sférou. V roce 1964 proto říká Gausovi, že „dnes už o tom ví víc“ a že její názor na selhání intelektuálů se poněkud změnil. Upravený postoj není v rozhovoru podrobně představen, Arendtová si pouze pohrává se slovní hříčkou, podle níž intelektuálové sympatizující po nějaký čas s nacismem „padli do pastí svých vlastních nápadů (Sie gingen ihren eigenen Einfällen in die Falle)“.

1.2 *Struktura problému*

Základním předpokladem porozumění křivolakým úvahám Arendtové na téma, které nás zajímá, je neztratit ze zřetele, že ve hře jsou *tři* póly: *myšlení, filosofie a politika*.

³ Srov. E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, str. 117 n. Kniha je nedocenitelným zdrojem biografických informací o Hannah Arendtové, prezentovaných s nepřehlédnutelnými sympatiemi. Jako protipól stojí za pozornost nemilosrdný článek J. N. Shklar, *Hannah Arendt as Pariah*.

K tomu je třeba připomenout, že pojem *politika* má pro Arendtovou specifický význam, který příliš neodpovídá současnému běžnému používání tohoto slova. Politika pro ni neznamena primárně vládu ani otázky spojené se správou státu, znamená spíše *společné jednání* ve veřejném prostoru, tj. v prostoru rovnosti vzájemně se lišících jednotlivců. Rovnost různých definuje pro Arendtovou pojem *plurality*, která je tak esenciálním znakem veřejného prostoru a politiky. V podobném duchu omezuje Arendtová pojem *jednání*, který neznamena jakoukoli lidskou aktivitu, ale právě jen aktivitu odehrávající se ve veřejném prostoru, tedy aktivitu ovlivňující síť vztahů mezi rozdílnými, ale sobě rovnými aktéry (Arendtová v této souvislosti ráda používá těžko přeložitelné anglické slovo *peers*). V následujícím textu budeme tyto arendtovské terminologické předpoklady respektovat. Pro poslední z uvedených tří pólů problematiky budeme tedy používat termíny politika a jednání v podstatě zaměnitelně, a to v právě uvedeném smyslu.

Opomenutí některého z pólů snadno působí zásadní nedorozumění, k nimž patří např. jakési aktivistické čtení knihy *Vita activa*. Pokud zapomeneme, že alternativou k filosofii není jen politika, ale také myšlení osvobozené od filosofických deformací, může zápal, s jakým Arendtová v knize hájí politiku proti (politické) filosofii, vyvolat dojem, že své myšlení o politice považuje za druh politického jednání.

Že by se jednalo o naprosté nedorozumění, ukazuje pregnantně diskuse na konferenci v Torontu v roce 1972, která byla věnována jejímu dílu a které se Arendtová poté, co odmítla postavení čestného hosta, sama aktivně účastnila. Během konference se několikrát vrací k tvrzení, překvapivému pro někoho, kdo chce chápat *Vita activa* výše uvedeným způsobem:

Připouštím, že mým prvotním zájmem je samozřejmě porozumění. To je naprostá pravda. A připouštím, že jsou lidé, jejichž prvotním zájmem je něco dělat. Mým

ne, já můžu klidně žít, aniž bych něco dělala. Ale nemůžu žít, aniž bych se alespoň pokusila porozumět všemu, co se děje.⁴

Myslím, že jsem pochopila něco o jednání právě proto, že jsem se na něj dívala víceméně zvnějšku. Několikrát jsem v životě jednala, protože to jinak nešlo, ale není to moje prvotní nutkání.⁵

Víte, všichni moderní filosofové mají někde ve svém díle takovou omluvnou větu, která říká: „Myšlení je také jednání.“ Ale ne, není! A říkat to je dost nepoctivé. Chci říct, přiznejme barvu: není to totéž! Naopak, musím se do velké míry zdržet účasti, neangažovat se.⁶

Víte, já mám, pokud jde o politické záležitosti, určitou výhodu. Já nejsem od přirozenosti žádný hráč (an actor). Když vám řeknu, že jsem nikdy nebyla ani socialistka ani komunistka – což bylo naprostou samozřejmostí pro celou moji generaci, takže jsem sotva znala někoho, kdo by se nebyl angažoval – pochopíte, že já jsem nikdy necítila potřebu se angažovat. Až najednou, *schließlich schlug mir einer mit einem Hammer auf den Kopf und ich fiel mir auf*, najednou mě někdo praštil do hlavy a to mě, dá se říct, probudilo do reality. Ale stejně, měla jsem tu výhodu, že jsem se na leccos dívala zvenčí. I na sebe samu. Ale tady, pokud jde o myšlení, tady ne, to mě okamžitě pohltí.⁷

Jak uvidíme později (viz str. 29), Arendtová odmítavě popisuje útěk z filosofie do politiky ve svých úvahách o francouzských existencialistech. *Distinkce mezi myšlením a jednáním* je tedy páteří všech úvah a celé tvorby Arendtové; je jejím klíčovým postojem, který budeme v průběhu celé práce sledovat.

Tři póly problematiky otevírají tři související otázky binárních vztahů. Naznačme stručně problémové okruhy, ke kterým se budeme později vracet.

⁴ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 303.

⁵ Tamtéž, str. 303 n.

⁶ Tamtéž, str. 304.

⁷ Tamtéž, str. 306.

Úvahy o vztahu *myšlení a filosofie* jsou součástí kritiky celku západní filosofie. Filosofie se podle Arendtové (podobně jako např. podle Martina Heideggera) zpronevěřila původnímu poslání myšlení, tj. snaze porozumět světu a uvažovat o jeho základním smyslu. Pro myšlení je klíčová jeho řečová povaha, klíčovou roli v konstituci filosofie hraje na druhou stranu interpretace zkušenosti *kontemplace*. Základním pokušením filosofie je diskursivní myšlení podřídí myšlení kontemplativnímu.

Vztah *filosofie k politice* hraje v deformaci filosofie nezastupitelnou roli. Klíčovými jsou bytostná nedůvěra a pohrdání, se kterými se filosofie na politiku dívá. Postoj filosofa k obci vyrůstá ze zkušenosti kontemplativního myšlení a není podstatně závislá na historicky nahodilé okolnosti konfliktu řecké obce a rodící se sókratické filosofie. Určujícím obsahovým motivem je odmítání *plurality*, která je základním faktem politické zkušenosti. Sklon přizpůsobovat politiku zkušenosti, která je filosofovi vlastní, je přirozený a obtížně vykořenitelný, nehledě na to, že může být i záměrný a zisťný, pokud se filosof pokouší přetvořit obec k obrazu svému, tedy zajistit v obci pro filosofy bezpečné a příznivé prostředí. Proto jsou „profesionální filosofové“ v politických otázkách nedůvěryhodní a proto se Arendtová označení za filosofku tak brání.

Vztah *myšlení a politiky* se rozpadá do dalších dvou skupin problémů. Prvním z nich je otázka metody „politické teorie“, jak Arendtová své myšlení o politice nazývá. Nejedná se o nic menšího, než o snahu myšlení vyhnout se úskalím filosofického přístupu k politice, o snahu dívat se na politiku, a to i na její spor s filosofií, z pohledu čistého, neangažovaného myšlení. Takové myšlení by mělo mít *teoretickou* povahu, ve významu odvozeném z řeckého slova θεωρία a vyjádřeném pythagorejskou metaforou olympijských her, na kterou se Arendtová opakovaně odvolává. „Politická teorie“ znamená, jak říká Arendtová na Gausův návrh v proslulém interview, „vidět politiku očima nezakalenýma filosofií“.

Druhý problémový okruh myšlení a politiky je otázka vztahu myšlení a jednání, která je z filosofického hlediska, stejně jako z hlediska vztahu mezi kontemplativním a politickým životním ideálem nejzávažnější. Arendtová v obranném postoji proti nebezpečí kauzálního vlivu myšlení na jednání a ve snaze udržet samostatnost jednání a novost, kterou jednání obsahuje, zdůrazňuje spíše rozdíl mezi myšlením a jednáním, a dokonce jejich neslučitelnost. Přesto se pokusíme prozkoumat i náznaky pozitivních výpovědí ke vztahu těchto dvou základních lidských možností. Vztah teorie k jednání patří také k nejzajímavějším bodům Aristotelovy praktické filosofie, jak ve vztahu k domnělému aristotelismu Arendtové, tak z hlediska samotného Aristotelova díla, především *Etiky Nikomachovy*.

1.3 Arendtovská klasifikace dianoetických ctností

Inventář „dianoetických ctností“, použijeme-li aristotelskou terminologii, je v díle Arendtové bohatý až nepřehledný. V plné síle se zde projevuje tendence tvořit distinkce, která je původem aristotelská, nikoli středověká, jak Arendtová neopomněla opravit v torontské diskusi poznámku Mary McCarthy.⁸ Hovoříme-li tedy o „myšlení“, je na místě obezřetnost.

Ve 23. kapitole *Vita Activa* rozlišuje Arendtová *myšlení*, *poznání* a *logické uvažování*. Toto rozdělení schopností rozumu má podobnou strukturu jako rozdělení činného života na *jednání*, *zhotovování* a *práci*.

Podobně jako práce je logické uvažování spojeno s přirozenou nutností, ve které se nijak neprojevuje lidská individualita. Logické uvažování je námaha, kterou lze svěřit strojům, nemá nic společného se specificky lidským světem. Logické uvažování je charakterizováno absolutní hypotetičností: odvozuje důsledky z přijatých axiomů zcela nezávisle na smyslu těchto axiomů a bez jakékoli citlivosti pro adekvátnost dosažených závěrů. Tato zvláštní vlastnost logického uvažování, upozorňuje už Arendtová, se obzvlášť

⁸ Tamtéž, str. 337 n.

zřetelně projevuje u počítačů, u kterých je rychlost úkonů vystupňována člověku nepředstavitelným způsobem a současně je tato činnost zcela „osvobozena“ od úvah o jejich smyslu. Může se zdát zřejmé, že počítačové výpočty nemají nejen *smysl*, ale ani žádný *význam* odděleně od významu, který jim dává na vstupu a výstupu myslící člověk, pro nějž již vždy mají navíc nějaký smysl a užitečnost. Samozřejmost takového závěru je ovšem poněkud frustrována existencí filosofů vážně uvažujících o umělé inteligenci v termínech lidské existence. V každém případě lze konstatovat, že logické uvažování nejen neodlišuje člověka od zvířat, ale ani od strojů. Logické myšlení je z politického hlediska charakterizováno jako tyranské:

Tyranie logičnosti začíná podrobením mysli logice jako nikdy nekončícímu procesu, s nímž člověk počítá jako s něčím, co má zplodit jeho vlastní myšlenky.⁹

Tato tyranská povaha logiky se plně projevuje v totalitární ideologii, která notoricky ignoruje nesoulad svých závěrů se skutečností:

Problém totálního panství, tak jak vyvstal v souvislosti se specifickými cíli totalitární vlády, mohl vést k objevu logiky jako prostředku útisku. A účinnost tohoto prostředku je možné vidět na jeho využití bolševickou odnoží totalitarismu k „přiznáním“ obviněných ve veřejných procesech, které byly všechny postaveny nikoli na faktech, a proto mohou být pro naše netotalitní myšlení poněkud matoucí, ale na logice.¹⁰

Další intelektuální aktivita, *poznání*, zase odpovídá zhotovování, a to tím, že má začátek a konec a jeho výsledek lze měřit kategorií užitečnosti. Poznatek je jednoduše buď funkční, nebo ne. Doménou takto chápaného poznání jsou vědy. Charakteristickým znakem poznání je také to, že je lze bez větších problémů předávat. Poznatek se tak zařazuje do světa jako jiné výsledky zhotovování. Poznání bude hrát důležitou roli v diskusi výtek, které

⁹ *The Origins of Totalitarianism*, str. 473 (česky str. 638).

¹⁰ Rukopis *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, image 68. (Ke způsobu citace rukopisů viz seznam literatury, str. 146).

Arendtová adresuje klasické filosofii, protože ta podle ní obsahuje tendenci poznání přeceňovat a redukovat na ně jiné rozumové aktivity, především pro filosofii nejdůležitější z nich, myšlení.

I myšlení má ovšem různé podoby. V přednášce *Philosophy and Politics* z roku 1969 Arendtová rozlišuje tři typy: obdivný údiv vedoucí ke kontemplaci; Solónovo a Sókratovo přemýšlení o oblasti lidských záležitostí; a konečně tichý rozhovor sama se sebou.¹¹ V nedokončeném díle *The Life of The Mind* měla vedle myšlení stát kromě *vůle* ještě *soudnost*, schopnost, které Arendtová věnovala v životě velkou pozornost, zejména prostřednictvím Kantovy *Kritiky soudnosti*, kterou si vzala v této otázce na pomoc.

Arendtová přistupovala k těmto klasifikacím velmi nesystematicky a ani naším cílem nebude nějaké systematické pojednání rozumových schopností poskytnout. V centru našeho zájmu bude myšlení tak, jak je popsáno v prvním dílu *The Life of The Mind*, nazvaném prostě *Thinking*. Rozdíly nebo podobnostmi s jinými rozumovými schopnostmi se budeme zabývat jen natolik, nakolik to bude přispívat k objasnění vztahu mezi tímto myšlením, filosofií a politikou.

Východiskem našeho zkoumání může být myšlenková aktivita, která oficiálně tvořila základ autorčiny kvalifikace, totiž „politická teorie“ a její srovnání s filosofií.

1.4 *Filosofická neutralita „politické teorie“*

Označení „politická teorie“ použila Arendtová pro svoji profesi mimo jiné v rozhovoru s Gausem poté, co odmítla být označena za filosofku.

¹¹ Rukopis *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* (1969), folder 1, image 34. Existují dva důležité rukopisy Arendtové s názvem „Philosophy and Politics“. První, slavnější, je z roku 1954 a má podtitul „the Problem of Action and Thought after the French Revolution“. Budu je v textu rozlišovat důsledným uváděním letopočtu.

„Politická teorie“ se ovšem může tvářit filosoficky neutrálně pouze do té doby, dokud se věnuje reflexi konkrétních politických událostí. Filosofický rozměr tohoto zaměstnání se ale vynoří, pro nepřipraveného čtenáře často překvapivým nebo matoucím způsobem, jakmile se autorka dostane k obecnějším otázkám týkajícím se „ontologické“ povahy politické skutečnosti a také tehdy, když se řeč stočí na metodologické otázky. To se přitom stává dosti často, protože snaha o nepředsudkový pohled na politiku naráží na kategorie fixované tradicí politické filosofie. V takových okamžicích se potom jasně ukazuje, že „politická teorie“ není jen rehabilitací politiky, je také rekonstrukcí samotné filosofie.

Již v závěru přednášky *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* z roku 1954 se volání po nové politické filosofii objevuje zcela explicitně, takže celou přednášku lze vlastně chápat jako výzkum možností takového podniku:

Mnoho předpokladů pro novou politickou filosofii – která bude s největší pravděpodobností spočívat v přeformulování filosofova postoje vůči politické sféře neboli ve vztahu mezi člověkem jako filosofickou a člověkem jako politickou bytostí neboli ve vztahu mezi myšlením a jednáním – již existuje, ačkoli se na první pohled mohou jevit spíš jako pokusy odstranit staré překážky než jako vytyčení nových základů.¹²

Stejně tak se na konci přednášky *Philosophy and Politics* (1954) z téhož roku říká:

Zhroucení zdravého rozumu (common sense) v současném světě naznačuje, že politika není sama o sobě schopna světu lidských záležitostí ani rozumět. Což

¹² Rukopis *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, folder 2, image 14, in *Essays in Understanding* str. 445.

znamená, že problém filosofie a politiky neboli potřeba nové politické filosofie, ze které by mohla vzejít nová politická věda, je opět na programu.¹³

Pozoruhodná je v tomto ohledu také poznámka týkající se Machiavelliho postavení v dějinách politické vědy nacházející se v eseji *What Is Authority?*. Arendtová zde politickou teorii a politickou filosofii jaksí bezděčně identifikuje:

Pokud politickou vědou rozumíme politickou teorii, pak je jejím otcem jistě spíše Platón než Machiavelli.¹⁴

Tento ne zcela zřetelný a samotnou autorkou zamlžovaný filosofický rozměr jejího zájmu se až dnes postupně dostává do všeobecného povědomí zejména v souvislosti s rostoucí obeznámeností s rukopisnou pozůstalostí a s dříve obtížněji dostupnými publikovanými díly.¹⁵

1.5 Politická filosofie: nemilovaná filosofická disciplína

I přes uvedené styčné body má rezervovaný postoj Arendtové k označení „politická filosofie“ dobré důvody. Zatímco jiné filosofické disciplíny pocházejí z obdivného a vděčného postoje vůči zjevené kráse skutečnosti, politická filosofie podobný postoj ke svému předmětu nemá. Jejím počátkem je spíše pohrdání a obava, než obdiv a chvála. Politická filosofie vlastně ani pravou filosofickou disciplínou není, je „nevlastním dítětem filosofie, ze kterého nemá matka žádnou zvláštní radost“¹⁶. Na rozdíl od kritiky metafyziky se tedy při kritice politické filosofie nejedná o pouhé

¹³ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 69, in *The Promise of Politics* str. 38 (česky str. 21).

¹⁴ *Between Past and Future*, str. 136 n. (česky str. 124).

¹⁵ Margaret Canovan např. poznamenává, že téma vztahu filosofie a politiky zaměstnávalo Arendtovou „posledních dvacet pět let jejího života“, srov. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, str. 257.

¹⁶ *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 3.

„zapomenutí“ či zplanění původního náhledu, nýbrž o výslovný a záměrný odpor vůči samotnému zkoumanému fenoménu. V eseji *Philosophy and Politics* (1954) Arendtová říká:

Politická filosofie je jedinou filosofickou disciplínou, která začala hlubokým konfliktem mezi filosofem a specifickou oblastí, kterou se zabývá,¹⁷

a o kousek dál dodává:

Politická filosofie se zabývá přesně tím, co nejen podle Hegela, ale ve skutečnosti podle téměř celé posókratovské filosofie nemá pro filosofii žádnou bezprostřední zajímavost.¹⁸

V tomto smyslu také pojímá Arendtová svůj oblíbený, ačkoli poněkud enigmatický citát z Pascalových myšlenek, podle kterého chápali Platón i Aristoteles sepisování svých politických spisů jako zábavnou kratochvíli, případně jako vymýšlení pravidel pro ústav choromyslných.¹⁹ Filosof totiž život věnovaný politice nemůže brát skutečně vážně.

Pokud Arendtová říká o Kantovi, že jako téměř jediný z velkých filosofů nesdílel nepřátelství vůči politice,²⁰ získává tato charakteristika na závažnosti, která dostatečně vysvětluje, proč věnovala formulaci Kantovy „skutečné politické filosofie“ tolik úsilí, a to, jak se může zdát, často navzdory Kantovi samotnému.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Tamtéž, image 4.

¹⁹ Viz např. *Lectures on Kant's political Philosophy*, str. 22 (česky str. 37) nebo *Thinking*, str. 152 n. Citát Arendtová uvedla také v úvodu přednášky *Concern with Politics in Recent European Political Thought*. Je z Pascalových *Myšlenek*, č. 331.

²⁰ Viz např. *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 902 (ang. str. 303); rozhovor s Gausem, in *Essays in Understanding* str. 2; *Concern with Politics in Recent European Political Thought*, folder 2, image 11, in *Essays in Understanding* str. 441.

1.6 *Původ totalitarismu*

Výsostným příkladem „politické teorie“ podle Hannah Arendtové je *Původ totalitarismu*, výsledek snahy porozumět fenoménu nacismu. Kniha obsahuje jednu ze zásadních interpretací totalitarismu, v mnoha ohledech kontroverzní, např. kvůli jednoznačné paralele mezi nacismem a stalinismem, stejně jako neméně kontroverzní úvahy o antisemitismu, imperialismu a dalších tématech moderní politické situace. Jedná se tedy o jeden z příkladů komentáře ke konkrétnímu politickému fenoménu, který nemá přímou filosofickou povahu. Je ale také příkladem toho, že filosofické otázky již v tomto raném díle hrají důležitou roli.

Příležitost k prozkoumání filosofického potenciálu „politické teorie“ poskytuje recenze, kterou *Původu totalitarismu* věnoval Eric Voegelin. Recenzent poznamenává, že formulace a náhledy prezentované v knize ukazují na filosofické zvládnutí popisovaných problémů. Přesto a právě proto si nařiká nad nepřítomností metody a „vypracované filosofické antropologie“, bez níž prý nelze správně zpracovat politické fenomény, jakkoli výstižně a pozorně by byly zaznamenány a popsány. Práce je sice prosta „ideologických nesmyslů“, ale to je bohužel dáno především její emocionální povahou, tedy nedostatkem promyšlené teorie. Největší kritiku si vysloužila úvaha o přeměně nebo ztrátě „samotné lidské přirozenosti“. Tím se podle recenzenta stává Arendtová obětí „typicky liberálního, pokrokového a pragmatického“ přístupu k filosofickým problémům, což Voegelin považuje za intelektuální vyšinutí takového řádu, že dovoluje v rámci soudobé kulturní krize zařadit liberalismus do stejného tábora s totalitarismem samotným, totiž do tábora „totalitárního imanentního sektářství“, proti němuž stojí „náboženští a filosofičtí transcendentalisté“. Vydavatelé *The Review of Politics* požádali Arendtovou,

aby na Voegelinovu kritiku reagovala.²¹ Výměna mezi recenzentem a autorkou ukazuje na tomto prvním rozsáhlém díle charakteristické rysy jejího přístupu, v kritické konfrontaci s upřímným představitelem názoru, že lékem na politickou krizi může být návrat k filosofické (a náboženské) tradici.

Je zajímavé poznamenat, že prakticky stejná výměna názorů proběhla o dvacet let později mezi Arendtovou a Hansem Jonasem na konferenci v Torontu. Jonas tam namítl Arendtové, že otázky politiky, tedy otázky týkající se „světa, který chceme sdílet s ostatními“, jsou oprávněné pouze „s odvoláním na nějakou pravdu o člověku“. I Kant se podle Jonase odvolával nejen na soudnost, ale i na pojem nejvyššího dobra. Arendtová odpovídá odkazem na *Kritiku soudnosti*, ve které, jak zdůrazňuje, není řešena ani otázka dobra ani otázka pravdy, pouze *možnost platnosti* soudů vkusu.²² Domnívá se přitom, že na politické souzení se lépe hodí Kantova estetika než jeho etika.²³

Přirozeným rozšířením odpovědi Voegelinovi je esej *Understanding and Politics*,²⁴ na kterém Arendtová v téže době pracovala, a který proto s odpovědí vykazuje silné styčné body. Dalším doplněním je pouze o rok mladší přednáška *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*. Zatímco v *Reply* a v *Understanding and Politics* se Arendtová konfrontuje především se soudobou politickou vědou a historiografií (okrajově také se sociologií a psychologií), přednáška *Concern with Politics* pomáhá, jak

²¹ Celá výměna, tj. recenze, odpověď Arendtové a Voegelinova závěrečná poznámka, vyšla v *The Review of Politics* 15, 1953, str. 68—85. Na odpověď Arendtové se budu odkazovat jako na *Reply*.

²² Srov. H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 312 n.

²³ Viz také *Between Past and Future*, str. 220 nn. (česky str. 191 nn.)

²⁴ Esej je založen na dvou rukopisech, ze kterých budu citovat: *The Difficulties of Understanding* a *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*. V textu budu používat název *Understanding and Politics*, pod kterým byl esej publikován.

napovídá název, obohatit úvahy o „politické teorii“ o výslovnější srovnání se soudobou filosofií.²⁵

1.7 *Novost situace a zhroucení tradice*

Prvním rysem, který charakterizuje metodu Arendtové, je přesvědčení, že tradiční pojmy jsou pro popis totalitarismu nepoužitelné. Stojíme před bezprecedentními událostmi, které vyžadují nové pojmy a přístupy. Důraz přitom autorka klade na pojem *událost*, nejde pouze o ideologický obsah totalitarismu. Je to událost, která „rozmetala naše tradiční kategorie politického myšlení“²⁶; omylem by byla snaha vměstnat totalitarismus např. pod pojmy tyranie nebo diktatura. Stejně tak neúčinná jsou dosavadní měřítka mravního souzení, protože totalitární zločiny nelze adekvátně popsat a potrestat jako vraždu. (To píše Arendtová osm let před svou cestou na proces s Adolfem Eichmannem.) Vynořuje se tak zásadní otázka možnosti soudu o jedinečné události. Myšlenkový proces soudu v sobě totiž vždy zahrnuje jisté zobecnění, přinejmenším v tom smyslu, že si nárokuje platnost i pro jiného pozorovatele než samotného soudícího.

²⁵ Můžeme se domýšlet, že taková přednáška o vztahu filosofie a politiky, jejíž ambice míří v konečné analýze k nejhlubším otázkám ontologie lidských záležitostí přednesená před *American Political Science Association* způsobila více nedorozumění než vyjasnění, a to i tehdy, odmyslíme-li si proslulou enigmatičnost stylu osoby, která ji přednesla.

Kouzlem nechtěného je v rukopisném oddělení amerického kongresu složka s přednáškou chybně nadepsaná jako „Concern with Politics in Recent European *Political Thought*“.

²⁶ „...exploded our traditional categories of political thought [...] and the standards of our moral judgment.“ *Reply*, str. 80. Téměř totožná formulace se nachází také v rukopisu *The Difficulties of Understanding*, image 4, in *Essays in Understandings* str. 310.

V odpovědi na Voegelinovu recenzi Arendtová zdůrazňuje novost totalitarismu a ohrazuje se proti formulaci, že podstata totalitarismu byla v zárodku přítomna již v osmnáctém století. Podobně jako nelze srovnávat totalitarismus s klasickými politickými útvary, nelze srovnávat ani moderní masy s davy dřívějších dob. Právě neschopnost rozlišovat je podle Arendtové charakteristickým neduhem soudobé politické vědy, s jejímž stavem je nespokojena stejně jako recenzent.

Tvrzení o „přetržené niti tradice“ se v textech Arendtové neustále opakuje jako výchozí předpoklad. Někdy je v této situaci připomenuto Brechtovo označení „temné doby“ (dark times), která dala později název sbírce autorčiných esejů věnovaných význačným osobnostem moderní doby.²⁷ Metafora temnoty sahá dále do minulosti až k Tocquevillovi, který vyjádřil potřebu nové politické vědy větou: „Protože minulost přestala vrhat své světlo na přítomnost, lidský duch bloudí ve tmách.“²⁸ Obraz přetržené niti nebo zhroucené budovy tradice je mnohoznačný a je spojen s několika souvisejícími, ale rozdílnými jevy. Prvním z nich je zhroucení politického řádu založeného na autoritě. Esej *What Is Authority?* začíná slovy:

Aby nedošlo k nedorozumění, měli bychom se snad raději ptát, co byla, a nikoli co je autorita. Tvrdím totiž, že tato otázka nás láká a jsme k ní oprávněni právě proto, že autorita z moderního světa vymizela.²⁹

Souvislost mezi autoritou a tradicí vyjadřuje Arendtová pregnančně v *Men in Dark Times*:

²⁷ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*.

²⁸ Citát se nachází v poslední kapitole Tocquevillovy epochální knihy *Demokracie v Americe*. Arendtová ho cituje např. v předmluvě ke sbírce esejů *Between Past and Future*, str. 7 (česky str. 10) nebo v rukopisu *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 1 a image 69.

²⁹ *Between Past and Future*, str. 91 (česky str. 87).

Nakolik je minulost předávána jako tradice, je obdařena autoritou; a nakolik se autorita prezentuje historicky, stává se tradicí.³⁰

Druhou oblastí, ve které mluví Arendtová o „přerušení tradice“, je tradice filosofická. Jak už jsme poznamenali, Arendtová sdílí s Heideggerem tezi o konci filosofie ve smyslu systematického zpracování celku skutečnosti, které bylo završeno Hegelovým systémem. Třetí význam, ve kterém můžeme mluvit o ztrátě tradice, se vztahuje přímo k uvedenému Tocquevillovu citátu z *Demokracie v Americe* a je kombinací obou předchozích. Týká se právě politické teorie, resp. politické filosofie, a neadekvátnosti tradičních politických kategorií pro novou situaci. V eseji *What Is Authority?* je celá jedna kapitola věnována roli, kterou pojem tradice hrál ve starověkém Římě a později v katolické církvi, která štafetu římského ducha převzala. Tradice je zde součástí nerozborné triády náboženství-tradice-autorita. Rozpad této triády považuje Arendtová za podstatu krize současného světa.³¹

Ztráta tradice, v podobě nepřítomnosti autority, neplodnosti filosofie i odcizenosti politiky, znamená, že

se myšlení a skutečnost rozešly, že skutečnost začala být pro světlo myšlení neprůhledná a že myšlení, jež přestalo být vázáno na události, jako je kruh vázán ke svému středu, je ohroženo tím, že buď úplně ztratí smysl, anebo se z něj stane omílání starobylých pravd, které už dávno ztratily jakýkoli konkrétní význam.³²

Tradice je v *Between Past and Future* přirovnána pomocí aforismu Reného Chara³³ k závěti, která teprve skutečně umožňuje převzít dědictví, jež v tomto přirovnání představuje minulost; tradice „ukazuje, kde jsou ukryty poklady a

³⁰ *Men in Dark Times*, str. 193.

³¹ In *Between Past and Future*, str. 140 (česky str. 127).

³² Předmluva k *Between Past and Future*, str. 6 (česky str. 10).

³³ „Notre héritage n'est pas précédé d'aucun testament“, viz *Between Past and Future*, str. 3 (česky str. 7).

jaká je jejich hodnota“. Bez tradice je myšlení odsouzeno k náhodnému výlovu perel z nepřehledné hlubiny.³⁴

Obraz lovce perel naznačuje, že Arendtová nehodnotí zhroucení tradice jednoznačně negativně. Na jednu stranu je to situace, ve které „mysl přestala fungovat tak, jak se patří“³⁵, na druhou stranu se pro myšlení otevírají nové možnosti. Mistrem nového přístupu k minulosti je pro Arendtovou Walter Benjamin, který

objevil, že tradovatelnost minulosti byla nahrazena její citovatelností a že na místě uvolněním autoritou minulosti se objevila její zvláštní schopnost usazovat se postupně v přítomnosti a připravovat ji o „mír v mysli“, bezmyšlenkovitý mír samolibosti.³⁶

Podobně v *Thinking* zmiňuje Arendtová dvě výhody konce metafyziky. Jako první uvádí možnost

dívat se na minulost novými očima, které nejsou zatíženy ani vedeny jakoukoli tradicí, a mít tak k dispozici obrovské bohatství syrové zkušenosti bez jakýchkoli předpisů o způsobu, jak s tímto pokladem zacházet.³⁷

Druhou výhodou je odstranění nároku filosofa na božský statut a s tím související zarovnání propasti mezi „profesionálními filozofy“ a „množstvím“.³⁸

Diagnózou přerušené tradice v moderním světě se Arendtová zabývá také v rukopisu *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. Arendtová se věnovala rozsáhlému studiu Marxe a marxismu po publikaci

³⁴ Obraz potápěče objevujícího po bouři v hlubině perly pochází ze Shakespearovy *Bouře* I, 2. Arendtová Shakespearovy verše poprvé připomíná ve svém eseji o Walteru Benjaminovi, viz *Men in Dark Times*, str. 193, a hlásí se k nim také v závěru *Thinking*, str. 212. K tématu viz také kapitolu „The Theorist as Storyteller“ v knize Seyly Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*.

³⁵ *Between Paast and Fututre*, str. 9 (česky str. 12).

³⁶ *Men in Dark Times*, str. 193.

³⁷ *Thinking*, str. 12.

³⁸ Srov. tamtéž, str. 13.

Původu totalitarismu, aby tak napravila zjevnou asymetrii mezi pozorností věnovanou v této knize na jedné straně nacismu, a na druhé straně bolševismu. Výsledky nedokončené práce se částečně objevily v esejích zahrnutých do *Between Past and Future* a také ve *Vita Activa*. Marx je pro Arendtovou zajímavý tím, že novosti moderní situace porozuměl a současně se ji pokusil zpracovat v tradičních pojmech. Proto platí, že:

zkoumání Marxe nemůže být ničím jiným, než zkoumáním tradičního myšlení nakolik je aplikovatelné na moderní svět.³⁹

Počátky moderního světa je přitom možné datovat průmyslovou revolucí, která přinesla zcela nový přístup k *práci*, a na druhé straně politickými revolucemi osmnáctého století, které nastolily do té doby neexistující problém *dějinnosti* politické reality. Práce a dějinnost jsou tedy v tomto textu vyzdvihnuty jako dva problémy signalizující konec tradice:

Lze tedy tvrdit, že nit naší tradice se přetrhla, v tom smyslu, že naše tradiční politické kategorie nebyly nikdy pro takovou situaci zamýšleny, když byla poprvé v našich dějinách politická rovnost rozšířena na pracující třídu.⁴⁰

[...]

Z hlediska dějin idejí lze téměř stejným právem tvrdit, že nit naší tradice se přetrhla v okamžiku, kdy Dějiny nejen vstoupily do lidského myšlení, ale staly se v něm absolutnem.⁴¹

V podobném duchu je v esejí *Tradition and the Modern Age* konec tradiční politické filosofie umístěn do okamžiku, „kdy se filosof odvrátil od filosofie, aby ji ‚uskutečnil‘ v politice.“⁴² Je charakteristické, jak rychle se úvahy o moderní době a o jejím obrazu u velkých odpůrců filosofické tradice – Marxe,

³⁹ Rukopis *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, folder 1, image 3, in *Social Research* str. 278.

⁴⁰ Tamtéž, image 4.

⁴¹ Tamtéž, in *Social Research* str. 279.

⁴² *Between Past and Future*, str. 18 (česky str. 19).

Kierkegaarda a Nietzscheho – přesouvají k zakladatelským postavám politické filosofie, Platónovi a Aristotelovi. Je přitom důležité, že počátek této tradice není totožný s počátkem řeckého myšlení, nýbrž se nachází spíše v bodě zlomu, po kterém následuje úpadek. V tomto postoji lze vidět ozvěnu Heideggerova přístupu k dějinám filosofie, podle něhož představuje tradiční metafyzika do velké míry ztrátu původní otázky, v jeho případě otázky po bytí. V případě politické filosofie jde o to, že úpadek řeckého politického života nastolil pro filosofa otázku, „jak člověk, pokud žije v obci, může žít mimo politiku“.⁴³

Rozvinutí úvah o hodnotě tradiční politické filosofie pro současnou situaci nacházíme v přednášce *Concern with Politics*, zejména v oddíle věnovanému katolickým myslitelům.⁴⁴ Jmenovitě jsou uvedeni Maritain, Gilson, Guardini a Pieper, ale úvahy se týkají „všech druhů obnoveného platonismu“, kde je v poznámce jmenován právě Voegelin. Arendtová mu zde vrací pochvalu za nepřítomnost „všech druhů moderních nesmyslů“. Staré odpovědi převzaté z tradiční politické filosofie vržené do nového zmatku moderních politických událostí považuje za cenné pro jejich jasnost a schopnost udržet na zřeteli podstatné otázky. Zásadním nedostatkem těchto starých odpovědí však zůstává jejich neadekvátnost. Jmenovaní myslitelé ignorují fakta, která charakterizují současnou situaci, jakoby bylo možné se prostě vrátit do minulosti. Není navíc zcela jasné, kam tento cíl návratu v bohatství tradice přesně umístit. Konkrétně Arendtová zmíněným myslitelům vyčítá redukci totalitarismu na ideologický obsah, nedostatečnou reflexi nového postavení práce v moderní společnosti a podcenění obtíží spojených s vizí globální společnosti.

⁴³ Rukopis *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, folder 1, image 5, in *Social Research* str. 280.

⁴⁴ Rukopis *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, folder 2, image 5—6, in *Essays in Understanding* str. 434—436.

Postoj Arendtové k myšlenkovému zpracování totalitarismu se tedy vyznačuje přesvědčením, jistě nijak konfliktním ani příliš objevným, že myšlení se musí přizpůsobit popisované události; a to, již méně samozřejmě, situaci zhroutené tradice. Není tedy dnes možné požadovat po skutečnosti, aby respektovala zavedená myšlenková schémata:

Zlom v naší tradici je už teď dokonanou skutečností. Nejde o výsledek něčí vědomé volby, ani o věc nějakého dalšího rozhodování.⁴⁵

Jak zdůraznila v Torontu, rovnalo by se to čekání na zázrak, resp. na nějakého nového boha:

Takže pokud by naše budoucnost měla záviset na tom, co teď říkáte, totiž na tom, že získáme nějaké základní pravdy, které za nás budou shora rozhodovat, [...] pak bych byla naprosto pesimistická. Pokud je to tak, pak jsme ztraceni. To totiž ve skutečnosti vyžaduje, aby se objevil nějaký nový bůh.⁴⁶

Ze strany „politické teorie“, resp. nové politické filosofie, to vyžaduje neotřelé, odvážné myšlení, které bude respektovat zásadní skutečnost, že navzdory možným teoretickým námitkám ztratily klasické politické kategorie svou teoretickou platnost a staré morální a náboženské hodnoty svou platnost politickou, tedy svou autoritu.

1.8 *Genealogie proti historicismu*

Dalším charakteristickým rysem „politické teorie“ přítomné v *Původu totalitarismu* je rozklad fenoménu totalitarismu na prvky, elementy. Arendtová s politováním přiznává, že název její knihy je zavádějící; vyvolává totiž dojem, že jejím cílem je vykázat kauzální dějinné souvislosti, zatímco ve skutečnosti jde o porozumění struktuře jevu. Již jsme uvedli, že obraz zárodků

⁴⁵ *Tradition and the Modern Age in Between Past and Future*, str. 26 (česky str. 27).

⁴⁶ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 313. Srovnání s Heideggerovým proslulým „Nur ein Gott kann uns retten“ z rozhovoru pro *Der Spiegel* může sloužit jako drobný příklad polemické návaznosti, kterou budeme zkoumat v oddílu 1.10.

totalitarismu přítomných v osmnáctém století, ze kterých by se fenomén vyvinul ke své plnosti, Arendtová odmítá; podstata totalitarismu před jeho faktickým vznikem neexistovala. Opakovaně je v odpovědi Voegelinovi řeč o „elementech“, které „krystalizovaly“ do totalitarismu. Nejedná se prý o „historii totalitarismu“, ale o „analýzu v historických pojmech“. Z jedné nepublikované pasáže eseje *Understanding and Politics* je zřejmé, že klíčovým prvkem pro tuto distinkci je otázka, zda „původ“ znamená „příčinu“, a to, jak můžeme upřesnit, příčinu účinnou. Arendtové jde o zachování jedinečnosti a nepředvídatelnosti konkrétní historické události proti vizi přírodních věd a logiky, kde z „původu“, tj. počátečního stavu, resp. premis, nutně vyplývají důsledky a závěry. Vztah mezi „příčinou“ a „elementem“ vysvětluje Arendtová těmito slovy:

Elementy samy o sobě nikdy nic nezpůsobují. Počátky událostí se stávají, jen pokud a jen když náhle krystalizují do pevné a definitivní podoby. Tehdy, a jen tehdy můžeme stopovat zpět jejich dějiny. Událost osvětluje svou minulost, ale nikdy z ní nemůže být vyvozena.⁴⁷

Kauzální pohled na dějiny podle ní znamená rezignaci na specifickou povahu předmětu historické vědy. Vztah elementů k události, která z nich „krystalizuje“, však stále ještě zůstává dosti vágní. V jedné z původně nepublikovaných částí eseje *Understanding and Politics* mluví Arendtová o tom, že přítomnost elementů totalitarismu v Evropě vítězství nacismu nejen umožnila, ale učinila ho zároveň tak snadným.⁴⁸ Dokonce jasně prohlašuje, že přítomnost těchto elementů znamená i nadále riziko vzniku dalších totalitárních událostí. Zdá se tedy, že vyloučíme-li extrémní pojetí kauzální nutnosti, nemuselo by být velkou chybou ani nazvat příslušné „elementy“ příčinami.

⁴⁷ Rukopis *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, image 7.

⁴⁸ Tamtéž, image 6, srov. pozn. 4, in *Essays in Understanding*, str. 324.

Jisté upřesnění mohou poskytnout také námitky Arendtové proti různým verzím „historicismu“, které nacházíme v přednášce *Concern with Politics*. Snaha nalézt smysl v dějinách je jen převrácenou podobou snahy nalézt ho v neměnné říši idejí. Arendtová rozlišuje na jedné straně mezi hegelianismem, který vidí v dějinách projev absolutní pravdy transcending záměry jednotlivých aktérů, a na straně druhé útekem z myšlení do politiky reprezentovaným francouzským existencialismem, především Sartrem. Hegel je pro Arendtovou posledním pokusem o nadřazenost myslitele nad méněcennou sféru lidských záležitostí. Francouzský existencialismus je naopak snahou nalézt v politickém jednání řešení filosofických otázek samotných, revoluce je řešením absurdity lidské existence. To je reakce na zoufalou situaci, ve které staré metafyzické otázky postrádají smysl a tradice myšlení už není schopna ani klást smysluplné otázky.⁴⁹ Přestože je mezi těmito dvěma přístupy zásadní filosofický rozdíl a oba se dále liší od přístupu platonizujícího „filosofického transcendentalismu“ Voegelina a katolických myslitelů, pro Arendtovou nenabízí žádný z nich inspiraci pro hledanou „politickou teorii“. Žádný z nich nereaguje adekvátně na „svět vymknutý z kloubů“. Platonismus podceňuje závažnost situace a omezuje se na nerealistické návrhy restaurace světů zaniklých, revoluční existencialismus zajímá místo světa spíš absurdita jednotlivcovy existence.

1.9 Snaha porozumět

Zájem politické teorie o svět je veden snahou porozumět. Porozumění v historických vědách je rozsáhlým problémem samo o sobě a recenze úvodu do díla Wilhelma Diltheye, kterou uveřejnila Arendtová v roce 1945 v *Partisan Review*, naznačuje, že Arendtová se v něm orientovala.⁵⁰ V případě totalitarismu představuje ale další zásadní komplikaci skutečnost, že „dějepis

⁴⁹ Viz *Between Past and Future*, str. 8 n. (česky str. 12).

⁵⁰ Viz *Essays in Understanding*, str. 136—139.

je nutně záchranou a často obhajobou“. Protože autorka nechce totalitarismus zachovávat ani obhajovat, vystavuje se výtce emocionality. Arendtová v odpovědi Voegelinovi reaguje na tuto výtku rozlišením mezi „sentimentalitou“, které by se ráda vyhnula, a „emocemi“, které mají v jejím přístupu uváženou roli. Alespoň pokud lze za emoci označit „hněv“ zmiňovaný v mottu vědeckého přístupu *sine ira et studio*:

Popisovat koncentrační tábory *sine ira* neznamená být „objektivní“, ale schvalovat je; a toto schválení nelze změnit odsudkem, který se autor může cítit povinen dodat, který ale zůstává beze vztahu k samotnému popisu.⁵¹

Arendtová ovšem mimochodem připouští, že její řešení problému, jak přistupovat k totalitarismu, tedy k něčemu, co nechce ani zachovat ani obhajovat, má i jiné kořeny, nesouvisející se specifickým charakterem předmětu úvah, totiž „její předchozí vzdělání a její způsob myšlení“. To je jedna z narážek, která naznačuje filosofickou dimenzi celého tématu. O něco otevřenější je následující prohlášení z *Understanding and Politics*:

Pátrání po *přirozenosti* totalitarismu už není historický podnik (a určitě ne sociologický nebo psychologický); je to přísně vzato otázka pro politickou vědu, která, pokud sama sobě rozumí, je strážcem klíčů otevírajících dveře k problémům a nejistotám filosofie dějin.⁵²

Je bohužel typické, že citujeme z odstavce v původní verzi nepublikovaného.

1.10 Heideggerův vliv

Poznámka o „předchozím vzdělání a způsobu myšlení“, stejně jako vzpomínky na selhání německé inteligence ve třicátých letech neodbytně připomínají roli, kterou hrál pro Hannah Arendtovou již vícekrát zmíněný Martin Heidegger. Posouzení myšlenkových vazeb mezi učitelem a žákyní,

⁵¹ Reply, str. 79.

⁵² Rukopis *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, image 10, srov. pozn. 17 in *Essays in Understanding*, str. 326.

tvořících jeden z „elementů“ výše popsané „politické teorie“, je komplikováno důvěrným vztahem mezi oběma protagonisty, který se rozvinul během studií tehdy osmnáctileté Arendtové na univerzitě v Marburgu v roce 1925. Tato rovina poskytuje mnoho prostoru pro různé více či méně bulvární výklady osobní i myšlenkové závislosti. Extrémním příkladem je knížka *Hannah Arendt/Martin Heidegger* z roku 1995, jejíž autorka, Elzbieta Ettinger, vykresluje obraz Arendtové jako oddané obdivovatelky svého bývalého učitele a milence, který po válce zneužívá její pověsti za účelem vlastní rehabilitace a propagace na mezinárodní scéně, především ve Spojených státech, stejně jako zneužíval její dívčí naivitu v době milostného vztahu. Seriózní rozbor Heideggerova vlivu na Arendtovou⁵³ se naproti tomu shodují v tom, že její myšlení lze v mnoha ohledech chápat jako *kritické přisvojení* jeho témat. Pokud můžeme mluvit o závislosti Arendtové na Heideggerovi, pak rozhodně nemá povahu podrobení jeho názorům. Má jednak podobu sdílení východisek a témat, jednak podobu negativní závislosti na kritizovaných postojích. Myšlení Arendtové může být tedy do jisté míry považováno za odvozené a neoriginální v tom smyslu, že reaguje na cizí odpovědi. To je jádrem „úzkosti z vlivu“ (anxiety of influence), jak to trefně formuluje Dana R. Villa. Rozpoznat heideggerovské pozadí je pro porozumění mnoha aspektům myšlení Arendtové velmi užitečné, ne-li nezbytné, což je ovšem komplikováno tím, že Arendtová tento korelát svých myšlenek často buď zcela zamlčuje, nebo se omezuje na pouhé náznaky. Přítomnost Heideggerovy filosofie v pozadí je často jedním z faktorů dezinterpretace myšlenek Arendtové a současně důležitým aspektem skryté filosofické dimenze celého jejího díla. Vztah k Heideggerově myšlení je jen konkrétní podobou vztahu k filosofickému myšlení jako takovému, a platí pro něj tedy to, co jsme řekli o

⁵³ Pozornost si zaslouží zejména následující dvě knihy: Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger. The fate of the political* a Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*. Vztahu Arendtové je věnována také třetí kapitola Villových knihy *Politics, Philosophy, Terror* nazvaná „The Anxiety of Influence: On Arendt's Relationship to Heidegger“.

ambivalenci odmítnutí filosofie skrze termín „politická teorie“ a o pozdějším, do velké míry pouze verbálním a pouze zdánlivě překvapivém „návratu“ k filosofii: Arendtová povětšinou mlčí o Heideggerovi ne proto, že by chtěla zakrývat svou inspiraci, ale proto, že by otevřená polemika ohrožovala radikalitu, se kterou se chce od filosofie distancovat.

Není naším úkolem rozhodnout, zda jistá míra loajality, kterou Arendtová Heideggerovi nepochybně po poválečném znovunavázání styků prokazovala, není přece jen výrazem selektivní ztráty soudnosti.⁵⁴ Komentátoři často prokazují malé pochopení pro specifický kontext příslušných textů, což je obzvlášť nemístné, pokud se jedná o pasáže z osobní korespondence. Faktem je, že Arendtová se rozhodla kontakt s Heideggerem obnovit a jeho osud, ať už osobní nebo filosofický, jí nebyl lhostejný. Její situaci snad nejlépe charakterizuje anekdotický výrok Karla Jasperse, který ambivalentní postoj k Heideggerovi s Arendtovou *mutatis mutandis* sdílel. Při jednom z rozhovorů, píše Arendtová svému manželovi, Jaspers poznamenal: „Chudák Heidegger, teď tady sedíme, dva nejlepší přátelé, které má, a máme ho prokouknutého.“⁵⁵ Bylo by v každém případě chybou osobní rozměr vztahu zcela ignorovat, protože pro Arendtovou znamená Heideggerův životní příběh součást problému, který, jak se ukazuje, nelze jednoduše odbýt paušálním odsudkem. Sledujeme-li texty Arendtové věnované Heideggerově filosofii, můžeme pozorovat, jak mizí její počáteční hořkost a stále větší důraz je kladen

⁵⁴ R. Wolin např. mluví o slepé oddanosti (blind devotion). Viz *Heidegger's Children*, str. 51.

⁵⁵ Srov. E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, str. 246.

Ledově nekompromisní je následující věta z recenze na knihu Maxe Weinreicha *Hitler's Professors* z roku 1946: „[...] a dost z těchto významných učenců dělalo, co bylo v jejich silách, aby zásobili nacisty myšlenkami a návody. Prominenty mezi nimi byl právník Carl Schmitt, teolog Bernard Kittel, sociolog Hans Freyer, historik Walter Frank (bývalý ředitel Říšského institutu pro výzkum židovské otázky v Mnichově) a existencialistický filosof Martin Heidegger.“ Viz *Essays in Understanding*, str. 201.

O dvacet let později už je Arendtová na rozdíl od Jasperse názoru, že lidé by měli nechat Heideggera s jeho minulostí na pokoji, viz dopis Jaspersovi z 19. února 1966.

na filosofický obsah. To je spíše dokladem zralého odstupu a sebevědomé samostatnosti než dokladem opětovné rezignace před kouzlem „čaroděje z Messkirchu“.

V roce 1946 uveřejnila Arendtová v *Partisan Review* svůj první text po emigraci věnovaný filosofii, s názvem *What Is Existenz Philosophy?*. Článek se nese v duchu poválečné naděje na novou podobu Evropy, ke které by mohla přispět „konkrétní a praktická“ filosofie.⁵⁶ Pasáž věnovaná Heideggerově filosofii je jízlivá a obsahuje poznámku pod čarou, která dosti přímočaře spojuje nedostatky fundamentální ontologie s Heideggerovými politickými chybami, včetně údajného zákroku proti Husserlovi.⁵⁷ Heideggerova nezodpovědnost je zde potvrzena označením za pouhého mimořádně nadaného romantického spisovatele. Jinak se ovšem jedná o poměrně zdařilé shrnutí *Sein und Zeit*, pravda, s důrazem na izolovanost pobytu a na vztah bytí a nicoty. Tento důraz se ale netýká specificky Heideggera, je podle tohoto článku charakteristickým rysem celé filosofie existence, překonaným až Jaspersem. Arendtová později vícekrát naznačuje, že Heideggerovo myšlení by díky svým kvalitám mohlo být velkým přínosem pro obnovu filosofie, pokud by ovšem Heidegger dokázal v jistém smyslu překročit svůj vlastní stín. Tento pocit nevyužití šance se objevuje nejen v publikovaných a nepublikovaných textech, ale také v korespondenci s Jaspersem, kde je přirozenou součástí osobního zájmu obou těchto Heideggerových „nejlepších přátel“. Podobná poznámka se v poněkud posměšné formě objevuje již v článku *What Is Existenz Philosophy?*:

⁵⁶ Označení „konkrétní a praktická“ je z dopisu Karla Jasperse Arendtové ze září 1946. Srov. také E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, str. 215.

⁵⁷ *What Is Existenz Philosophy?*, str. 46. Faktická správnost informace týkající se Husserla se ukázala jako sporná a z pozdějšího německého vydání textu byla vypuštěna. Viz *Essays in Understanding*, str. 187, pozn. 2, a korespondenci Arendtové s Jaspersem z 9. června a 9. července 1946.

Vodítka [pro současné filosofické myšlení] se nacházejí samozřejmě i v Heideggerovi, ale mají tu zvláštnost, že jsou buď pouze podnětem k polemice, nebo příležitostí k radikalizaci jeho projektu, jak ukazuje např. současná francouzská filosofie. Jinými slovy, Heidegger buď řekl k současné filosofii své poslední slovo, nebo se bude muset se svou vlastní filosofií rozloučit.⁵⁸

V přednášce *Concern with Politics* se Arendtová odváží naznačit, v jakém směru by Heideggerova filosofie mohla přispět k myšlení politiky. Toto rozvinutí se sice nese ve výrazně odlišném duchu, jízlivost zcela zmizela, ale věcně jsou oba texty v pozoruhodné shodě. Komentář, kterým tento pokus odměnila Margaret Canovan ve své knize *Hannah Arendt: reinterpretation of her political thought*, je proto pěkným příkladem toho, jak málo pochopení pro zájem o Heideggerovu filosofii může Arendtová očekávat i od svých sympatizantů. Zdá se, že věta:

Souputník nacistů, kterého Arendtová, jak jsme viděli, odmítá ve svém eseji „Existenz Philosophy“ jako filosofa „egoismu“, se nyní ukazuje jako vůdce k myšlení o pluralistické politice⁵⁹

je vedena spíše náladou obou textů než jejich obsahem. Je vhodné připomenout, že *Hannah Arendt: a reinterpretation of her thought* je druhou knihou Margarety Canovan o Arendtové. Autorka v ní kompletně reviduje své předchozí, podstatně kritičtější závěry, a to ve světle původně nedostupných nevydaných textů, kam patří i přednáška *Concern with Politics*. Ukazuje se ale, že filosofická vrstva zájmu Arendtové, včetně její vazby na Heideggera, je obtížně uchopitelná a snadno se stává obětí schematického posuzování nejen kvůli nedostupnosti nevydaných rukopisů.

Canovan označuje poznámky Arendtové za „překvapivé, ne-li bizarní“ a za „dojemnou touhu vysvobodit [Heideggera] z politické společnosti, kterou

⁵⁸ *What Is Existenz Philosophy?*, str. 51 n., *Essays in Understanding*, str. 182.

⁵⁹ M. Canovan, *Hannah Arendt: reinterpretation of her political thought*, str. 263.

si sám zvolil“. Rozdíl mezi první a konečnou rukopisnou verzí ji vede k následujícímu závěru:

Skutečnost, že to všechno je jasnější v první verzi článku a ve finální verzi je to redukováno na „náznak“, naznačuje, že diskrétnost zvítězila nad náklonností, což může také vysvětlit, proč článek zůstal nepublikován.

Pohled do obou rukopisů ovšem ukazuje, že skutečnost je komplikovanější. Upozornění, že se jedná jen o „náznak“, připojila sama Arendtová, a přestože je finální verze skutečně formulována poněkud opatrněji, z věcného hlediska není nic podstatného vynecháno. Text obsahuje uznání Heideggerově filosofii na dvou místech. Nejprve je ve srovnání s Hegelem přivítáno Heideggerovo rozhodnutí rozloučit se „s arogancí všeho absolutního“.⁶⁰ O něco dále se nachází klíčová pasáž, podle níž Heideggerova filosofie obsahuje dva přísliby pro porozumění politice: jednak pojem světa, světovosti a bytí ve světě ze *Sein und Zeit*, jednak plurál obsažený v termínu „smrtelníci“, který Heidegger začal používat později. Arendtová spěchá zdůraznit, že Heidegger sám tyto přísliby nikdy nerozvinul. Příznivé poznámky jsou současně doplněny poukazem na aspekty ukazující opačným směrem. V první verzi rukopisu je zřejmé, že Arendtová na Heideggera rozšiřuje výtky adresované ostatním soudobým filosofickým přístupům k politice, totiž na jedné straně pohrdání světem lidských záležitostí, na druhé straně naopak moderní útěk z filosofie do politické aktivity. První výtka je spojena s úpadkovostí přisouzenou pojmu *das Man*, která degraduje veřejný prostor. I v tomto bodě však Arendtová diferencuje. Analýza každodennosti fenoménu *das Man* ve skutečnosti vystihuje velmi dobře *sociální* aspekt spolubytí, který i podle Arendtové představuje pro politiku nebezpečí. Neautentický způsob bytí je navíc neodstranitelným aspektem pobytu, je tedy vyloučen nějaký specifický způsob života vyhrazený pro filosofa. Nedostatkem analýzy je však rozšíření této sociální dimenze na veškeré spolubytí a s tím související naprosté minuty

⁶⁰ Arendtová cituje Heideggerovu řeč *Das Ding*.

centrálního pojmu politiky, tj. člověka jako jednající bytosti. Druhé nebezpečí je v prvním rukopisu spojeno s pojmem odhodlanosti (Entschlossenheit), zatímco v konečné verzi tento pojem ze *Sein und Zeit* chybí a roli nepatřičného ztotožňování filosofického myšlení s dějinami přebírá pojem událost (Ereignis) z pozdějších Heideggerových úvah. V konečné verzi také obě námitky do velké míry splývají. Celkově, shrnuje Arendtová, sdílí Heidegger svou filosofií se svými současníky citlivost pro dobové a dějinné trendy, což ovšem současně znamená slepotu vůči otázkám skutečně politickým.

Pokud rozdíly mezi oběma verzemi mají být chápány jako určité formulační váhání, rozhodně to nepůsobí jako souboj mezi „náklonností“ (tj. snahou ukázat Heideggera před americkým publikem v co nejpříznivějším světle) a „diskrétností“ (tj. obavou, že by příliš otevřená obhajoba kontroverzního učitele mohla působit nepatřičně). Slabou oporu pro hodnocení Margarety Canovan poskytuje snad jen skutečnost, že uvedené nedokonalosti jsou v první verzi formulovány spíš jako překážka bránící čtenáři pozitivní náboj pojmu „světovosti“ postihnout a jako příležitost k jeho desinterpretaci, zatímco ve druhé verzi jsou podány jako nežádoucí tendence samotného Heideggerova myšlení.

2. FILOSOFICKÁ TRADICE A AUTENTICKÉ MYŠLENÍ

2.1 *Utopie*

Přestože Arendtová hodnotí filosofický postoj k politice převážně negativně, nachází se v jejím díle několik náznaků možnosti přátelského vztahu těchto dvou řeckých fenoménů. M. Canovan označuje vyprávění o této šanci, která ovšem nebyla využita, výrazem „mýtus o filosofickém Pádu“⁶¹. Klíčovým textem je v tomto ohledu rukopis *Philosophy and Politics* (1954), jehož závěrečná část, týkající se právě převážně Sókrata, byla několikrát publikována. Výběr ovšem obsah celé přednášky nevyjadřuje příliš přesně, jak naznačuje už fakt, že celý rukopis nese podtitul *The Problem of Action and Thought after the French Revolution*.

V textu přítomný důraz na principiální jednotu myšlení a jednání v předfilosofické obci je ve světle ostrého oddělení myšlení a jednání, které jsme viděli např. na výročí z Toronta, překvapivý. Pokud bychom chtěli hledat výslovné kontradikce, můžeme citovat z *Philosophy and Politics*:

Myšlení bylo [v řecké obci] naopak druhem jednání a smysluplnost jednání se samozřejmě projevovala v tom, že jistým způsobem odkrývalo myšlení,⁶²

a postavit tuto větu do protikladu k tvrzení, že prohlašovat myšlení za druh jednání je nesprávné a nepoctivé.⁶³ Oba výroky dělí téměř dvacet let, a nabízí se tedy uvažovat o nějakém obratu v autorčině myšlenkovém vývoji. Aniž

⁶¹ M. Canovan, *Hannah Arendt: reinterpretation of her political thought*, str. 258.

⁶² Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 6.

⁶³ Viz pozn. 6.

bychom chtěli myšlenkový vývoj Arendtové zcela vyloučit, vyplatí se spíše prozkoumat věcné důvody, které tento rozpor odstraní, nebo alespoň oslabí.⁶⁴

Arendtová sama formuluje mnohem diferencovaněji již ve *Vita activa*, a to i v původní anglické verzi, která má k radikálním tvrzením zpravidla blíž. V paragrafu 4 je kromě jednání a myšlení vzata v úvahu také řeč. Arendtová tvrdí, že myšlení bylo Řeky vždy považováno za sekundární výsledek pronášené řeči, a pouze ta byla stejně původní a stejně hodnotná jako jednání. Oddělení řeči od jednání je typickým výsledkem politické filosofie. Je proto pozoruhodné, že Arendtová na tomto místě upozorňuje také na politické kořeny tohoto oddělení, spočívající v charakteristické „tlachavosti“ řecké obce.⁶⁵ Politická filosofie zde pouze radikalizuje jisté tendence samotné obce, které by Arendtová pravděpodobně označila za úpadkové. Řeč v samotné obci postupně ztrácí charakter jednání a stává se především *nástrojem* přesvědčování.

Je navíc třeba znovu připomenout, že do vztahu mezi myšlením a jednáním zasahuje jako třetí faktor filosofie. Otázka položená v kontextu presokratického Řeka je od stejné otázky formulované po Sókratovi oddělena zlomem, který v dějinách myšlení představuje *objev kontemplace*, o kterém bude ještě řeč. Sókrates, její pravděpodobný objevitel, se neúspěšně pokusil tuto novou dimenzi lidské zkušenosti s obcí harmonicky sloučit, což ovšem v žádném případě nemělo znamenat prosté pokračování ideálu řecké obce. Platón pak, do značné míry pod dojmem Sókratova zakladatelského

⁶⁴ Zajímavý příklad toho, jak zrádné může být ukvapené přijímání tezí o protikladech či vývojových zlomech nejen v případě Aristotela, ale i v mnohem lépe dokumentovaném případě Arendtové, nabízí článek *Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil*, ve kterém R. Bernstein ukazuje principiální podobnost zdánlivě protikladných tezí o „radikálním zlu“ a „banalitě zla“. Tento případ je o to závažnější, že Arendtová sama v korespondenci s Gershomem Scholemem prohlásila, že v této věci změnila názor.

⁶⁵ VA str. 36 (česky str. 37), HC str. 26.

neúspěchu, zformuloval kontemplativní ideál, který je obci nepřátelský, a z toho se odvíjející politickou filosofií.

Takováto interpretace samozřejmě vyžaduje rozlišení mezi historickým Sókratem a obrazem, který o něm podává Platón. Arendtová rozhodně nepatří k autorům, od nichž bychom v tomto notoricky neřešitelném úkolu očekávali precizní historicko-kritické úvahy. Svěbytné přisvojování myšlenek různých autorů, ať už je to Augustin nebo Kant, získává ovšem v případě Sókrata vzhledem k jeho všeobecně přijímanému symbolickému významu zvláštní druh oprávněnosti. Arendtová se navíc nároku na historickou rekonstrukci explicitně vzdává a odvolává se na Gilsonovu teorii „ideálních typů“.⁶⁶ Idealizace Sókrata je učiněna přesně v tom směru, který umožní představit možné mírové soužití filosofa a obce. Má to být

myslitel, který nebyl profesionálem, v jehož osobnosti se spojovaly zdánlivě protikladné vášně, myslet a jednat, a to nikoli ve smyslu nedočkavé snahy aplikovat vlastní myšlení nebo ustanovit teoretické standardy jednání, nýbrž v tom smyslu, mnohem významnějším, že bude stejně doma v obou oblastech a bude schopen se pohybovat z jedné do druhé zdánlivě s tou největší lehkostí, zcela tak, jak se my sami neustále pohybujeme dopředu a dozadu mezi zkušenostmi ve světě jevů a potřebou nad nimi uvažovat.⁶⁷

Vidíme, jak je tento popis vzdálen jednotě myšlení a činů v řecké obci. Seznam požadavků ještě pokračuje, pozoruhodný mezi nimi je ten, že idealizovaný Sókrates

nepožaduje nic jiného, než to, co by podle jeho názoru mělo být právem i povinností každého občana.⁶⁸

Je jistě možné se pozastavit nad zrádností pokusu vypreparovat z Platónových dialogů obraz učitele, jehož myšlenky bude možné použít proti jeho žákovi,

⁶⁶ *Thinking*, str. 169.

⁶⁷ Tamtéž, str. 167.

⁶⁸ Tamtéž.

který nám je sám předkládá; pokusu předpokládajícího např., že literární genius Platónova řádu neměl v aporetických dialozích proces stylizace Sókrata ještě plně v rukou, čímž si sám vytvořil svědka proti stylizovanému Sókratovi *Ústavy*. To je ovšem problém přesahující zájem i možnosti našeho zkoumání, a můžeme tedy na idealizaci přistoupit, zejména je-li nabízena tak otevřeně.

Pochybnosti lze ale adresovat i tomuto idealizovanému Sókratovi a Arendtová sama to dělá. V *Philosophy and Politics* výslovně prohlašuje, že se konflikt mezi obcí a filosofem stupňoval, protože „Sókrates vznesl jménem filosofa nové požadavky“⁶⁹, především požadavek na právo kriticky přezkoumávat mínění ostatních občanů, zejména pak těch, kteří zastávali v obci nějakou významnou pozici. Toto právo, podobné roli svobodného tisku v moderních demokraciích, má nesporně výraznou politickou povahu. Pokud tedy skutečně Sókrates nepožaduje nic jiného, než to, co je *podle jeho názoru* právem a povinností každého občana, neznamená to ještě, že jeho požadavek není náročný a neobvyklý. Arendtové Sókrates tak není tolik vzdálen od Platóna, jemuž v *Philosophy and Politics*, v tamní verzi kritiky podobenství o jeskyni, vyčítá, že obyvatelé jeskyně se nehýbou ani nemluví a jejich zájem je soustředěn na pozorování stínů. Jsou tedy

popsáni jako obyčejní lidé, ale s ohledem na tu schopnost, kterou sdílejí s filosofem. Platón je představuje jako potenciální filosofy.⁷⁰

Podobné tvrzení je možné vztáhnout i na Sókrata.

⁶⁹ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 47. V knižní edici *The Promise of Politics*, str. 11, je rukopisné „new demands for the philosopher“ opraveno na „new demands on philosophy“ (tuto úpravu sleduje i český překlad, str. 4). Tato editorská oprava mění smysl textu a je podle mého názoru nesprávná.

⁷⁰ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 63, in *The Promise of Politics* str. 31 (česky str. 16 n.); srov. *What Is Authority?* in *Between Past and Future*, str. 114 (česky str. 106).

Arendtová neskrývá, že Sókratova aktivita má i svá rizika, jak ukazují např. osudy jeho žáků Kritii a Alkibiada.⁷¹ Odstraňováním předsudků totiž odstraňuje názor, aniž by ho čímkoli nahradil, přičemž názor, jak Arendtová často zdůrazňuje, je pro politiku ustavující. Arendtová přiznává, že Sókrates byl zaměřen primárně na pravdu, nikoli na názor, a svým spoluobčanům se nutně jako „expert na pravdu“ musel jevit.⁷² Mimochodem učiněná poznámka, že Sókratovo vystoupení se shoduje s úpadkem obce nikoli náhodou,⁷³ také naznačuje, že jeho metoda nápravy obecních záležitostí je již jen náhražkou skutečně funkční veřejné sféry.

V každém případě se zdá podivné tvrdit, že by se Sókrates choval jako běžný občan. Jeho přebývání na tržišti ještě nemusí znamenat začlenění do života obce.⁷⁴ Přestože je pochopitelně nesprávné vyčítat Sókratovi způsob, jakým se svou svobodou naložil Alkibiades či Kritias, zdá se nápadné, že Sókrates se o politické důsledky svého jednání skutečně příliš nezajímá. Arendtová sama připouští, že ačkoli Sókrates považuje v *Apologii* svou aktivitu za velký přínos pro obec, jeho motivace je spíše osobní.⁷⁵ Také Sókratova zásada, že je lépe zlo snášet než ho páchat, je podle Arendtové projevem člověka, který se převážně věnuje myšlení, nikoli postojem občana, pro kterého je rozhodující, aby se zlo v obci vůbec nedělo, bez ohledu na to, zda je na tom lépe pachatel nebo oběť.⁷⁶

Při četbě Sókratovy soudní obhajoby (jak nám ji předkládá Platón) je těžké se ubránit dojmu, že skutečný zájem o osud obce by mohl rozhodnutí poroty snadno zvrátit. Situaci před soudem můžeme chápat dvojím způsobem.

⁷¹ *Thinking*, str. 175 n.

⁷² Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 59, in *The Promise of Politics* str. 25 (česky str. 13).

⁷³ Viz pozn. 88.

⁷⁴ Nemístnost Sókratova pohybu ve veřejném prostoru pěkně přibližuje M. Barabas v článku *Strangeness of Sokrates*.

⁷⁵ *Thinking*, str. 178.

⁷⁶ Srov. tamtéž, str. 182.

V prvním, původnějším smyslu se jedná o archetyp politické situace, ve které je nutno řeči naklonit mínění soudců na svou stranu. Ve druhém, filosofickém smyslu se jedná o situaci výuky, ve které jeden moudrý poučuje množství nevzdělaných. Paradox tohoto druhého chápání je samozřejmě v tom, že zatímco pozice učitele předpokládá nadřazenost, je obžalovaný naopak v postavení podřízeném a ohroženém.

Platónův Sókrates *Apologie* není občanem, který prohrál svůj boj o prosazení politického programu, programu spočívajícího v chápání politiky jako otevřeného, odvážného a bezpředsudečného dialogu sobě rovných; není občanem, kterému se nepodařilo o své vizi přesvědčit. Sókratova řeč skutečnou snahu přesvědčit soudce spíše paroduje, již předem ji dehonestuje obrazem zbabělé podlézavosti a citového vydírání pláčem žen a dětí. Sókrates vzbuzuje dojem, že chce soudcům ponechat jedinou alternativu ke svému odsouzení, totiž bezpodmínečné přijetí své nadřazenosti. Symbolicky to vyjadřuje komický návrh trestu v podobě oslavného pobytu v Prateiu. To už je ale o vině rozhodnuto a Sókrates (nebo spíše Platón) nemá zájem na tom, aby konflikt, který se mu podařilo vyvolat, skončil neškodnou pokutou. Méně teatrálním vyjádřením Sókratova postoje je jeho údiv nad tím, že výsledek hlasování byl tak těsný.

Osvobozující rozsudek by vytvořil situaci pro vztah filosofie a politiky mnohem zajímavější. Sókrates i jeho soudcové by se udrželi na společném tržišti idejí a neumožnili by Platónovi použít proces pro proti-politickou hagiografii. Upadající aténská obec tedy ve svém politickém úsudku vskutku selhala.

Karl Jaspers je vedle Sókrata další jméno, které komentátoři Arendtové zmiňují v souvislosti s možnou utopickou vizí harmonického vztah mezi politikou a filosofií. I tomto případě se jedná do velké míry o optický klam, tentokrát způsobený nikoli ahistorickou idealizací, ale úzkým osobním

vztahem, který měl povahu nepředstírané úcty a respektu; Jaspers pro Arendtovou do jisté míry představoval otcovskou postavu.⁷⁷

Úzký osobní vztah může zakrývat výhrady, které Arendtová měla k Jaspersově pojetí filosofie jako komunikace ustavující skutečně lidský společný svět. Jemně formulované pochybnosti obsahuje již článek *Karl Jaspers. Citizen of the World*, určený pro sborník věnovaný Jaspersově dílu.⁷⁸ Ještě za Jaspersova života se ovšem Arendtová vyjadřuje dosti jednoznačně, a to v přednášce *Concern with Politics*:

Pro novou politickou filosofii bude klíčové zkoumat politický význam myšlení, tj. smysluplnost a podmínky myšlení pro bytost, která nikdy neexistuje v singuláru a jejíž podstatná pluralita zdaleka není vyčerpána tím, že se k tradičnímu chápání lidské přirozenosti přidá vztah Já-Ty.⁷⁹

Podobná poznámka, již s přímým odkazem na Jasperse, se nachází v druhém dílu *The Life of The Mind*:

Dosti rozšířenou chybou mezi moderními filosofi, kteří trvají na důležitosti komunikace jako záruky pravdy – především Karl Jaspers a Martin Buber a jeho filosofie Já-Ty – je přesvědčení, že intimita dialogu, „vnitřní činnost“, ve které „apeluji“ na sebe nebo na „druhé já“, Aristotelova přítele, Jaspersova milovaného, Buberovo Ty, může být rozšířeno na politickou sféru a stát se pro ni vzorem.⁸⁰

Tato poznámka dopadá (kromě Aristotela) i na Sókrata, který se podle Arendtové pokoušel „učinit z aténských občanů přátele“ a jehož způsob dialogu je „nejspíše vhodný pro přátele“.⁸¹ V eseji *What Is Existenz Philosophy?*, ve kterém je Jaspersova filosofie vykreslena v superlativech

⁷⁷ Srov. E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, str. 215.

⁷⁸ Text se stal součástí sborníku *Men in Dark Times*.

⁷⁹ *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, folder 2, image 14, in *Essays in Understanding* str. 445.

⁸⁰ *Willing*, str. 200. „Vnitřní činnost“ a „apel“ jsou Jaspersovy oblíbené pojmy.

⁸¹ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 51, in *The Promise of Politics* str. 16 (česky str. 7).

(hlavním tématem ostatně není politika), nacházíme v souvislosti s Jaspersem ještě další příspěvek do seznamu kritických výtek vůči Sókratovu projektu. Ze srovnání obou filosofů vyplývá, že Sókratova metoda má „pedagogický charakter“ a obsahuje „prioritu tazajícího“, což znovu zpochybňuje tvrzení, že pro sebe Sókrates nepožadoval zvláštní postavení.⁸²

2.2 *Údiv, kontemplace a řeč*

Pokud by klasická filosofie nepředstavovala nic jiného než deformaci myšlení, která může být eliminována odvratem od filosofie k myšlení nedeformovanému, a tím také ke správně pojaté politické teorii, byla by situace poměrně jednoduchá. Otázka, zda takovou napravenou politickou teorii nazývat (novou) politickou filosofií, by se pak stala pouhou terminologickou drobností. Tak tomu ale pro Arendtovou není, filosofie v sobě obsahuje jádro zakotvené v autentické lidské zkušenosti. Ve *Vita activa* autorka upozorňuje, že důvody konfliktu mezi filosofem a obcí

spočívají v jednom aspektu lidské podmíněnosti, která není vyčerpána různými druhy *vita activa* [...] a která by nebyla vyčerpána ani tehdy, kdybychom do ní zahrnuli myšlení a jeho specifický pohyb.⁸³

Arendtová tím naráží na schopnost *kontemplace* (θεωρεῖν), která je „nezávislá na činnostech myšlení a argumentace“, a která byla objevena v rámci sókratovské školy.⁸⁴ Tento objev v sobě obsahuje zárodek protipolitického zaměření filosofie, protože se ukázalo, že v rozporu s řeckým pojetím obec „neposkytuje nutně prostor pro rozvinutí všech vyšších možností člověka“.⁸⁵

⁸² Viz *What is Existenz Philosophy?*, str. 52, in *Essays in Understanding* str. 183.

⁸³ *VA* str. 26 (česky str. 27). V anglické verzi je formulace trochu odlišná: „... kdybychom do ní zahrnuli myšlení (thought) a pohyb uvažování (movement of reasoning)“, *HC* str. 16.

⁸⁴ Tamtéž (česky str. 26).

⁸⁵ Tamtéž, str. 28, *HC* str. 18.

Kontemplaci náleží v arendtovské diagnóze filosofie klíčová role a její postavení je charakteristicky ambivalentní. Na jednu stranu je označována za autentickou lidskou zkušenost, na druhou stranu je zodpovědná za deformaci aktivity myšlení směrem ke zvěčňujícímu kognitivnímu chápání. Poznámku z *Vita activa* o sókratovském původu kontemplace lze chápat v souvislosti s výroky o Sókratově autentické zkušenosti myšlení. Tato zkušenost má povahu strhujícího proudu a vytrhává myslitele ze společného světa do stavu vnější strnulosti, jak působivě dokládají proslulé historky o Sókratových extatických stavech.⁸⁶ Autenticita Sókratovy zkušenosti je také posílena faktem, že nikdy nic nenapsal, přičemž psaní je z pohledu kontemplace vždy již určitým ústupkem.⁸⁷

Protipolitické vyznění objevu kontemplace, jak jsme viděli, snad nebylo zcela nevyhnutelné. Vztah filosofie a politiky byl pro západní tradici zpečetěn závěry, které z tragického konce Sókratova pokusu vyvodil Platón. Situace vzniklá zhroucením tradice západní politické filosofie otevírá novou možnost ukázat, že Sókratův osud není jediným možným východiskem historického okamžiku setkání obce a filosofie. Tím spíš, že obec, která Sókrata odsoudila, se už nacházela v období svého úpadku,⁸⁸ a hlasování soudců navíc dopadlo velmi těsně.

Pro analýzu ambivalentních aspektů kontemplace, této význačné lidské možnosti, je důležitá třístupňová struktura filosofie, formulovaná v eseji *What Is Authority?*. V tomto textu Arendtová shrnuje téměř mimochodem povahu filosofie slovy:

⁸⁶ Arendtová připomíná Xenofónovo podání v *Thinking*, str. 197.

⁸⁷ Srov. např. *Thinking*, str. 174 nebo str. 197.

⁸⁸ Viz rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 59, in *The Promise of Politics* str. 25 (česky str. 13): „Konflikt se jen vyostřil tím, že tento [Sókratův] pokus přišel ve chvíli (což ovšem asi nebyla pouhá shoda okolností) rychlého úpadku Aténské obce ve třiceti letech oddělujících Periklovu smrt od procesu se Sókratem.“

[...] počátkem vší filosofie je θαυμάζειν, překvapení a úžas nad tím, že všechno jest tak, jak jest. Řecká „teorie“ pak je jen prodloužením tohoto úžasu a řecká filosofie jeho artikulací a konceptualizací.⁸⁹

Citát podtrhuje význam *údivu* v katalogu arendtovských dianoetických fenoménů. Údiv je tou podobou kontemplanace, která představuje pro myšlení i pro filosofii základní půdu, proti níž Arendtová nevznáší žádnou kritiku. Situace se komplikuje dvěma způsoby: jednak snahou údiv prodloužit, jednak snahou podivnost, resp. krásu světa zformulovat do slov, ba hůř, do nauky a systému.

Důležitost motivu údivu pro Arendtovou dokládá fakt, že se objevuje již v přednášce *Philosophy and Politics* (1954), nacházíme ho v eseji *What Is Authority?*, poté ve *Vita activa* a znovu podrobně v *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*. Platónova poznámka, že počátkem filosofie je údiv, podle mínění Arendtové dodnes „neztratila nic ze své věrohodnosti“.⁹⁰ Je to nejdůležitější ze čtyř odpovědí podaných v *Thinking* na otázku, co nás přivádí k myšlení. Údiv, o kterém mluví Platón, je podle Arendtové údivem obdivným, vedoucím k vděčnosti a chvále. Je to překvapivé zjevení podivuhodnosti a krásy známých a za všední považovaných věcí. Svět je pod vlivem této zkušenosti popsán jako řád, harmonie, κόσμος.⁹¹

Druhým klíčovým aspektem údivu, je jeho pasivní povaha. Zjevení krásy světa přichází neočekávaně, bez lidského přičinění. Podobá se božskému zásahu, jemuž se člověk podřizuje. Přírozenou reakcí na zkušenost údivu je proto zastavit se. Adekvátním postojem milovníka moudrosti je touha po klidu, vyjádřeném řeckým termínem σκολή. Tento pojem zdůrazňuje

⁸⁹ In *Between Past and Future*, str. 115 (česky str. 107).

⁹⁰ Třetí oddíl *Thinking* nese název „What Makes Us Think“. Nabízí se srovnání s Heideggerovým *Was heisst denken?*, ačkoli Arendtová vysvětluje nadpis odkazem na Wittgensteina, viz str. 125.

⁹¹ Srov. *Thinking* str. 143.

Arendtová také ve druhém paragrafu *Vita activa*, kde navíc tvrdí, že v ústech filosofa získává σχολή specifický význam volnosti od politiky.⁹²

2.3 Artikulovat nevyslovitelné

Nejzávažnějším problémem filosofie je třetí stupeň zmíněné hierarchie: snaha údiv, a tedy i kontemplaci, nějak fixovat řečí. Vztah kontemplace a řeči patří proto k nejdůležitějším, a také nejobtížnějším bodům ve snaze porozumět Arendtové a jejímu pojmu myšlení. I pro autorku je toto téma zásadní, jak vysvětluje z tvrzení, že

obtíže, které tato „strašlivá věda“ metafyzika od svého vzniku vyvolala, by možná mohly být všechny shrnuty pod přirozené napětí mezi θεωρία a λόγος, mezi viděním a uvažováním ve slovech.⁹³

Problém je v tom, že myšlení je podle Arendtové na jednu stranu od řeči neoddělitelné, ale na druhou stranu je nevyslovitelné. Ve 12. kapitole *Thinking*, nazvané „Language and metaphor“ je proložením zdůrazněno, že myslící bytosti cítí potřebu mluvit, mluvící bytosti cítí potřebu myslet.⁹⁴

Tento motiv je poté několikrát zopakován. Údiv vede k myšlení ve slovech⁹⁵, myšlení je charakterizováno jako aktivita,

kteřá potřebuje řeč nejen k tomu, aby zazněla (sound out) a stala se zjevnou; potřebuje ji proto, aby se vůbec aktivizovala.⁹⁶

⁹² Viz *VA* pozn. 10 na str. 418 n. (česky str. 24), *HC* str. 14. Srov. též *Thinking*, str. 92. Na obou místech je motiv σχολή postaven do úzké souvislosti s Aristotelem.

⁹³ *Thinking*, str. 120.

⁹⁴ Tamtéž, str. 99.

⁹⁵ Tamtéž, str. 144.

⁹⁶ Tamtéž, str. 121. Z kontextu se zdá, že Arendtová zde používá „sound out“ v doslovném smyslu jako „zazníit navenek“, nikoli ve významu frázového slovesa „vyptávat se, zjišťovat“.

Z údivu podle Platóna „vyráží řeč“⁹⁷, říká Arendtová v *Thinking* a v narozeninovém příspěvku Heideggerovi zase čteme, že z údivu se za příznivých podmínek „rozvíjí myšlení“⁹⁸. To sugeruje úzkou spojitost mezi řečí a myšlením nebýt toho, že oněm k příznivým podmínkám patří na druhou stranu i ochrana před jakýmkoli hlasem, včetně vlastního.

I opačné tvrzení, totiž že předmět údivu nelze slovy adekvátně vyjádřit, se objevuje u Arendtové často. Myšlení se podle ní zabývá skutečnostmi, které se nevyskytují ve světě jevů, jsou to skutečnosti současně *neviditelné* a *nevyslovitelné*. Ve *Vita activa* uvádí bez odkazu, že Platón základní filosofovu zkušenost popisuje jako ἄρρητον a Aristoteles jako ἄνευ λόγου.⁹⁹ A ačkoli Platón termín ἄρρητον v tomto významu přímo nepoužívá,¹⁰⁰ je v 7. listu, který Arendtová připomíná v *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*¹⁰¹ a podrobně o něm referuje v *Thinking*,¹⁰² myšlenka nevyslovitelnosti toho nejdůležitějšího podána jednoznačně a naléhavě. Nevyslovitelnost Dobra je také klíčovou zprávou všech centrálních podobenství *Ústavy*. Ani u Aristotela nenacházíme myšlenku nevyslovitelnosti formulovanu přímo frází ἄνευ λόγου, přestože λόγος je skutečně kladen do protikladu ke kontemplativnímu rozumu (νοῦς).¹⁰³ Věc se komplikuje tím, že Aristoteles přisuzuje

⁹⁷ Srov. tamtéž, str. 143.

⁹⁸ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, 898 (ang. str. 299).

⁹⁹ HC str. 20, VA str. 30 n. (česky str. 31).

¹⁰⁰ V *Sofistovi* (238c) se mluví o nevyslovitelnosti (ἄρρητον) ne-joucna.

¹⁰¹ Str. 898 (ang. str. 299).

¹⁰² Str. 115 nn. Arendtová se při interpretaci pasáže o pěti aspektech kruhu (jméno, definice, obraz, poznání, kruh o sobě) dopouští zarážejících chyb. Podstatu Platónova „kruhu o sobě“ (αὐτοῦ τοῦ κύκλου ἡ φύσις) ztotožňuje s kruhem smyslově vnímatelným, snad svedena anglickým slovem „real“. Korelátém νοῦς pak činí kruh, který se nachází v duši, jakoby se rozum svou vznešeností přibližoval svému vlastnímu poznání, nikoli „ideálnímu“ kruhu.

¹⁰³ Viz např. *Etika Nikomachova*, 1143b1: τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος. Arendtová se odkazuje do blízkosti uvedeného citátu v *Thinking*, str. 114, pozn. 94, kde také výslovně cituje podobnou pasáž z EN 1142a27. Proti tomu naopak stojí formulace: ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου (EN 1098a7).

nevyslovitelnost nejen prvním principům mysli, ale současně i evidenci smyslové. Výraz ὄνευ λόγου tedy používá buď ve významu „nerozumný“, nebo ve významu „bez důkazu“. Svědectví nejrozumnějších filosofů, včetně Kanta a Nietzscheho, o zkušenosti s nevyslovitelností předmětu filosofie jsou shromážděna také ve 13. kapitole *Thinking*, nazvané „Metaphor and the ineffable“.

Pro vysvětlení rozporu mezi nutností formulace a nevyslovitelností je třeba si všimnout významné role, kterou ve filosofické tradici hraje metafora zraku.¹⁰⁴ V této metafoře se skrývá nebezpečí, společné všem smyslovým vjemům:

Všechny metafory vycházející ze smyslů nám způsobují potíže, protože všechny naše smysly jsou podstatně kognitivní, tedy pojaté jako aktivity, mající svůj cíl mimo sebe.¹⁰⁵

To svádí k omylu, kterému metafyzika téměř zcela podlehla, totiž chápat myšlení jako určitý druh poznání. Vzhledem k nepředmětnému charakteru myšlení to znamená, že metafyzika musí objekty, které by mohly sloužit jako korelát kontemplace, uměle konstruovat. Prototypem takového objektu je *bytí*, které schopnosti kontemplace odpovídá dokonale. Tak alespoň Arendtová chápe slavnou Parmenidovu větu τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.¹⁰⁶ Předměty myšlení pak mohou vytvořit svůj svět, čímž se teorie dvou světů stává jedním z charakteristických metafyzických omylů.¹⁰⁷

Z toho plyne, že problémy metafyziky by podle Arendtové nevyřešilo ani to, kdyby filosofie v návaznosti na hebrejskou biblickou tradici nahradila metaforu zraku metaforou sluchu. Důraz na jazyk může naopak vést k logickému a syntaktickému formalismu, který, jak jsme viděli, patří

¹⁰⁴ Srov. *Thinking* str. 110.

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 123.

¹⁰⁶ Zlomek B 3. Srov. *Thinking*, str. 136.

¹⁰⁷ Viz *Thinking*, str. 197.

k nejhorším devastacím schopnosti myslet. Pravda orientovaná výlučně na mluvenou řeč není méně despotická než pravda nazíraná. Metafora sluchu navíc nemusí vést jen k obrazu artikulované formulace. Heideggerova fráze *Geläut der Stille* („the ringing sound of silence“, vyzvánění ticha, jak překládá Arendtová), je podle autorky „nejlepším přiblížením osvětlení dosaženého v bezhlesé kontemplaci“.¹⁰⁸

Arendtová si je vědoma toho, že snaha nalézt pro myšlení jiné medium než řeč i za cenu umělé konstrukce nějakého „vnitřního zraku“, není pod dojmem komplikovaného vztahu myšlení a řeči zcela nesmyslná. Problém řeči spočívá v tom, že

[...] jazyk, jediné medium, skrze něž mohou být aktivity mysli zjevné, a to nejen navenek, ale také myslícímu já samotnému, v žádném případě neodpovídá aktivitě myšlení tak nepochybně, jako zrak svému úkolu vidět.¹⁰⁹

Převod zkušenosti myšlení do řeči je plný nástrah, protože převádí to, co se ve světě nejeví, na to, co se v něm jeví, nebo alespoň jevit může. Klíčovým pojmem popisujícím mechanismus tohoto převodu mezi dvěma nesouměřitelnými oblastmi je pro Arendtovou *metafora*.¹¹⁰

Na metaforičnost řeči jsme kupodivu narazili nejprve v souvislosti s metaforami, které se snaží vysvětlit myšlení samo. Myšlení je ale metaforické vždy, nejen tehdy, když se zabývá samo sebou. Vzniká otázka, proč řeč, deklarovaná jako výsostný korelát myšlení, se ve svých základních významech vztahuje ke smyslovému, a může tedy myšlené, které je principiálně *nevyslovitelné*, postihovat pouze metaforami.

Arendtová odsuzuje k neúspěchu všechny filosofie založené na *vhledu* (insight), tedy prakticky celou klasickou metafyziku, na základě toho, že

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 122.

¹⁰⁹ *Thinking*, str. 102.

¹¹⁰ *Thinking*, kap. 12 a 13: „Language and metaphor“, „Metaphor and the ineffable“.

nic, co je vyjádřeno slovy, nemůže nikdy dosáhnout nehybnosti kontemplace. Ve srovnání s předmětem kontemplace je smysl, který lze vyslovit a mluvit o něm, neuchopitelný (slippery).¹¹¹

Kontemplace je v tomto citátu označena za „nehybnou“, čímž chce Arendtová nepochybně poukázat na její předmětný charakter: kontemplace fixuje svůj předmět, podobně jako zrak. Tento předmět ovšem nelze adekvátně zformulovat; formulovatelný smysl je naopak neuchopitelný, kluzký, a to právě kvůli průběhovému a neukončenému charakteru řeči.

Převaha smyslovosti v jazyce nahrává přímočarému evolučnímu pohledu, podle něhož sloužil jazyk nejprve ke komunikaci jednoduchých smyslových údajů. To Arendtová nepopírá, ale poněkud svévolně ostře rozlišuje mezi „jazykem zvířat“, který by „bohatě stačil pro všechny bezprostřední potřeby“ včetně „vyjadřování nálad a pocitů duše“, a lidskou řečí vyjadřující smysl. Pro srozumitelnost je třeba připomenout, že autorka rozlišuje ve čtvrté kapitole *Thinking* mezi *duší* a *myslí*, přičemž *duší* míní biologicky podmíněné nebo alespoň s tělem související pochody, kterými se člověk neliší od zvířat. V souvislosti s přáním vykazat přesvědčivěji nesmyslový charakter smyslu, je zarážející, že příklad, který za tímto účelem Arendtová vybrala z Iliady, se přes údajný *embarras de richesses* týká duševních stavů, totiž smutku a strachu, nikoli stavů mysli.¹¹² Z kontextu je zřejmé, že klíčovým rysem lidské řeči je pro Arendtovou nezávislost na smyslové kvalitě označovaného, tedy, řečeno se Saussurem, co největší arbitrárnost znaku. To je přímým důsledkem základního rysu v popisu myšlení, totiž jeho stažení (withdrawal) ze světa. Radikální podoba tohoto stažení, která úplně opouští svět smyslů, potřebuje medium, které bude na smyslech nezávislé. Z tohoto důvodu dokonce Arendtová pochybuje o

¹¹¹ *Thinking* 122.

¹¹² *Thinking*, str. 106.

abstraktním potenciálu čínštiny a jiných hieroglyfických jazyků – tyto jazyky se ještě příliš opírají o smyslovou názornost, tedy o zrak.¹¹³

Řeč je tedy spojena se dvěma do značné míry protichůdnými problémy. Na jedné straně má schopnost nést nesmyslové obsahy, čímž se odpoutává od svého původního zakotvení ve smyslovém světě, charakterizovaného termínem „jazyk zvířat“; na straně druhé je nedostatečně vybavena k tomu, aby vyjádřila to, co vyjadřovat má, tedy obsah údivu.

K otázce komunikačního rozměru jazyka, který by mohl jeho smyslovou zakotvenost vysvětlit, Arendtová říká:

Jazyk slouží nepochybně také ke komunikaci mezi lidmi, ale tam je třeba jen proto, že lidé jsou myslící bytosti, a jako takové mají potřebu sdělovat své myšlenky. Myšlenky nemusí být sděleny, aby se objevily, ale nemohou se objevit, aniž by byly vysloveny – ať už potichu nebo nahlas v dialogu.¹¹⁴

Tento citát přináší kromě jisté jednostranné redukce lidské komunikace na myšlenky, také důležité rozlišení mezi „tichou“ a „hlasitou“ řečí, které na celou problematiku vztahu myšlení a řeči vrhá nové světlo. Mnoho nejasností, včetně otázky komunikace, totiž souvisí s představou vyslovené a slyšitelné řeči nebo viditelného písma.

Rozdělení na tichou a hlasitou řeč vysvětluje zdánlivě rozporné výroky týkající se povahy myšlení ve *Vita activa*. Tam je myšlení vzhledem k zaměření knihy přirozeně posuzováno především z hlediska svých vnějších produktů. Každá „velká filosofie“, čteme tam, manifestuje bezprostředně myšlení (zatímco v umění, pro něž je také zdrojem, je myšlení nějakým způsobem, odpovídajícím danému umění, transformováno).¹¹⁵

¹¹³ *Thinking*, str. 100–102.

¹¹⁴ *Thinking*, str. 99.

¹¹⁵ Srov. *HC* str. 170. V německé verzi se o „transformaci“ nemluví, namísto toho je zdůrazněno, že myšlení je pro uměleckou tvorbu „zdroj ležící za její vlastní hranicí“, *VA* str. 206 (česky str. 218).

Bezprostřednost manifestace myšlení ve filosofii je ale vzápětí zpochybněna, protože

píšíci filosof musí právě přerušit čirý myšlenkový proces, vlastní *chod* myšlenek, chce-li myšlený obsah proměnit tak, aby byl způsobilý ke zvěčňujícímu znázornění pomocí písma.¹¹⁶

Na jiném místě *Vita activa* se o zvěčnění myšlenek říká:

Myšlení [...] vždy krystalizuje v myšlenky a myšlenky, stejně jako všechny věci, jež vděčí za svoji existenci vzpomínce, mohou být zvěčněny, mohou být proměněny ve hmatatelné předměty, které se v podobě popsané stránky nebo vytištěné knihy stávají součástí člověkem zhotoveného světa věcí.¹¹⁷

Přirovnání myšlení k vnitřnímu dialogu není pro čtenáře Arendtové žádným překvapením. Autorka tento svůj oblíbený obrat přebírá od Platóna, podle něhož rovněž existuje vedle artikulovaného zvuku nebo písemného zápisu také „tichý rozhovor se sebou samým“ (ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς) nazývaný myšlení (διάνοια), který se kromě své niternosti a tichosti od řeči nijak neliší (διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν).¹¹⁸

Výše uvedený citát z *Vita activa*¹¹⁹ hovoří o chodu myšlenek, který musí být přerušen, aby myšlenky mohly být formulovány. Přerušeni přitom není způsobeno jen nutností připravit si psací náčiní; Arendtová říká, že je nejprve nutné samotný obsah myšlení *proměnit*, aby byl k zápisu vůbec vhodný. Zkušenost s formulací myšlenek potvrzuje, že myšlení nejsou již hotová slova, pouze ἄνευ φωνῆς. Pokud by psaná a mluvená slova pouze zachycovala proces myšlení, který se již vždy odehrává v řeči, a pokud by „velká filosofie“ byla bezprostředním projevem tohoto myšlení, proč by podle

¹¹⁶ Tamtéž.

¹¹⁷ HC str. 76, VA str. 93 (česky str. 99).

¹¹⁸ *Sofista* 263e, viz *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 898 (ang. str. 298), *Thinking* str. 31 a str. 122.

¹¹⁹ Viz pozn. 116.

Thinking vedla snaha uchopit zkušenost kontemplace v řeči přirozeně k deformacím, které Arendtová ráda nazývá „metafyzickými omyly“? Nejedná se přece o „úplné nesmysly“, takové deformované zprávy jsou snad tím nejlepším, čeho lze (přinejmenším v oblasti vášnivého myšlení, o kterém bude řeč v kapitole 2.5) dosáhnout:

Metafyzické omyly naopak obsahují jediné náznaky, které máme, o tom, co myšlení znamená pro ty, kteří se mu věnují.¹²⁰

Celá úvaha o metaforické povaze řeči je založena na předpokladu, že myšlení vyvěrá z něčeho jiného, *nevyslovitelného*. Tím se vracíme k paradoxu, že myšlení, které je zaměřeno na nevyslovitelné, současně neexistuje jinak než v řeči. Řeč je rozepjata mezi dvěma typy nevyslovitelnosti: bezprostředností smyslového vjemu a bezprostředností obsahu údivu. Smysl vyjádřený řečí představuje ve své kluzkosti a neuchopitelnosti kompromis mezi těmito dvěma druhy nevyslovitelnosti. Tento kompromis je označen právě slovem „metafora“: přenos z jedné nevyslovitelnosti do druhé, nebo spíše přenos dvou různých nevyslovitelností do řeči.

Arendtová upozorňuje, že ani Platón nevysvětlil, jak se prvotní údiv proměňuje v dialog myšlení¹²¹ a se sympatiemi cituje Herakleitovo οὐτε λέγει οὐτε κρύπτει ἄλλα σημαίνει.¹²² V souvislosti s tímto výrokiem prohlašuje:

Krátce řečeno, údiv vedl k myšlení ve slovech, zkušenost údivu před neviditelným, které se ukazuje v jevech (the invisible manifest in the appearances) byla zpracována (appropriated) řečí...

Artikulovaná řeč je díky své distanci od smyslů tím nejlepším, a přesto nenapravitelně nedokonalým řešením problému jak neviditelné učinit zřejmým.

¹²⁰ *Thinking*, str. 12.

¹²¹ Tamtéž, str. 143.

¹²² B 93. Viz *Thinking* str. 143.

Kritika, kterou Arendtová adresuje metafyzické tradici, spočívá v tom, že zprostředkující roli řeči ignoruje a chápe kontemplaci po vzoru smyslového vidění. Tato snaha paradox eliminovat však myšlení deformuje a v konečném důsledku znemožňuje.

Úvahy o řeči jsou kromě zájmu zdůraznit *nekognitivní* povahu myšlení, tj. neexistenci pevně uchopitelného předmětu, vedeny také snahou neztratit ze zřetele *časový průběh* myšlení, skutečnost, že aktivita myšlení je proces provázející a „rozorávající“¹²³ celý lidský život.

Podobně jako kognitivní pojetí kontemplace vede k absolutizaci metafory zraku, je podcenění časového průběhu myšlení spojeno s filosofickým zájmem o pojem *věčnosti*. Motiv věčnosti, postavený do protikladu k časové strukturovanosti jednání a lidského života vůbec, je dalším z témat, které vykazují v myšlení Arendtové značnou stálost. Rozdílu mezi věčností a nesmrtelností je věnován třetí paragraf *Vita activa* a 14. kapitola *Thinking* je rozšířeným pojednáním na totéž téma. Nesmrtelnost znamená neomezeně dlouhé trvání v čase, které je alespoň v principu dostupné pro obec (na rozdíl od jednotlivce) a jehož odleskem na individuální rovině je nesmrtelná sláva garantovaná právě pamětí nesmrtelné obce. Nesmrtelnost je tedy pojem časový a spjatý s politickým ideálem. Věčnost je ne-časovou alternativou k nesmrtelnosti, alternativou výsostně filosofickou a svou povahou protipolitickou. Konflikt mezi věčností a časem je pěkně vyjádřen paradoxním pojmem *nunc stans*. Věčnost je „pravé jádro přísně metafyzického myšlení“¹²⁴ a vliv pojmu „znesmrtelňování“ (*ἀθανατίζειν*¹²⁵) na „legitimní

¹²³ Srov. pozn. 177.

¹²⁴ HC str. 20, VA str. 30.

¹²⁵ Toto slovo se v klasické filosofické literatuře vyskytuje pouze jednou, a to u Aristotela v klíčové pasáži X. knihy *Etiky Nikomachovy* věnované kontemplaci jako nejvyššímu dobru (1177b35). Kromě toho se objevuje několikrát u Herodota ve smyslu náboženské víry v nesmrtelnost (viz *Dějiny* IV, 93 a 94).

předmět naší tradiční metafyziky lze jen stěží přecenit.“¹²⁶ I historicky je objev věčnosti spojen se Sókratem, tedy s počátkem metafyziky.

Věčnost je také nejužším možným způsobem spojena s kontemplací, θεωρία není nic jiného, než výraz pro „zkušenost s věčností“.¹²⁷ Tato zkušenost je současně považována za božskou, protože pozorování, nezainteresované a nerušené diváctví umožněné nezávislostí na nutnosti obstarávat existenční potřeby, je privilegium bohů. Metafora zraku v sobě tedy spojuje obě nežádoucí tendence kontemplace: zvěčňující kognitivitu i neprůběhovou věčnost.

Protože řeč se odehrává v posloupnosti vět, výsledkem myšlení nikdy nemůže být intuice; nemůže být ani potvrzeno nějakou jednotlivou evidencí uchopenou v bezhlesé kontemplaci.¹²⁸

V tomto ohledu je podle Arendtové sluch přece jen myšlení bližší než zrak, protože je „schopen sledovat posloupnosti.“¹²⁹ Je ovšem sporné, zda zrak toho schopen není.

Z metafor dostupných ve smyslovém světě je pro Arendtovou nakonec nejpříjemnější metafora života a v podobě jakéhosi závěru zdůrazňuje proložení:

Bez dechu života je lidské tělo mrtvolou; bez myšlení je lidská mysl mrtvá.¹³⁰

2.4 Platónova jeskyně

Deformaci myšlení typickou pro filosofii ukazuje Arendtová s oblibou na podobenství o jeskyni z *Ústavy*. Platón tam podle Arendtové záměrně mění svou teorii idejí tak, aby se stala použitelnou pro politické účely. Ideje, které

¹²⁶ *Thinking*, str. 129.

¹²⁷ *HC* str. 20, *VA* str. 30 (česky str. 31).

¹²⁸ *Thinking*, str. 121.

¹²⁹ Tamtéž, str. 119 (důraz Š.H.).

¹³⁰ Tamtéž, str. 123.

původně pro Platóna znamenaly zjevení krásy a řádu světa, tedy právě to, co vyvolává vděčný údiv, se na cestě filosofa zpět do jeskyně stávají kritérii a měřítky lidských záležitostí, a nakonec i nástroji vlády filosofa v obci.¹³¹ V podobném duchu nahrazuje *Krásu* v roli nejvyšší ideje *Dobro*.

Tento výklad Platóna, navazující na Heideggera, nicméně pravděpodobně narazil na jistý nesouhlas u Karla Jaspersa, jak vyplývá z krátké poznámky v dopise z roku 1956, ve kterém se Arendtová zmiňuje o „nedorozumění, které zjevně vyvolalo to, co jsem napsala ve svém eseji o autoritě“.¹³² Dopis také považuje za samozřejmý kontext výklad Heideggerův, který má podle ní pravdu, když vidí v podobenství o jeskyni „vypočítavou přeměnu pravdy na správnost“. V rukopisu *Philosophy and Politics* (1954) je k pasáži o Platónově přechodu od Krásy k Dobru připojena poznámka na okraji „cf. Heidegger alétheia-orthotés“.¹³³ V uvedené formulaci ještě „pravda“ neznamená nutně poznatek, naopak je blíže významu „smysl“, zatímco roli rigidní pravdy zde hraje „správnost“, ačkoli již v *Philosophy and Politics* (1954) je řeč o Platónově vizi „tyranie pravdy“.¹³⁴

Pozoruhodné je ve zmiňovaném dopisu Jaspersovi také to, že Arendtová ukončuje téma „Platón“ slovy, která bezděčně dokreslují filosofický rozměr *Vita activa*:

¹³¹ *What Is Authority?*, in *Between Past and Future*, str. 109 n. (česky str. 102 n.). Podobně v eseji *Tradition and the Modern Age* Arendtová tvrdí, že ideje jsou pro Platóna kritérii a měřítky pouze ve vztahu k politice, tamtéž str. 39 (česky str. 39 n.).

¹³² Dopis Jaspersovi, 1. 7. 1956.

¹³³ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 47.

¹³⁴ Tamtéž. V dopise Jaspersovi z 25. 12. 1950 Arendtová píše: „Četla jsem Platóna a hodně jsem přemýšlela o příbuznosti mezi filosofií a *tyrannis*, případně o náklonnosti filosofů k osvícené tyranii, která je konec konců tyranii rozumu. Je to sklon nevyhnutelný, pokud člověk věří, že prostřednictvím filosofie může nalézt *pravdu* pro člověka jako takového.“

Ne, teď toho musíme nechat. Jsem uprostřed *Vita Activa* a vztah mezi filosofií a politikou musím úplně pustit z hlavy, ačkoli mě ve skutečnosti zajímá mnohem víc.¹³⁵

Že ji toto téma skutečně zajímalo, dokládá fakt, že analýza Platonovy nauky o idejích, kterou „teď musíme nechat“, se ve *Vita activa* nakonec stejně objevila.¹³⁶ V této souvislosti stojí za připomenutí, že podle jiného místa ve *Vita activa* je přeměna řeči na nástroj vlády jen radikalizací tendencí přítomných v samotné obci.¹³⁷

Výklad Arendtové lze rozšířit na centrální podobenství předcházející jeskyni, zejména na podobenství o slunci. V souvislosti s úvahami o roli zraku pro západní metafyziku je obtížně pochopitelné, proč Arendtová tento zásadní příspěvek k tématu ignoruje, když v *Thinking* tvrdí:

Převaha zraku je tak hluboce zakořeněna v řeckém vyjadřování, a tudíž v našem pojmovém jazyce, že úvahy o ní nacházíme jen zřídka, jakoby to patřilo k věcem, které pro svou samozřejmost nestojí za zmínku.¹³⁸

Toto podobenství navíc s velkou důsledností trvá na nevyslovitelnosti Dobra, které samo *není* předmětem poznání; je naopak tím, co je pro každé poznání nutným předpokladem. Dobro, ač samo není ideou, umožňuje poznat ideje jako svého druhu předměty, a Arendtová správně ukazuje, že osvětlení idejí Dobrem, nikoli Krásou, vskutku umožňuje jejich použití jako měřítek vhodnosti. Podobenství o slunci by tedy svým důrazem na nepoznatelnost Dobra mohlo vhodně doplnit také úvahy o nevyslovitelnosti předmětu myšlení, které Arendtová provádí s pomocí 7. listu (a jehož interpretace obsahuje vážné chyby¹³⁹).

¹³⁵ Dopis Jaspersovi, 1. 7. 1956.

¹³⁶ Především § 31.

¹³⁷ Srov. HC str. 26, VA str. 36 (česky str. 37). Viz kapitola 2.1.

¹³⁸ *Thinking*, str. 110.

¹³⁹ Viz pozn. 102.

Z hlediska Platónovy ambice dosadit filosofa do čela obce na základě jeho kvalifikace znalce idejí-měřítek, je na pováženou, že tato kompetence je v konečném důsledku neformulovatelná, a to principiálně, nejen vůči nevědomému množství. Tento aspekt *Ústavy* může na jednu stranu posílit obavy z nekontrolovatelnosti filosofovy vlády, na druhou stranu však může sloužit jako argument ve prospěch teze, že Platón žádnou takovou vládu prakticky nezamýšlel a celý dialog je jen podobenstvím.

2.5 *Kontemplativní život, život cizince*

Jak bylo řečeno, přináší s sebou zkušenost údivu kromě problému formulace v řeči také problém snahy zkušenost údivu prodloužit. Život vedený touto snahou je charakteristikou filosofa, je to βίος θεωρητικός ve vlastním smyslu. Zatímco myšlení, vyvěrající z údivu, je součástí každého lidského života a „bez myšlení je lidská mysl mrtvá“, jen pro některé, tj. pro filosofy, se myšlení stává natolik vášní, že se snaží v něm strávit celý život. Problém filosofie a „profesionálních filosofů“ spočívá právě v tom, že aktivitu myšlení, provázející neustále lidský život, z celku života izolují a činí ho jeho *výlučnou náplní*.

Takové myšlení označuje Arendtová pojmem *vášnivé myšlení*,¹⁴⁰ přičemž vášnivou povahu má právě údiv, Platónem označený v *Theaitétovi* jako πάθος.¹⁴¹ Přítomnost vášnivého myšlení je podmínkou pro to, aby něco jako filosofie bylo vůbec možné¹⁴² a Arendtová ho popisuje nejpodrobněji a nejpozitivněji v příspěvku *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, který může pro nepřipraveného čtenáře působit jako překvapivá až nemístná obhajoba oslavencových politických přehmatů.

¹⁴⁰ „Leidenschaftlichen Denken“, viz *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 896 (ang. 297).

¹⁴¹ Viz *Theaitétos* 155d.

¹⁴² Srov. tamtéž.

Text ukazuje, že osobní důležitost setkání s Heideggerem pro Arendtovou spočívá kromě milostného rozměru také a především v tom, že se pro ni stal nepopíratelným příkladem skutečné povahy filosofického myšlení. Velkou předností Heideggerova myšlení je jeho „zcela nekontemplativní povaha“¹⁴³ (právě proto považuje Arendtová za vhodnější mluvit o „Heideggerově myšlení“ než o „Heideggerově filosofii“).

Dříve zmiňovaná¹⁴⁴ poznámka pod čarou z eseje *What Is Existenz Philosophy?* odbývající Heideggera jako pouhého romantického spisovatele zůstala pro Arendtovou právě jen tím, čím byla, tj. poznámkou pod čarou. Součástí překvapení některých komentátorů nad obnovenou loajalitou Arendtové vůči Heideggerovi je jistě jejich přesvědčení, jak známo dodnes nikterak výjimečné, že Heideggerova filosofie ničím jiným než (špatnou) poezií není. Takový přístup je ovšem pro porozumění Arendtové zničující, protože jí samé nebylo nic vzdálenější než zavržení metafyziky v Carnapově stylu.¹⁴⁵ V textu se sice mluví o „kolapsu budovy tradiční metafyziky“, ale tento kolaps vděčí Heideggerovi za to, že k němu došlo

způsobem hodným toho, co mu předcházelo: že metafyzika byla *promyšlena* ke svému konci, a nebyla jen jakoby převálcována tím, co po ní následovalo.¹⁴⁶

Arendtová popisuje dnes již proslulými slovy vzrušení, které se šířilo po německých univerzitách v souvislosti s novým, živým přístupem mladého soukromého docenta Heideggera k filosofii. V jeho přednáškách ožívala „věc

¹⁴³ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 895 (ang. str. 296).

¹⁴⁴ Viz str. 33.

¹⁴⁵ Srov. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. Arendtová se ke Carnapovu sporu s Heideggerem vyjadřuje v *Thinking and Moral Considerations*, image 3, in *Responsibility and Judgment* pozn. 3, str. 283. Poznámkuje, že odsudek metafyziky označením za poezii nesouvisí jen s nízkým míněním o metafyzice, ale také s podceněním poezie. Podle Heideggera i podle Aristotela jsou tyto oblasti příbuzné a podobně závažné. Pasáž převzala Arendtová do *Thinking*, str. 8.

¹⁴⁶ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 896 (ang. str. 297).

myšlení“ pod nánosy mrtvé akademické filosofie, jejíž soustavy pouček byly stejně nudné jako neužitečné. Heidegger se stal hrdinou pro všechny, pro které bylo myšlení vášní a životní potřebou. Otázky, kterými se toto myšlení zabývalo, byly prastaré a přitom zcela aktuální:

Myšlení znovu ožilo, kulturním pokladům minulosti, považovaným za mrtvé, se vrací řeč, přičemž se ukazuje, že nabízejí věci zcela odlišné od důvěrně známých, obnošených trivialit, které jim byly přisuzovány. Našel se učitel, snad je možné učit se myslet.¹⁴⁷

Není žádný důvod se domnívat, že by tento popis neodpovídal skutečné atmosféře dvacátých let a že by byl jen nějakou pokoutnou a nepochopitelnou snahou Arendtové vlichotit se do přízně svého bývalého přítele. Z hlediska zájmu o povahu vášnivého myšlení je proto důležité prozkoumat postoj, který má Arendtová vůči této podobě myšlení, které se svou nekontemplativní povahou vyhybá standardnímu omylu metafyziky (a přispívá tak k jejímu důstojnému konci). Vyvstává také s větší naléhavostí zklamání nad politickým jednáním tohoto „krále myšlení“, o kterém je řeč v interview s Gausem.

V narozeninovém příspěvku popisuje Arendtová nejprve život pohlcený vášnivým myšlením jako výsostnou a mimořádnou možnost lidské existence. Vášnivé myšlení není provozováno za nějakým účelem, je to způsob existence, který spočívá v „přijetí údivu za svůj příbytek“.¹⁴⁸ Proto je také jednou z důležitých známek „pravosti“ filosofie to, že za sebou nenechává žádnou definitivní nauku. Vzápětí se však do pozitivního obrazu vášnivého myšlení začínají probleskovat ambivalentní komentáře, poukazující, často s jemnou, ale ostrou ironií, na problematické stránky takového života. Tyto úvahy jsou ve shodě s pozdějšími výklady v knize *The Life of the Mind*. Myšlení znamená odstup (withdrawal) od světa, myslitel se uchyluje do

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 895 (ang. str. 295).

¹⁴⁸ Arendtová cituje tuto Heideggerovu formulaci v *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* na str. 898 (ang. str. 299).

příbytku, který leží „mimo příbytky lidské“.¹⁴⁹ Filosof získává svou pověstnou neschopnost orientace v lidských záležitostech a jen směšně mohou působit jeho pokusy o politickou angažovanost, ať už se jedná o Heideggerovy služby nacionálnímu socialismu nebo o Platónovu snahu „napravit syrakuského tyrana výukou matematiky jakožto nepostradatelného úvodu do filosofie, a tedy do umění vládnout jako filosof-král“.¹⁵⁰ Anekdotickým vyjádřením této směšnosti je Thaletův pád do studny pozorování hvězd. V přirovnání Heideggerovy politické kariéry k Platónově aktivitě na Sicílii mohou někteří vidět vyznamenání a v označení „profesionální deformace“ druh omluvy.¹⁵¹ Oboje ale spíš ukazuje na to, že Arendtové zde záleží víc na povaze vášnivého myšlení, než na otázce osobní viny; osobní rozměr je vtěsnán do poznámky pod čarou.¹⁵² Arendtová je v ní značně smířlivá vůči politické „chybě“ (slovo „error“ je v uvozovkách i v textu) ze třicátých let. Ta může být vysvětlena nedostatečnou orientací v příslušné „literatuře“, jak Arendtová ironicky nazývá *Mein Kampf*. Nepoměrně závažnější je podle ní „útěk od reality kobek gestapa a pekla mučení raných koncentračních táborů do zdánlivě důležitějších světů“, který přetrvává u mnohých učenců dodnes. Pokud se tato výtku týká i poválečného postoje Heideggera samotného, což ovšem není zcela zřejmé, její nekompromisnost si v ničem nezadá s poznámkami ze 40. let.

V deníku Arendtové z roku 1953 se nachází bajka „Heidegger liška“, která doplňuje obraz toho, co pro Arendtovou znamená „filosofův

¹⁴⁹ Tamtéž.

¹⁵⁰ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 900 (ang. str. 301). V dopise Jaspersovi z 1. 7. 1956 Arendtová píše: „Musím také přiznat, že vidím Platónův politický experiment v Syrakusách jinak. Nemůžu si pomoci, ještě dnes je na tom něco směšného.“

¹⁵¹ Srov. Seyla Benhabib, *The Personal is not the Political*.

¹⁵² *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 901 (ang. str. 302 n.). Tato poznámka pod čarou tak spolu s další slavnou poznámkou pod čarou ve *What is Existenz Philosophy?* tvoří napříč dvaceti lety jakousi poznámkovou kostru vztahu Arendtová-Heidegger.

příbytek“.¹⁵³ Bajka sarkasticky přirovnává Heideggera k lišce, která je neschopna běžného liščího života a žije celý život v pasti, na kterou je natolik hrdá, že do ní zve všechny kolemjdoucí. Liška je největší znalec pastí, protože v nich prožila celý život. To, co jí chybí, je vědomost o tom, že lišce nepřísluší žít v pasti.

2.6 Singularita a pluralita

Rozhodující charakteristiku politiky představuje pro Arendtovou kategorie plurality, jak ukazuje např. často citované prohlášení z *Vita activa*, že pro politiku „pluralita není jen *conditio sine qua non*, ale *conditio per quam*“.¹⁵⁴ Necitlivost vůči pluralitě je současně jednou z hlavních příčin přezíravého postoje filosofie vůči sféře lidských záležitostí, a tak jedním z kořenů neuspokojivé podoby politické filosofie. Platónova filosofická monarchie je návrhem zaměřeným právě na odstranění komplikací spojených s pluralitou.

Arendtová ráda používá okřídlenou formulaci, že „zemi obývají lidé, ne člověk“ (men, not Man, live on the earth)¹⁵⁵, přičemž napětí mezi těmito dvěma pohledy je přítomno již ve dvou verzích biblické zprávy o stvoření člověka.¹⁵⁶ Filosofie se brání pluralitě, protože chybně ztotožňuje svobodu a

¹⁵³ Bajka byla publikována in *Essays in Understanding*, str. 361 n. - orig. - liška KA-D4

¹⁵⁴ VA str. 17 (česky str. 16), HC str. 7. Viz též VA str. 279 (česky str. 287), HC str. 220.

¹⁵⁵ Viz VA str. 17 a 299 (česky str. 15 a 305), HC str. 7 a 234. V rukopisu *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 32, upozorňuje Arendtová na Platónovo ironické přání, aby obec obýval jen jeden člověk.

¹⁵⁶ Viz VA str. 17 (česky str. 16), HC str. 8. Na jedné straně stojí „jako muže a ženu je stvořil“, Gen 1,27, a na druhé straně popis stvoření osamělého Adama v Gen 2, kterému je teprve dodatečně vytvořena pomocnice. V rukopisu *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, image 58, v souvislosti se vztahem mezi osamělostí a logickým uvažováním, upozorňuje Arendtová na „ne příliš známou“ Lutherovu interpretaci příslušné pasáže o stvoření muže a ženy, podle níž osamělost jednotlivce vede k dedukcím, které typicky končí špatně.

suverenitu.¹⁵⁷ Další aspekt plurality, který stojí v rozporu s preferencemi filosofa, je v politice panující *neklid*. Důležitost klidu pro kontemplaci vyjadřuje Arendtová v příspěvku k Heideggerovým narozeninám takto:

Je to původně sám údiv, který plodí a šíří klid; a právě kvůli tomuto klidu se ochrana proti všem zvukům, i proti vlastnímu hlasu, stává nezbytnou podmínkou pro to, aby se z údivu rozvinulo myšlení.¹⁵⁸

Stanovisko filosofa prozrazuje již negativní tvar slova ne-klid, ἀ-συχλία.

Závažnější ovšem je, že filosof, který se politikou z jakéhokoli důvodu zabývá, chápe obec jako jakéhosi nadosobního jednotlivce. A to je postoj, který Arendtovou na politické filosofii nejvíce znepokojuje; je to styčný bod mezi filosofií a totalitarismem. Nejostřeji to vyjadřuje dopis Jaspersovi ze 4. března 1951, ve kterém se Arendtová zamýšlí nad pojmem „radikálního zla“ souvisejícího podle pisatelky s tím, že „se člověk jakožto člověk stává přebytným“. V této souvislosti se o filosofii říká:

Mám podezření, že filosofie není na této mizérii úplně bez viny. Samozřejmě ne v tom smyslu, že by Hitler měl něco společného s Platónem. (Očistit západní tradici od Platóna až po Nietzscheho od podobného podezření, byl jeden z důležitých důvodů, proč jsem si dala takovou práci vykázat elementy totalitárních režimů.) Možná spíš v tom smyslu, že západní filosofie neměla nikdy jasné pojetí toho, co utváří politiku. A ani ho mít nemohla, protože mluvila o člověku nutně jako o jednotlivci a plurality se dotýkala jen letmo.

V nedokončeném projektu *Einführung in die Politik*¹⁵⁹ uvádí Arendtová filosofické zaměření na jednotlivce do souvislosti také s monoteistickou představou Boha, k jehož obrazu je člověk stvořen. Je-li člověk stvořen

¹⁵⁷ Viz VA str. 299 (česky str. 305), HC str. 234.

¹⁵⁸ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, 898 n. (ang. str. 299).

¹⁵⁹ Na knize s názvem *Einführung in die Politik*, která měla podle smlouvy s nakladatelstvím Piper navazovat na Jaspersův úspěšný titul *Einführung in die Philosophie*, pracovala Arendtová ve druhé polovině padesátých let. Projekt nebyl nikdy dokončen, související rukopisy vydala Ursula Ludz v roce 1993 pod názvem *Was ist Politik?*.

k obrazu jediného Boha, pak existence mnoha lidí je pouhým nedopatřením, které buď vede k hobbesovské válce všech proti všem, nebo ke snaze o politickou teokracii.¹⁶⁰ Jak uvidíme později (viz str. 95), má podobnou funkci i Aristotelovo zaměření na přirozenost člověka. Podceňování plurality se projevuje sny o jednotné světové vládě, což Arendtovou vede k rezervovanému postoji k Jaspersovu pojmu světoobčana:

Politické pojmy jsou založeny na pluralitě, rozdílnosti a vzájemných omezeních. Občan je z definice občanem uprostřed jiných občanů v zemi uprostřed jiných zemí.¹⁶¹

V pojetí Arendtové není alternativou k osamělé kontemplaci ani krvelačnost ctižádostivého válečníka, ani zhotovování nějakého výrobku, a konečně ani starost o dobro druhých, na niž Aristoteles redukuje roli politika.¹⁶² Hodnotou, o kterou se filosof podle ní připravuje, je skutečnost světa, která bez plurality pohledů není možná, a s tím související skutečnost jednajícího, který se teprve skrze své jednání před druhými stává sám sebou. Tomuto pojetí jednání jsou věnovány nejproslulejší části *Vita activa*¹⁶³ a v rukopisu *Einführung in die Politik* je lakonicky vyjádřeno větou „Der Sinn von Politik ist Freiheit.“¹⁶⁴

V souvislosti s důležitostí plurality je vhodné připomenout zvláštní roli, kterou ve vztahu mezi myšlením a politikou hraje pro Arendtovou, a snad ještě více pro sekundární literaturu, schopnost *soudnosti*. Téma je obestřeno atmosférou tajemna vzhledem k nedokončenému, resp. v okamžiku autorčiny náhlé smrti právě započatému třetímu dílu *The Life of The Mind*, který měl být

¹⁶⁰ *Was ist Politik?*, str. 11 n. Podobná myšlenka se nachází také v dopise Jaspersovi ze 4. března 1951.

¹⁶¹ *Karl Jaspers: Citizen of The World in Men in Dark Times*, str. 81.

¹⁶² Srov. X. knihu *Etiky Nikomachovy*, 1177b1—16.

¹⁶³ Především §§ 24—28.

¹⁶⁴ *Einführung*, Fragment 3a, str. 28.

soudnosti věnován. Arendtová údajně předpokládala, že tento díl „bude mnohem kratší než předchozí dva“ a také „nejsnáze zvládnutelný“.¹⁶⁵

Soudnost a myšlení mají společné rysy; patří k nim stažení z aktivního zapojení ve světě a s tím spojený specifický klid.¹⁶⁶ Soudce i myslitel jsou v pozici pythagorejského teoretika. Arendtová píše:

Stažení z přímého zapojení na stanoviště nacházející se mimo hru (slavnost života) je nejen podmínkou souzení, podmínkou pro toho, kdo chce být konečným rozhodčím probíhajícího klání, je to také podmínkou pro porozumění smyslu hry.¹⁶⁷

Soud je zde výslovně uveden do souvislosti s uchopením smyslu, což je role myšlení. O něco dál se Arendtová k pythagorejské metafoře vrací a připouští dokonce, že její spojení se soudností je ahistorické. Původním významem teoretikovy pozice je jeho božský statut, spojený s filosofickým obrazem myšlení.¹⁶⁸

Zásadní rozdíl mezi oběma aktivitami spočívá v tom, že myšlení je osamělé a individuální, zatímco souzení bere ohled na ostatní diváky. Tento rozdíl je také vyjádřen rozdílem mezi *smyslem* a *soudem*. Smysl, o který usiluje myšlení, má primárně individuální hodnotu, je způsobem individuálního vyrovnání se světem. Naproti tomu soud bude usilovat o univerzální platnost, a musí proto brát ohled na stanoviska druhých:

Výrok diváka je tedy sice nestranný a prost úsilí o zisku nebo slávu, ale není nezávislý na pohledu ostatních. Naopak, podle Kanta je „rozšířené vědomí“ musí brát v úvahu. Pozorovatelé, ačkoli jsou zbaveni typických vlastností jednajícího,

¹⁶⁵ Svědectví editorky *The Life of The Mind* Mary McCarthy v doslovu k jednodílnému vydání, str. 243.

¹⁶⁶ Srov. *Thinking*, str. 92.

¹⁶⁷ Tamtéž, str. 94.

¹⁶⁸ Tamtéž, str. 130.

nejdou osamocení. Nejsou ani soběstační, jako „nejvyšší bůh“, kterého se filosof snaží v myšlenkách napodobit [...]¹⁶⁹

Pluralitní rozměr soudnosti otevírá celou řadu otázek, protože pluralita je základním rysem jednání; schopnost soudnosti se tak nabízí jako zprostředkující článek mezi myšlením a jednáním. Arendtová se této možnosti dotýká v *Postscriptu* k *Thinking*, její vyjádření ale není příliš uspokojivé. Komentář se týká návrhu, že by myšlení mohlo souviset s jednáním prostřednictvím souzení tak, že by myšlení bylo přípravou pro souzení, a to zase hybnou silou *vůle*. Autorka tento pokus zachránit myšlení od skandálu naprosté neúčinnosti odmítá, ačkoli připouští, že se jedná o postoj z hlediska jednajícího do jisté míry legitimní.¹⁷⁰ Kromě toho, že bychom si přáli vědět o míře legitimacy tohoto postoje více, je *Postskriptum* neuspokojivé také proto, že odmítnutí se týká omezeného tématu, totiž spontaneity *vůle*:

Rozhodnutí, ke kterému *vůle* dospívá, nemůže být nikdy odvozeno z mechanismu touhy nebo z rozvažování rozumu, které mu může předcházet.¹⁷¹

Zdá se, že zde Arendtovou opět nacházíme v obranném postoji proti železné kauzalitě, postoji, který nepřipouští komplikovanější formy příčinnosti.

Nejdůležitější je ale ještě něco jiného. Souvislost mezi souzením a jednáním, kterou máme na mysli, nemusí mít podobu příčinnosti v žádném slova smyslu. Je-li pro rozlišení myšlení a jednání (a dokonce pro samotnou definici jednání v pravém slova smyslu) nutný pojem plurality, filosofii zanedbávaný, pak analýza soudnosti představuje důležitý příspěvek ke zkoumání plurality jako ontologické kategorie i tehdy, pokud jednání souzením nijak ovlivněno není. Souzení totiž představuje aktivitu, ve které se snoubí odstup od světa charakteristický pro myšlení (a ten chce Arendtová svou obranou proti identifikaci soudnosti a jednání udržet) s respektem

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 94.

¹⁷⁰ Tamtéž, str. 213.

¹⁷¹ Tamtéž.

k pluralitě charakteristické pro jednání. Soudnost je vlastně typem myšlení nutným pro politickou teorii, resp. politickou filosofii, o kterou Arendtová usiluje.

Spojnice mezi myšlením, soudností a (pravou) politickou filosofií je pregnančně vyjádřena v následující větě ze *Thinking*:

Divák, nikoli jednající, má klíč ke *smyslu* lidských záležitostí. Pouze, a to je rozhodující, existují Kantovi diváci v plurálu, a proto mohl Kant dospět k politické filosofii.¹⁷²

Ačkoli tedy Arendtová tvrdí, že „odtažitost (withdrawal) soudu je samozřejmě velmi odlišná od odtažitosti filosofa“,¹⁷³ jsem v pokušení tento rozdíl relativizovat. Rozdíl mezi soudem a filosofem může totiž spočívat právě v těch aspektech filosofického myšlení, které skutečnou povahu myšlení deformuje. V následující kapitole se proto pokusím ještě blíže prozkoumat, jak Arendtová toto „autentické myšlení“ chápe.

2.7 Autentické myšlení

Vhodným odrazovým můstkem pro popis myšlení je jeho odlišení od poznání, protože směřování myšlení a poznání je, jak jsme viděli, pro Arendtovou jedním z kardinálních omylů zodpovědných za chyby filosofie. Nahlíženo z druhé strany, pokud odmítneme toto rozlišení jako nevykázané a příliš vágní, stává se velká část autorčiných úvah bezcenným a zmateným tápáním (příčemž zbytek postihne stejný osud odmítnutím specifické hodnoty jednání).

Důležitost uvedeného rozlišení je nedvojznačně potvrzena hned v úvodu k *Thinking*, kde autorka poselství celého tohoto prvního dílu *The Life of The Mind* dopředu shrnuje následující proloženou větou:

¹⁷² Tamtéž, str. 96.

¹⁷³ Tamtéž, str. 94.

Potřeba rozumu není inspirována hledáním pravdy, ale hledáním smyslu. A pravda není totéž co smysl.¹⁷⁴

Rozumem se zde přitom míní právě orgán myšlení, jak vysvítá z komentáře ke Kantovu rozlišení mezi *Verstand* a *Vernunft*, které pro Arendtovou odpovídá právě rozdílu mezi poznáním a myšlením. *Vernunft* označuje rozum (reason) v jeho nikdy nekončícím procesu hledání *smyslu* (meaning), které nemůže být nikdy uspokojeno dosažením nějakého definitivně formulovaného poznatku, nějaké pravdy. Schopnosti dosahovat pozitivního poznání je vyhrazen pojem *Verstand*. Proto ho Arendtová překládá jako *intellect* a brání se překladu *understanding*, protože porozumění je na rozdíl od poznatku charakteristické pro myšlení, jak jsme viděli v souvislosti s esejem *Understanding and Politics*. Kantův *Verstand* tedy podle Arendtové není ve svém technickém významu odvozen od slovesa *verstehen*, pro něž je *understand* odpovídajícím překladem.

Myšlení, *thinking*, jemuž je věnován první díl *The Life of The Mind*, již ve *Vita Activa* „nemá ani cíl ani účel, který by byl vůči němu vnější, a přísně vzato, nepřináší ani výsledky.“¹⁷⁵ V tomtéž díle (navzdory tomu, že *Vita activa* podle tvrzení autorky „záměrně vynechává činnost myšlení a schopnost rozumu“¹⁷⁶) Arendtová dále upřesňuje:

Myšlení jakožto činnost je nekonečné stejně jako život, jež doprovází, a otázka, zda má smysl myslet, je stejně nezodpověditelná jako otázka, zda má smysl žít. Myšlenkové pochody pronikají celkem lidské existence. Každý, i ten nejprimitivnější lidský život je jimi jakoby rozorán, a toto myšlení nemá jiný začátek ani konec než začátek, který je stanoven narozením, a konec, který je stanoven smrtí.¹⁷⁷

¹⁷⁴ *The Life of The Mind*, str. 15.

¹⁷⁵ *HC* str. 170, *VA* str. 206 (česky str. 218).

¹⁷⁶ *HC* str. 10, *VA* str. 19 (česky str. 18).

¹⁷⁷ *HC* str. 171, *VA* str. 206 (česky str. 218 n.).

Nepřítomnost *vnějšího* cíle neznamená, že by myšlení nemělo na myslícího vůbec žádné *účinky*, ačkoli to snad nejsou žádné „výsledky přísně vzato“. Těmto účinkům, ke kterým patří rozbíjení předsudků a zpochybňování názorů nebo naopak schopnost rozeznat dobro od zla, se bude blíže věnovat 4. kapitola této práce. Nyní si pouze všimneme charakteristiky myšlení jako snahy *porozumět* světu.

Přestože důraz na porozumění připomíná definici pobytu, Arendtová se při charakterizaci této role myšlení neodvolává na Heideggera ani na jiné své současníky rozvíjející filosofickou hermeneutiku. Namísto toho souhlasně připomíná Hegelův termín „smíření“ (reconciliation) se světem. Odkaz na Hegela se objevuje již v předmluvě k *Between Past and Future*:

Úkolem mysli je porozumět tomu, co se stalo, a podle Hegela je toto porozumění způsobem, jak člověk usmíruje sebe sama se skutečností; jeho opravdovým cílem je uzavřít mír se světem.¹⁷⁸

Téměř stejná slova používá Arendtová o mnoho let později v torontské diskusi.¹⁷⁹ Také v *Thinking* čteme, že

samotné pojmenování věcí, tvorba slov, je lidským způsobem *přivlastnění* a jakoby ruší odcizení světa, do něhož se konec konců každý z nás rodí jako nováček a cizinec.¹⁸⁰

Esej *Understanding and Politics*, zejména jeho závěr, je poučný v tom, že popisuje smiřující úkol myšlení v ještě neusazené terminologii a bez ostrých distinkcí, které v některých pozdějších vyjádřeních působí zbytečně apodikticky. Jejich místo zaujímají poetické obrazy. Král Šalamoun prosí o rozumějící srdce, protože jen to činí život s ostatními ve společném světě snesitelným.¹⁸¹ Porozumění je také nazýváno „představivostí“ (imagination),

¹⁷⁸ *Between Past and Future*, str. 8 (česky str. 11).

¹⁷⁹ Srov. H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 303.

¹⁸⁰ *Thinking*, str. 100.

¹⁸¹ *The Difficulties of Understanding*, image 21, in *Essays in Understanding*, str. 322.

kteřá má co do činění se zvláštní „temnotou lidského srdce“ a „příznačnou neprostupností (density), kteřá obklopuje vše skutečné.“ Termín *pravda* ještě není z myšlení zcela vyloučen:

Pravé porozumění se neunaví nekončícím dialogem a „bludnými kruhy“, protože věří, že představivost nakonec zachytí alespoň záblesk vždy hrozivého (frightening) světla pravdy.¹⁸²

Podle slov básníka Wordsworthe je představivost „nejčistším vhladem“. Myšlení ustavuje správnou perspektivu a správnou míru odstupu od zkoumaného předmětu, umožňuje

mít dostatek síly postavit příliš blízké skutečnosti do určité vzdálenosti, ze které je možné jim rozumět bez předpojatosti a předsudků, mít dostatek velkorysosti překlenout propasti vzdáleného až k místu, ze kterého je možné rozumět všemu, co je od nás příliš daleko, jako záležitosti, kteřá se nás týká.¹⁸³

Esej je zakončen slovy:

Bez tohoto typu představivosti, který je ve skutečnosti rozuměním, bychom nikdy nebyli schopni navázat vztah k našemu světu. Je to jediný vnitřní kompas, který máme. Jsme současníky jen tam, kam sahá naše porozumění. Pokud chceme být doma na této zemi, i za cenu toho, že nebudeme doma v tomto století, musíme se alespoň pokusit o nikdy nekončící dialog s jeho podstatou (with its nature).¹⁸⁴

Je součástí známé kostrbatosti angličtiny Arendtové, (zřetelné zejména v rukopisech, které ještě neprošly proslulým procesem „anglizace“, tedy přípravy k publikaci s pomocí rodilého mluvčího), že v předchozí větě není zcela jasné, podstatu čeho že má Arendtová na mysli. Z kontextu je zřejmé, že se jedná buď o „zemi“ nebo „svět“. Editorská péče Jeromeho Kohna změnila ve sborníku *Essays in Understanding* poslední větu na „...nikdy nekončící dialog s podstatou totalitarismu“. To je již druhá podle mého názoru chybná

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ Tamtéž, image 21, str. 323.

¹⁸⁴ Tamtéž.

editorská úprava (viz pozn. 69), zajímavá z několika důvodů. Jednak varuje před nekritickým používáním dostupných edicí rukopisů z pozůstalosti Arendtové, také ale téměř anekdoticky dokládá riziko nepochopení plynoucí z exkursů autorky od konkrétních politických otázek k otázkám filosofickým. V eseji již dlouho není řeč o totalitarismu, nýbrž obecně o povaze porozumění a o vztahu mezi člověkem a světem, ve kterém žije (ačkoli samozřejmě se zvláštním ohledem na svět „našeho století“). Snaha editorů vyvolat dojem, že se jedná o esej neopouštějící původně oznámené téma, které snad zajímá čtenáře více než abstraktní filosofické úvahy, je tedy v jistém smyslu pochopitelná, ale současně pozoruhodně nemístná.

Všechna uvedená vyjádření, zejména pojem „smíření“, mohou snadno vyvolat příliš idylický obraz. Je proto třeba připomenout, že v diskusi s Voegelinem se Arendtová představě smíření s totalitarismem brání. I výše (str. 70) citovaná věta z *Between Past and Future* je poopravena slovy:

Problém je v tom, že pokud je mysl neschopna přinést mír a přivodit smíření, je okamžitě zatažena do vlastního typu války.¹⁸⁵

A v eseji *Understanding and Politics*, na jehož počátku se také objevuje pojem *reconciliation*, spěchá Arendtová dodat, že smíření charakteristické pro porozumění rozhodně není *odpuštěním*.¹⁸⁶ Namísto smíření bychom tedy mohli raději mluvit o snaze zaujmout nějaké stanovisko ke stavu světa, což je podmínkou pro to, abychom v něm mohli vůbec žít. Jedná se přitom o proces nikdy nekončící a často konfliktní.

*

Nejzajímavějším pokusem vyjádřit povahu myšlení je obraz, který vychází z Kafkova aforismu *On*. Výklad nacházíme na dvou místech: v úvodu k *Between Past and Future*¹⁸⁷ a poté znovu, v podstatně rozšířené podobě v

¹⁸⁵ *Between Past and Future*, str. 8 (česky str. 11).

¹⁸⁶ Rukopis *The Difficulties of Understanding*, image 1, in *Essays in Understandings* str. 308.

¹⁸⁷ *Between Past and Future*, str. 7 n. (česky str. 10 n.).

závěrečné části *Thinking*¹⁸⁸. Kafkův krátký text popisuje „hrdinu“ označeného prostým zájmenem „on“, který se ocitá mezi dvěma bojujícími soupeři. Každý z nich ho „podporuje“ v boji proti druhému, a protože oba soupeři jsou stejně silní, boj neustává. Slovo „podporuje“ je v uvozovkách, protože nikdo neví, kterým směrem chce bojovat „on“.

Arendtová interpretuje soupeřící síly jako minulost a budoucnost a hrdinu podobenství jako myslící já. Boj, který se tu svádí, je stručným záznamem „události myšlení“ (thought-event).¹⁸⁹ Základem interpretace je rozdíl mezi časovou strukturou jednajícího já a časovou strukturou myslícího já. Lineární běh času, charakteristický pro vyřizování záležitostí ve světě, se láme do protikladných sil minulosti a budoucnosti pouze v okamžiku myšlení. Pro myslící já je čas dvojicí soupeřících sil proto, že rozbíjí přítomnost a přeměňuje bytí ve vznikání. Myslící já směřuje mimo čas, a oba soupeři se proto jeví jako jeho dva nepřátelé. Pomoc jednoho proti druhému a naopak nemůže být oceněna, neboť myslící nesměruje ani jedním ze soupeřících směrů. Snem nešťastníka uvězněného uprostřed bojujících sil by bylo zaujmout místo rozhodčího, místo toho, kdo není zapojen do boje, kdo jen nestranně přihlíží.

Myslící já si vytváří vůči běhu času odstup, který mu umožní uchopit smysl událostí (minulých i budoucích) a ztrácející se minulost i naléhavá budoucnost potřebné soustředění ruší. Formulováno z pozice přítomnosti, potřebuje myslící já přítomnost, která nebude pohyblivým okamžikem přechodu z budoucnosti do minulosti, okamžikem, který svou překotností vyžaduje aktivní zásah, dříve než bude pozdě. Myslící já potřebuje přítomnost prostornou a uvolněnou, pravý opak situace hrdiny Kafkova podobenství. Zdá se, že takovou přítomností je právě věčnost, která je tak drahá filosofii. Kafkova postava touží po oblasti, která je starou zaslíbenou zemí západní

¹⁸⁸ *Thinking*, § 20.

¹⁸⁹ *Between Past and Future*, str. 10 (česky str. 13).

metafyziky od Parmenida po Hegela, bezčasá a bezrozměrná nadsmyslová říše myšlení.¹⁹⁰ V tom ovšem Arendtová vidí meze Kafkova podobenství:

Je zřejmé, že to, co Kafkově popisu události myšlení chybí, je prostorová dimenze, v níž by se myšlení mohlo uplatnit, aniž by muselo úplně vyskočit z lidského času.¹⁹¹

Takto formulovaná výtka opět ukazuje snahu Arendtové podržet mimosvětový charakter myšlení a současně se světem, který je pro myšlení výchozím bodem, zachovat kontakt. V předmluvě k *Between Past and Future* je to řečeno jasně:

Mým předpokladem je, že myšlení jako takové povstává z událostí životní zkušenosti a musí s nimi zůstat svázáno, neboť takové události jsou jedinými ukazateli, podle nichž se může orientovat.¹⁹²

Podobné poznámky najdeme i v *Thinking*, kde dává Arendtová podobenství do souvislosti s Nietzscheovou pasáží ze *Zarathustry*, ve které je řeč o mýtu věčného návratu. Jedná se o obraz brány stojící na cestě a dělící ji na cestu ubíhající vzad a cestu ubíhající vpřed. Nietzscheovo podobenství se zdá srozumitelnější, protože osazuje scénu realistickými rekvizitami – cestou a branou. To má však svá rizika, na která Arendtová upozorňuje s pomocí Heideggerova komentáře. Cesta ubíhá dvěma opačnými směry *jen* pro toho, kdo stojí v bráně. Pro pozorovatele, který na cestu hledí z povzdálí, je brána jedním z mnoha míst cesty bez zásadní výlučnosti. Přítomnost brány samozřejmě může příslušné místo na cestě ozvláštnit a zdůraznit, ale cesty se rozběhnou opačnými směry *jen* v případě, že zaujmeme pozici toho, kdo v bráně stojí. Přesněji řečeno, musíme se v bráně *zastavit*, nestačí jí pouze procházet. Procházení branou odpovídá jednosměrně lineárně plynoucímu běhu událostí. Pouze ten, kdo se zastaví, se může rozhlížet na obě strany a

¹⁹⁰ Srov. *Between Past and Future*, str. 11 (česky str. 14), *Thinking*, str. 207.

¹⁹¹ Tamtéž.

¹⁹² *Between Past and Future*, str. 14 (česky str. 17).

zvažovat smysl cesty. Jde znovu o rozdíl mezi lineárním plynutím času přebývání ve světě a rozlomenou časovou linií myšlenkové aktivity. Kafkovo podobenství je ve své asketické strohosti více imunní vůči linearizaci času, ale obraz boje obou zápasníků stále ještě předpokládá, že stojí přímo proti sobě, působí v jediné linii. Arendtová se proto pokouší podobenství upravit.

Představme si, navrhuje, že se protichůdné síly vstupem toho, koho se týkají, vychýlí ze svého původního směru tak, že obě působí na jeden bod, ale již nikoli proti sobě, nýbrž pod určitým úhlem. Změnu směru odůvodňuje Arendtová tím, že teprve vstupem člověka do indiferentního proudu času se tento proud artikuluje jako minulost a budoucnost, které svým bojem vytvářejí jeho, tj. člověkovu přítomnost. Přesněji bychom měli říct, že boj, jak jsme viděli, nevzniká prostým vstupem člověka do proudu času, nýbrž až narušením lineárního vnímání každodennosti aktivitou myšlení. Až myšlení je tím, co láme přímku času do svářící se dvojice sil. Výsledkem popsaného vychýlení vznikne schéma podobné grafické reprezentaci silových vektorů, známé z fyziky. Síly vytyčí část roviny, ve které se po úhlopříčce, ve stejné vzdálenosti od minulosti i od budoucnosti pohybuje myšlení. Toto „metaforické a pokusné“ znázornění má v porovnání s původní touhou povznést se nad bojující strany na pomyslný post rozhodčího tu výhodu, že myšlení zůstává ve stejné rovině jako oba časy, nenárokuje si pro sebe novou dimenzi. Arendtová se tak doufá vyhnout metafyzickým selháním, jejichž prototypem je nauka o dvou světech. Myšlení zůstává ve vztahu k časovým dimenzím, z jejich sevření uniká tím, že se udržuje na linii vedoucí ve stejné vzdálenosti od obou z nich. Prostor, který se před myšlením otevírá, je nekonečný, stejně jako jsou nekonečné obě polopřímky reprezentující minulost a budoucnost. Zatímco tyto dvě dimenze přicházejí z nekonečna a střetávají se v jasně definovaném bodě, který představuje přítomnost, diagonála myšlení naopak v bodě přítomnosti začíná a do nekonečna směřuje. Je tím znázorněno, že proces hledání smyslu je potenciálně nekonečný.

Arendtová mluví o myšlení jako o *výslednici* svářících se sil přítomnosti a minulosti. Pokud bychom sledovali její výklad důsledně a pokusili se vzít vážně metaforu diagramu skládání silových vektorů, bylo by ale nutné obraz ještě trochu poopravit. Vektor síly vždy *začíná*, nikoli končí v bodě, na který působí. Z toho mimo jiné plyne, že vektory nelze dost dobře nakreslit jako nekonečné. Toto upřesnění, které vzhledem k záměru podobenství působí malicherně, snad není zbytečně pedantské, protože umožňuje rozvinout metaforu ještě trochu dál. Síly minulosti a budoucnosti jsou vždy konečné, nekonečné jsou jen potenciálně a jejich velikost roste úměrně s tím, jak daleko do minulosti a budoucnosti myšlení zasahuje, což odpovídá tomu, jak velký odstup od skutečnosti zaujímá. Připomeňme pasáž, ve které Arendtová mluví o zaujetí správného odstupu od posuzované záležitosti (viz str. 71). Jsou-li síly minulosti a budoucnosti v různých myšlenkových událostech různě silné, má i samo myšlení různou hloubku, různou míru „vášnivosti“ typické pro filosofii. To umožňuje chápat dvojznačnosti v popisu myšlení nikoli jako nedůslednosti nebo paradoxy, ale jako otázku plynule odstupňované intenzity. I myšlení, které „zůstává svázáno s událostmi životní zkušenosti, ze které pochází“, tak může od této životní zkušenosti zaujímat rostoucí odstup. Se zvětšující se vzdáleností jistě narůstá riziko ztráty orientace, budování paralelních světů a jiných metafyzických omylů; přesto se ale může i to nejvášnivější myšlení udržet v kontaktu s realitou. Tento pohled je také mimo jiné klíčem k ironii příspěvku k Heideggerovým osmdesátinám, ve kterém se vážně míněný obdiv k síle Heideggerova myšlení mísí s kritikou rozhodnutí zbudovat si „osamělý příbytek mimo obydlí lidí“. Arendtová rozlišuje mezi Platónovou „čistou schopností údivu“ (faculty of wondering at the simple) na jedné straně, a „přijetím tohoto údivu jako vlastního příbytku“.¹⁹³ Nejjasněji je to vidět v následujících větách:

¹⁹³ Srov. *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 898 (ang. str. 299).

Alespoň příležitostná „čistá schopnost údivu“ je pravděpodobně typická pro každého člověka. A nám známí myslitelé minulosti i přítomnosti se vyznačují tím, že vystavěli na tomto údivu schopnost myslet a rozvíjet myšlenkové pochody, které byly přiměřené každému z nich. Schopnost „přijmout tento údiv jako trvalý příbytek“ je ale něco jiného, mimořádně výjimečného.¹⁹⁴

Zde se znovu objevuje rozlišení mezi myšlením jako rozšířeným, ne-li univerzálním jevem, a výjimečností myšlení filosofického. Podobné poznámky se nacházejí v textech Arendtové na více místech, např. již v *Philosophy and Politics* (1954):

Rozdíl mezi filozofy, kterých je málo, a množstvím rozhodně není v tom, co naznačoval už Platón, že by většina nebyla schopna údivu, nýbrž mnohem spíše v tom, že odmítají v údivu setrvávat.¹⁹⁵

Upravené schéma sil, ve kterém myšlení představuje *protiváhu* výslednici sil minulosti a budoucnosti, umožňuje ještě jednu metaforu, která dobře ladí se záměry autorky. Myšlení totiž udržuje celý systém v rovnováze. Obraz sil proto obsahuje i aspekt klidu, který je myšlení vlastní. Je to klid, který není vykoupen opuštěním sféry lidských záležitostí. Myšlení se objevuje jako protiváha běžícího času, která vytváří chvíli oddechu a umožňuje se rozhlédnout a posoudit okamžik. Okamžik se díky myšlení zastavil, myšlení realizuje *nunc stans*, které stojí v nadpisu zkoumané kapitoly *Thinking*, realizuje „klidné Nyní v existenci člověka tísněné a zmítané časem“.¹⁹⁶ Myšlení nejen „dláždí cestu bezčasí v časoprostoru konečných bytostí“¹⁹⁷, ale přímo svou aktivitou udržuje běžící čas v klidu.

Vrátíme-li se na závěr těchto úvah ke vztahu myšlení a soudnosti, který jsme naznačili v závěru 3. kapitoly, nabízí se možnost chápat rozdíl mezi

¹⁹⁴ Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, str. 900 (ang. str. 301).

¹⁹⁵ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 66, in *The Promise of Politics* str. 34 (česky str. 19).

¹⁹⁶ *Thinking*, str. 209.

¹⁹⁷ Srov. *Thinking*, str. 210.

myšlením a souzením nikoli jako rozdíl dvou principiálně odlišných aktivit, ale jako dva stupně téže aktivity. Stupňování může být za pomoci kafkovské metafory provedeno pohybem po diagonále myšlení, tedy vzrůstající vzdáleností myslícího já od reflektovaného světa. Čím více se myslící stahuje ze světa, tím širší úsek minulosti a budoucnosti svým myšlením zasahuje. Tím se oslabuje vztah jeho myšlení ke konkrétní události (která mohla prostřednictvím údivu jeho myšlenkovou zahájit), narůstá jeho osamělost a ztrácí se kontakt s názory ostatních diváků.

Kontakt se světem konkrétních věcí přetrvávající v odtažitosti myšlení, kontakt, který má dokonce praktické důsledky, vyjadřuje Arendtová pěkně ve svých úvahách o abstraktní povaze slova „dům“, ¹⁹⁸ které zakončuje takto:

Tento typ hloubavé reflexe nevytváří definice a v tomto smyslu je zcela bez výsledků, ačkoli někdo, kdo přemítal o významu „domu“, může ten svůj vylepšit. ¹⁹⁹

Metafyzické otázky tvoří jakýsi limitní bod tohoto pohybu. Jejich mizivý vztah k žité skutečnosti je příležitostí ke všem typům filosofických omylů, o kterých byla řeč. „Rozloučit se s arogancí všeho absolutního“ znamená být si vědom jak toho, že filosofické otázky mají ve světě jevů svůj původ, tak toho, že filosofická reflexe má pro tento svět jen omezené a v žádném případě nebezprostřední použití.

V porovnání s myšlením „běžných lidí“, vždy jasně pocíťovaným jako cosi provizorního, je pro vášnivé myšlení charakteristická prudkost a náhlost, se kterou se myslící octne v největší vzdálenosti od světa, náhlost, která se projevuje např. Sókratovou strnulostí a která může vést k touze vytvořit si v onom odstupu od světa svůj nový příbytek.

¹⁹⁸ *Thinking and Moral Considerations*, image 38 nn., in *Responsibility and Judgment* str. 172 n., převzato do *Thinking*, str. 170 n.

¹⁹⁹ *Thinking*, str. 171. Srov. *Thinking and Moral Considerations*, image 40, in *Responsibility and Judgment* str. 173, kde Arendtová podotýká, že se rozhodně nejedná o vztah příčiny a účinku.

3. ARISTOTELES

3.1 *Arendtová a aristotelismus*

Zaměřme nyní svou pozornost na druhou klíčovou postavu této práce. Aristoteles se po Sókratovi a Platónovi významně podílel na vzniku tradice politické filosofie a pro přístup Arendtové je jeho filosofie tou nejzajímavější protiváhou nejméně ze dvou důvodů: jednak je Aristoteles všeobecně považován za významného oponenta mnoha Platónových politických konceptů a také se za něj sám prohlašuje, jednak bývá Arendtová řazena mezi představitele obnoveného zájmu o Aristotelovu praktickou filosofii. Tento zájem ve 20. století nabývá několika odlišných podob, a termín „neoaristotelismus“, který bývá v tomto ohledu používán, je proto mnohoznačný a v každém svém významu navíc spíše vágní.²⁰⁰

H. Schnädelbach ve svém článku *What is Neo-Aristotelianism?* tvrdí, že Arendtová se souhlasně dovolává Aristotela, ale nepovažuje to za „neoaristotelismus“ ve smyslu své vlastní definice, protože se jedná o pouhý návrat k dědictví antiky. To je typický příklad rozšířeného, ačkoli, jak uvidíme, dosti nepřesného pohledu na vztah Arendtové k Aristotelovi, ať už pokud jde o souhlasnou povahu odvolávky, nebo o její čistě historický charakter. „Aristotelismus“ Arendtové, ať už neo- či nikoli, dnes už nicméně patří k otřepaným pravdám, jak konstatuje D. R. Villa.²⁰¹ Příkladem může být prohlášení J. Habermase, že

²⁰⁰ K důležitým pokusům definovat neoaristotelismus patří článek: Franco Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*. Podobným článkem stejného autora je *Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-Aristotélisme*. Viz také výměnu mezi Herbertem Schnädelbachem (*What is Neo-Aristotelianism?*) a Mauriziem Passerin d'Entrèves (*Aristotle or Burke? Some Comments on H. Schnädelbach's 'What is Neo-Aristotelianism'*).

²⁰¹ Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger*, str. 3.

hlavní filosofické dílo Hannah Arendtové (*The Human Condition*, 1958) přináší systematickou obnovu aristotelského pojmu $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$.²⁰²

Rozumí se téměř samo sebou, že tato obnova je ve službách oslavy politického jednání a obrany nezávislosti veřejného prostoru. Villa naopak poukazuje na protipolitické odstíny, které Aristotelova $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ v očích Arendtové získává, a přirovnává její názor na Aristotelův popis jednání k Heideggerovu názoru na Platónův pojem pravdy (který Arendtová, jak jsme viděli, do velké míry sdílí, viz str. 57). V obou případech je řecký autor původcem vlivné tradice, která pojmově uchopuje důležitý náhled na základní problém, ale současně ho tímto uchopením osudovým způsobem zakrývá a deformuje.

Je vidět, že zprávy o „aristotelismu“ Arendtové co do protichůdnosti a spletitosti nijak nezaostávají za interpretací jiných aspektů jejího myšlení. Lze skutečně rozlišit dva odlišné tóny, mezi kterými se Arendtová ve svém postoji k Aristotelovi pohybuje. Prvním z nich je Aristoteles jako obhájce politického ideálu a ve filosofii přirozený spojenec pozitivních tendencí sókratovských. Druhým je Aristoteles jako pokračovatel a dovršitel Platónova založení politické filosofie, jako ten, kdo dokončil a fixoval rozdělení mezi $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ a $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$.

Tyto protichůdné postoje dobře odrážejí klíčové napětí ve zkoumaných fenoménech, tj. napětí mezi myšlením a jednáním jako dvěma lidskými zkušenostmi. Současně je legitimním zdrojem této protichůdnosti dvojznačnost přítomná v interpretovaných, tj. Aristotelových textech. Porozumění ambivalentnímu postoji Arendtové vůči Aristotelovi jde tedy ruku v ruce s jistou interpretací napětí v samotném Aristotelově myšlení, zejména v *Etice Nikomachově*.

Jak poznamenává Villa, je zdánlivá samozřejmost přiřazení Arendtové k aristotelismu způsobena důrazem na aristotelské motivy ze strany jejích sympatizantů. To je částečně i případ Habermase, který ve svém článku

²⁰² J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*.

Hannah Arendts Begriff der Macht vyzdvihuje pojetí moci u Arendtové jako „kommunikatives Handeln“ v protikladu k instrumentálnímu pojetí moci jako prosazení vlastní vůle vůči jednání někoho jiného, které nachází u Maxe Webera. Habermasova poznámka,²⁰³ že politická veřejnost „produkuje legitimitu moci“, prozrazuje nicméně značnou vzdálenost od pojetí Arendtové. Jedná se znovu o požadavek jistého transcendentního měřítka, o snahu založit společné jednání zvnějšku, čímž se upírá jednání jeho fundamentální charakter.

Habermas vytýká Arendtové, že její popis historických událostí je předsudečný; není výsledkem zkoumání faktů, ale spíše filosofickou konstrukcí, která se opírá o známé arendtovské distinkce pocházející podle Habermase z idealizace řecké obce. Vzniklá teorie pak prý není aplikovatelná na žádnou moderní společnost. Pojem komunikativního jednání se může stát užitečným nástrojem jen tehdy, bude-li osvobozen od vázanosti na aristotelskou teorii jednání.²⁰⁴ Tím nemá Habermas na mysli nic menšího než opuštění klíčových distinkcí mezi jednáním, výrobou a prací, stejně jako distinkce mezi jednáním a myšlením. Arendtové se podle Habermase daří ukázat napětí mezi jednáním a současnou politikou, ve které nemá skutečné jednání žádné místo. Platí za to ovšem tím, že odstraňuje z politiky všechny strategické aspekty, izoluje politiku od ekonomických a společenských souvislostí a není schopna postihnout strukturální projevy vlády.

Habermasova kritika znovu velmi přesně ukazuje, že arendtovský popis jednání je vsutku projektem filosofickým. Jinak řečeno, je projektem myšlení, nikoli programem jednání, je motivován hledáním smyslu. Habermasův přístup je naproti tomu až netrpělivě strategický, abychom použili jeho vlastní terminologii. Habermas hledá *teoretický* nástroj, který by mohl popisovat a zároveň *ovlivňovat* nebo přímo *určovat* politickou diskusi.

²⁰³ J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, str. 291.

²⁰⁴ Tamtéž, str. 296.

To je vidět již na jeho zájmu o legitimizaci. Pojem komunikativního jednání jako principu legitimacy mocenských institucí je jen další verzí filosofické nadvlády nad politikou.

Habermasova kritika filosofické předsudečnosti a fenomenologické nedostatečnosti arendtovské teorie je poučným způsobem paradoxní. Habermase nezajímá, jestli je analýza současné situace správná, pokud by taková analýza znemožnila efektivní řešení. Melancholie (použijeme-li termín S. Benhabib²⁰⁵), která konstatuje neuspokojivý stav současné západní společnosti, aniž by jedním dechem přinášela efektivní řešení tohoto stavu, je pro něj nepřijatelná. Ukazuje se tak, že Habermasovým filosofickým předsudkem je osvícenský optimismus.

V případě filosofických předsudků Arendtové můžeme mít alespoň za to, že jsou z rodu oněch předsudků v nepejorativním významu, které vyplývají z volby společnosti, kterou chce člověk sdílet nehledě na vyhlídky úspěchu. A pokud jde o jejich založení ve fenoménech, jsou nesporně výsledkem úvah o zcela konkrétních skutečnostech. Tím není dotčena platnost Habermasova poukazu na vysoce selektivní a typologický vyhraněný přístup Arendtové k dějinám, který často překračuje hranici historické věčnosti.

Dalším paradoxem je Habermasův názor, že nedostatky v arendtovské teorii jednání lze odstranit přetnutím příliš těsných vazeb k aristotelismu. Svou základní motivací se naopak sám Habermas řadí mezi zastánce účelové politické filosofie, kterou, jak uvidíme, Arendtová vytýká Aristotelovi stejně jako Platónovi.

Habermasova kritika je pěkným příkladem toho, že pro smysluplnou interpretaci práce Arendtové je oddělení myšlení od jednání zásadní a poukazy na rozpory v jejích myšlenkách jsou zhusta způsobeny chybným

²⁰⁵ *Die Melancholische Denkerin Der Moderne* je název německého překladu knihy Seyly Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. V předmluvě k druhému anglickému vydání této knihy Benhabib vysvětluje, že termínem „melancholie“ míní „meditativní reflexi nutnosti a současně nemožnosti dosáhnout jistých cílů v lidských záležitostech“, str. xviii.

předpokladem, že se jedná o aktivní příspěvek do politické diskuse. Habermasovi slouží ke cti, že si je rozlišení, které Arendtová vede mezi myšlením a jednáním, vědom, ačkoli se v podstatě přimlouvá za jeho odstranění.

Základní rozdíl mezi Habermasem a Arendtovou lze vyjádřit pomocí časového zaměření jejich myšlení. Tvrdí-li Habermas, že situace, kdy má někdo možnost zabránit druhým v realizaci jejich zájmů, ještě není legitimní mocí, je jeho tvrzení, tak jak zní, pro Arendtovou přijatelné. Habermas tím ovšem míní, že pro zajištění legitimní moci je nutné *vytvořit* situaci komunikativního jednání. Arendtová naproti tomu chce říci, že při *zpětném* pohledu nacházíme skutečnou moc jen tam, kde se sobě rovní ustavili na společném jednání, a nepodává žádný návod na to, jak takovou situaci nastolit. Její občasné výklady o radikální demokracii vybudované zespodu na principu „lidových rad“ jsou právem obviňovány z utopie, nakolik byly skutečně míněny jako praktický návod. Do jaké míry přisuzovala Arendtová této formě demokracie praktické šance, je těžké určit; její náchylnost k nostalgické idealizaci, často kritizovaná ve vztahu k řecké obci, je v tomto případě bezesporu dosti zřetelná.²⁰⁶

3.2 *Arendtová a Aristoteles*

Je zřejmé, že Arendtová Aristotelovy texty dobře znala. Ve vzkazu Heideggerovi, který provázel věnovaný exemplář *Vita activa*, Arendtová píše, že kniha „vyrůstá přímo z oněch prvních dní v Marburgu“, a je tedy adresátovi „v každém ohledu zavázána“. Odhlédnuto od světla, které vrhá tento nikterak jednoznačný vzkaz na vztah mezi Arendtovou a Heideggerem, je vhodné připomenout, že během „prvních dní v Marburgu“ navštěvovala Arendtová také Heideggerovy přednášky o Platónově dialogu *Sofistés*, jejichž součástí

²⁰⁶ K Habermasově kritice Arendtové viz také James Knauer, *Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action*.

byla analýza dianoetických ctností z šesté knihy *Etiky Nikomachovy*.²⁰⁷ Tyto výklady postoj Arendtové nesporně ovlivnily, Aristoteles se stal alespoň do jisté míry součástí otázky po neblahých politických důsledcích filosofického myšlení. Knihu *Vita activa* a další výklady Arendtové o řeckém pojetí politiky, včetně úvah o Aristotelově postoji k obci, se vyplatí číst na pozadí Heideggerova tvrzení, že

pojetí σοφία jako nejzazší možnosti pobytu není Aristotelovým výmyslem, nýbrž výslovným vyjádřením *přirozeného chápání řeckého pobytu samotného*.²⁰⁸

V rámci své pedagogické činnosti se Arendtová často k *Etice Nikomachově* vracela. Mezi rukopisy nacházíme např. poznámky k semináři, který o této knize vedla v roce 1962 na Wesleyan University, a rozbor některých pasáží *Etiky Nikomachovy* byl také součástí přednáškového kurzu *Philosophy and Politics* (1969). Ve *Vita Activa*, v *The Life of the Mind* i v nevydaných rukopisech je Aristoteles zmiňován na několika desítkách míst. Jak už bylo řečeno, mají tyto poznámky střídavě pochvalný i kritický tón. Často je Aristoteles jmenován jedním dechem s Platónem jakožto spoluzakladatel tradice (politické) filosofie, v lepším případě je mu přiznána určitá polehčující okolnost. Typická je formulace v textu *Philosophy and Politics* (1954), kde se v souvislosti s nebezpečím, že filosofovy výpovědi budou ve vztahu k obecnému mínění působit jako nesmysly, říká:

Toto nebezpečí se objevilo s počátkem naší velké filosofické tradice, s Platónem a v menší míře s Aristotelem.²⁰⁹

Ve stejném spisu najdeme jako jeden z důvodů pro sympatie k Aristotelovi jeho spřízněnost se Sókratem, který je tam vykreslen ve velmi příznivém

²⁰⁷ Viz Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe, Band 19, §§4—9.

²⁰⁸ Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, str. 63 n. (zvýraznění v originále).

²⁰⁹ *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 67, in *The Promise of Politics* str. 36 (česky str. 20).

světla. Velká část Aristotelovy politické filosofie, tvrdí Arendtová, zvláště tam, kde se Aristoteles výslovně staví proti Platónovi, je návratem k Sókratovi.²¹⁰

Snaha určit Aristotelovo místo v arendtovské interpretaci klasické politické filosofie je příležitostí k přesnější analýze toho, co Arendtová této filosofii vyčítá. Pokud jde o vztah mezi myšlením a jednáním, jsou v politické filosofii opět ve hře tři kroky. Nejprve je to rozlišení myšlení a jednání jako odlišných existenciálních poloh člověka, poté formulace ideálu kontemplativního života, tj. přeměna myšlení ve způsob života charakteristický pro filosofa, a nakonec snaha uplatnit zájmy a hodnoty tohoto filosofického života ve způsobu správy lidských záležitostí.

První bod, rozlišení dvou odlišných aktivit, myšlení a jednání, hraje, jak jsme viděli, rozhodující roli i v díle Arendtové. Považuje dokonce za nutné hájit ho proti různým variantám směřování myšlení a jednání, přičemž důležitou podobou takového směřování je mimo jiné i snaha uplatnit kontemplativní život v politice, kterou jsme uvedli jako třetí bod. Tento dialektický moment je hutně vyjádřen v eseji *Tradition and the Modern Age*:

Politická filosofie v sobě nevyhnutelně zahrnuje filosofický přístup k politice; její tradice začala s tím, jak se filosof od politiky nejprve odvrátil, později však přišel zpět, aby lidským záležitostem vnutil svá vlastní měřítka.²¹¹

Návrat filosofa do obce je tím bodem, ve kterém politická filosofie představuje deformaci nejen politiky, ale také myšlení. Je to onen symbolický návrat ze slunečného světa zpět do jeskyně, což je podle Arendtové místo, na kterém Platón „základně“ mění svou nauku o idejích.²¹² Rozlišení mezi myšlením a jednáním, které je pro Arendtovou tak důležité, patří

²¹⁰ Tamtéž, image 51, in *The Promise of Politics* str. 16 (česky str. 7).

²¹¹ *Between Past and Future*, str. 17 n. (česky str. 19).

²¹² Viz výše, kapitola 2.4.; srov. také *What Is Authority?* in *Between Past and Future*, str. 120 (česky str. 110).

k nejsvětlejším stránkám Aristotelovy filosofie, je to dokonce stránka výjimečná:

Jediným velkým myslitelem, pokud vím, který si byl výslovně vědom toho, že nezabydlenost (homelessness) je přirozenou vlastností myšlení, byl Aristoteles – snad proto, že tak dobře znal a zformuloval rozdíl mezi jednáním a myšlením...²¹³

Pěknou ilustrací sounáležitosti, kterou Arendtová v tomto ohledu k Aristotelovi cítí, je následující pasáž z diskuse v Torontu:

Macpherson: Tvrdí paní Arendtová opravdu, že být politickým teoretikem a angažovat se je neslučitelné? Jistě ne!

Arendtová: Ne, ale je správné tvrdit, že myšlení a jednání není totéž. A nakolik chci myslet, natolik se musím stáhnout ze světa.

Macpherson: Ale pro politického teoretika a pro učitele a pro autora politických teorií je učení nebo teoretizování jednáním.

Arendtová: Učení je něco jiného a psaní taky. Ale myšlení ve své čistotě je odlišné – v tom měl Aristoteles pravdu...²¹⁴

Ještě větší pochvalu Aristotelova pojetí myšlení nacházíme v *Thinking*, kde Arendtová připomíná jeho přirovnání myšlení k životu, přirovnání, které jsme ji viděli přijmout za své (viz str. 56), a představu věčného kruhového pohybu včetně pojmu νόησις νοήσεως.²¹⁵ Arendtová na tomto místě dokonce do jisté míry přesouvá odpovědnost za kognitivní pojetí kontemplace z Aristotela na jeho interprety.

Jasně rozlišení mezi myšlením a jednáním se projevuje Aristotelovou obhajobou nezávislosti kontemplativního života; život filosofa je odlišný od života ostatních občanů. To je postoj, který má podle Arendtové právě u

²¹³ *Thinking*, str.199.

²¹⁴ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 304.

²¹⁵ *Thinking*, str. 123 n. Arendtová cituje XII. knihu *Metafyziky*, konkrétně věty: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, 1072b27 a ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἀπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω, 1072b. O νόησις νοήσεως mluví Aristoteles v 1074b34.

Aristotela svůj počátek.²¹⁶ Proto také Aristoteles filosofův život popisuje jako život cizince (βίος ξενικός)²¹⁷ a odmítá odpovědnost za obec, pokud by to mohlo ohrozit jeho bezpečnost. V tom se Aristoteles liší jak od Sókrata, který se podle Arendtové pokouší o symbiózu obou lidských aktivit, tak od Platóna, který chce obec filosofickému životu přizpůsobit.

Důležitým důsledkem důkladného rozlišení mezi politickým životem a životem filosofa je vědomí specifických schopností, které jsou požadovány po politikovi, a které filosof typicky nemá. V *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* Arendtová tvrdí, že Aristoteles „důrazně varoval filosofy před sny o filosofu-králi“²¹⁸. Jak ukazuje podobná poznámka v eseji *Truth and Politics*,²¹⁹ má zřejmě na mysli pasáže z *Etiky Nikomachovy*, ve kterých Aristoteles upozorňuje, že filosofové jako Thales nebo Anaxagoras nemusejí mít správný úsudek ve věcech praktického života.

Navzdory vědomí hlubokého rozdílu mezi politickým a filosofickým způsobem života však Aristoteles nakonec politiku filosofickému pohledu podřizuje, což je pro Arendtovou důležitější než samotné rozlišení druhů života, které ostatně zná Platón také.²²⁰ Aristoteles přebírá od Platóna hierarchizaci životů i přes kritiku platónské filosofie a Platónovy vize ideálního státu.

Nejrozsáhlejší publikovaný výklad Aristotelových politických postojů, který od Arendtové existuje, je součástí eseje *What Is Authority?*. Aristotelova politická filosofie je zde označena za „druhý pokus, jak koncipovat autoritu v termínech vládce a ovládaný“.²²¹ Aristoteles se od Platóna liší v tom, že

²¹⁶ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 59, in *The Promise of Politics* str. 26 (česky str. 13 n.).

²¹⁷ Viz pozn. 333.

²¹⁸ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 900 (ang. str. 300).

²¹⁹ In *Between Past and Future*, str. 245 (česky str. 215).

²²⁰ Srov. *What Is Authority?* in *Between Past and Future*, str. 107 (česky str. 115), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 21 (česky str. 36).

²²¹ Viz citát na str. 95 n.

nahrazuje model despocie, tj. vztahu pána a otroka, modelem výchovy. Přirovnání politické vlády k nadřazenosti staršího mladšímu umožňuje odvolávat se na přirozenost, což je podle Arendtové Aristotelův vlastní přínos, který měl na dějiny politického myšlení stejný vliv jako Platónova tyranie rozumu.²²² Výchova je ovšem podobně jako despotie pojem s politikou neslučitelný, pojem předpolitický, náležející do sféry domácí. Cílem výchovy je připravit nedospělého člověka na roli občana. Mezi občany už o výchovu nejde; pojem výchovy může mít v případě dospělého člověka význam ryze osobní a soukromý, nikoli politický.

Pojetí politiky jako nadvlády jedněch nad druhými je věnována také 31. kapitola *Vita activa*. Podle Arendtové nahrazuje klasická politická filosofie rovnoprávnost plurality, která konstituuje politický prostor, dichotomií mezi vládcem na jedné straně, tedy tím, kdo podle významu řeckého ἀρχή je počátkem činnosti, a ovládaným, který činnost vykonává, na straně druhé. Pěkným dokladem tohoto postoje u Aristotela je pasáž z *Politiky*, která konstatuje, že v případě činností orientovaných na nějaký vnější cíl považujeme za jednání především řízení činnosti rozumovou úvahou.²²³ Takový pohled ve skutečnosti vnucuje politice model charakteristický pro zhotovování, při kterém idea výrobku transcenduje vlastní realizaci v produktu. To mimo jiné umožňuje proces zhotovování opakovat. Typickým filosofickým důsledkem tohoto pojetí je chápání idejí ve smyslu měřítek, což je podle Arendtové, jak jsme viděli v kapitole 2.4, jádro Platónovy záměrné modifikace významu idejí motivované právě politickými zájmy.

Filosofické myšlení se snaží uchránit předmět myšlení od nejistoty a zmatku spojených s jeho realizací, snaží se zachovat idealitu ideálního. Na přednost modelu zhotovování upozorňuje Arendtová také v kapitole 42, kde

²²² Tamtéž. Viz zejména pozn. 22.

²²³ *Pol.* 1325b23.

připomíná podřízené postavení, které zaujímá ἐπιστήμη πρακτική v Aristotelově *Metafyzice*.²²⁴

Arendtová se v této souvislosti vyjadřuje ke vztahu mezi kontemplací, zhotovováním a údivem. Příbuznost kontemplace a zhotovování je pro charakteristiku kontemplativního života ještě důležitější než snaha o setrvání ve stavu klidu motivovaná zkušeností údivu. Téma údivu, jeden z vzácných bodů, ve kterém Arendtová sympatizuje s Platónovým náhledem, je současně příležitostí ke kritice Aristotela, kritice, která má vzhledem k důležitosti motivu údivu pro pojetí filosofického myšlení nepochybnou závažnost. Aristoteles podle Arendtové Platónův motiv údivu jako počátku filosofie posouvá do jiné roviny. Namísto oslnění nečekanou krásou kosmu je Aristotelův údiv pouhým zážitkem *nevědomosti*, kterou filosofie spěchá zaplnit. Aristoteles je tak přistižen při jedné z nejvážnějších deformací myšlení, totiž jeho záměně za poznání. Zatímco ve *Vita Activa* se jedná o pouhou poznámku, kritizuje Arendtová v *Thinking* reinterpretaci (a dezinterpretaci) údivu jako touhy po vědění, která může být také příslušným věděním nasycena, hned na dvou místech a nesmlouvavě.²²⁵ Kognitivní pojetí filosofie Aristotelovi mimo jiné umožňuje založit metafyziku jakožto vědeckou disciplínu, což pěkně vyjadřuje jeho sebevědomé prohlášení na začátku IV. knihy *Metafyziky*: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν.²²⁶ Jako doklad svého tvrzení o centrálním významu vztahu myšlení a řeči by Arendtová mohla také připomenout, že konstrukce „vědy o jsoucím jakožto jsoucím“ okamžitě naráží na potíže s vypovídáním a že celý úspěch ohlašované vědy bude záviset na přijatelnosti zvláštního, nejednoznačného druhu vypovídání πρὸς ἑν. To by bylo v plném souladu s výkladem o metaforické povaze řeči, která chce vyjádřit mimosmyslové skutečnosti.

²²⁴ VA str. 384 (česky str. 386), HC str. 301, s odkazem na *Metafyziku* 1025b25 nn. a 1064a17 nn.

²²⁵ Viz *Thinking*, str. 114 a znovu na str. 121.

²²⁶ *Metafyzika*, 1003a21, citováno Arendtovou v *Thinking* na str. 120.

Možná má Arendtová na mysli právě toto, když vztah mezi θεωρία a λόγος označuje za kvintesenci metafyzických problémů.²²⁷

V souvislosti s problémem vztahu politiky a zhotovování se jako jeden z možných pilířů údajného aristotelismu Arendtové nabízí důraz, který Aristoteles klade na autonomii neteoretického poznání zaměřeného na ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν a v jeho rámci navíc na rozlišování mezi τέχνη a φρόνησις a tomu odpovídající rozlišení aktivit na πράξις a ποίησις. Arendtová ovšem tomuto očekávání nevychází příliš vstříc. Ve *Vita Activa* není Aristotelův přínos oceněn ničím lepším než konstatováním, že Aristoteles navrhuje chápat politické záležitosti v termínech zhotovování „v menší míře“²²⁸ než Platón. Že se nejedná o náhodnou zdrženlivost, ukazuje následující hodnocení z přednášky *Philosophy and Politics* (1954):

Lze říci, že celá Aristotelova politická filosofie byla soustředěna kolem problému πράξις, jednání, a na ničem jí nezáleželo víc než na tom vyhnout se interpretaci jednání ve světle zhotovování. Aristoteles se pokusil obnovit proti Platónovi důstojnost βίος πολιτικός a velikost státníka. Že v tomto velkém úsilí selhal, je nejlépe vidět, když v *Etice Nikomachově* pojednává o dvou význačných příkladech jednání jednak v soukromém, jednak veřejném životě, totiž o dobrodincích a o zákonodárcích.²²⁹

Oba příklady jsou převzaty i do *Vita activa*.²³⁰ První pochází z IX. knihy a týká se dobročinného jednání, které Aristoteles popisuje v termínech zhotovování.²³¹ V *Philosophy and Politics* (1954) se píše, že dobrodinec miluje svůj čin podobně jako umělec svůj výtvar. Jednání je popisováno jako proces završený jakýmsi produktem, což je podle Arendtové možné jen tehdy,

²²⁷ Viz pozn. 93.

²²⁸ VA str. 292 (česky str. 299), HC str. 230.

²²⁹ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 14 (důraz Š. H.).

²³⁰ VA str. 245 n. (česky str. 255 n.), HC str. 195 n.

²³¹ *Etika Nikomachova*, 1168a.

je-li „zničen jeho autentický, neuchopitelný a vždy velmi křehký smysl.“²³² I ve *Vita activa* ústí výklad o dobrodinci v dosti nekompromisní znevážení Aristotelovy snahy poskytnout Arendtové základ jejího aristotelismu:

Tento výklad jasně ukazuje, že [Aristoteles] přemýšlí o jednání v termínech zhotovování a o jeho výsledcích, vztazích mezi lidmi, v termínech dokončeného „díla“ (navzdory své důrazné snaze mezi jednáním a zhotovováním, *πρόξις* a *ποίησις*, rozlišovat).²³³

Druhý příklad, příklad zákonodárce, ukazuje, kde podle Aristotela leží jádro politiky. Tvorba zákonů v řeckém chápání nepředstavuje politické jednání, které je náplní života obce, ale spíše předběžnou fází podobnou konstrukci hradeb. Zákonodárství, tj. přísně vzato tvorba ústavy, je jakousi přípravou scény, na které se politika bude odehrávat. Přípravu může provést najatý odborník, který se poté vlastního politického života ani nemusí dále účastnit. Problém Aristotelova přístupu spočívá v tom, že chce tuto nepolitickou fází učinit vrcholným obsahem politiky.

Rozsáhlým a jednoznačným dokladem popsaného pojetí politiky a zákonodárství u Aristotela je poslední kapitola *Etiky Nikomachovy*,²³⁴ která pojednává o vztahu mezi *etikou*, chápanou jako nauka o blaženosti, ctnostech, přátelství a slasti²³⁵ na jedné straně, a vědou o zákonodárství na straně druhé. Pasáž je vlastně jakýmsi úvodem k *Politice* a ilustruje velmi jasně Aristotelův model politiky jako výchovy, o kterém je řeč v eseji *What Is Authority?*, a řadu dalších charakteristických antipolitických postojů. V úvodu je formulován rozdíl mezi masami (*οἱ πολλοί*) a urozenými (*ἐλευθερίοι*), spočívající v rozdílné schopnosti utvářet svůj život na základě rozumové

²³² Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 14; HC str. 196, VA str. 246 (česky str. 256). Věta je až na drobnou úpravu předlohy z rukopisné přednášky do knihy doslova převzata, je jen posunuta za oba příklady.

²³³ HC str. 196, VA str. 245 (česky str. 255).

²³⁴ *Etika Nikomachova*, 1179b—1181b.

²³⁵ Srov. EN 1179a30.

argumentace, zejména té, která je obsahem právě probrané etiky. V obou případech je ovšem ctnost získána cvičením a poskytnout výchovu ke ctnosti je hlavním obsahem politiky. Aristoteles stírá hranici mezi výchovou dětí a výchovou dospělých, když staví zákony zabývající se výchovou obou skupin na stejnou úroveň.²³⁶ Zákon je v obci obdobou otcovské autority v domácnosti.²³⁷ Aristoteles konečně ignoruje pluralitní charakter obce, když popisuje zákonodárce (νομοθετικός) jako jednotlivce, který se snaží pomoci svým dětem a přátelům v získávání ctností.²³⁸ Lze říci, že těchto několik stran *Etiky Nikomachovy* by samo o sobě mohlo být pro Arendtovou dostatečným důvodem, aby nepovažovala Aristotela za přijatelnou alternativu k Platónově politické filosofii, což také vysvětluje, proč tak často nedává Aristotelovi ve sporných otázkách „the benefit of the doubt“, jak výstižně konstatuje Villa.²³⁹

Existují ovšem i místa, kde Arendtová cituje Aristotela pro dokreslení řeckého politického ideálu. Jak jsme viděli na citátu z *Philosophy and Politics* (1954),²⁴⁰ Aristoteles se od Platóna sice příliš neliší celkovým vyzněním své politické filosofie, ale liší se svým záměrem a svým vztahem k obci. Právě proto, že pevně odděluje život obce a život filosofa, nemá potřebu proti politickému životu bojovat, necítí vůči němu nenávisť. Naopak pro něj má βίος πολιτικός svou důstojnost, je si vědom „velikosti státníka“.²⁴¹ Odtud „menší míra“ Aristotelova podílu na nešvarech politické filosofie.

Arendtová si při výkladu rozporu mezi Aristotelovými sympatiemi k obci na jedné straně, a protipolitickými rysy jeho filosofie na straně druhé často pomáhá tvrzením, že Aristoteles zastává hodnoty řecké obce vlastně

²³⁶ EN 1180a3.

²³⁷ EN 1180b5.

²³⁸ EN 1180a30.

²³⁹ Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger*, str. 49.

²⁴⁰ Viz pozn. 229.

²⁴¹ Na to má nepochybně vliv jeho vazba na dvůr Alexandra Makedonského, což může naznačovat, že jeho pojetí státníka je poněkud odlišné od ideálu Periklova. K tomuto tématu viz např. H. Kelsen, *Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy*.

jaksi mimoděk, jakožto její vnímavý pozorovatel. Koexistenci pro- a protipolitické složky jeho díla lze potom vysvětlit tím, že tam, kde Aristoteles hájí obec, vyjadřuje obecně řecké stanovisko, zatímco protipolitické postoje jsou plodem jeho filosofie. Nejvýrazněji je tato strategie vyjádřena opět v eseji *What Is Authority?*:

Jednoduchost tohoto argumentu [tj. odůvodnění vlády rozdílem věku, Š. H.] se stala ještě ošidnější, když ho staleté opakování znehodnotilo v pouhou frázi. Snad proto se obvykle přehlíží, že je v příkrém rozporu s Aristotelovou vlastní definicí πόλις, jak je uvedena v *Politice*: „Obec však jest jakýsi druh společenství stejných, který má za účelem život pokud možno nejlepší.“ (1328b35) Pojetí vlády v πόλις bylo pro samotného Aristotela zřejmě tak málo přesvědčivé, že se on, jeden z nejkonsistentnějších a nejméně si protirečících velkých myslitelů, nijak necítil svým vlastním argumentem vázán.²⁴²

Zdravý rozum, říká se tu vlastně, nedovoluje Aristotelovi, aby na základě svých teorií zcela popřel svou zkušenost. V následujícím odstavci Arendtová připojuje charakteristickou poznámku, která se objevuje v nejúplnější podobě v nedokončeném spise *Einführung in die Politik*:

...Aristoteles zde podává, podobně jako v mnoha jiných bodech svých politických spisů, ani ne tolik svůj vlastní pohled na věc, jako spíše mínění sdílené všemi Řeky té doby, ačkoli většinou neartikulovaně...²⁴³

V eseji *Krise kultury* je téměř stejnou poznámkou odbyta klíčová distinkce mezi φρόνησις a σοφία, což může být poněkud překvapivé, pokud bychom chtěli vidět v Arendtové představitelku neoaristotelismu, v němž hraje

²⁴² *Between Past and Future*, str. 116 (česky str. 108).

²⁴³ *Was ist Politik?*, str. 38. Srov. také rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 8.

pojem φρόνησις tak důležitou roli.²⁴⁴ Nepřítomnost intenzivnějšího zájmu o Aristotelovu analýzu praktického rozumu je vůbec u Arendtové nápadný, zejména když by bylo možné očekávat, že doplní naopak velmi intenzivní úvahy o Kantově pojmu soudnosti. Arendtová sice příbuznost Kantovy soudnosti a Aristotelovy φρόνησις uznává,²⁴⁵ ale právě jen v tom smyslu, že Kantova analýza je blízká řeckému politickému chápání, jehož je Aristoteles svědkem. Aristotelovy vlastní myšlenky ohledně φρόνησις jako by Arendtovou nezajímaly.

Interpretační strategie přisuzující Aristotelovi roli „ozvěny řecké obce“²⁴⁶ působí někdy poněkud svévolně a způsobuje protichůdná hodnocení téhož motivu, jak ukazuje další prvek údajného aristotelismu *Vita activa*, totiž Aristotelovy definice člověka jako politického živočicha (ζῷον πολιτικόν) a jako živočicha majícího řeč (ζῷον λόγον ἔχον). Popis těchto vymezení ve čtvrté kapitole *Vita activa* vyznívá v tom smyslu, že Aristoteles se jejich prostřednictvím staví na odpor degradaci politické skutečnosti, což ovšem jeho následovníci nepochopili, jak ukazují samotné latinské překlady *animal sociale* a *animal rationale*.²⁴⁷ O to překvapivější je pasáž v rukopisu *Einführung in die Politik*, kde považuje Arendtová s výslovným odkazem na termín ζῷον πολιτικόν důraz na přirozenost za jeden ze základních důvodů neschopnosti filosofie porozumět povaze politiky:

²⁴⁴ Srov. např. F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, str. 55. Volpi identifikuje tři styčné body mezi neoaristotelismem a Arendtovou: nezávislost praxe na teorii; rozlišení mezi praxí a zhotovováním; rehabilitace poznání charakteristického pro politiku.

²⁴⁵ Viz *The Crisis in Culture in Between Past and Future*, str. 221 (česky str. 192); *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 8; *Was ist Politik?*, str. 97.

²⁴⁶ Srov. *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 7.

²⁴⁷ HC str. 27, VA str. 37 n. (česky str. 38 n.).

ζῶον πολιτικόν: jako kdyby v člověku bylo něco politického, co patří k jeho esenci. A tak to právě není; člověk (*der Mensch*) je a-politický. Politika vzniká v *mezi-lidském* prostoru (*in dem Zwischen-den-Menschen*), tedy naprosto *vně* člověka (*außerhalb des Menschen*).²⁴⁸

Tento odpor vůči pojmu přirozenosti je v souladu s příslušnou částí diskuse mezi Arendtovou a Voegelinem v souvislosti s recenzí *Původu totalitarismu* (viz str. 19). Odpovídá mu také jiné místo ve *Vita activa*, kde se „podstata osoby“ (*das Wesen einer Person*) staví do protikladu k „přirozenosti člověka obecně“ (*die Natur des Menschen überhaupt*), která vůbec neexistuje, nebo alespoň ne pro nás.²⁴⁹ Arendtová ve své interpretaci Aristotelovy definice šetří se vstřícností, která by brala ohled na to, že Aristoteles spěchá upřesnit svou definici odlišením člověka od jiných pospolitých živočichů pomocí kontrastu mezi pojmy řeč (λόγος) a hlas (φωνή), přičemž zvláštnost řeči je dána rozhovorem o příhodném, dobrém a spravedlivém, který se může odehrávat pouze v obci. Jak ukazuje zmiňovaná čtvrtá kniha *Vita activa*, Arendtová si je sice vědoma toho, že Aristotelův výměr je možné rozvinout ve směru, na kterém jí samotné záleží, neodpustí si ale znovu podotknout, že „Aristoteles pouze formuloval běžné mínění obce“, což je při běžné četbě snadné přehlédnout nebo podcenit.

Arendtová má tedy, jak se ukazuje, dostatek důvodů pro svoje tvrzení, že „samotná Aristotelova formulace odlišných typů života je jasně vedena ideálem kontemplace“²⁵⁰, a pro svůj silně skeptický názor na Aristotelovu nezávislost na Platónovi, vyjádřený v eseji *What Is Authority?* takto:

Závislost [Aristotela na Platónovi] přitom nespočívá v ničem menším, než v tom, že Aristoteles, přestože nepřijal Platónovu nauku o idejích a dokonce odmítl

²⁴⁸ *Was ist Politik?*, str. 11.

²⁴⁹ HC str. 193, VA str. 242 (česky str. 251). Německá verze formuluje mnohem opatrněji a precizněji než verze anglická, ve které stojí proti sobě „human essence“ a „human nature in general“ a namísto „die es für uns jedenfalls nicht gibt“ čteme o přirozenosti lakonické: „which does not exist“.

²⁵⁰ Srov. HC str. 14, VA str. 24.

Platónův ideální stát, následoval ho v tom hlavním tím, že nejen oddělil „teoretický způsob života“ (β...ος θεωρητικός) od života věnovaného lidským záležitostem (β...ος πολιτικός) – první, kdo hierarchicky uspořádal tyto druhy života, byl Platón ve svém *Faidru* – ale také přijal za samozřejmé hierarchické uspořádání v tomto dělení obsažené.²⁵¹

Podobně je v eseji *What Is Existenz Philosophy?* Heideggerovo pojetí filosofie kritizováno pomocí tvrzení, že se jedná „o pouhou reformulaci aristotelovského βίος θεωρητικός“.²⁵² Negativní hodnocení kontemplanace se tak přenáší nejen na Aristotela, ale také na rozlišování mezi druhy životů, které je důsledkem snahy prodloužit údiv a učinit ho základem životního stylu. Ukazuje se, že je nutné pečlivě rozlišovat mezi distinkcí myšlení/jednání, kterou Arendtová hodnotí veskrze pochvalně, a spornou distinkcí βίος πολιτικός/βίος θεωρητικός. Vytýčení kontemplativního ideálu jako protipólu politickému životu přináší zamlžení ještě jiné, výsostně politické distinkce mezi sférou domácí a sférou veřejnou. V eseji *What Is Authority?* Arendtová notoricky připomíná, že Aristotelovo rozlišování mezi těmito sférami je pouze reflexí obecného přesvědčení, zatímco jeho vlastním přínosem je definice obsahu politického života jako života dobrého.²⁵³ Aristotelova představa o podstatě dobrého života je přitom v očích Arendtové pro politiku zničující, protože zatahuje do politiky termíny života soukromého. To se děje také v souvislosti s popisem politického života v termínech vlády. Jak Arendtová upozorňuje,²⁵⁴ Aristoteles je nucen pro podporu takového popisu používat příklady z života domácnosti, jako je vztah pána a otroka, čímž se dostává do rozporu s jinými svými prohlášeními reflektujícími skutečné řecké pojetí obce. Tím se uvnitř jeho myšlení uzavírá kruh tradice politické filosofie, zformulovaný v eseji *Tradition and the Modern Age*:

²⁵¹ In *Between Past and Future*, str. 115 (česky str. 107).

²⁵² In *Essays in Understanding*, str. 178.

²⁵³ *Between Past and Future*, str. 117 (česky str. 108).

²⁵⁴ Tamtéž, str. 117 (česky str. 118).

Aristoteles se od politiky odvrací k soukromému životu, který lépe odpovídá ideálu kontempace, ale současně se vrací zpět a vnucuje politice princip vlády vlastní soukromé sféře.²⁵⁵ V Aristotelův prospěch hovoří jen to, že logika tohoto dvojího pohybu má v jeho díle trhliny, kterými lze zahlédnout původní řecký ideál. To je ovšem příliš málo na to, aby se mohl stát pro Arendtovou spojencem při pátrání po možnostech nové politické filosofie.

3.3 *Aristoteles o kontemplaci a jednání*

Nejzajímavější otázkou spojenou s postavením politického ideálu v Aristotelově filosofii, je ovšem to, zda Aristoteles tento ideál, i když ho snad poté podřizuje kontemplaci, neformuluje filosoficky zajímavým způsobem. I v případě, že se reflexe politické zkušenosti dostává do rozporů s jiným, třeba i důležitějším obsahem Aristotelovy filosofie, mohla by tato reflexe znamenat cenný přínos pro novou politickou filosofii, o kterou Arendtová usiluje. Právě tímto směrem se ubírá politický neoaristotelismus, který si cení Aristotelových analýz pojmů jako *πραξις* nebo *φρόνησις*. Pokud naopak i popis „běžné řecké zkušenosti“ prozrazuje kontemplativní tendenčnost, je zajímavé podrobněji prozkoumat, jakým způsobem se tak děje. Zatímco u Platóna jde podle Arendtové o programovou deformaci, u Aristotela je situace o to zajímavější, že to má být „selhání velkého úsilí o obnovu důstojnosti βίος πολιτικός“.

K velkým argumentům ve prospěch teze Arendtové, že soubor politického ideálu a jeho filosofické formulace vnáší do Aristotelovy filosofie nepřekonatelné rozpory, patří otázka jednotné interpretace *Etiky Nikomachovy*, která naráží především na kapitoly 6–8 X. knihy obsahující nekompromisní obhajobu kontempace jako lidské blaženosti. Důvodem rozpaků většiny interpretů je nesoulad uvedené pasáže s předchozím textem nebo, ostřeji

²⁵⁵ Viz citát na str. 85.

vyjádřeno, skutečnost, že tato pasáž jakoby celou předchozí argumentaci týkající se mravních ctností popírala.²⁵⁶

Rozsáhlá literatura, která je tomuto tématu věnována, obsahuje snad všechny myslitelné varianty řešení vztahu mezi pojetím mravních ctností vrcholícím v popisu $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ v VI. knize, a naproti tomu již zmíněnou oslavou kontemplanace v knize X. Pro některé autory byl dokonce posun názoru na tento problém součástí jejich intelektuálního vývoje. Příkladem je John M. Cooper, který nejprve ve své knize *Reason and Human Good in Aristotle* zastával pozici označovanou jako *exklusivní*, podle níž spočívá nejvyšší lidská blaženost v jediné nejvyšší aktivitě, tedy podle X. knihy v co nejdokonalejší kontemplanaci po co nejdelší úsek života. Ostatní mravní ctnosti nutnou součástí nejvyšší blaženosti nejsou a jejich význam je dvojitý. Představují jednak jakousi druhotnou blaženost v míře, v jaké se souvislá kontemplanace nemůže zdařit – stručně řečeno, mravní ctnosti jsou tím, čemu se blažený člověk, jako východisku z nouze, věnuje ve chvíli, kdy je příliš unaven na to, aby mohl kontemplanovat; druhý význam mravních ctností je v tom, že připravují podmínky pro kontemplanaci. Jsou to tedy prostředky, a jako takové jsou do jisté míry součástí dokonalé blaženosti, ovšem jako prostředkové cíle samy touto blažeností nejsou. V obou významech nelze hovořit o tom, že by mravní ctnosti představovaly skutečnou hodnotu, kterou lze sledovat pro ni samu. Exklusivistickému pojetí zbývají v zásadě dvě možnosti, pokud jde o koherenci *Etiky Nikomachovy*. Dílo může být považováno za koherentní, pokud připustíme, že úseky věnované mravním ctnostem, tedy větší část díla,

²⁵⁶ M. Nussbaumová tvrdí, že pasáž X, 6—8 je ojedinělým případem, který „nezapadá do svého kontextu a je v úplném rozporu s několika významnými stanovisky a argumenty v *Etice Nikomachově* pojímané jako celek“, *Křehkost dobra*, str. 692. Je evidentní, že zkoumaná pasáž je především v „úplném rozporu“ s „křehkostí dobra“. Stojí proto za povšimnutí, že její diskuse je pouze dodatkem, který byl navíc podle slov autorky připojen až po kritice Mylese Burneyea, viz str. 696, pozn. 68. Můžeme se proto ptát, zda Nussbaumová nepřistupuje k Aristotelově pojetí dobra až příliš selektivně (dalším místem, které by bylo možné připomenout je ([τάγατόν] $\delta\upsilon\sigma\alpha\phi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\omicron\nu$, 1095b26). K tomu viz poučnou recenzi M. Barabas in *Philosophical Investigations*.

pojednává tyto ctnosti právě s ohledem na uvedené sekundární postavení. Pokud se naopak zdá, že Aristoteles o nich mluví jako o cílech o sobě, jako o aktivitách, které samy splňují definici blaženosti, pak je nutno uzavřít, že Aristoteles v *Etice Nikomachově* předkládá dvě neslučitelná učení o nejvyšším lidském dobru, tedy o blaženosti.

Inkluzivní interpretace tvrdí, že lidská blaženost spočívá ve výkonu *všech* ctností v poměru, který je dán lidskou přirozeností. Tento postoj jistě lépe odpovídá čtenářovu předporozumění a s lehkostí se vyhýbá problému nekoherence *Etiky Nikomachovy*. Nelze se však ubránit dojmu, že Aristotelovo dílo se tím zplošťuje, vytrácí se přesvědčivost jednotlivých vět i kapitol. Právě tato přesvědčivost je současně zdrojem znepokojení, protože přesvědčuje o různých pohledech na různých místech. Je snad otázkou osobní náklonnosti, zda dát přednost jedné koherentní poloviční přesvědčivosti, nebo dvěma hlubším nekoherentním, přičemž je zřejmé, které možnosti je nakloněna H. Arendtová. Předmětem argumentace, odhlédnuto od osobních náklonností, může být soulad teze inkluzivistů nikoli s obecným mravním přesvědčením, ale s textem.

Jak už jsem naznačil, princetonský profesor Cooper přešel ve svém článku *Contemplation and Happiness: A Reconsideration* na stranu inkluzivistů. Je zajímavé, že ho tato změna pozice nepřiměla změnit názor na argumenty tradičních zastánců inkusivního pojetí J. Ackrilla a D. Keyta. Jejich argumenty jsou totiž, na rozdíl od těch jeho (nových), nesprávné. V centru sporu stojí Aristotelova věta:

Je-li tomu tak, pak lidské dobro se ukazuje být aktivitou duše v souladu s ctností, a pokud je ctností více, pak v souladu s tou nejlepší a nejdokonalejší.²⁵⁷

Jak z této definice odvodit exklusivní pojetí blaženosti je poté, co se v desáté knize ukáže, že nejvyšší ctností je teoretická schopnost, celkem

²⁵⁷ τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, 1098a16—18.

zřejmé. Ackrill a Keyt prosazují inklusivní pojetí tím, že za nejlepší a nejdokonalejší ctnost považují *souhrn* všech jednotlivých ctností, jak mravních, tak dianoetických. Cooper se ve svém inkluzivistickém článku domnívá, že takové čtení je neospravedlnitelné a přirozený význam uvedené věty na základě sofistikované argumentace charakterizuje následovně:

Blaženost je ctnostná lidská aktivita, a pokud je více než jedna lidská ctnost, blaženost je aktivitou jich všech, včetně ze všeho nejvíc (most particularly) aktivity té nejlepší z lidských ctností.²⁵⁸

Zdá se, že polemika s Ackrillem a Keytem je skryta v onom „most particularly“.

Na nemožnost integrovat bezproblémově ideál kontempace do mravního života občana, a to jak u Platóna tak u Aristotela, upozorňuje naopak např. A. W. H. Adkins. Problém spočívá v tom, že absolutní přednost kontempace může vést k chování, které je zjevně mravně nepřijatelné, zejména k zanedbávání mezilidských vztahů, či dokonce k porušování povinností vůči druhým.²⁵⁹ Pro Platóna je tento problém ztělesněn otázkou, proč by se měl filosof vracet do jeskyně. V Aristotelově případě se nabízí formulace, že zatímco větší část *Etiky Nikomachovy* je v souladu s významem názvu díla věnována charakteru, může postava kontemplujícího někdy působit bezcharakterně. Tyto obavy interpretů pozoruhodně rezonují s následující formulací Arendtové z příspěvku k Heideggerovým narozeninám:

²⁵⁸ *Contemplation and Happiness*, str. 202.

²⁵⁹ „In his discussion of *theoria* Aristotle gives no valid and sufficing reason why the *theoretikos* when actually engaged in *theoria* should abandon the pursuit in order to perform any practical moral or political action.“ A. W. H. Adkins, *Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*, str. 431.

S vášní myšlení je to jako s jinými vášněmi. To, co obvykle známe jako vlastnosti osoby, jejichž jednota řízená vůlí vytváří cosi jako charakter, neobstojí proti náporu vášně, která člověka a osobu přepadne a v jistém smyslu ovládne.²⁶⁰

Je to další z ironických narážek, které v rámci narozeninového příspěvku vyjadřují nebezpečí myšlení a která je publikovatelnou verzí poznámky z dopisu Jaspersovi z 29. září 1949, kde o Heideggerovi říká:

To co nazýváte špinavostí, nazvala bych já nedostatkem charakteru, ale v tom doslovném smyslu, že žádný charakter nemá, a určitě ne nějaký obzvláště špatný.

Nezanedbatelnou roli pro interpretaci dvojznačnosti *Etiky Nikomachovy* hraje profil posluchačů, jejichž životní postoje se Aristoteles svými přednáškami nesporně snaží ovlivnit. Praktický význam etického zkoumání je v textu výslovně zdůrazněn²⁶¹ a je zřetelný i ze stylu pojednání, častých odvolávek na tradiční autority, zdravý rozum a veřejné mínění.²⁶²

Na důležitost publika pro napětí mezi životními ideály upozorňuje A. Tessitore,²⁶³ který předpokládá, že v publiku se nacházejí různé typy posluchačů. Aristoteles se obrací především k posluchačům (nebo čtenářům), kteří mají přirozené sympatie pro činný, politický život, ale také chce oslovit adepty filosofie. Výklad proto staví na hodnotách samozřejmých pro politicky ctižádostivé občany a sleduje dvojí cíl: kultivovat politické ambice těch posluchačů, kteří nesměřují k filosofii, a současně představit teoretický ideál jako alternativu, která v posledku vychází ze stejných motivací jako ideál

²⁶⁰ Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, str. 897 (ang. 298).

²⁶¹ Viz τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γινῶσις ἀλλὰ πράξις, EN 1095a6, nebo οὐκ ἐστὶν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γινῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά, EN 1179b1.

²⁶² Rozumí se, že adresáty výkladu jsou pouze občané, tedy lidé svobodní a urození. Jen pro ty může mít výklad vůbec nějaký přínos: οὐν δὲ φαίνονται [οἱ λόγοι] προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, [...] τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι, EN 1179b7nn.

²⁶³ A. Tessitore, *Aristotle Ambiguous Account of The Best Life*.

politický. Takové pojetí motivuje nadané studenty, aby si zvolili filosofii, a na druhou stranu zajišťuje u politicky činných posluchačů sympatie pro roli filosofie v životě obce. Na snahu přizpůsobit filosofickou argumentaci převládajícím hodnotám řecké obce upozorňuje u Aristotela, ale i u Platóna, také Adkins.²⁶⁴

V Aristotelově filosofické formulaci politické zkušenosti hrají rozhodující roli pojmy τέλος a ἐνέργεια, které spolu úzce souvisí a společně přispívají k výslednému protipolitickému vyznění analýzy πράξις. *Etika Nikomachova* odráží všeobecně teleologické zaměření Aristotelovy filosofie hned na svých slavných úvodních řádcích:

Veškeré umění a zkoumání, stejně jako každé jednání a počínání, zdá se, sleduje nějaké dobro. Bylo tedy dobře řečeno, že dobro je to, k čemu všechno směřuje. Ukazuje se ovšem, že mezi cíli jsou rozdíly. Někdy je totiž cílem sama činnost, jindy má činnost nějaký výsledek mimo sebe. V případech, kdy existuje nějaký cíl mimo jednání, je výsledek činnosti přirozeně nadřazen.²⁶⁵

V těchto slovech je skryt jak pozitivní, tak negativní potenciál Aristotelova přístupu k lidskému jednání. Důraz na cíl představuje vážné nebezpečí, že veškeré jednání bude redukováno na pouhý prostředek, což je přístup charakteristický pro zhotovování. Arendtová své podezření v tomto směru, výslovně obrácené na uvedenou první větu *Etiky Nikomachovy*, formuluje v eseji *Philosophy and Politics* (1954). Připomíná při té příležitosti, že model zhotovování přináší nejen takovou konfiguraci činnosti a cíle, ve které „hotový stůl organizuje a ospravedlňuje všechny truhlářské prostředky“,

²⁶⁴ A. W. H. Adkins, *Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*, str. 442.

²⁶⁵ πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφώνησαντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίως πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα, 1094a1—7.

ale také oddělení činnosti od myšlení.²⁶⁶ Toto oddělení, jak jsme viděli, zásadně ovlivňuje Aristotelovo i Platónovo pojetí vlády.

Úvod *Etiky Nikomachovy* ale nabízí jedním dechem i řešení, které má vyvolané podezření vyvrátit. Je jím rozlišení činností na ty, které mají cíl mimo sebe, a na ty které jsou samy svým vlastním cílem. Distinkce je detailně rozpracována v VI. knize v rámci slavného odlišení *προᾠξις* od *ποίησις*.

Problém tohoto řešení spočívá v nejednoznačnosti významu formulace „být cílem sám sobě“. Jednání, které je samo svým cílem, může být stejně tak označeno za *smysluplné*, jako za *samouúčelné*. Sám pojem cíle se ukazuje jako příliš ploché kritérium na to, aby umožňovalo mezi těmito alternativami rozhodnout. To je pěkně vidět na rozpacích a komplikacích, které se objeví, pokud se pokusíme kritérium cíle aplikovat na konkrétní případy.

Stačí uvážit hru na flétnu, notoricky používaný příklad činnosti, která má cíl sama v sobě,²⁶⁷ a zeptat se, jak je tomu v případě, že někdo hraje výhradně kvůli honoráři. V takovém případě je cílem činnosti výplata, nikoli samotná hra. Platí ovšem, že průběh hry si uchovává svou relativní samostatnost, vydělané peníze nejsou produktem hry na flétnu ve stejném smyslu, v jakém je stůl produktem práce truhláře. Samotná hra se nekoncentruje ve svém výsledku, tj. v honoráři, její *průběh* zůstává nenahraditelný. Pokud hudebník dostane na základě smlouvy svůj honorář i přesto, že koncert byl na poslední chvíli zrušen, lze říct, že si peníze vydělal hrou na flétnu, snad jen v nějakém přeneseném významu. Důležitost průběhu ovšem o samotné činnosti vypovídá velmi málo; je přítomna v každé výdělečné činnosti placené „od hodiny“, ať už je obsah práce jakkoli nesmyslný. A naopak, i v případě zhotovování může průběh výroby určovat

²⁶⁶ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 12 n.

²⁶⁷ Tento příklad pochází již z *Magna Moralia*, 1211b29: τῷ αὐλητῇ ἡ αὐτῇ ἐνέργεια καὶ τέλος. Jiní autoři zabývající se tímto tématem, jako např. J. Čapek nebo R. Bubner, dávají přednost hře na klavír.

hodnotu výsledku, jako v případě rozdílu mezi rukodělnou a strojovou výrobou dvou jinak nerozeznatelných produktů.²⁶⁸

Podrobnější analýzu zacílenosti jednání podává Arendtová v nedokončeném rukopisu *Einführung in die Politik*, kde rozlišuje čtyři aspekty jednání.²⁶⁹ Příslušná pasáž je dosti krátká, ale pro porozumění jednání významná.

Prvním aspektem je *smysl* (*Sinn*) jednání, o němž už byla vícekrát řeč, a který je neoddělitelně spjat s průběhem jednání. Smysl nemůže existovat mimo jednání samo. Právě proto musí myšlení, které se snaží smysl postihnout, zůstat orientován na děj. Smysl ovšem není tím, co má jednající prvotně, tematizovaně na zřeteli. Představuje jakýsi horizont, ve kterém se jednání odehrává, a který je jednajícímu typicky přítomen až dodatečně, jak ukazuje oblíbená slovní hříčka, podle níž má každé *Denken* povahu *Nachdenken*.²⁷⁰

Roli motivu hraje pro jednajícího spíše *účel* (*Zweck*), tj. stav, který má být jednáním dosažen. Domnívám se, že Aristotelova analýza cíle jednání je příliš zaměřena právě na tento aspekt, což vyvolává nejasnosti ohledně významu formulace „jednání, které je samo svým cílem“. Výsledek se dostavuje, v protikladu ke smyslu, až ve chvíli, kdy jednání skončilo. Honorář

²⁶⁸ J. L. Ackrill ve svém článku *Aristotle on Action* konstatuje, že každé jednání je často, ne-li vždy, také zhotovováním a naopak: např. splácení dluhu, které je jednáním, může mít formu opravy sousedova plotu. In A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, str. 94.

Podobné rozpaky vyvolávají také příklady $\pi\rho\alpha\tilde{\xi}\iota\varsigma$, které uvádí R. Bubner ve svém článku *Aristote et la philosophie pratique de nos jours*. Prvním z příkladů je psaní článku. Bubner doslova říká: „L'article se fait en écrivant. Il n'y a rien au-delà,“ str. 413. Otázka „A co ten článek?“ se zde zdá nevyhnutelná. Přesvědčivější je příklad politického projevu. Ale i v tomto případě ponechává tvrzení „le but même est de tenir un discours avec le plus de succès possible“ otevřenou otázku po přesném významu slova „succès“.

²⁶⁹ *Was ist Politik?*, str. 126 n.

²⁷⁰ Viz interview s Günterem Gausem. Obrat pochází zjevně z němčiny, anglické „every thought is an after-thought“ v *Thinking*, str. 87, nezní zdaleka tak dobře jako „Alles Denken ist Nachdenken, der Sache nachdenken.“

za hudební výkon může být právě takovým výsledkem. Je to něco od jednání oddělitelného, empiricky konstatovatelného. Na účel chápaný jako výsledek je přirozeně zaměřena každá pozitivistická a kalkulatelná teorie jednání, zejména různé podoby utilitarismu.

Další aspekt jednání nazývá Arendtová *cílem* (*Ziel*), čímž míní kritérium, podle něhož jsou výsledky jednání poměřovány; cílem našeho hráče na flétnu může být např. zbohatnout. Výsledek může více či méně odpovídat stanoveným cílům. Cíle jsou příbuzné výsledkům svou nezávislostí na jednání, ale jsou příliš obecné na to, aby mohly být jeho přímým produktem.

Čtvrtý aspektem jednání je *princip* (*Prinzip*), pojem převzatý z Montesquieuovy knihy *O duchu zákonů*, charakteristický pro politickou dimenzi jednání. Je to základní hodnota, na jejímž základě rozumí dané politické společenství samo sobě, případně, chceme-li se vyhnout nevhodné psychologizaci, hodnota, která dané společenství udržuje pohromadě. V rukopisu *Einführung in die Politik* slibuje Arendtová, že se ještě později vrátí k „mimořádnému významu těchto principů, které jsou prvotní hybnou silou lidského jednání a z jejichž zdroje se jednání trvale živí.“²⁷¹ Tento slib vzal bohužel opuštěním projektu *Einführung in die Politik* za své. Montesquieuův princip Arendtová připomíná také v eseji *What Is Freedom?*²⁷², kde mu připisuje charakteristiky velmi podobné těm, které používá v rukopisu *Einführung in die Politik* pro smysl: jak princip, tak smysl jsou obsaženy pouze v průběhu jednání, oba se v průběhu jednání „zjevují“. Základním znakem principu je to, že „inspiruje jakoby zvnějšku“.²⁷³ Pokud smysl (*Sinn*) z rukopisu *Einführung in die Politik* ztotožníme se smyslem (*meaning*) ze *Thinking*, bude základní rozdíl mezi smyslem a principem odpovídat rozdílu mezi individuálním pohledem na jednání na jedné straně, a

²⁷¹ *Was ist Politik?*, str. 127.

²⁷² *Between Past and Future*, str. 152 (česky str. 136).

²⁷³ Tamtéž.

jeho pluralitní povahou na straně druhé. Zatímco smysl je tím, co je možné myšlením v jednání dodatečně odhalit, je princip tím, co jednání prvotně inspiruje. Můžeme tedy také říct, že smysl a princip jsou vskutku tentýž zakládající aspekt jednání, transcendující účely a cíle jednajícího, ovšem ve dvojí modalitě odpovídající dvojí modalitě lidské existence: singularitě a pluralitě.

Je důležité zdůraznit, že podle Arendtové má, nebo alespoň může mít, každé jednání *všechny* aspekty současně. V eseji *What Is Freedom?* se říká, že svobodné jednání pramení z principu, a „nepodléhá ani řízení intelektu, ani příkazu vůle – i když *obojího je k uskutečnění každého jednotlivého cíle zapotřebí*.“²⁷⁴ Podobně čteme v *Einführung in die Politik*, že smysl je obsažen v jednání, „ať už sleduje nějaký účel, nebo ne.“²⁷⁵ To ukazuje na neoprávněnost kritiky, která Arendtové vyčítá nerealistický pohled na politiku, ignorující, že se v politice vždy jedná o prosazování určitých cílů. Předmětem výtek je také údajná mravní nezávažnost jejího pojetí politického jednání, plynoucí podle kritiků z důrazu na performativní, nebo dokonce agonální charakter takového jednání a na slávu jako jeho hlavní charakteristiku.²⁷⁶ Provokující je v tomto směru také záliba Arendtové v Machiavelliho pojmu

²⁷⁴ Tamtéž (důraz Š. H.)

²⁷⁵ *Was ist Politik?*, str. 126.

²⁷⁶ Obhajobou Arendtové před výtkami tohoto typu je článek Jamese Kanuera *Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action*, který jsme zmínili již v souvislosti s kritikou Habermasovou.

Problematika mravního rozměru politiky, podobně jako problematika vztahu mravnosti a myšlení Arendtovou intenzivně zaměstnávala, zejména, jak známo, na základě zkušenosti s Eichmannovým procesem. Nejvýslovnější je v tomto směru přednáška *Thinking and Moral Considerations* z roku 1971, jehož podstatnou část převzala Arendtová do *Thinking*. V této práci se tematikou mravnosti v díle Hannah Arendtové, která představuje samostatnou rozsáhlou oblast bádání, explicitně nezabýváme.

virtù a zejména její sympatie pro výrok z *Vladaře*, že je třeba „učit lidi nebýt dobrými“.²⁷⁷

V obavě z nedorozumění Arendtová sama zdůrazňuje, že tatáž věc může být jednou účelem, jednou cílem a jednou smyslem.²⁷⁸ Vztahy jednotlivých aspektů lze ilustrovat na příkladu dobročinnosti z *Etiky Nikomachovy*, který Arendtová používá jako jeden z indikátorů Aristotelova selhání. Výsledkem finančního příspěvku jednajícího dobročinné organizaci může být např. dodávka pitné vody na dané místo, cílem je odstranění tíživé situace jistých lidí, smyslem takového jednání je štědrost. Pochybnost, která se rychle objeví ohledně posledního bodu, je dobrým příkladem neurčitosti smyslu. Je dobře možné, že smyslem jednání nebyla štědrost, ale nějaká vypočítavost nebo rutinní bezmyšlenkovitost. Možností je nepřehledné množství a žádná z nich není prokazatelně správná. O smyslu jednání je třeba přemýšlet a výsledek bude mít navíc podobu úsudku, o němž je možné s ostatními diskutovat a přesvědčovat je, nikdy však ho nelze dokázat. Může se také stát, že cílem jednání nebude odstranění tíživé situace, nýbrž vylepšení pověsti osoby, příp. organizace, která příspěvek poskytuje. V takovém případě by smyslem jednání mohla být právě vypočítavost. Je zřejmé, že totéž jednání může mít různou strukturu smyslu, cíle i výsledku.

Stejná nejednoznačnost se týká hranice, kterou Arendtová rýsuje mezi *sociálním* a *politickým*. Radikalita tohoto rozlišení je rovněž častým předmětem kritiky (viz např. kapitola věnovaná Arendtové v Bernsteinově knize *Philosophical profiles*). Tato kritika by byla oprávněná, pokud by Arendtová tvrdila, že některé problémy nebo některé činnosti jsou výhradně politické, a jiné naopak výhradně sociální. Je pravda, že zápal s jakým rozlišení hájí, takové porozumění podporuje. Během torontské diskuse se

²⁷⁷ Viz např. *What is Freedom?* in *Between Past and Future*, str. 153 (česky str. 137) nebo *HC* str. 77, *VA* str. 95 (česky str. 101).

²⁷⁸ *Was ist Politik?*, str. 127 n.

Arendtová, jak se zdá z písemného záznamu, dostala v souvislosti s otázkou A. Wellmera, aby jmenovala alespoň jednu striktně sociální otázku, do určitých obtíží, které vedly k prohlášení, že „každá z těchto otázek má dvě stránky“. Ty se od sebe liší tím, zda mohou být předmětem veřejné diskuse, nebo zda jsou naopak otázkou technickou.²⁷⁹ Arendtová tedy připouští, že všeobecně přijímané rozlišení mezi technickými a politickými otázkami prochází napříč všemi problémy. Pokud tyto úvahy rozšíříme na dělení aktivního života, je možné tvrdit, že jedna aktivita může mít současně povahu práce, zhotovování i jednání. Arendtová nenabízí klasifikaci aktivit, ale spíše různé aspekty, ze kterých je možné aktivity nahlížet, čímž na druhou stranu není vyloučeno, že v některých aktivitách je některý z aspektů potlačen nebo zcela chybí. J. Čapek to trefně vyjadřuje takto:

Není libovolné, jaké pojetí dané činnosti zastáváme, a přece lze – v určitých mezích – zastávat pojetí různá. Vzhledem k určité situaci *záleží* na tom, jaké pojetí zastáváme.²⁸⁰

Ve svém starším článku *Dvojitý účel jednání* zkoumá J. Čapek nejednoznačnost cíle činnosti aristotelským pojmovým aparátem. Jeden typ činnosti, ποιήσις, je zacílen na výsledek (transitivní cíl), druhý, πράξις, na činnost samu v jejím průběhu (imanentní cíl). Toto druhé zacílení nazývá autor podobně jako Arendtová zpřítomňováním smyslu. V článku se domnívá, že obě zacílení nemohou být spolupřítomna v téže činnosti. Za jednání v úzkém slova smyslu pak považuje onu situaci, ve které se immanentní cíl právě vedeného života nějakým způsobem vyčerpá a prostřednictvím jednání přechází jednající do jiného způsobu života zpřítomňujícího jiný immanentní cíl, resp. smysl. Jednání má tedy vždy cíl mimo sebe, tímto cílem ovšem není nějaký „výrobek“, nýbrž immanentní cíl způsobu existence, ke které se směřuje.

²⁷⁹ Srov. H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 319 n.

²⁸⁰ J. Čapek, *Jednání a situace*, str. 177.

Od tohoto originálního pojetí jednání se postoj Arendtové liší tím, že považuje za možnou koexistenci obou typů cíle v jednání. Ve výše uvedených termínech se jedná o koexistenci smyslu (Sinn) na jedné straně, a účelu (Zweck) nebo cíle (Ziel) na straně druhé (rozdíl mezi účelem a cílem, spočívající v různé míře přesnosti, je pro tuto úvahu nepodstatný). Imanentní cíl, tj. smysl jednání, totiž podle Arendtové nikdy není volen explicitně. Smysl doprovází jednání zaměřené na nějaký účel, ale je přístupný až dodatečně a jednající ho nemá v rukou. Snahou uchopit smysl je myšlení, které ovšem nemůže probíhat současně s jednáním. Ukazuje se, že disjunkce imanentního a transitivního smyslu hraje u J. Čapka roli, která je u Arendtové obsazena disjunkcí jednání a myšlení.

Zajímavý příspěvek k Aristotelově teleologii představuje popis προαίρεσις ve III. knize *Etiky Nikomachovy*. V jeho rámci se objevuje známé tvrzení, že jednající nevolí cíle, ale pouze prostředky.²⁸¹ Aristoteles se v průběhu diskuse dopouští zářezujícího tvrzení, že „jednání se vždy děje kvůli něčemu mimo sebe“²⁸², a právě proto rozvažujeme o prostředcích, nikoli o cílech. Tento výrok, který odporuje té nejoslavovanější vlastnosti προαίρεσις, totiž její sebe-zacílenosti, je možné považovat za potvrzení povrchnosti Aristotelova oddělení προαίρεσις od ποίησις; Aristoteles v nestřežené chvíli prozradil své skutečné mínění. Tak ho pravděpodobně chápe i Arendtová, když v *Philosophy and Politics* (1954) srovnává Aristotela s Hegelem a prohlašuje, že v Aristotelově učení má „jednání τέλος, cíl a smysl mimo sebe, stejně jako zhotovování“.²⁸³ Přímou Aristotelovým pojmem προαίρεσις se Arendtová zabývá krátce ve *Willing* v souvislosti se sporem mezi rozumem a vášní.²⁸⁴ Výklad je ale dosti formální a autorka spěchá k pojmu *liberum*

²⁸¹ βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη, EN 1112b13.

²⁸² αἱ δὲ προαίρεσις ἄλλων ἕνεκα, EN 1112b34.

²⁸³ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 32.

²⁸⁴ *Willing*, str. 61 n.

arbitrium a k pojetí vůle u apoštola Pavla. Nezdá se tedy, že by považovala Aristotelovu teorii za významný příspěvek k tomu, co ji opravdu zajímá. S jistou dávkou vstřícnosti by ale bylo možné nalézt v Aristotelově překvapivém výroku náznaky konvergence s arendtovským pojetím principu, resp. smyslu. Pokud bychom pochopili cíl jako netematizovaný horizont rozhodování, pak uvažovat o prostředcích znamená hledat takové jednání, které bude nepřímou a netematicky daný horizont nejlépe ztělesňovat či zjevovat. Aristoteles uvádí příklad lékaře, řečníka a politika, kteří neuvažují o tom, zda chtějí léčit, přesvědčovat, nebo vládnout. Nic ale nebrání tomu, aby byl netematický horizont dán např. principem politického společenství, ve kterém se jednající nachází. Pokud totiž zobecníme uvedené příklady na obecně lidskou úroveň, na úroveň činnosti člověka jako takového, kterou Aristoteles označuje pojmem *ἔργον ἀνθρώπου*,²⁸⁵ bude cílem, o kterém se neuvažuje, blaženost (*εὐδαιμονία*), což je i podle Aristotela spíše formální než obsahové určení nejvyššího lidského dobra.²⁸⁶ Prostředky vedoucí k blaženosti, které jsou předmětem rozvažování, pak nejsou pouhými prostředky k pevně stanovenému cíli. Spíše samy cíl teprve ukazují, teprve skvělá činnost je místem, kde se zjevuje pravá povaha blaženosti. Bylo by pak možné říct, že i volba účelu má charakter prostředku vůči smyslu, který tuto volbu přesahuje. Uvažování o prostředcích, kterými je teprve upřesněn cíl, předem a mimo samo jednání ne zcela uchopitelný, umožňuje také porozumět rozdílu mezi rozumností (*φρόνησις*) a chytrostí (*δεινότης*).²⁸⁷

Προαίρεσις je podle Aristotela důležitějším kritériem charakteru než samotné činy, což může opět působit jako argument proti arendtovskému chápání politického jednání. Je pravda, že blaženost je zde pojímána striktně individuálně. Protiklad veřejného a individuálního je ale snad v tomto případě

²⁸⁵ Viz EN 1097b29 nn.

²⁸⁶ Srov. EN 1097b21 nn.

²⁸⁷ Viz EN 1144a23-b1.

možné oddělit od problematiky cíle a prostředků. Pak by bylo možné Aristotelovo tvrzení modifikovat zcela v duchu Arendtové tak, že pro jednání není určující konkrétně zvolený obsah (tj. Aristotelův prostředek, Arendtová by řekla účel), nýbrž transcendentní princip, resp. smysl, který je sice hybnou silou jednání, ale jednající ho ve svém rozhodování nikdy netematizuje.

Pojem samo-účelu se pak stává problematickým. Jednání přísně vzato není nikdy svým vlastním účelem, rozhodujícím kritériem je spíše to, zda může být nahlíženo výhradně z perspektivy svého výsledku, nebo zda naopak obsahuje nějaký princip či smysl, který se zjevuje v samotné činnosti. Nedostatečnost termínu τέλος pro porozumění jednání je vidět již ze samotného klíčového odlišení od ποιήσις:

τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὕτη ἡ εὐπραξία τέλος.

(Zhotovování má nějaký cíl odlišný [od sebe sama], jednání však nic takového nemá. Sama dokonalost jednání je totiž cílem.)²⁸⁸

Není totiž zcela zřejmé, zda εὐπραξία je ztotožnitelná se samotným jednáním. Není ani zřejmé, proč by nebylo možné o ní hovořit i v případě zhotovování, pokud bychom měli na zřeteli způsob, kterým probíhá. Znovu tedy i u Aristotela narážíme na prolínání typů v jediné aktivitě.

V předchozích úvahách se ukázalo, že nejméně stejně důležitým tématem jako otázka cíle je v souvislosti s jednáním otázka jeho *průběhového charakteru*. Právě během *trvání* jednání se zjevuje jeho smysl.²⁸⁹ Představa aktivity, která má nějaký časový průběh, je úzce spojena s termínem πράξις. Jedním z filosoficky nejvýznamnějších důsledků Aristotelova zaměření na kontemplaci je někdy výslovné, jindy spíše nenápadné směšování tohoto termínu s termínem ἐνέργεια, jehož význam také vyjadřuje aktivitu, ovšem na

²⁸⁸ EN 1140b5 n.

²⁸⁹ „...der Sinn einer Tätigkeit kann nur so lange bestehen, als diese Tätigkeit währt.“ *Was ist Politik?*, str. 126.

rozdíl od $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ je v něm souvislost s časovým průběhem oslabena, ne-li vyloučena.

Přestože má slovo $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ v Aristotelově díle různé významy a v biologických spisech může např. označovat libovolnou životní funkci živočicha,²⁹⁰ v praktických spisech má úzký význam rozumné činnosti, kterou se svobodný člověk odlišuje od zvířete a od otroka. Význam slova odpovídá použití v běžné řeči a nemá žádný zvláštní, technický význam, ačkoli k určitému terminologickému zpřísnění dochází odlišením od $\pi\omicron\iota\acute{\iota}\eta\varsigma\iota\varsigma$.

Jinak je tomu s termínem $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, který se v literatuře před Aristotelem nevyskytuje a který hraje v jeho filosofii důležitou roli. Význam slova přitom v různých kontextech kolísá, což patrně souvisí také s vývojem Aristotelova myšlení.²⁹¹ Vymezení se děje především srovnáním s pojmy vzníkání ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$) a pohybu ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$). V souvislosti s diskusí o povaze slasti v závěru VII. knihy *Etiky Nikomachovy* Aristoteles výslovně popírá, že by $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ byla druhem vzníkání.²⁹² Situace je složitější pokud jde o $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$. Ať už Aristoteles slovo $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ vytvořil, nebo ne, je si vědom toho, že pojem, který je jím označen, je s pohybem primárně spojován, a to do jisté míry oprávněně.²⁹³ Centrální technický význam se přesto uvolňuje i od pohybu; přinejmenším existují i $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\iota$, které pohybem nejsou,²⁹⁴ a mezi ně patří právě kontemplace.

Tento nejednoznačný vztah pojmů $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ a $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ umožňuje významovou hru mezi termíny $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ a $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, která je zdrojem napětí mezi praktickým ideálem blaženosti vázaným na mravní ctnosti, a ideálem

²⁹⁰ Např. *De part. an.* II, 1, 646b14 nn., srov. N. Lobkowicz, *Theory and Practice*.

²⁹¹ K proměně významu pojmu $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ viz šestou kapitolu knihy J. M. Rista *The Mind of Aristotle* nazvanou „The Development of *Energeia*: Activity and Actuality“.

²⁹² $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \delta\epsilon\ [\acute{\eta}\delta\omicron\nu\acute{\eta}] \ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma\ \tau\iota\varsigma\iota\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota, \ \acute{\omicron}\tau\iota\ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\ \tau\eta\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu\ \omicron\acute{\iota}\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota, \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \delta\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu, \ EN\ 1153a16n.$

²⁹³ Srov. $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\eta}\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \acute{\eta}\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota, \ Metafyzika\ IX, \ 1047a32.$

²⁹⁴ $\omicron\acute{\upsilon}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\omicron\nu\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma, \ EN\ 1154b27.$

soustředěným výhradně na kontemplaci. Přechod od pojmu $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ k pojmu $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ v jeho významu vylučujícím pohyb způsobuje nekoherenci Aristotelovy argumentace, zatímco jejich příbuznost je na druhou stranu důvodem přesvědčivosti pro publikum.

Strategii lze shrnout takto: Aristoteles nejprve vypracovává pojetí jednání, za jehož prototyp v souladu s očekáváním publika více či méně výslovně považuje $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, tj. jednání politické a mravní. Nabízená nauka je všeobecně přijatelná a je užitečná i pro politicky orientovaného posluchače. Jednou z komponent výkladu je významově neupřesněné používání termínu $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, které je během výkladu velmi blízko termínu $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Současně se ovšem připravuje pojmový a argumentační rámec, který po přechodu k technickému významu termínu $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ vede k nadřazenosti kontemplace nad jednáním.

Úkolem *Etiky Nikomachovy* je pojednávat o lidské blaženosti, což splývá s otázkou po dobrém životě; $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ je všeobecně považována za synonymum pro $\epsilon\upsilon\ \zeta\eta\nu$ nebo $\epsilon\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$.²⁹⁵ Na tomto místě je vhodné připomenout dvě rozdílná slova, která mohou v řečtině označovat život, totiž $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ a $\zeta\omega\acute{\eta}$, a zmínit důležitost, kterou přisuzuje Arendtová významovému rozdílu mezi oběma výrazy. $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ označuje „specificky lidský život“, „dobu, již člověk tráví mezi narozením a smrtí“, a „skládá se z událostí, které mohou být na konci vyprávěny jako příběh“.²⁹⁶ Takto pochopený lidský život má tedy charakter průběhu a je nemyslitelný bez pojmu $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. V proslulé Aristotelově větě $\acute{o}\ \delta\epsilon\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, kterou Arendtová ve *Vita activa* připomíná,²⁹⁷ se obecné řecké porozumění významu obou pojmů vzájemně

²⁹⁵ Srov. *EN* 1095a20, 1098b21.

²⁹⁶ *HC* str. 97, *VA* str. 116 (česky str. 124).

²⁹⁷ *Pol.* 1254a7, viz *HC* str. 97, *VA* str. 116 (česky str. 125).

posiluje.²⁹⁸ Blaženost (εὐδαιμονία) je tedy spojena s pojmy βίος, πράξις a κίνησις.

Souvislost etické problematiky s lidským životem pojatým jako průběh se objevuje také v VI. knize *Etiky Nikomachovy* v rámci definice φρόνησις. Kromě klíčového vymezení pomocí sebe-zacílenosti používá Aristoteles v předběžné úvaze o tom, jakého člověka označujeme slovem φρόνιμος, také kritérium *celku života*. Φρόνιμος je ten, kdo dokáže rozvažovat o dobru nikoli z nějakého částečného hlediska (οὐ κατὰ μέρος), nýbrž z hlediska dobrého života vcelku (εὖ ζῆν ὅλως).²⁹⁹ Ačkoli slovo ὅλως nemusí nutně znamenat celek průběhu, je to nejpřirozenější výklad.

Jaký význam slova ἐνέργεια hraje klíčovou roli v nadřazenosti kontemplace, je z Aristotelovy metafyziky dostatečně známo. Ve své technické podobě znamená ἐνέργεια totéž co ἐντελέχεια, tj. dokonalá skutečnost. Již etymologie slova ἐντελέχεια naznačuje obtížnou slučitelnost s představou průběhu, alespoň v té míře, v jaké je „výsledek“ primárním významem slova τέλος. Podobně je tomu v češtině s příbuzností slov „dokonalý“ a „dokonaný“.

Aristotelův přístup ke vztahu časového průběhu a aktuality je možné sledovat na jeho pojednání o slasti (ἡδονή), které předchází slavným pasážím X. knihy *Etiky Nikomachovy* věnovaným kontemplaci. Podobně jako v VII. knize je ἡδονή v těsném vztahu k pojmu ἐνέργεια a Aristoteles se vymezuje vůči názorům, podle nichž je slast γένεσις nebo κίνησις. Předmětem zájmu VII. knihy je především γένεσις, což ji činí z filosofického hlediska méně zajímavou, protože vyloučit vznikání z pojmu ἐνέργεια je ve srovnání

²⁹⁸ Stojí za zmínku, že Aristoteles doplňuje v X. knize tento výrok jeho komplementární obdobou: ἡ δὲ ζῶν ἐνέργειά τίς ἐστι, EN 1175a12.

²⁹⁹ EN 1140a28n. Sloveso ζῆν nijak nezpochybňuje rozlišení mezi substantivy βίος a ζῶή.

s pohybem mnohem snadnější.³⁰⁰ V X. knize věnuje Aristoteles pozornost vztahu ἡδονή a κίνησις a poskytuje při této příležitosti rozbor trvání. „Každý pohyb má trvání a směřuje k nějakému cíli“ (ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός),³⁰¹ říká Aristoteles. Příklad stavby domu neposkytuje velký prostor pro důležitost trvání, která se projevuje především tehdy, je-li příslušným pohybem πράξις, případně βίος. Aristoteles ovšem na tomto místě postupuje pečlivě a uvádí možnost, že dokonalost pohybu není v dosaženém cíli, jako u zhotovování, ale v celku trvání (ἐν ᾧ παντὶ δὴ τῷ χρόνῳ).³⁰² To je důležitá možnost, protože přesně tímto způsobem může být dokonalý lidský život nebo jednání, které tvoří nějaký příběh.

Kromě zhotovování, které má svou dokonalost ve výrobku, a kromě pohybu, který je dokonalý v celku svého průběhu, existuje ještě jeden typ dokonalosti, který je charakteristický jak pro slast, tak pro kontemplaci. Je to dokonalost přítomná v každém jednotlivém okamžiku. V souvislosti se slastí jsou uváděny příklady smyslového vnímání, především zraku (ὁρᾶσις καθ' ὄντιν οὖν χρόνον τελεία),³⁰³ je tedy vše připraveno pro to, aby se předmětem úvah ve stejném duchu stala θεωρία. Pro smyslové aktivity přitom Aristoteles používá pojem ἐνέργεια a není pochyb o tom, že dokonalost těchto aktivit, podobně jako dokonalost slasti, pramení mimo jiné z toho, že nejsou pohybem. Pokud bychom hledali u Aristotela zdroj latinského *nunc stans*, mohla by to být formulace ἐν τῷ νῦν ὅλον τι,³⁰⁴ použitá pro slast.

Tyto rozbor s definitivní platností ukazují, že ἐνέργεια ve vlastním smyslu není πράξις, zatímco důvěřivý čtenář (a ještě více posluchač) mohl

³⁰⁰ Větší vágnost VII. knihy je vidět i v tom, že tam Aristoteles v jednom místě definuje ἡδονή jako ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἑξέως, EN 1153a15, čímž ji prakticky identifikuje s blažeností.

³⁰¹ EN 1174a19.

³⁰² EN 1174a21.

³⁰³ EN 1174a15.

³⁰⁴ EN 1174b9.

mít dlouho dojem, že oba termíny jsou používány jako synonyma. Při bližším pohledu se ukazuje, že i tam, kde jsou termíny ἐνέργεια a πράξις vysloveny jedním dechem, lze zachovat odlišný význam slova ἐνέργεια ve smyslu aktuality, pokud budeme oba termíny chápat následujícím způsobem: πράξις je činnost, která má svůj časový průběh a je zaměřena navenek; naproti tomu ἐνέργεια označuje aktualizaci jistých schopností duše, totiž ctností, v průběhu jednání. Oprávněnost takového chápání ukazuje část diskuse o dobrovolnosti ctnosti ve III. knize, kde se nejprve mluví o jednání (πράξις), které je vzápětí označeno slovy τῶν ἀρετῶν ἐνέργεια (obě formulace jsou dokonce součástí logického vyvozování).³⁰⁵ Termín πράξις lze tedy chápat o něco širě a volněji než termín ἐνέργεια v tom smyslu, že zatímco πράξις označuje celek jednání zahrnující např. okolnosti a do jisté míry i výsledky (srov. ἔργον τι καὶ πράξις³⁰⁶), termín ἐνέργεια je používán spíše pro jistý specifický aspekt jednání, totiž pro jeho aktualizující povahu, nebo ještě spíše pro způsob existence duše jednajícího. Slovo ἐνέργεια se na rozdíl od πράξις typicky vyskytuje ve vazbě ke slovu ψυχῇ. Výrazné je to v ustáleném sousloví ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν,³⁰⁷ které je definicí blaženosti.

Tento rozdíl vrhá zajímavé světlo na již zmiňovaný úplný začátek celé knihy, kde se o vztahu činnosti a cíle hovoří poprvé. Připomeňme řecké znění pasáže, kterou jsme již výše citovali:

διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαί, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά. ὧν δ' εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίῳ πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.³⁰⁸

Ve zpětném pohledu se zdá, že Aristoteles již v této větě volí termíny velmi pečlivě. Zatímco pro některé činnosti, vyjmenované dříve jako τέχνη,

³⁰⁵ EN 1113b5n.

³⁰⁶ EN 1097b27, podobně 1097b29 nebo 1101b16.

³⁰⁷ EN 1098a18, 1098b33.

³⁰⁸ EN 1094a4 nn. Viz str. 102.

μέθοδος, πράξις či προαίρεσις, je cílem sama tato činnost, a to jakožto aktualita, ve které se nachází duše jednajícího v průběhu činnosti (ἐνέργεια), jiné mají svůj cíl mimo tuto aktualitu, v nějakém díle (ἔργον). Možnost, že by cílem byl celek průběhu, je zde opominuta. U činností (πράξεις), u kterých leží cíl mimo tuto činnost, je dílo lepší než související aktualita duše.

V textu ovšem nacházíme i místa, která uvedená rozlišení nerespektují a podporují dojem, že se jedná o synonyma. V pasáži *Etiky Nikomachovy* 1100b23—1101a15 uvažuje Aristoteles o vlivu vnějších okolností na lidské štěstí a připouští, že nepřízeň osudu zabraňuje mnoha aktivitám (ἐνέργεια). Avšak právě proto, že v životě jsou rozhodující aktivity, nestane se nikdy šťastný člověk bídným, protože nebude nikdy jednat zle (οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ τὰ φαῦλα³⁰⁹). Termín ἐνέργεια je také opakovaně použit pro mravní jednání ve III. knize. Aristoteles tam činí každého odpovědným za vlastní charakter slovy αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.³¹⁰ Ctnost se získává jednáním odpovídajícím příslušné ctnosti: ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἔξεις γίνονται.³¹¹ To přesně odpovídá tvrzení v první kapitole druhé knihy, které používá sloveso πράσσω: οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα.³¹² Bez zvláštního rozlišení jsou termíny πράξις a ἐνέργεια používány také v rámci diskuse o roli přátelství pro štěstí.³¹³ I k uvedené definici štěstí

³⁰⁹ EN 1100b34.

³¹⁰ EN 1114a7.

³¹¹ EN 1114a10.

³¹² EN 1103b1. K použití termínu ἐνέργεια ve smyslu mravního jednání viz také ἡ ἔξις ταῖς ἐνεργείαις ὁρίζεται, EN 1122b1 a τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἔξιν (v souvislosti se statečností, EN 1115b23).

³¹³ EN 1169b28—1170a11.

existuje paralela κατ' ἀρετὴν πράξεις.³¹⁴ Na jednom místě deváté knihy vystupuje ἐνέργεια jako nadřazený pojem pro ζῆν a πράττειν.³¹⁵

Celkově lze tedy říct, že Aristoteles používá termín ἐνέργεια způsobem, který může oprávněně vyvolávat dojem, že je synonymem πράξις, současně mu však dává přednost tam, kde je řeč o aktualitě duše, a kde se tedy ἐνέργεια blíží svému metafyzickému významu.

I tehdy, chápeme-li termín ἐνέργεια ve smyslu aktualizovaného modu bytí, jedná se ale v *Etice Nikomachově* (s výjimkou desáté knihy) vždy o modus bytí spojený s nějakou aktivitou v běžném slova smyslu, tedy s určitou činností.³¹⁶ Metafyzický význam termínu ἐνέργεια označující aktualitu formy skutečně existujícího nepřichází plně ke slovu. Tam, kde se tomuto významu blíží tím, že označuje aktualitu ctnosti, není jeho korelátem δύναμις, nýbrž ἔξις.³¹⁷

Významy, kterých nabývá termín δύναμις, potvrzují, že Aristoteles na metafyzickou dvojici δύναμις/ἐνέργεια přinejmenším neklade zvláštní důraz. Nejčastěji označuje slovo δύναμις v *Etice Nikomachově* duševní schopnost. Tento význam je výslovně oznámen ve II. knize, kde je odlišen od citů (πάθη) a stavů (ἔξεις).³¹⁸ Někdy se význam dokonce blíží svému technickému protikladu, tj. výrazu ἐνέργεια, např. ve větě ἄμφω γὰρ ἐν τῷ πρὸς ἑτερον ἔχουσι τὴν δύναμιν.³¹⁹ Často také znamená moc nebo vládu.³²⁰ Ve významu „možnost“ se objevuje jen několikrát.³²¹ Ἐξις odpovídající

³¹⁴ EN 1099a14, 1170a9. Podobně v EN 1100b19, kde se navíc objevuje zvláštní kombinace sloves πράσσω a θεωρῶ (πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν).

³¹⁵ ἔσμεν δ' ἐνεργεία (τῷ ζῆν γὰρ καὶ πράττειν), EN 1168a7.

³¹⁶ Poněkud specifickým případem je spojení ἐπιθυμίας ἐνέργεια, EN 1119b10.

³¹⁷ Viz EN 1152b34 nebo v souvislosti s přátelstvím v pasáži 1157b7—12.

³¹⁸ EN 1105b20.

³¹⁹ EN 1130b2.

³²⁰ Např. EN 1161a3 nebo 1180a24.

³²¹ EN 1101b10, 1103a26, 1168a9 a nejtypičtěji zřejmě 1170a19: ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ.

danému jednání je ἀρετή. Vztah mezi pojmy ἔξις, πράξις, ἐνέργεια a ἀρετή můžeme vyjádřit takto: Činnost (πράξις) je aktualizací (ἐνέργεια) schopnosti (ἔξις), kterou je ctnost (ἀρετή).

3.4 βίος θεωρητικός

Napětí mezi pojmy πράξις a ἐνέργεια má bezprostřední význam pro problematický status kontemplativního ideálu v rámci celku *Etiky Nikomachovy*. Přidržíme-li se příkladu zraku, je možné a nezbytné rozlišit dva aspekty hledění: jeho aktualitu, označenou pojmem ἐνέργεια na jedné straně, a na straně druhé děj hledění, který má nějaký časový průběh, a to i přesto, že je v tomto případě aktualita zraku v každém okamžiku úplná a neměnná. Je třeba rozlišit fakt, že něco vidíme, od faktu, že se na něco (po nějakou dobu) díváme. Tento druhý aspekt lze označit jako činnost, pro níž se hodí, spíše než ἐνέργεια, řecký pojem πράξις.

Ukazuje-li Aristoteles v X. knize, že kontemplace je aktualizací té nejvyšší schopnosti v naší duši, neplyne z toho ještě, že nejlepší život bude ten, který bude obsahovat co nejdelší časové úseky, ve kterých je tato schopnost aktualizována. Jinak řečeno, není bez dalšího zřejmé, zda maximalizace času, který naplňuje tato ἐνέργεια, je také ta nejlepší πράξις. Otázka, jaké místo má vlastně teorie v životě zaujímat, je nasnadě a je jádrem sporu mezi inkluzivním a exkluzivním pojetím blaženosti. Oslava kontemplace z X. knihy tuto otázku neřeší. Zdá se, jakoby εὐδαιμονία přestala být otázkou lidského života v jeho celku a stala se otázkou aktualizace zaměřené na jednotlivý okamžik, ἐνέργεια nahrazuje πράξις. Zárodek této změny je přítomen již v definici blaženosti jako ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν v I. knize.³²²

³²² EN 1097a17.

Aristoteles tuto definici podporuje mimo jiné argumentem, že nestačí určitou ctnost mít, je třeba ji také používat, což je ilustrováno extrémním příkladem života prožitého ve spánku.³²³ Tento argument je ovšem použit v rámci diskuse o politickém životním ideálu, a formulace [τὴν ἀρετὴν] ἀπρακτεῖν διὰ βίου, která tento ideál jednoznačně evokuje, je jen dalším příspěvkem k překvapivosti pozdější přeměny *πρᾶξις* na *ἐνέργεια*.

Pokud bychom chtěli postavit I. a X. knihu do kontrastu ke knize VI, ve které je nejjasněji vyjádřena hodnota *πρᾶξις*, jako jiné vrstvě Aristotelova myšlení, je důležité si všimnout, že právě v šesté knize se Aristoteles výše formulované námitky dotýká. Jde tam o otázku, zda *φρόνησις* není nadřazena moudrosti (*σοφία*), protože jí určuje, jaké má mít místo v životě.³²⁴ Aby tato otázka dávala smysl, je třeba připomenout, že *σοφία* zahrnuje *ἐπιστήμη* a *νοῦς*, ale nikoli *φρόνησις*. Je tedy blízko kontemplaci, nikoli „praktické moudrosti“. Aristoteles v odpovědi na tuto námitku vyjadřuje poměrně jednoznačně instrumentální charakter *φρόνησις* pomocí srovnání s medicínou, která zdravím nedisponuje, nýbrž stará se o jeho vznik.³²⁵ Tento přístup je předznamenán dřívějším tvrzením, že *φρόνησις* nemůže být nejvznešenějším (*σπουδαιοτάτη*) typem poznání, protože člověk není tím nejvyšším v kosmu.³²⁶

Otázka po lidském dobru se náhle ocitá v podezřelém světle kvůli tomu, že znalost tohoto dobra (*φρόνησις*) má na rozdíl od moudrosti (*σοφία*) relativní či analogickou povahu. Uprostřed VI. knihy se tak objevuje argument pro budoucí nadřazenost kontempace, který svým důrazem dokonce postupuje proti slavnému rozboru ideje dobra v I. knize, kde Aristoteles kritizuje platónskou nauku právě proto, že dobro je pojem analogický.³²⁷

³²³ EN 1095b31 nn.

³²⁴ Srov. EN 1143b35.

³²⁵ οὐ γὰρ χρητῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται, EN 1145a8.

³²⁶ EN 1141a21—1141b2.

³²⁷ EN 1096a11—1097a15.

Pokud by nakrásně něco takového jako idea dobra existovalo, upozorňuje Aristoteles, nebylo by to předmětem zájmu etiky, protože se to netýká lidského jednání.³²⁸ Znalost takové ideje by nebyla pro dosažení praktického dobra ani nijak užitečná, jak ukazuje nezájem odborníků v jednotlivých oborech. V knize VI. se náhle objevuje možnost (která sice s argumentací I. knihy není v rozporu, ale je zcela cizí jejímu duchu) že lidské dobro, svou povahou relativní, spočívá právě ve znalosti věcí nerelativních, a to právě díky jejich nerelativní povaze. Mimo jiné se tím projevuje kognitivní charakter kontemplace: její hodnota se odvíjí od hodnoty jejího předmětu. Věcně se o rozpor nejedná, protože Aristoteles se v VI. knize nedovolává ideje dobra, nýbrž těch věcí v kosmu, které jsou dobré v jednoznačném, neanalogickém smyslu. Otázka po blaženosti člověka se tak ale ocitá v nejtěsnější blízkosti blaženosti příslušející bohům. To je další, a možná nejsilnější motiv, ve kterém se filosofický rozbor může spoléhat na běžné názory posluchačů.

V X. knize Aristoteles sám výslovně upozorňuje na to, že kontemplace je βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον.³²⁹ Problém, který zde diskutujeme, je ovšem v tom, že se v případě kontemplace vůbec nejedná o βίος v původním smyslu, stejně jako θεωρία není πράξις. Charakteristická je následující věta:

εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.

(Je-li tedy rozum pro člověka něčím božským, je také život rozumu vzhledem k lidskému životu božský.)³³⁰

Filosofická argumentace je podpořena řeckými náboženskými představami, podle nichž je život bohů nesporně hoden závidi, protože je nesmrtelný, snadný a vznešený. I tyto představy jsou ovšem filosofií pozměněny. V X. knize jsme svědky přeměny nesmrtelnosti na bezčasou věčnost, jejíž důležitost

³²⁸ οὐκ πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ, EN 1096b35.

³²⁹ EN 1177b27.

³³⁰ EN 1177b32.

Arendtová podtrhuje. Právě na tomto místě Aristoteles vyzývá své posluchače ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.³³¹ Pomocí srovnání s činností bohů je také zcela otevřeně formulována hierarchie ποιεῖν – πράττειν – θεωρεῖν, přičemž je výslovně potvrzeno, že θεωρία není πράξις. Aristoteles se nejprve pohrdlivě vyjadřuje o různých druzích jednání (spravedlivé, statečné, velkorysé, uměřené) jako o bohů nedůstojných. Poté konstatuje, že bohové musí být aktivní (ἐνεργεῖν), protože jsou živí (ζῆν). A uzavírá řečnickou otázkou:

Když odejmete živé bytosti jednání, a tím spíš zhotovování, co zbude jiného než nazírání?³³²

3.5 Vztah k pluralitě

Postup *Etiky Nikomachovy* je vhodné srovnat se VII. knihou *Politiky*, která se v rámci diskuse o nejlepší ústavě rovněž zabývá dilematem životních ideálů. Arendtová z této pasáže cituje v *Thinking* jako trefné vyjádření Aristotelovo označení filosofického života termínem βίος ξενικός.³³³ Aristoteles zde sleduje stejný cíl jako v *Etice Nikomachově*, tj. přesvědčit politicky motivované posluchače o přednostech kontemplace. Také s ohledem na menší filosofickou hloubku celé rozpravy však volí jinou, do jisté míry opačnou strategii. Aktivní charakter blaženosti vtěluje do tvrzení ἡ γὰρ εὐδαιμονία πράξις ἐστίν,³³⁴ což ho nakonec vede k závěru, že θεωρία musí být πράξις.³³⁵ Rozdíl mezi πράξις a ἐνέργεια je tedy ignorován a je nahrazen rozdílem mezi vnější a vnitřní πράξις. Jedním z logických důsledků je

³³¹ Viz poznámka 125.

³³² τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρίας; EN 1177b22.

³³³ *Thinking* str. 198, srov. *Pol.* 1324a16.

³³⁴ *Pol.* 1325a33.

³³⁵ *Pol.* 1325b15 nn.

tvrzení, že i bohové mají svoje vlastní πράξεις, jejichž vnitřní charakter je označen apolitickým termínem ὀικεῖος.³³⁶

Diskuse se věnuje mimo jiné otázce, zda pro obec (κοινὴ) a pro jednotlivce (χωρὶς) je nejlepší stejný způsob života.³³⁷ Poskytuje tím jedinečnou příležitost prozkoumat Aristotelův postoj k zakládajícímu rysu politiky, k otázce plurality. Pro Arendtovou je Aristoteles i v tomto důležitém, ba nejdůležitějším ohledu na straně předpojatosti filosofie, která vnímá člověka primárně jako jednotlivce a pluralitu nedokáže myslet. V *Přednáškách o Kantově filosofii* autorka v této souvislosti upozorňuje na Aristotelovo tvrzení z jiného místa *Politiky*, že pouze filosofie umožňuje jednotlivci uspokojení nezávislé na druhých, a cituje také klíčové vyjádření VII. knihy, podle něhož se jednání nemusí týkat druhých lidí.³³⁸

Pasáž je také pěkným příkladem Aristotelova povrchního vztahu k ideálu obce. K tomuto ideálu odkazuje kritika redukce politické moci na despocii, v níž Aristoteles odmítá názor chápající vztah mezi občany po vzoru vztahu mezi pánem a otrokem.³³⁹ Právě toto místo ale ukazuje, že jeho pohled na obec je primárně veden hlediskem jednotlivce a pluralita pro něj představuje spíše jakési nutné zlo. Aristoteles se vyrovnává s nebezpečím, že nauka o aktivním charakter blaženosti povede k tyranským mocenským choutkám. Pokud co nejdokonalejší aktivita je pro člověka tím nejlepším, a tedy tím prvním a jediným, co každý sleduje (ἀρετώτατον), pak je přísně vzato nesmyslné ohlížet se na své cestě za celosvětovou tyranií, která umožní ty nejskvělejší činy, na své povinnosti vůči přátelům nebo rodinným

³³⁶ *Pol.* 1325b30.

³³⁷ *Pol.* 1323a21.

³³⁸ *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 21 (české vydání str. 36). Citované výrazy z *Politiky* jsou δι' αὐτὸν χαίρειν, 1267a11, a τὸν πρακτὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, 1325b17.

³³⁹ νομίζειν πᾶσαν ἀρχὴν εἶναι δεσποτείαν οὐκ ὀρθόν, *Pol.* 1325a28.

příslušníkům, tím méně pak dělit se o moc se spoluobčany.³⁴⁰ Je zajímavé si všimnout, že přesně toto je nebezpečí, které se vztahuje i na ideál kontemplace v podobě pochybností o charakteru kontemplujícího (viz kapitolu 3.3). Podobně jako Platón v *Ústavě* i Aristoteles řeší tento problém pomocí mravního argumentu; tyran, který spáchal zločin, nemůže být nikdy šťasten, protože tím utrpěl nenapravitelnou škodu na své duši, resp. na svém charakteru. Nejde tedy o žádnou vnitřní hodnotu plurality. Nespravedlivým činům brání starost o vlastní duši, nikoli *amor mundi*.³⁴¹

Oslava filosofovy osamělé nezávislosti je zřejmě nejvýraznější v klíčové pasáži X. knihy *Etiky Nikomachovy*, věnované kontemplaci.³⁴² Pro zaměření na přirozenost *jednotlivce* hraje opět klíčovou roli již zmiňovaná definice blaženosti (viz str. 119), která podle Aristotela spočívá v aktivitě duše v souladu s její ctností (ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν). Tato definice přístup k pluralitní povaze politiky, jak ji chápe Arendtová, svou orientací na duši jednotlivce uzavírá. Výmluvná je v tomto ohledu pasáž z první knihy, ve které Aristoteles hodnotí βίος πολιτικός. O cti (τιμή), která je jádrem politického ideálu, mluví jako o povrchním cíli, protože čest nezáleží na tom, kdo ji chce získat, ale na druhých. Doslova pak označuje dobro za něco soukromého (τὰ γὰρ τὸν δὲ οἰκεῖόν τι) a kritizuje křehkost, která je pro politiku charakteristická ([τὰ γὰρ τὸν] δυσασφαίρετον).³⁴³

V VII. knize *Politiky* Aristoteles konstatuje, že odepřít rovným občanům rovný podíl na vládě je proti přirozenosti (παρὰ φύσιν), a tudíž to

³⁴⁰ Pol. 1325a34 nn.

³⁴¹ Titul *Amor Mundi* prý chtěla Arendtová původně dát knize *Vita activa*, jak tvrdí E. Young-Bruehl, která tento motiv vložila do názvu své vlastní knihy o Arendtové; viz E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, str. 324.

³⁴² ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσῳ ἂν σοφώτερος ἢ μᾶλλον, EN 1177a35.

³⁴³ EN 1095b26.

není vznešené (καλόν).³⁴⁴ Odkaz na přirozenost považuje Arendtová, jak jsme již viděli (viz str. 95), za protipolitický, což toto místo mimoděk dokládá tím, jak Aristoteles situaci společenství rovných s lehkostí opouští a spěchá dodat, že pokud je nám někdo svými schopnostmi nadřazen, je vznešené a spravedlivé ho poslouchat.³⁴⁵ Případná snaha chápat termín καλόν jako výraz pro specifickou hodnotu pluralitní politiky je tedy okamžitě zmařena.

Přesun pozornosti na život jednotlivce tedy vrcholí oslavou vnitřní aktivity, která je přisouzena jak jednotlivci, tak obci a bohům, přičemž tyto druhé dvě entity současně slouží jako příklad a metafora kontemplace jednotlivce. Aristoteles tedy podobně jako Platón v *Ústavě* používá paralelu duše a obce, se všemi obtížemi, která to přináší. Tvrzení, že blaženost jednotlivce i obce má stejnou povahu, tj. aktivitu,³⁴⁶ není řešením problému volby životního ideálu, ale naopak jeho zdrojem. Vnitřní aktivita obce totiž vyžaduje od jednotlivců politickou angažovanost, která *pro ně samé* je aktivitou vnější, tedy aktivitou nižšího řádu. Tím jsme se opět vrátili k problému, jakou motivaci může filosof vůbec mít pro politickou činnost.

³⁴⁴ *Pol.* 1325b10.

³⁴⁵ τούτῳ καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τούτῳ πείθεσθαι δίκαιον, 1325b12.

³⁴⁶ *Srov.* 1324a5 nn.

4. MÍSTO MYŠLENÍ V LIDSKÉM ŽIVOTĚ

Myšlení a jednání pro Arendtovou představuje, řečeno heideggerovskými termíny, dva existenciální mody pobytu, které jsou ovšem oba „autentické“. V této části se pokusíme shrnout, jaký je mezi těmito dvěma mody vztah a jak spolu vytvářejí konkrétní lidský život.

Myslicí člověk zakouší na sobě dualitu, kterou Platón racionalizuje jako konflikt mezi tělem a duší,³⁴⁷ což by Arendtová pravděpodobně zařadila mezi metafyzické omyly. U ní samotné dochází dvojí existenciální způsob lidské zkušenosti nejvýraznějšího výrazu ve hře s dvojicí pojmů *singularita* a *pluralita*. V prvním přiblížení odpovídá myšlení singulární dimenzi člověka, tedy jeho *samotě*, zatímco jednání jeho dimenzi pluralitní, tedy jeho *bytí s druhými*. Pluralita přitom není nějakým rozměrem přirozenosti jednotlivce, je to spíše modus bytí světa, světa lidí, nikoli světa jednotlivého pobytu. Singularitu a pluralitu nelze hierarchizovat, nelze je převést na jeden společný princip. Hledání jediného principu je charakteristickým zaměstnáním filosofie, která vyrůstá ze zkušenosti myslícího, ze zkušenosti bytostně osamělé. To upozorňuje na gordický uzel snahy *myslet politiku*, která je pro Arendtovou centrálním problémem. Úkolem nové politické teorie není angažovaný postoj jednání, nýbrž postoj myšlení se svým odstupem od skutečnosti vyvolaným údivem, který by byl ovšem veden obdivným zájmem o oblast lidských záležitostí, nikoli nedůvěrou a pohrdáním. Takový úkol může snadno působit beznadějně, protože žádá, aby filosof pocíťoval vděčný obdiv vůči oblasti, která právě setrvání v takovém vděčném údivu znemožňuje; je to snaha překonat redukci plurality na singularitu prostředky charakteristickými pro singularitu. V *Philosophy and Politics* (1954) to Arendtová formuluje takto:

³⁴⁷ Srov. rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 60 n., in *The Promise of Politics* str. 27 n. (česky str. 14 n.).

Zdá se, že každá politická filosofie se na první pohled ocitá před alternativou: buď vysvětlovat filosofickou zkušenost ve světle a pomocí kategorií, které mají původ ve sféře lidských záležitostí, nebo naopak vyhlásit prioritu filosofické zkušenosti a posuzovat lidské záležitosti v jejím světle.³⁴⁸

V *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* zase čteme, že „z perspektivy přibytí myšlení“ vládne v běžném světě „zapomenutost Bytí“.³⁴⁹ Zrušení tohoto „odloučení od Bytí“ naopak způsobuje „odloučení od lidských záležitostí“. Arendtová si pohrává s dialektikou blízkosti a vzdálenosti, myšlení přibližuje vzdálené a naopak vzdaluje blízké. Podobně jsme ji viděli popisovat funkci porozumění v eseji *Understanding and Politics* (viz str. 71). Tento mechanismus lze ilustrovat i zcela běžnou zkušeností:

Když stojíte tváří v tvář člověku, vnímáte ho samozřejmě v jeho tělesné přítomnosti, ale nepřemýšlíte o něm. A pokud o něm v jeho přítomnosti přemýšlíte, stahujete se tajně z přímého setkání.³⁵⁰

Autenticita myšlení i jednání spočívá ve dvou odlišných typech transcendence, které tyto dvě aktivity v sobě nesou. Jednání je založeno v nepřekonatelné odlišnosti druhých, která se promítá do reality společného světa. Na tuto realitu jednotlivec naráží, když přítomnost druhých frustruje jeho představy a záměry. Jejím definujícím rysem je to, že se jeví všem, což Arendtová dokládá ve *Vita activa* citátem z *Etiky Nikomachovy*: ὁ ἅρ πασι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαμεν a uvádí do souvislosti s Herakleitovým výrokem o společném světě bdících v protikladu k soukromému světu spících.³⁵¹ Myšlení se naproti tomu zabývá neviditelnými skutečnostmi; skutečnostmi, které se nejeví. I tyto skutečnosti jednotlivce přesahují a naplňují ho obdivem. Současně v sobě myslící objevuje sebe sama jako svého vlastního spolčníka

³⁴⁸ Tamtéž.

³⁴⁹ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 899 (ang. 300).

³⁵⁰ Tamtéž.

³⁵¹ Viz *HC* str. 199, pozn. 28 a 29, *VA* str. 251 (česky str. 259, pozn. 30 a 31). Citát je z *EN* 1173a1 a Herakleitův výrok ze zlomku B 89.

k rozpravě o zahlédnutých skutečnostech. Rozprava je možná, neredukuje se na identický monolog právě proto, že neviditelné skutečnosti v sobě vždy obsahují víc, než je v kterémkoli okamžiku možné uchopit. Cenou za přebývání s neviditelnými, snad i božskými skutečnostmi je ale ztráta nepochybné skutečnosti společného světa:

Mé vlastní já, se kterým jsem pohromadě, když jsem sám, nemůže pro mě nikdy získat konečnou jedinečnou podobu a rozlišenost, kterou mají pro mě ostatní lidé.³⁵²

Ve světě abstrakcí se já stává jaksi abstraktním samo sobě, až ke zpochybnění své vlastní reality, jak vyjadřuje výrok Valéryho: „*Tantôt je pense et tantôt je suis*“, který je v nadpisu 19. kapitoly *Thinking*. Arendtová v ní říká:

Myslíci já, ať vykoná cokoli, nebude nikdy schopno dosáhnout reality jako takové ani přesvědčit sama sebe, že cokoli skutečně existuje a že život, lidský život, je více než jen sen.³⁵³

Kartesiánská jistota je potvrzením nereálnosti myšlení, protože se jedná o jistotu pochybnosti a svět vědomí je reálný jen do té míry, do jaké jsou reálné i sny.³⁵⁴

Důraz, který Arendtová klade na neredukovatelnou samostatnost jednání, může vyvolávat chybný dojem, že chce naopak myšlení převést na jednání. Taková snaha je ale jen inverzní podobou snahy filosofie podřídít jednání pod myšlení, přičemž o neplodnosti inverzních řešení Arendtová nijak nepochybuje.³⁵⁵ Základním zájmem je představit myšlení jako dvě *odlišné zkušenosti*. Jak často zůstává tato skutečnost nepochopena, ilustrují poznámky

³⁵² Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 57, in *The Promise of Politics* str. 22 (česky str. 11).

³⁵³ *Thinking*, str. 198.

³⁵⁴ Srov. HC str. 281, VA str. 356 (česky str. 361). Roli kartesiánské pochybnosti v moderním světě zkoumá Arendtová rozsáhle v kapitolách 38–40. Viz také *Thinking*, str. 20 a dále § 7.

³⁵⁵ Srov. HC str. 292 n., VA str. 371 n. (česky str. 376 n.). Poznámka o obratitelných dichotomiích se nachází také in *Between Past and Future*, str. 36 nn. (česky str. 37 n.).

k přednáškovému cyklu *Philosophy and Politics* z roku 1969. Uprostřed semestru byla Arendtová nucena zdůraznit studentům, o čem kurs vlastně je, a především není:

když se zabýváme vztahem mezi myšlením a jednáním, mezi filosofií a politikou atd., nezabýváme se otázkou ovlivňování; zabýváme se odlišnými schopnostmi a případně odlišnými životními styly.³⁵⁶

Obrana proti redukci jednoho z modů na druhý přesto nemůže otázku po jejich vzájemném vztahu zcela vytěsnit. Jeden směr tohoto vztahu přitom nepřináší žádné významnější obtíže. Myšlení, jakožto *nachdenken*, odkrývá dodatečně smysl jednání, a to i pro samotného jednajícího. Takové zpětné myšlení má povahu vyprávění, jehož prototypem je pro Arendtovou obraz Odyssea na fénickém dvoře, který pláče, když slyší vypravovat svá vlastní dobrodružství.³⁵⁷

V raném eseji *Understanding and Politics*, na jehož formulační pružnost jsme již upozorňovali, je souvislost mezi následným myšlením a jednáním, kterého se týká, vyjádřena velmi přímočaře:

[...] porozumění je zvláštní podnik. Nakonec nemůže udělat nic jiného než vyjádřit a potvrdit to, s čím předchůdné porozumění, které je vždy vědomě nebo nevědomě přímo zapojeno do jednání, začínalo.³⁵⁸

Odkrývání smyslu minulých událostí je ovšem jednostranné už proto, že kafkovské silové schéma obsahuje rovnoprávné složky minulosti a budoucnosti. Pro myšlení není charakteristický vztah k minulosti, ale *odstup*, který neusiluje o angažovaný přístup k přítomnosti, která je urgentní jen proto, že plyne, a jen tehdy, když plyne, neproměněna v nehybnost přítomné věčnosti.

³⁵⁶ *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* (1969), image 28.

³⁵⁷ Viz *Thinking*, str. 132.

³⁵⁸ Rukopis *The Difficulties of Understanding*, image 20, in *Essays in Understandings* str. 322.

Zbývá tedy otázka, jakou roli hraje myšlení pro jednání, rozuměj pro jednání budoucí. Odpověď Arendtové je v tomto případě převážně negativní, a to právě proto, že klasický model vlivu myšlení na jednání vede k modelu zhotovování, k redukci plurality na singularitu a ke všem ostatním vadám klasické politické filosofie, které jsme viděli. V *Postscriptu* k *Thinking* se Arendtová vyjadřuje odmítavě k návrhu, že myšlení připravuje souzení, a souzení je zase přípravou k volnému rozhodování.³⁵⁹ Na několika místech, která nejsou v zajetí tohoto obranářského postoje, ovšem uvažuje o mnohem užším propojení mezi sférou myšlení a světem jednání. Nejradikálnější je v tomto směru následující pasáž z *Philosophy and Politics* (1954):

V osamělém dialogu, ve kterém jsem zcela u sebe sama, nejsem zcela oddělen od oné plurality, která je světem lidí a kterou nazýváme v jejím nejobecnějším smyslu lidstvem. K tomuto lidstvu, nebo spíš k této pluralitě, ukazuje už skutečnost, že jsem dvěma v jednom (two-in-one). [...] Člověk existuje v plurálu nejen jako všechny pozemské věci, ale má tuto pluralitu uvnitř sebe sama.³⁶⁰

Tento raný pokus, který jakoby zcela popíral ostré oddělení myšlení a jednání, je součástí neoptimističtějšího popisu Sókratovy neúspěšné vize jednoty filosofie a politiky. Přesto by opět nebylo správné ho odmítnout jako postoj, který Arendtová později opustila. V *Thinking* totiž čteme:

Nic snad neukazuje silněji, že člověk existuje *podstatně* v plurálu, než to, že jeho samota přetváří jeho prosté vědomí sebe sama, které pravděpodobně sdílíme s vyššími živočichy, na dualitu přítomnou během aktivity myšlení.³⁶¹

Ukazuje se, že pojmy singularity a plurality se nevyčerpávají svými výše uvedenými významy, tedy singularita-samota a pluralita-spolubytí, v jistém smyslu se jejich význam dokonce převrací: Myslící, který je sám se

³⁵⁹ *Thinking*, str. 213. Viz též str. 67 této práce.

³⁶⁰ Rukopis *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 57, in *The Promise of Politics* str. 22 (česky str. 11).

³⁶¹ *Thinking*, str. 185.

sebou, je rozdvojen a prostředky myšlení nemůže dosáhnout reality své existence jakožto jedinečného jednotlivce. Jedinečným je člověk pouze v jednání, kdy není sám se sebou, ale vystupuje vůči ostatním, jeví se jim. Příznakem samoty je rozdvojenost a příznakem plurality naopak jednota. V *Thinking* to Arendtová popisuje takto:

Není to aktivita myšlení, která ustavuje jednotu, sjednocuje „dva v jednom“ (two-in-one). Naopak dva v jednom se stávají opět Jedním, když vnější svět myslitele vyruší a přeruší proces myšlení. Pak, když je svým jménem zavolán zpět do světa jevů, kde je vždy Jedním, je to jakoby ti dva, ve které ho rozdělil proces myšlení, zase zacvakli do sebe.³⁶²

Souvislost myšlení a jednání je založena v nepopíratelném faktu, že člověk je současně jak myslící, tak jednající bytost. Ten, kdo myslí, přemýšlí o činech svých a o činech druhých; nahlíží je sice z odstupu, ale jsou to činy, které sám vykonal nebo kterých byl svědkem, a smysl, který jim svým myšlením dává, je smysl, který v nich samých byl jistým způsobem přítomen. Podobně ale i ten, kdo jedná, přestože v okamžiku jednání není ponořen do myšlení, je tím, kdo myslel, a také tím, kdo si je vědom, že o svých činech bude nucen vzápětí opět přemýšlet.

Bez jednoty myslícího a jednajícího by nemělo žádný smysl pojetí svědomí, kterého se Arendtová nikdy nevzdala a které poprvé rozvíjí právě v *Philosophy and Politics* (1954). Jeho stručná formulace zní: „Pouze ten, kdo ví, jak žít sám se sebou, je schopen žít s druhými.“³⁶³ Motiv je později akcentován zkušeností s Eichmannovým procesem vedoucí k proslulému pojmu „banalita zla“ založenému právě na pozorování, že zdrojem hrůzných činů obžalovaného byla jeho neschopnost myslet. Nejrozsáhleji je téma zpracováno v eseji *Thinking and Moral Considerations*, jenž byl v upravené

³⁶² Tamtéž.

³⁶³ *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution* (1954), folder 3, image 55, in *The Promise of Politics* str. 21 (česky str. 10).

podobě převzat do *Thinking*.³⁶⁴ Na druhou stranu je třeba upozornit, že úzká souvislost svědomí a myšlení je pro Arendtovou spíše důvodem pro chápání mravního aspektu jednání jako singulárního a nepolitického, než zprostředkujícím článkem mezi existenciálními mody myšlení a jednání. Pro politiku má svědomí převážně negativní funkci, schopnost odvrátit jednotlivce v kritické situaci od účasti na zločinech. To pěkně ukazuje závěr přednášky *Thinking and Moral Considerations*:

Projevem víru myšlení není žádné vědění, ale schopnost oddělit dobré od zlého, krásné od ošklivého. A to může ve výjimečných rozhodujících okamžicích zabránit katastrofě, přinejmenším pro sebe sama.³⁶⁵

Silný sklon odvozovat z jednoty myslícího a jednajícího nějakou přímou užitečnost myšlení pro jednání je důvodem, proč Arendtová přistupovala k výše uvedeným úvahám s velkou opatrností. Během konference v Torontu na přímou otázku, jaké poučení by jakožto politická teoretička chtěla posluchači předat, odpověděla:

Ne, nepoučovala bych vás, to by mi připadalo příliš troufalé. Myslím, že byste měl být poučen, když sedíte se svými kolegy (peers) kolem stolu a vyměňujete si názory. A pak by z toho nějak mělo vzejít poučení. Ne pro vás osobně, ale pro to jak by vaše skupina měla jednat.³⁶⁶

Pokud tedy řekneme, že „dualita je filosofický způsob zakoušení plurality“,³⁶⁷ neznamená to, že by pluralita a dualita byly totožné nebo že by dualita mohla sloužit jako vodítko pro chápání plurality. Jsou-li myšlení a jednání dvěma způsoby zakoušení jediné lidské vlastnosti, pak je třeba podtrhnout, že jsou to způsoby principiálně *odlišné*, vzájemně se vylučující:

³⁶⁴ V kapitolách 17. a 18. *Thinking*, nazvaných „The answer of Socrates“ a „The two in one“.

³⁶⁵ Srov. *Thinking and Moral Considerations*, image 54, in *Responsibility and Judgment* str 189.

³⁶⁶ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 310.

³⁶⁷ Srov. *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* (1969), image 30.

Existenciálním modem myšlení je samota a existenciálním modem jednání je společenství. Nikdo nemůže myslet, když je s druhými, a nikdo nemůže jednat, když je sám.³⁶⁸

Výsostný příklad odlišnosti myšlení a jednání nabízí transformace filosofické pravdy přenesené do veřejné sféry. Arendtová v jedné své přednášce tvrdí, že dílem člověka jakožto jednotlivce je *pravda*, zatímco dílem lidí v plurálu je *moc*.³⁶⁹ Pravda přenesená do politiky se stává stanoviskem, míněním, které se neprosazuje silou své evidence, ale přesvědčováním. Neochota filosofa toto připustit, tak zřetelná v Platónově animositě vůči δόξα, je jedním z klíčových momentů nepřátelství mezi filosofií a politikou.

Arendtová se tedy z obavy, že by jednání ztratilo svou specifickou povahu, vyhýbá pozitivní formulaci způsobu, kterým myšlení připravuje jednajícího pro jeho jednání. Vezmeme-li ale vážně, že jednající já je totéž já, které myslí, a že jednání zjevuje, kým člověk je, pak „kdo“ zjevené v jednání je procesem myšlení nepochybně nějak ovlivněno. Poměrně jasně to Arendtová připustila, když se v Torontu vyjádřila o možnostech vlivu politické teorie na jednání takto:

Já věřím, že myšlení má nějaký vliv na jednání. A sice na jednajícího člověka. Protože je to stejné já, které myslí, a stejné já, které jedná. Ale ne teorie. Teorie může přispět jen proměnou vědomí. Napadlo vás někdy, kolika lidem byste museli proměnit vědomí?³⁷⁰

V této souvislosti je zajímavé upozornit na motto ke kapitole o jednání ve *Vita activa* převzaté z Dantova spisu *De Monarchia*.³⁷¹ Jak ukazuje text následujícího paragrafu 24, má citát ilustrovat tvrzení, že skutečné „kdo“ osoby se zjevuje v jejím jednání. Každý jednající, tvrdí Dante v použitém

³⁶⁸ Tamtéž, image 33.

³⁶⁹ Tamtéž, image 27.

³⁷⁰ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 305.

³⁷¹ HC str. 175, VA str. 213 (česky str. 224). Citát je z *De Monarchia* I, 13.

citátu, chce *propriam similitudinem explicare* a cílem jednání je *tale existens quale patiens fieri*. Citovaná pasáž je přímou aplikací Aristotelovy nauky o možnosti a uskutečnění, zejména zásady, že změna předpokládá předchůdnou možnost v pasivním prvku a současně činitele, který má příslušnou vlastnost v uskutečnění. Dante vzápětí po pasáži citované Arendtovou sám výslovně cituje Aristotela: „Omne quod reducitur de potentia in actum, reducitur per tale existens actu.“ Arendtová přitom ve *Willing* tyto aspekty Aristotelovy filosofie výslovně odmítá jako pro jednání neadekvátní, protože znemožňují, aby jednání přinášelo novost:

Názor, že každé skutečnosti musí jako jedna z jejích příčin předcházet možnost, implicitně popírá budoucnost jako autentický rozměr času. Budoucnost pak totiž není nic jiného než důsledek minulosti a rozdíl mezi přirozenými a umělými věcmi je pouze v tom, jestli příslušné možnosti přerůstají do skutečnosti nutně, nebo jestli být uskutečněny mohou, ale nemusí.³⁷²

Dantovy věty jsou tedy citovány zcela proti svému smyslu. Uvedený verdikt navíc následuje po svérázné interpretaci některých pasáží VII. knihy *Metafyziky*. Arendtová tam nerozlišuje mezi κατὰ συμβεβηκός a ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν a ztotožňuje také bez dalšího substanti a ὑποκείμενον. Spěchá k roli zhotovování, kterým Aristoteles na příkladu bronzové koule ilustruje problematiku vznikání. Důležité pro ni je, že zhotovování podobně jako přirozené procesy předpokládá předchozí existenci vznikajícího v modu možnosti, což odsuzuje jednání buď k redukci na zhotovování, nebo k roli povrchního akcidentu.

Stojíme před podobnou situací jako v případě diskuse o *Původu totalitarismu*. I tam jsme viděli, jak se Arendtová úzkostlivě brání představě kauzální souvislosti mezi „elementy“ totalitarismu a jeho faktickým vznikem, čímž pojem příčiny značně zužuje. Ani uvedená interpretace Aristotelova

³⁷² *Willing*, str. 15.

pojetí možnosti není zcela práva bohatosti Aristotelova přístupu, jak ukazuje např. Aristotelova polemika s Megariky.³⁷³

Svůj odpor vůči závislosti jednání na minulosti, charakterizovaný tvrzením, že smysl jednání je vázán na jeho průběh, spojuje Arendtová příležitostně i s Aristotelovým pojmem ἐνέργεια.³⁷⁴ Jednostrannost jejího přístupu se ovšem projevuje v rozšíření aktuálního charakteru jednání na pojem ἀρετή. Ve *Vita activa* říká, že

ἀρεταί nejsou vlastnostmi, jež bychom mohli mobilizovat či nemobilizovat, aniž by zároveň přestaly existovat, ale představují „znamenitost“, která neexistuje jinak než v aktualitě svého výkonu.³⁷⁵

Obdobná pasáž v přednášce *Philosophy and Politics* (1969) zní:

Aristotelovy ctnosti, znamenitosti, jsou pouhé aktualizace; nejste stateční, velkorysí apod., když spíte. A dokonce i procvičování určité ἀρετή vede pouze k získání správných návyků (habits), které se aktualizují, když přijde ten správný moment.³⁷⁶

Rozpornost této poznámky je charakteristická. Na jednu stranu je pochopitelné, že výkon ctnosti je důležitější než tato ctnost sama, na druhou stranu ale není nutné ani možné kvůli tomu upírat ctnosti charakter vlastnosti, která v daný okamžik nemusí být aktualizována, a která tedy je jistou možností. Termín *habit* přesně odpovídá řeckému ἔξις, který Aristoteles používá pro ἀρετή namísto technického δύναμις. Arendtová je ve výslovném rozporu s pasáží I. knihy *Etiky Nikomachovy*, ve které Aristoteles odmítá tvrzení, že by ἀρετή byla nejvyšším cílem člověka, a to právě proto, že

³⁷³ *Metafyzika*, IX 1—3. Viz komentář Pavla Kouby *Hranice metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem*.

³⁷⁴ Srov. např. *HC* str. 206, *VA* str. 262 (česky str. 269). Viz též *Thinking*, str. 124 n.

³⁷⁵ *VA* str. 262 (česky str. 270). V anglickém textu je formulace ještě ostřejší, říká se tam, že ἀρεταί jsou „actualities“, *HC* str. 207.

³⁷⁶ *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* (1969), image 27.

existuje i ve spánku a v krajním případě je možné ji mít, aniž by kdy byla během celého života použita.³⁷⁷

Je zřejmé, že Arendtová potřebuje pojem *základu*, který by nebyl ani možností ve smyslu předchůdné existence v neaktualizovaném modu, ani možností ve smyslu moci, která je vždy jen „potenciální mocí“ a která mizí v okamžiku zániku společenství lidí.³⁷⁸ Možnost v tomto druhém smyslu neoznačuje původ, nýbrž provizorní a nezajištěnou povahu každé moci, plynoucí z nepředvídatelnosti jednání. O *základu* mluví Arendtová ve druhém paragrafu *Thinking*, který je součástí první kapitoly věnované problematice jevu a jevení. Autorka si opět stěžuje na to, že filosofie přeměnila základ na příčinu, kterou poté nadřadila účinku:

Přesvědčení, že příčina by měla mít vyšší postavení než účinek (který může být zpětným převedením na příčinu zbaven své hodnoty) asi patří k nejstarším a nejtvrdohlavějším metafyzickým omylům.³⁷⁹

Nezdá se ovšem, že by Arendtová odmítala samotný pojem základu. Odmítá pouze kauzální spojení a z něho plynoucí nadřazenost základu nad jev, a konečně a především *redukcí* jevu na jeho základ, čímž jev ztrácí svůj samostatný smysl. Základ není pravdivé bytí toho, co se pouze nedokonale jeví, je to spíše pozadí, které umožňuje jevu jeho jevení právě tím, že se samo nejví. Také pojem „elementu“, použitý v souvislosti s totalitarismem, ukazuje, že Arendtová chce uvažovat o jakémsi původu, který není příčinou; původu, který události z něho „krystalizující“ nezapříčiňuje.

³⁷⁷ Viz EN 1095b32 n. Rukopis *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* (1969) obsahuje také další zjevný přehmat ve vztahu k *Etice Nikomachově*. V rukopisu nacházíme poznámku: „Phronesis: is a part of nous (1145a4)“, image 12. Na citovaném místě Aristoteles tvrdí, že φρόνησις je τοῦ νοῦ ἄρετή, čímž je ovšem míněna nikoli část νοῦς, nýbrž část rozumové duše (λόγον ἔχοντος), konkrétně část nazvaná λογιστικόν zabývající se proměnlivými jsovcy, srov. 1139a4 nn.

³⁷⁸ Srov. kapitolu 28 *Vita activa*.

³⁷⁹ *Thinking*, str. 25.

Úvahy o jevu a základu se v *Thinking* přirozeně vztahují i na otázku vztahu myšlení a jednání. V prvním paragrafu Arendtová nastoluje problém týkající se

schopnosti myšlení se vůbec jevit a otázky, zda myšlení a jiné neviditelné a bezhlesé mentální aktivity jsou vůbec určeny k tomu, aby se jevily, nebo jestli ve skutečnosti ve světě nemohou nikdy nalézt odpovídající domov.³⁸⁰

Pokusil jsem se především v oddílu 2.3 ukázat, že pokud Arendtová vůbec poskytuje na tuto svoji otázku odpověď, není to rozhodně odpověď jednoznačná. Negativní část odpovědi spočívá v odmítání nejrůznějších snah vytvořit pro svět myšlení jeho vlastní, druhý a nakonec ten pravý svět. Nemá-li ovšem myšlení svůj svět, znamená to dvojí: jednak nemá povahu jevení, jednak je samo nejvíce se základem jevového světa jednání. To je vidět i v tom, jak Arendtová kritizuje stoickou (a obecně pozdně antickou) snahu použít myšlení k jakémusi „vy-myšlení“ ven ze světa.³⁸¹

Tato kritika je blízká již zmíněné nereálnosti kartesiánského vědomí (viz str. 128). Autorka považuje „římskou odpověď“ na otázku, co nás nutí myslet, vrcholící v Epiktétovi, za jednu z podob deformovaného myšlení. Je to zřejmé už z toho, že pro Epiktéta nemá smysl teorie sama o sobě, nýbrž jen její použití a aplikace.³⁸² Myšlení je pro něj naprostou rezignací na skutečnost a úplnou izolací od ní:

Je-li myšlení *normálně* schopností zpřítomnit nepřítomné, spočívá epiktétovská schopnost „správně zacházet s vjemy“ v tom, odčarovat a udělat nepřítomným to, co ve skutečnosti přítomné je.³⁸³

³⁸⁰ *Thinking*, str. 23.

³⁸¹ *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* (1969), image 43. Viz také § 16 v *Thinking*, nazvaný „The Roman answer“.

³⁸² *Thinking*, str. 154.

³⁸³ Tamtéž, str. 155 (důraz Š. H.).

Arendtová pak dokonce zapochybuje, zda je možné Epiktéta vůbec považovat za filosofa. Kritizovaná eliminace skutečnosti připomíná fenomenologickou redukci formulovanou Husserlem, jehož jméno se také jednou objeví, byť jen v závorce. Římská odpověď je pro Arendtovou extrémním případem „zapomenutosti bytí“, řečeno Heideggerovými slovy. Je také třeba poznamenat, že Arendtová zde mluví o římském vlivu na Hegela, což vrhá jistou pochybnost na její hodnocení hegelíanského pojmu „smíření“, které jinak používá spíše se sympatiemi (srov. str. 70). Hrozící nedorozumění výstižně ilustruje tvrzení Hanse Jonase, že římská odpověď poukazuje podle Arendtové na „smíření s tím, co je“, přičemž autorka, jak jsme viděli, naopak mluví se zřejmým nesouhlasem o snaze realitu „odčarovat“. Jonas zřejmě přehlíží neslučitelnost řecké a římské odpovědi a domnívá se, že je Arendtová považuje za stejně hodnotné.³⁸⁴

Za nepřímý popis důležitosti myšlení pro jednání lze považovat rozbor pozitivní role soukromé sféry pro sféru politickou. Zatímco jednání a politická sféra pro Arendtovou téměř splývají, soukromou sféru a myšlení identifikovat rozhodně nejde. Přesto zde existují styčné body, jak ukazuje např. srovnání nekonečného krouživého pohybu myšlení s procesem lidského života.³⁸⁵ Spíše než nejisté paralely myšlení a domácí sféry je ale důležitá strukturální podobnost vztahů politika/domácnost a jednání/myšlení. Domácí sféra je pro Arendtovou téměř ve všech ohledech protikladem sféry veřejné, ale je pro politiku přesto nezbytná. Pozoruhodná je především následující, často citovaná pasáž:

Druhým význačným neprivativním rysem soukromí je to, že čtyři stěny vlastního soukromého majetku poskytují ten jediný spolehlivý úkryt před společným veřejným světem; nejen před vším, co se v něm děje, ale také před samotným rysem veřejnosti, před tím, že jsem vidět a slyšet. Život strávený zcela na

³⁸⁴ Hans Jonas, *Acting, Knowing, Thinking*, str. 41.

³⁸⁵ Srov. HC str. 171, VA str. 206 (česky str. 218). Viz též str. 56 a 86 této práce.

veřejnosti, v přítomnosti druhých, se stává takřkajíc mělkým. Zatímco si takový život udržuje svou viditelnost, ztrácí se jeho schopnost vyrůstat na světlo z jakéhosi temného základu, který musí zůstat skryt, aby život neztratil ve velmi reálném, nesubjektivním smyslu svou hloubku.³⁸⁶

Protože Arendtová zdůrazňuje *reálnou* hloubku života, je řeč přinejmenším nejen o hloubce nazírané ze soukromého hlediska, ale také o kvalitě samotného veřejného života, vyrůstající ovšem ze sféry domácí. Soukromý život se přitom stává základem pro život veřejný díky svému *kontrastu* vůči němu, nikoli tak, že by získal rysy veřejnosti. Rozbití soukromého charakteru soukromí, ke kterému dochází ve sféře sociální, je jen druhou stranou ztráty sféry veřejné:

Jak se zdá, je v souladu se samotnou povahou vztahu mezi veřejnou a soukromou sférou, že závěrečná fáze mizení sféry veřejné je nutně provázena také hrozbou likvidace sféry soukromé.³⁸⁷

Skrytost soukromé sféry má v antice posvátný charakter, protože zrození a smrt obsahují prvek transcendence, prvek přesahující to, co je přístupné lidským očím i lidskému poznání, což Arendtová zjevně připomíná se sympatiemi.³⁸⁸ Přitom právě „zrozenost“ (natality), vystupující z temného neproniknutelného základu, je základem novosti, o kterou Arendtové jde.

To vše může být přeneseno i na aktivitu myšlení, jak naznačuje esej *What Is Authority?*, ve kterém je „hloubka lidské existence“ spojena se smysluplným vztahem k minulosti.³⁸⁹ Viděli jsme, že pro Arendtovou myšlení vskutku může reformovat vědomí, které je vědomím téhož já, které jedná. Myšlení může zabránit člověku, aby se účastnil zločinů, je tedy přinejmenším negativní podmínkou pro jednání. Velká opatrnost, se kterou Arendtová

³⁸⁶ HC str. 71, VA str. 86 n. (česky str. 93).

³⁸⁷ HC str. 60 n., VA str. 75 (česky str. 79).

³⁸⁸ Srov. HC str. 62 n., VA str. 77 (česky str. 81 n.).

³⁸⁹ In *Between Past and Future*, str. 94 (česky str. 89).

přistupuje k možné *pozitivně* formulované souvislosti mezi myšlením a jednáním, souvisí se základním rozdílem mezi myšlením a domácí sférou, na který nesmíme zapomenout. Myšlení totiž v žádném případě nechápe sebe sama jako oblast temnoty a skrytosti. Myšlení naopak zásadním způsobem používá metaforiku světla, způsobem, který je přinejmenším od Platónových centrálních podobenství *Ústavy* filosoficky kodifikován. Myšlení chápe svůj svět jako svět zjevnosti, což vede až k tomu, že naopak svět lidských záležitostí je mimo jiné právě v *Ústavě* popsán jako svět temný a skrytý. Arendtová v tom vidí jednoznačný pokus o přenesení Homérova popisu podsvětí na obec.³⁹⁰ Na začátku *Thinking* proto upozorňuje, že myšlení se po svém stažení ze světa nadále řídí principem jevení, a hledá způsob, jakým učinit zjevným základ toho, co se následně stane *pouhým* jevem.³⁹¹

Připustíme-li tedy, že i Arendtová chápe myšlení jako jakýsi základ pro jednání, pak pouze jako základ, který je z *hlediska jednání* temný a skrytý. Opatrná narážka na takový základ je přítomna v závěru *Vita activa*, kde se o myšlení, říká, že může mít *jen omezený význam* pro budoucnost lidského světa, ale má zásadní důležitost pro budoucnost člověka.³⁹² V *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* podobně čteme, že

sféra myšlení, ačkoli je zcela z tohoto světa, je v něm tak skrytá, že si člověk nemůže být nikdy zcela jist, že vůbec existuje. A přesto musí být počet jejích obyvatel větší, než se obecně věří.³⁹³

Základním předpokladem pro schopnost filosofa, milovníka vášnivého myšlení, účastnit se lidských záležitostí bez postranních tyranských úmyslů, je přiznat si, že jeho myšlení je ve své podobě zakoušené v osamění pro politiku irelevantní. Tak jako „mnozí“, kteří

³⁹⁰ Viz *Between Past and Future*, str. 36 n. (česky str. 37).

³⁹¹ Srov. *Thinking* str. 22 nn.

³⁹² Srov. *HC* str. 324 n, *VA* str. 414 (česky str. 415).

³⁹³ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 895 (ang. str. 295).

když se oddávají myšlení, vědí, že byli vytrženi ze svého obvyklého místa v nepřetržitém toku činností, v nichž se odehrávají lidské záležitosti, a že se tam zase za malou chvíli vrátí.³⁹⁴

Znamená to nepodcenit zásadní transformaci, kterou prodělává pravda, když se při přechodu do mezilidského prostoru mění na jedno z mnoha mínění, a ztrácí tak svou nepochybnost, která musí být v jednání nahrazena přesvědčivostí.

³⁹⁴ *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, str. 898 (ang. str. 299).

ZÁVĚR

Jaký je tedy u Arendtové a Aristotela vztah mezi teoretickým a praktickým životem? V případě Arendtové můžeme odpovědět jejími slovy ze závěru přednášky *Philosophy and Politics* z roku 1969:

Pokud byste se mě zeptali, jaké má tato hádanka řešení, odpověděla bych: V rámci tohoto kurzu je to jednoduše jednota, která je člověkem. Je lidské jednat a chtít jednat, je lidské myslet a chtít myslet. Jakmile to v živém člověku není provázáno, ačkoli se jedná v jistém smyslu o protiklady, dostáváte buď bezmyšlenkovité jednání, nebo bezmocné myšlení. Řešení vždycky nabízí život. Co jsme dělali tady, bylo pouhé zkoumání.³⁹⁵

Tato slova ukazují, že Arendtová je především skeptická vůči samotným pojmům *vita activa* a *vita contemplativa*. Je pak nemalou ironií, že jeden z těchto pojmů je titulem její nejproslulejší knihy. Na druhou stranu pak nepřekvapí, že na konferenci v Torontu prohlásila:

Hlavním nedostatkem a chybou *The Human Condition* je následující: stále ještě se tam dívám na to, co je v tradici nazýváno *vita activa*, z perspektivy *vita contemplativa*, aniž bych vůbec řekla něco pořádného o *vita contemplativa*. [...] V každém případě cítím, že tahle *Human Condition* potřebuje druhý díl, a já se ho teď snažím napsat.³⁹⁶

Protože tvrzení, že ve *Vita activa* je nahlíženo jednání z pozice kontemplace, není vůbec samozřejmé, rozumím tomuto výroku právě jako výrazu nespokojenosti s existencí samotné distinkce. O to absurdnější pak je, že slibovaný „druhý díl“ nese název *The Life of The Mind*. Dílo Arendtové je vskutku plné zámlk a interpretačních nástrah, je to dílo v každém případě nedokončené, ostatně jako myšlení samo (to se rozhodně netýká jen chybějícího dílu o souzení, k němuž se upíná utopická naděje některých

³⁹⁵ *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* (1969), image 50.

³⁹⁶ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, str. 305 n.

čtenářů). Pokusil jsem se některé z interpretačních klíčků rozplést a pevnou osou této snahy byla distinkce mezi myšlením a jednáním, která je ovšem odlišná od distinkce mezi kontemplativním a praktickým životem právě proto, že život, který „nabízí řešení“, je jen jeden a filosofie může nabídnout „pouhé zkoumání“.

Otázka, zda filosofie, která má takto skeptický názor na své vlastní schopnosti, má být nadále nazývána filosofií, může zůstat otevřená. Výroky o opouštění filosofie a novému navracení k ní patří k nejzákladnějším ze zmíněných interpretačních nástrah a tato práce se snaží nenechat se jimi zmást. Pokusil jsem se ukázat, do jaké míry je možné „politickou teorii“ (a myšlení Arendtové vůbec) za filosofii považovat, ale na druhou stranu je zřejmé, že se případně jedná o filosofii radikálně proměněnou, zbavenou posledních zbytků „arogance absolutna“.

Konfrontace Arendtové s Aristotelem se ukázala jako velmi obohacující. Jednak proto, že její postoj k Aristotelově filosofii je strukturovanější než postoj k Platónovi, jednak proto, že Aristoteles sám živě pociťuje mnohé problematické rysy vztahu mezi myšlením a jednáním, které Arendtovou zajímají.

Aristotelova zásluha spočívá v tom, že jeho fenomenologie lidských aktivit je dostatečně věrná skutečnosti na to, aby zachovala jejich neslučitelnost. K této fenomenologii naproti tomu zvnějšku přistupuje hierarchie životních stylů jako samozřejmé východisko.³⁹⁷ Tím vzniká proslulé napětí mezi různými pasážemi a postoji v *Etice Nikomachově*. Charakteristická je poznámka Arendtové, že Aristoteles, „jeden z nejméně si protiřečících velkých filosofů“ je v rozporu se svými vlastními argumenty ve věci vztahu mezi hierarchickým pojetím vlády a skutečnou politikou obce.³⁹⁸ Poznámka ukazuje, že rozpory jsou podle Arendtové pro velké myšlení

³⁹⁷ Viz citát na str. 96.

³⁹⁸ Viz citát na str. 93.

charakteristické, a Aristotelův sklon k logicky konsekventnímu uvažování je potenciálně nebezpečný (jak ukazuje např. nahrazení údivu touhou po poznatku na počátku *Metafyziky*). Rozporuplné výroky týkající se jednání, myšlení a politiky proto Aristotelovi slouží ke cti dvojnásob, protože prozrazují ostré vědomí protikladnosti obou aktivit. Největší škody na filosofii se odehrávají naopak tam, kde se Aristoteles pokouší tento rozpor překonat. To jsem se pokusil ukázat především analýzou vztahu mezi pojmy $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ a $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Filosoficky je proto Aristotelův příspěvek k myšlení lidských záležitostí nespolehlivý a fragmentární.

Postoj Arendtové k Aristotelovi, který může být svou mnohotvárností matoucí, jsem se snažil zprůhlednit rozlišením několika složek. Autorka kladně hodnotí Aristotela formulujícího ideál řecké obce a Aristotela, který si je vědom radikální odlišnosti myšlení a jednání. Proti tomu stojí Aristoteles představující myšlení jako typ života a nadřazující kontemplativní život nad praktický a Aristoteles deformující v zájmu tohoto cíle některé filosofické obsahy, zejména přeměnou údivu na touhu po poznání.

Ani Aristotelovo pojetí významu filosofie v praktickém životě, tedy status jeho *etiky*, není z hlediska arendtovských kritérií jednoznačné. Aristoteles na jednu stranu odmítá teoretickou povahu etiky, na druhou stranu chápe etiku jako filosofickou disciplínu, která je součástí občanské výchovy.

Tím se opět vracíme k pro mnohé překvapivému faktu, že Arendtová použití filosofie (včetně „politické teorie“) jako nástroje politické formace odmítá. To ovšem rozhodně neznamená, že by její názor na výše zmíněnou provázanost myšlení a jednání v konkrétním životě postrádal naléhavost. Dokladem je závěr jiné série přednášek varující před pouští, ve kterou se změnil po moderním rozkladu mezilidského prostoru náš svět.³⁹⁹ Arendtová v něm téměř pateticky odmítá na jedné straně snahu přizpůsobit se životu v poušti rezignací na schopnost trpět a protestovat, a na druhé straně před

³⁹⁹ Rukopis *History of Political Theory: Conclusion*, image 10—12.

jednostranným útekem do oáz, mezi něž patří např. osobní vztahy nebo náboženství. Ztráta světa v moderní době přivedla filosofii k úvahám o nicotě (no-thing-ness); situace, ve které žijeme, vyvolává podle Arendtové spíše obavy ze ztráty osoby (no-body-ness).

V úvodu jsem upozornil na paradox spočívající v tom, že myšlení Arendtové má charakter stanoviska. Toto tvrzení bych měl poopravit. Arendtová je typickým příkladem toho, jak nepředsudečné myšlení jednotlivého myslícího na zaujetí stanoviska v citlivých otázkách připravuje. Rozhodující je připustit, že veřejné zaujetí stanoviska již myšlením ve vlastním a původním smyslu není, a především se nemůže procesu myšlení dovolávat jako zdroje autority.

LITERATURA

Zkratky

EN	Aristoteles, <i>Etika Nikomachova</i>
Pol.	Aristoteles, <i>Politika</i>
HC	H. Arendt, <i>The Human Condition</i>
VA	H. Arendt, <i>Vita activa, oder Vom tätigen Leben</i>

Rukopisy H. Arendtové

Uvádím přehled textů, které jsou v práci citovány jakožto rukopisy. Rukopisy jsou uloženy v knihovně Kongresu Spojených států amerických. Bibliografický údaj doporučený knihovnou je „Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.“ Studoval jsem je prostřednictvím digitalizované verze přístupné on-line. Rukopisy jsou rozděleny do oddílů (Box). Pro on-line přístup je však klíčová informace v podobě „Series; Folder; Image“, která identifikuje a umožňuje snadno nalézt konkrétní stránku rukopisu. V poznámkách pod čarou proto používám název rukopisu a číslo elektronického otisku stránky (image), v případě, že je rukopis rozdělen do více složek (folder), také číslo složky.

– *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*

Přednáška přednesená v roce 1954 před American Political Science Association.⁴⁰⁰

Lokace: (Box 72) Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.; Essays and lectures---"Concern with Politics in Recent European Political Thought," lecture---1954 (2 folders).

Publikováno v *Essays in Understanding*, str. 428—447.

⁴⁰⁰ Srov. E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, str. 281.

- *Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution (1954)*

Lokace: (Box 76) Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.; Essays and lectures---"Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution," lecture---1954 (4 folders).

Závěrečná část textu byla publikována nejprve jako *Philosophy and Politics* in *Social Research*, 57, 1990, str. 73—104, později v mírně odlišné verzi jako *Socrates* v souboru *The Promise of Politics*, str. 5—39. Překlad vydání v *Social Research* byl publikován česky in *Česká mysl*, 1993, str. 1—21, přel. M. Petříček.

- *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy? (1969)*

Lokace: (Box 58) Subject File, 1949-1975, n.d.; Courses---New School for Social Research, New York, N.Y.---"Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?" lectures and seminar---1969 (2 folders).

- *The Difficulties of Understanding*

Lokace: (Box 73) Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.; Essays and lectures---"The Difficulties of Understanding," essay---1953.

Publikováno in *Partisan Review*, 20, 1954, str. 377—392, jako *Understanding and Politics* a in *Essays in Understanding*, str. 307—327.

- *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*

Lokace: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.; Essays and lectures---"On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding".

Publikováno in *Essays in Understanding*, str. 328—360.

- *Thinking and Moral Considerations*

Lokace: (Box 78) Series: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.; Essays and lectures---"Thinking and Moral Considerations: A Lecture"---Unrevised manuscripts---ca. 1971.

Publikováno in *Social Research* 38, 1971, str. 417—446 a in *Responsibility and Judgment*, str. 159—189.

– *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*

Lokace: (Box 75) Series: Speeches and Writings File, 1923-1975, n.d.; Essays and lectures---"Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought," lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J.---First drafts---1953 (4 folders).

Publikováno in *Social Research*, 69, 2002, str. 275—319.

– *History of Political Theory: Conclusion*

Lokace: (Box 58) Subject File, 1949-1975, n.d.; Courses---University of California, Berkeley, Calif.---"History of Political Theory," lectures---Tocqueville, Alexis de, and Karl Marx, and conclusion---1955, image 10—12. Německý překlad U. Ludz publikován in *Was ist Politik?*, str. 181—185.

Sborníky redigovaných textů H. Arendtové

H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, vydal a interpretačním esejem opatřil R. Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982. Česky: *Přednášky o Kantově politické filosofii*, OIKOYMENH, Praha 2002.

J. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003.

J. Kohn (ed.), *Essays in Understanding, 1930-1954 : formation, exile, and totalitarianism*, Schocken Books, New York 2005.

J. Kohn (ed.), *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005.

U. Ludz (ed.), *Was ist Politik? : Fragmente aus dem Nachlass*, Piper, München 1993.

Další texty H. Arendtové

H. Arendtová, *Původ totalitarismu I-III*, OIKOYMENH, Praha 2000.
Originál: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, New York 1968.

H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1998². Německy: *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, Piper, München 2008⁷.
Česky: *Vita activa*, přel. V. Němec, OIKOYMENH, Praha 2007.

H. Arendt, *The Life of the Mind: I. Thinking. II. Willing*, jednodílné vydání, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.

H. Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, New York 1993².
Česky: *Mezi minulostí a budoucností*, CDK, 2002.

H. Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace and Company, New York 1968.

H. Arendt, *What Is Existenz Philosophy?*, in *Partisan Review*, 8, 1946, str. 34—56. Překlad německé verze publikován pod názvem *What Is Existential Philosophy?* in *Essays in Understanding*, str. 163—187.

H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in *Merkur*, 23, 1969, str. 893—902. Anglicky: *Martin Heidegger at Eighty* in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1978

H. Arendt, *Heidegger the Fox* in *Essays in Understanding*, str. 361—362.

Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, rozhlasový rozhovor H. Arendtové s G. Gausem. Zvukový záznam in *Von Wahrheit und Politik. Reden und Gespräche*, Dtv der Hörverlag 1999. Anglický překlad: „*What Remains? The Language Remains*“: *A Conversation with Günter Gaus* in *Essays in Understanding*, str. 1—23.

H. Arendt, *On Hannah Arendt* in Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, str. 301—339.

H. Arendt, *A Reply*, odpověď na recenzi *The Origins of Totalitarianism* E. Voegelina, in *The Review of Politics* 15, 1953, str. 76—84.

H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence (1926—1969)*, Harcourt Brace and Company, New York 1993.

Antické prameny

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, s ang. překladem H. Rackhama, Loeb Classical Library 73, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Aristotle, *Politics*, s ang. překladem H. Rackhama, Loeb Classical Library 264, Harvard University Press, Cambridge 1998.

Aristotle, *Metaphysics, Books I-IX*, s ang. překladem H. Tredennicka, Loeb Classical Library 271, Harvard University Press, Cambridge 1996.

Aristotle, *Metaphysics, Books X-XIV. Oeconomica. Magna Moralia*, s ang. překladem H. Tredennicka a C. C. Armstronga, Loeb Classical Library 287, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Zürich 1996.

Herodotos, *Dějiny*, Akademia, Praha 2004³. Řecký text dostupný na <http://www.perseus.tufts.edu/>

Plato, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, s ang. překladem R. G. Buryho, Loeb Classical Library 234, Harvard University Press, Cambridge 1999.

Plato, *Theaetetus. Sophist*, s ang. překladem H. N. Fowlera, Loeb Classical Library 123, Harvard University Press, Cambridge 1996.

Ostatní použítá literatura

D. Alighieri, *Monarchia*, text dostupný na <http://www.greatdante.net/>

J. L. Ackrill, *Aristotle on Action* in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of Kalifornia Press, Los Angeles 1981, str. 92—102.

A. W. H. Adkins, *Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic* in *Classical Philology*, 73, 1978, str. 297—313.

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1976³. Český: *Rozumnost podle Aristotela*, přel. C. Říha, OIKOYMENH, Praha 203.

M. Barabas, *The Strangeness of Sokrates* in *Philosophical Investigations*, 9, 1986, str. 89—110. Český: *Sókratova podivnost* in *Reflexe*, 21, 2000, str. 85—106.

M. Barabas, *Critical Notice (Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness)* in *Philosophical Investigations*, 12, 1989, str. 63—69. Český in *Reflexe*, 27, 2004, str. 121—126.

S. Benhabib, *The Personal is not the Political* in *Boston Review*, October/November 1999 (<http://bostonreview.net/BR24.5/benhabib.html>).

S. Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003².

R. J. Bernstein, *Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil* in J. Kohn, Larry May (eds.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 127—146.

R. J. Bernstein, *Judging – The Actor and the Spectator*, in R. J. Bernstein, *Philosophical Profiles: essays in a pragmatic mode*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, str. 221—238.

R. Bubner, *Aristote et la philosophie pratique de nos jours* in B. Cassin (ed.), *Nos grecs et leurs modernes : les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris 1992, str. 402—414.

M. Canovan, *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought* in *Political Theory*, 6, 1978, str. 5—26.

M. Canovan, *The political thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977.

M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache* in *Erkenntnis*, 2, str. 219-241. Česky: *Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka* in *Filosofický časopis*, 39, 1991, str. 622-643.

J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotele*, Hackett, Indianapolis 1986.

J. M. Cooper, *Contemplation and Happiness: A Reconsideration* in *Synthese* 72, 1987, str. 187—216.

J. Čapek, *P. Aubenque, Rozumnost podle Aristotela* (recenze) in *Reflexe*, 24, 2003, str. 137—146.

J. Čapek, *Dvoji účel jednání* in O. Švec (ed.), *Filosofie jednání*, OIKOYMENH, Praha 2006, str. 79—92.

J. Čapek, *Jednání a situace*, OIKOYMENH, Praha 2007.

- M. P. d'Entrèves, *Aristotle or Burke? Some comments on H. Schnaedelbach's "What is Neo-Aristotelianism?"* in *Praxis International*, 7, 1987, str. 238—245.
- E. Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, Yale University Press, New Haven 1995.
- J. Habermas, *Hannnah Arendts Begriff der Macht* in A. Reif (ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Europaverlag, Wien 1979, str. 287—305.
- M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe, XIX, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992.
- H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work in Social Research*, 44, 1977, str. 25—43.
- H. Kelsen, *Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy* in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1977, str. 170—194.
- J. Kanuer, *Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action* in *American Political Science Review*, 74, 1980, str. 721—733.
- P. Kouba, *Hranice Metafyziky. Mezi Aristotelem a Heideggerem* in P. Kouba, *Smysl konečnosti*, OIKOYMENH, Praha 2001, str. 199—219.
- N. Lobkowitz, *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967.
- M. Nussbaumová, *Křehkost dobra*, OIKOYMENH, Praha 2003.
- J. M. Rist, „The Development of *Energeia*: Activity and Actuality“, kap. 6 in *The mind of Aristotle : a study in philosophical growth*, Toronto University Press, Toronto 1989.

- J. M. Rist, *On Taking Aristotle's Development Seriously* in W. Wians (ed.), *Aristotle's Philosophical Development : problems and prospects*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham 1996.
- Judith N. Shklar, *Hannah Arendt as Pariah*, *Partisan Review*, 50, 1983, str. 64—77.
- H. Schnädelbach, *What is Neo-Aristotelianism?* in *Praxis International*, 7, 1987, str. 225—237.
- J. Taminiaux, *Bios politikos and bios theoretikos in the Phenomenology of Hannah Arendt* in *International Journal of Philosophical Studies*, 4, 1997, str. 215—232.
- J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, SUNY, New York 1997.
- A. Tessitore, *Aristotle's Ambiguous Account of The Best Life* in *Polity*, 25, 1992, 197–215.
- D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- D. R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- E. Voegelin, *The Origins of Totalitarianism* (recenze) in *Review of Politics*, 15, 1953, str. 68—76. *Concluding Remark* po odpovědi H. Arendtové, tamtéž, str. 84—85.
- F. Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità* in *Il Mulino*, 35, 1986, str. 928—949.

F. Volpi, *Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-Aristotélisme* in P. Aubenque (ed.), *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote*, PUF, Paris 1993. Anglicky in R. C. Bartlett, S. D. Collins (eds.), *Action and Contemplation*, SUNY, New York 1999.

F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica* in *Il Mulino*, 35, 1986, str. 53—75.

R. Wolin, „Hannah Arendt: *Kultur*, „Thoughtlessness“, and Polis Envy“ in R. Wolin, *Hedegger's Children*, Princenton University Press, Princenton 2001, str. 30—69.

E. Young-Bruehl, *For Love of the World*, Yale University Press, New Haven 1982.

ABSTRACT

Vztah teoretického a praktického života u H. Arendtové a Aristotela

První část práce se zabývá vztahem mezi myšlením, filosofií a politickým jednáním u Hannah Arendtové. Součástí tohoto zkoumání je: posouzení významu distance Arendtové od filosofie; charakteristika toho, čemu sama říká „politická teorie“; rozbor její kritiky filosofické tradice; a konečně náčrt jejího pojetí autentického myšlení.

Druhá část je věnována Aristotelovi a jeho postavení v díle Arendtové. V této části je posouzena oprávněnost zařazení Arendtové mezi neoaristoteliky a dále jsou zkoumány některé rysy Aristotelovy filosofie z hlediska jejich použitelnosti pro pojetí politiky, které hájí Arendtová, a z hlediska formulace ideálů teoretického a praktického života. Jedná se především o analýzu *Etiky Nikomachovy* (včetně úvah o její koherenci) a některých pasáží *Politiky*, se zaměřením na pojem τέλος a na vztah mezi pojmy πράξις a ἐνέργεια.

ABSTRACT

The Relationship between Theoretical and Practical Lives in H. Arendt and Aristotle

The first part of the work deals with the relationship between thinking, philosophy and political action in Hannah Arendt. The research includes the following: an evaluation of the distance Arendt takes from philosophy; a portrayal of what she herself calls “political theory”; analysis of her critical stance towards the philosophical tradition; and, finally, an outline of her conception of an authentic thinking.

The second part is devoted to Aristotle and his position within Arendt’s work. It assesses the extent to which Arendt justly ranks among neoaristotelians. Some aspects of Aristotle’s philosophy are studied as for their usability within Arendtian approach to politics, as well as for their contribution to the formulation of the ideals of theoretical and practical lives. In particular, the analysis concerns the *Nicomachean Ethics* (including reflections on its coherence) and some parts of the *Politics*. The focus is on the concept of τέλος and on the connection between concepts of πράξις and ἐνέργεια.