

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Politologie – politologie

Mgr. Evžen M a r t í n e k

**Primát politiky podle Aristotela
a Hannah Arendtové**

**The Primacy of Politics according
to Aristotle and Hannah Arendt**

Disertační práce

vedoucí práce - doc. PhDr. Ing. Milan Znoj, CSc.

2011

„Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.“

Vlastnoruční podpis.....

29. března 2011 v Praze

Tuto práci bych chtěl věnovat svým učitelům z Filosofické fakulty a z Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze, u kterých jsem měl příležitost studovat problematiku týkající se méj disertační práce – Prof. Pavlu Koubovi, doc. Milanu Mrázovi (†), doc. Martinu Paloušovi a Prof. Miroslavu Novákovi. Zároveň bych chtěl poděkovat vedoucímu své práce, doc. Milanu Znojovi, za cenné podněty.

Abstrakt

Práce provádí výklad pojetí primátu politiky v myšlení Aristotela a Hannah Arendtové na základě rozboru příslušných pasáží *Politiky*, *Etiky Níkomachovy*, *The Human Condition* a *Between Past and Future* s přihlédnutím k dalším relevantním textům obou autorů. Smyslem práce je prozkoumat, jak dalece je Aristotelovo stanovisko v této otázce blízké vůči postoji Hannah Arendtové, která se na mnoha místech na Aristotela odkazuje a bývá někdy označována za aristotelovskou myslitelku. U obou autorů je vyložen ontologicko-antropologický rozvrh, na jehož základě je založena jejich koncepce primátu politiky. V případě Aristotela se ukáže pro tento úkol jako nepominutelné eudaimonistické východisko jeho etické a politické nauky. Arendtová se pokusí překročit antropologický horizont konceptu politiky a uchopit ji na základě existencialistického porozumění lidskosti.

Summary

The work provides explanation of the primacy of politics in Aristotle's and Hannah Arendt's thoughts. It is conducted through the analysis of appropriate texts of *Politics*, the *Nicomachean Ethics*, *The Human Condition* and *Between Past and Future* with consideration of other relevant works of both authors. The aim of the work is to explore how close the Aristotle's position in this issue is to the Arendt's attitude, because she often refers to his writings and she is sometimes said to be an aristotelic thinker. Their conception of the primacy of politics is based on an ontological and anthropological plan that is explained. It was seemed that for the task of this work, the Aristotle's eudaimonistic framework of his ethics and politics cannot be left aside. In the case of Arendt, it was realized that she tries to overcome the anthropological horizon of the concept of politics and to hold it in the sense of existentialist understanding of the humanness.

Obsah

1	ÚVODNÍ KAPITOLA	7
1.1	ČLOVĚK MEZI MAXIMALISTICKOU A NEOSOBNÍ POLITIKOU	8
1.2	ONTOLOGICKÉ OTÁZKY POLITIKY	17
1.3	VOEGELINOVA NOVÁ POLITICKÁ VĚDA O VĚDOMÝCH PRINCIPECH....	19
1.4	TAYLOROVA ONTOLOGICKÁ PODMÍNKA HOLISMU.....	23
1.5	POJETÍ PRIMÁTU POLITIKY V POLITICKÝCH VĚDÁCH	27
	PRVNÍ ČÁST: POLITIKA JAKO PRIORITA LIDSKÉHO SPOLEČENSTVÍ U ARISTOTELA.....	35
2	PŘEDMĚT POLITIKY V SYSTÉMU VĚDĚNÍ.....	35
2.1	TEORETICKÉ VĚDY A ZKOUMÁNÍ PRVNÍCH PRINCIPŮ	36
2.2	RÉTORIKA A POETIKA JAKO PRODUKTIVNÍ VĚDY VE VZTAHU K POLITICE	41
2.3	POLITIKA A ETIKA JAKO PRAKTICKÉ VĚDY	45
2.4	MÍSTO EKONOMIE	48
3	ETIKA PODŘÍZENÁ SOUČÁST POLITICKÉHO VĚDĚNÍ	50
3.1	METODA PRAKTICKÉ FILOSOFIE	50
3.2	NÁVAZNOST ETIKY A POLITIKY	54
3.3	POLITIKA JAKO NEJVÝZNAMNĚJŠÍ VĚDĚNÍ A NEJLEPŠÍ SCHOPNOST	63
4	SLEDOVÁNÍ ZDAŘILOSTI POLITICKÉHO CELKU.....	81
4.1	ZDAŘILOST JAKO POSLEDNÍ CÍL LIDSKÉHO ŽIVOTA.....	81
4.2	PODMÍNKY ZDAŘILÉHO ŽIVOTA.....	84
4.3	PROMĚNA EUDAIMONISMU V NOVOVĚKU	92
4.4	ZDAŘILOST JEDNOTLIVCE A POLITICKÉHO SPOLEČENSTVÍ.....	96
4.5	VZÁJEMNÁ PODMÍNĚNOST ČÁSTÍ A CELKU PŘI POSUZOVÁNÍ ZDAŘILOSTI.....	102
4.6	ZDAŘILOST JAKO UPLATŇOVÁNÍ ZDATNOSTÍ V ČINNOSTI.....	108
5	PŘEDNOST CELKU POLITICKÉHO SPOLEČENSTVÍ PŘED JEHO ČÁSTMI.....	111
5.1	OD ETICKÉHO K PŘÍRODOVĚDNÉMU PŘÍSTUPU K POLITICE	111

5.2	POLITICKÉ SPOLEČENSTVÍ SMĚŘUJE K NEJVÝZNAMNĚJŠÍMU CÍLI	114
5.3	POLITICKÁ VLÁDA ŽENĚ A DESPOTICKÁ VLÁDA OTROKOVI	117
5.4	POLITICKÉ SPOLEČENSTVÍ OBCE JAKO KONEČNÝ CÍL	137
5.5	POLITICKÝ ŽIVOT JAKO NEUŠLECHTILEJŠÍ ZPŮSOB ŽIVOTA.....	144
5.6	POLITICKÁ PŘIROZENOST ČLOVĚKA	157
6	ZÁVĚR PRVNÍ ČÁSTI.....	175
DRUHÁ ČÁST: POLITIKA JAKO NEJVYŠŠÍ PROJEV LIDSTVÍ		
	PODLE ARENDTOVÉ	179
7	PODMÍNKY POLITICKÉ EXISTENCE ČLOVĚKA	179
7.1	POZEMSKÝ CHARAKTER LIDSKÉHO ŽIVOTA A ODCIZENÍ SVĚTU A PŘÍRODĚ	180
7.2	PŘEKONÁNÍ LIDSKÉ SMRTELNOSTI V POLITICKÝCH ČINECH.....	202
7.3	UMÍSTĚNÍ POLITIKY VE VEŘEJNÉ OBLASTI.....	207
7.4	ODSOUVÁNÍ ČLOVĚKA JAKO POLITICKÉHO TVORA	211
8	PRIMÁT POLITIKY VE SVĚTĚ LIDSKÝCH ZÁLEŽITOSTÍ.....	215
8.1	PRIMÁT ČINNÉHO NEBO KONTEMPLATIVNÍHO ŽIVOTA.....	216
8.2	LIDSKÁ PLURALITA A ŘEČ JAKO PROJEV JEDINEČNOSTI OSOBY	224
8.3	NARATIVITA LIDSKÝCH ZÁLEŽITOSTÍ A NEURČITOST POLITIKY	241
8.4	PŘEDNOST POLITICKÉ SVOBODY JAKO MOŽNOSTI JEDNÁNÍ	251
9	ZÁVĚR DRUHÉ ČÁSTI.....	256
10	ZÁVĚREČNÁ KAPITOLA	257
11	PRAMENY	262
12	LITERATURA PRIMÁRNÍ	262
13	LITERATURA SEKUNDÁRNÍ	265

Motto:

„Tíž lidé se dokáží starat jak o záležitosti veřejné, tak i o své vlastní, a věnují-li se jiní především svému zaměstnání, nechybí ani jim znalost politického života. My jediní totiž člověka, který se nezajímá o politiku, považujeme ne za člověka držícího se stranou, ale přímo za neužitečného, sami rozhodujeme různé otázky nebo o nich patřičným způsobem uvažujeme...“¹

Perikles

„Ve všech rozsáhlejších politických svazech, to znamená takových, které přesahují dosah a okruh úkolů malých venkovských kantonů s jejich opakujícími se volbami nositelů moci, se nutností stává politický provoz jako provoz zájemců. To znamená, že poměrně malý počet zájemců zabývajících se primárně o politický život, tj. o účast na politické moci, si svobodným přesvědčováním opatří stoupence, sebe sama anebo své chráněnce představí jako kandidáty do voleb, shromáždí peněžní prostředky a vydá se na lov hlasů.“²

Max Weber

¹ Thúkydídés, *Dějiny peloponnéské války*, II, 40, Praha 1977

² Weber M., *Politika jako povolání*, in Weber M., *Metodologie, sociologie, politika*, Praha 1998, s. 266

1 ÚVODNÍ KAPITOLA

Ve dvacátém století se dostalo evropské lidství do krize, jejíž duchovní kořeny se snažila promýšlet celá řada myslitelů, zejména těch, kteří byli zasaženi politickými a civilizačními otřesy ve středoevropském prostoru, jako kupříkladu Edmund Husserl nebo Jan Patočka. K těmto myslitelům patřila také Hannah Arendtová, která před následky těchto otřesů byla nucena uniknout, přes Karlovy Vary a Prahu, do tehdy svobodnějšího světa.³ Arendtová se krizi evropského lidství pokusila vyložit heideggerovsky jako „zapomenutí“, nikoli však na oblast bytí, ale na oblast aktivního lidského života, zejména pak na činnost jednání, kterou chápala jako nejbyťostnější lidský projev a ztotožňovala ji s politikou. Filosofové hodnotili kořeny krize evropské humanity různě, nicméně Arendtová v oně řadě fenomenologů, existencialistů, kritických filosofů, ale i personalistů či konzervativních myslitelů je originální v tom, že se snaží hledat jádro evropského lidství v pojmech a myšlenkách odhalujících dávnou zkušenost se světem lidských záležitostí, v konceptech popisujících struktury aktivního života člověka a to především jeho nejvýznamnější složky, kterým je jednání v rámci veřejného prostoru, což v původním klasickém řeckém smyslu znamenalo žít politickým způsobem života.

Implicitně tušenou cestou z krize evropského lidství by tedy ve smyslu autorčina dodnes vlivného odkazu mohlo být rozpomenutí se na zkušenost orientovanou aktivním životem, v němž hraje jednání v prostoru veřejnosti hlavní roli. Jednání podle Arendtové umožňuje člověku být trvale přítomen ve svém vlastním autentickém bytí jako bytí spolu s druhými, což znamená být zde, v tomto aktuálním žitém světě prostřednictvím vzájemného dorozumívání se o věcech tohoto společně zakoušeného světa. V tomto smyslu její přístup odpovídá fenomenologickému postoji, v němž „svět vůbec není v platnosti jako skutečnost, nýbrž pouze jako fenomén skutečnosti.“⁴ Politickým způsobem nastavený životní modus by mohl být cestou, jak nežít v úniku ze světa, jak nežít *na útěku* – v diskontinuitě a nesouvztažnosti, jak

³ Srv. Young-Bruehlová E., *Hannah Arendtová. Z lásky k světu, 1. díl*, Bratislava 2004, s. 112

⁴ Husserl E., *Karteziánské meditace*, Praha 1993, § 14

situaci moderního člověka popisuje Picard,⁵ v odloučenosti od toho, co je člověku nejvlastnější, tedy od života ve společně sdíleném světě s druhými lidmi. V jednání, v politice, může člověk odhalovat své autentické bytí a uchovávat si tak nejbytotnější projev svého lidství. V rámci struktury lidské podmíněnosti člověk rozvrhnul svoje životní činnosti, kterým vévodí možnost a schopnost člověka jednat jedinečným způsobem s ostatními uvnitř plurality lidského společenství. To nás opravňuje k vyslovení předběžné hypotézy, že Arendtová obhazuje primát politiky jako východisko z krize evropského lidství.

Zdůraznění prioritního významu politiky resp. političnosti lidské existence u Arendtové navazuje na Aristotelovo teoretické uchopení klasické řecké politické zkušenosti. Její pojetí primátu politiky je odvážné, provokativní a v mnoha ohledech nezapadá do moderních teorií politiky, které jsou konstruovány podle nejrozumnějších pozitivistických, většinou sociologických modelů společnosti. Na druhou stranu Arendtová patří k myšlenkovým proudům, které se hlásí k hodnotám evropské civilizace, do níž patří zkušenost upřednostnění záležitostí politiky v rámci života jednotlivce a vztahů uvnitř společnosti. Rehabilitaci politiky a její pozitivní hodnocení v díle Arendtové chceme podrobit bližšímu zkoumání v souvislosti s klíčovým myšlenkovým zdrojem jejího projektu, kterým je Aristotelova teorie politiky, jež také obsahuje určitou koncepci primátu politiky. Obě koncepce a jejich vzájemná souvztažnost bude předmět našeho následujícího výkladu a kritického posouzení.

1.1 Člověk mezi maximalistickou a neosobní politikou

Od počátku dějin západní kultury, kterou můžeme zjednodušeně chápat jako kulturu evropskou, existuje vnitřní napětí v přiznávaném významu fenoménu politiky pro člověka a společnost. Oba póly uvedeného napjatého

⁵ „V tomto světě neexistuje už prostor, všechno je možné na každém místě, člověk je všude najednou, může zůstat na témž místě a přece je zároveň na útěku: prostor je všude naplněn jedněmi a týmiž možnostmi, je po prostoru. (Jsou tu snad ještě zbytky prostoru, díry prostoru, v nichž může být zbytek skutečného dění, jiný zbytek je zase kdesi jinde, a tak je všechno skutečné dění roztrženo po různých děrách prostoru a člověk hupká od díry k díře.)“ in Picard M., *Člověk na útěku*, Praha 1970, s. 14

vztahu představují dvě různá pojetí politiky, která mají zjednodušeně vyjádřit dva citáty uvedené v úvodu.

První pojetí, které svůj počátek nachází v klasické politické vědě, chápe politiku jako rozhodující činnost z hlediska povahy lidského společenství jako takového a zároveň jako nejbytotnější lidskou aktivitu. Politika získala tento výsostný statut díky svým specifickým rysům, které ji odlišují od jiných nepolitických činností a oblastí života člověka. K těmto význačným rysům politiky patří její přístupnost členům lidského společenství, kde mohou uplatnit specificky lidské dispozice. V tomto pojetí politika úzce souvisí s přirozeností člověka a podstatou politického společenství, které spolu lidé mohou zakládat a rozvíjet. Zároveň je v tomto pojetí politika pochopena jako zvláštní modus lidského života. Člověk v něm figuruje především jako aktér politiky, protože je pokládán za bytost, která se umí dorozumět a jednat s ostatními lidskými bytostmi. Politika je v tomto smyslu výrazem jeho činného života. Zároveň je aktualizací jeho obecně lidských schopností a projevem jeho individuálních zdatností, které v ní může naplno uplatnit uprostřed lidské pospolitosti. Politika je tedy co, co patří k člověku jako člověku a k člověku jako individuální existenci. Zároveň je politika to, co zajišťuje celistvost lidského společenství a manifestuje její integritu. Uvedené pojetí bude vycházet z ontologického a antropologického přístupu k politice, tedy přístupů, jež otázku po politice kladou v souvislosti s otázkou, co je člověk a co je lidské společenství. Nicméně v případě Arendtové bude toto východisko překonáno a překročeno vlastním fenomenologickým a existencialistickým pochopením politiky. Máme-li to vyjádřit co nejjednodušeji, politika bude u Arendtové úzce spojena s lidským jednáním, politika bude to, co dělá člověk jako individuum a osoba.

Druhé pojetí, které svoji oporu nachází v moderní politické sociologii, chápe politiku jako úzce vymezenou činnost profesionálních vůdců, tedy politiků ucházejících se o podíl na moci. Politika je snaha “o podíl na moci nebo vliv na rozdělení moci, ať už mezi státy, nebo mezi skupinami lidí uvnitř státu, který je zahrnuje.”⁶ Pro toto pojetí je politika

⁶ Weber M., Politika jako povolání, in Weber M., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha

činností ke svému účelu zřízených a specializovaných institucí, v moderní době především institucí státní moci a jejich představitelů ve vedoucích pozicích. V tomto pojetí politiky je vyvýšena postava a funkce politika jako specialisty na politické otázky a procesy jejich projednávání a prosazování. V takovémto pojetí se člověk jako člen společenství s politikou setkává ve svém životě jen okrajově, a rozhodně ji tedy není možné pokládat za bytostný projev lidství. Existuje řada variant právě popsaného pojetí, kdy politika není vyjádřením existence člověka, ale člověk je pouze funkcí politiky, a proto mu je v ní přisouzena kupříkladu vymezená role voliče, jehož úkolem není rozhodovat o politických otázkách, ale zvolit si své politické vedení. Toto Schumpeterovo pojetí odmítající všezahrnující „makropolitiku“ klasického typu se opírá o jisté antropologické zdůvodnění, které spočívá ve tvrzení, že jednotlivý člověk v politické oblasti ztrácí smysl pro realitu, díky její oddělenosti a vzdálenosti od jeho soukromé a lokální sféry, v níž se pohybuje. To mu zabraňuje jednat v politice cílevědomě, racionálně a tedy také odpovědně, což zdůvodňuje omezení jeho politické aktivity na akt voleb politických vůdců.⁷

Politika je především to, co vykonávají orgány svěřené moci, a tomto ohledu získává politika nadindividuální a *neosobní* charakter. Politika je ztotožněna s činností neosobních orgánů moci, v moderní době pak především s činností státu. V tomto pojetí se lze obejít bez politiky, resp. minimalizace přítomnosti politiky v lidském životě se pokládá za žádoucí, poněvadž politika získává represivní charakter donucení. Výrazem svobodné lidské existence tedy není možnost účastnit se politiky, ale být od politiky osvobozen. V uvedeném pojetí se jednotlivý člověk stává nikoli aktérem, ale pasivním adresátem politiky, přestává být účastníkem aktuálního politického jednání, nýbrž je pouze pasivním příjemcem výsledků politiky. Není rozvažujícím a jednajícím subjektem, ale objektem komplexních sociálních procesů, které jsou označovány jako politické. Pokud máme shrnout uvedenou linii uvažování, pak politika v ní znamená

1998, s. 247

⁷ Srv. Schumpeter J. A., *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, Brno 2004, Kap. XXI. Klasická doktrína demokracie, Podkapitola III. Lidská přirozenost a politika, s. 268-301

to, co dělají nadindividuální a neosobní instituce moci. Toto pojetí je výsledkem procesu, který Bělohradský nazývá *eschatologií neosobnosti*.⁸

V prvním pojetí politika patří ke struktuře světa lidské zkušenosti, a proto, přinejmenším potenciálně, prostupuje životem každého člověka. V tomto ohledu se toto pojetí odkazuje na klasickou politiku, která je svým univerzalismem maximalistická. „Ústřední motiv klasické politiky ve všech jejích filosoficko-teologických explikacích proto zní: Soupatřičnost ve velkém. To vede k holismu jako sebezapřisáhnutí obyvatel velkosvěta. Politika je uměním organizovat svazy či spojenecké síly, velké skupiny až po milionové národy a spřáhnout je nadto do sféry toho, co je jim vzájemné - ať již je to špatná vzájemnost utrpení pod tyranií anebo dobrá vzájemnost kooperace zdatných jedinců v demokracii.“⁹

Samozřejmě, že je možné zastírat nebo dokonce zcela potlačit politický rozměr lidského bytí, ovšem za cenu ztráty nejvlastnějšího rysu lidskosti. Političnost člověka je zde pochopena jako jeho schopnost být svobodný, tzn. schopnost a možnost jednat s druhými lidmi stále novým, originálním způsobem. Pokud tento politický aspekt lidského života je zanedbán a deformován, vede to nakonec k různým formám společnosti potlačujícím rozvoj lidskosti. V tomto přístupu se politika stává garantem uchování rysů lidskosti ve společenské praxi. Přítomnost politiky je znakem uplatňování svobody jako bytostného projevu člověka.

Chceme se zabývat právě tímto prvně uvedeným pojetím politiky, které v sobě ukrývá řadu otázek: Je odůvodněné předpokládat nebo dokonce doložit pevnou, tzn. předem danou a stálou, strukturu zkušenostního světa člověka? Je život člověku dán předem, nějakým určitým, neměnným způsobem? Na jisté základní biologické úrovni snad ano, ale co ostatní úrovně života člověka, které nemá společné s ostatními živými tvory? Navíc ani na biologické úrovni nepanují stále stejné podmínky lidského života, jelikož je člověk dokáže měnit stále výrazněji, než kdykoli v dějinách. V tomto ohledu současná situace člověka se zdá být zcela unikátní, což do úvahy o struktuře podmíněnosti lidského života vnáší aspekt dějinnosti bytí

⁸ Srv. Bělohradský V., *Krize eschatologie neosobnosti*, in Bělohradský V., *Přirozený svět jako politický problém /Eseje o člověku pozdní doby/*, Praha 1991, s. 100

⁹ Sloterdijk P., *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku*, Olomouc 1997, s. 26

člověka. Dějinnost, která s sebou nese mnohem více rysy jedinečnosti, než typičnosti, jež je bližší právě více biologickým vědám, než vědám humanitním, do jisté míry bourá výchozí představu daného zkušenostního rámce resp. určitých podmínek lidského života. Další klíčovou otázkou je obsah pojmu svoboda, která má být výrazem lidské političnosti. Pokud je aspekt svobody vrcholem lidské situace, je do ní vtělen univerzálně, nebo je svoboda pojmem označujícím pouze výsledek nahodilé sociální zkušenosti? Není tedy svoboda spíše sociálním konstruktem, který je vyložitelný pouze ze specifického historického vývoje evropské civilizace? Má tedy politika jako výraz lidské svobody univerzální platnost na poli lidské zkušenosti jako takové, která by přesahovala evropský kulturní kontext? Pokud by tomu tak bylo, pak by zkušenost politiky a pojem svobody byly kulturně podmíněné a nebylo by možné je zařadit k povaze lidskosti a k obecné struktuře zkušenosti člověka.

Toto jsou obtížné otázky, které stojí v pozadí naší analýzy dvou představitelů tohoto naposled zmíněného pojetí politiky patřícího k lidské přirozenosti resp. vyplývající ze struktury zkušenosti člověka – Aristotela a Arendtové, kteří politiku podle našeho názoru vymezují jako projev nejvyššího lidství. Pokládáme oba myslitele za teoretiky obhajující primát politiky ve struktuře lidských činností. Oba autoři mají společné to, že ve svých rozvrzích, v nichž přisuzují politice primární roli v rámci obecného lidství, reagují jednak na krizi svých civilizačních základů a jednak v tom, že se ve svém metodickém přístupu k danému úkolu spoléhají na převládající zkušenost s věcmi tohoto světa tak, jak ji máme v naší běžné životní praxi. Do značné míry se tak oddělují od intelektualistických tradic svých filosofických předchůdců a navazují spíše na proudy poznání a myšlení vycházející z bezprostřední lidské zkušenosti se světem. Můžeme říci, že tyto proudy do jisté míry konvenují s méně reflektovaným převládajícím míněním lidí evropské civilizace, která si stále uchovává blíže nereflektovaný předpoklad o primátu politiky.

Naopak moderní sociologické a pozitivistické přístupy k politice toto východisko značně přehodnotily a až na některé výjimky v zásadě opustily, nebo tuto otázku přinejmenším vyčlenily z oblasti svého vědeckého zájmu

jako otázku filosofickou či normativní. Nám se ale zdá, že jde o nepochopení, protože nejde ani tak o otázku filosofickou či normativní, jako spíše o otázku paradigmatickou a metodologickou, tudíž nemůže ani pozitivisticky laděného politického vědce nechat zcela lhostejným.

Vraťme se ke zdrojům druhého pojetí politiky, které vychází z přesvědčení o jejím prvotním postavení v rámci lidskosti. Zdrojem přesvědčení o primátu politiky je zkušenost promítající se v mínění lidí západní kultury, jež si přivykla klást sféru politiky na vrcholné místo společného světa. Politika získala výsostné postavení v podobě společenského primátu nad ostatními oblastmi lidského života. Tato naše společně tradovaná zkušenost primátu politiky je odvozena ze zažité představy o více či méně politické přirozenosti člověka. Bylo by chybou naše sdílené mínění o přednosti politického vyrůstající z aristotelovské tradice chápat samozřejmě už proto, že ve století dvacátém byl pojem politického značně zatemněn, takže se zdál být některým politologům natolik "kluzký", až ho odmítali promýšlet a analyzovat podrobněji a celostněji a spokojili se povětšinou s jednouchými noetickými schématy.

V případě politiky tedy došlo snad mnohem ještě více ke konfúzi v chápání pojmu politika než kupříkladu v pojmu demokracie, kterého si všímá Sartori.¹⁰ Zmatení pojmu podle něj ukrývá nebezpečí, protože nejasné rozumění pojmu modifikuje lidskou praxi. Pojmy z oblasti politiky včetně samotného pojmu politiky jako takové jsou propojeny s tím, jak jednáme. Zmíněná konfúze může vypovídat něco o fenoménu, kterému chceme porozumět, nicméně vágnost či nejasnost toho, jakou šíří skutečnosti termín politiky zahrnuje, neznamená, že takové objasňování je nesmyslné a předem odsouzeno k neúspěchu.

Prozatím předesíláme, že politiku patrně nemůžeme zúžit pouze na otázku normativně empirického řádu sociální reality, jako tomu je v případě demokracie u Sartoriho. I když do jisté míry je takovýto řádem, nevystihuje ji to zcela bezezbytku. Politika patrně nebude pouze výsledkem komplementárního vztahu hodnoty a faktu, ideje a skutečnosti, normy a jejího uskutečnění v praxi, jež se manifestuje v určitém uspořádání lidské

¹⁰ Srv. Sartori G., *Teória demokracie*, Bratislava 1993, s. 5-9

society. Politika bude mít ale také co do činění s tím, jakým způsobem jsme jako lidé v tomto světě, což se bude promítat do toho, jak sami sobě rozumíme. Politika bude tedy souviset s možností lidského uskutečnění resp. se způsobem lidské existence.

Nám zde nepůjde pouze o objasnění politiky jejím pojmovou analýzou, jako spíše o porozumění političnosti lidství na pozadí povahy li. Chceme hledat odpovědi na otázky: Co rozumíme pod pojmem politické či politiky? Jak rozumět Aristotelově identifikování politiky v lidské přirozenosti? V jakém smyslu je političnost člověka součástí podmíněnosti, jak jí rozumí Arendtová? Na jakých důvodech oba autoři staví vyvýšení celku politického společenství, veřejné sféry, politického života, jednání a promlouvání, politických schopností a zdatností, jedinečnosti osoby a fenoménu svobody. Tyto otázky si chceme položit nejen jako lidé dennodenně vystavováni před různé způsoby politického či domněle politického jednání neboli *kvazijednání*, která se mnohdy ukazují jako paradoxní a bezvýznamná, ale zejména jako političtí vědci, protože tato otázka souvisí s předpoklady, na nichž stojí předmět našeho odborného zájmu.

Kategorie *politického* začala být v původních klasických významech opomíjena, termín politika se propadl do stále rozporuplnějších souvislostí. Jak říká Hana Arendtová, přestali jsme rozumět tradičním politickým kategoriím, přestali jsme rozumět tomu, "co děláme". Máme-li mluvit o smyslu jejího poselství, zdá se, že v moderní době člověk nerozumí pojmům, které používá v oblasti praxe věnované lidským záležitostem, a tím dochází k znejasnění oblasti politiky a riziku jejího upadání do bezvýznamnosti. Nerozumíme světu, ve kterém žijeme, a tím ani významu politické praxe mezi ostatními lidskými činnostmi a umístění politické oblasti uvnitř lidského světa. Proto je v současnosti velice složité hovořit a přemýšlet o politice vůbec, uchopit sféru politiky v celku a přisoudit jí určitější význam ve světě člověka. Podle Arendtové důvodem tohoto stavu myslí moderního člověka je vliv moderních přírodních věd, které devalvují význam řeči a spolu s ní také politickou zkušenost člověka se světem. Důvodem tohoto stavu je, že člověk díky obrovskému pokroku moderních

věd přestal svoji existenci vnímat jako podmíněnou a stále více chápe parametry svého života jako svůj vlastní produkt.¹¹

Z uvedených důvodů zmatení v porozumění vlastní praxi se Hannah Arendtová pokusila o rekonstrukci politiky jako autonomní sféry lidského jednání. V naší práci chceme podrobit analýze její fenomenologický rozvrh politického Hannah Arendtové, který v řadě esejí nastínila a systematictěji vypracovala ve svém stěžejním díle *The Human Condition*. Její pojetí politiky vyplývá z rozdělení lidského světa na veřejnou a soukromou sféru a protikladu činného a kontemplativního života. V uvedeném rámci provádí rozbor lidských činností, mezi nimiž zaujímá místo nejbytotnější lidského projevu fenomén jednání.

Přes pokus o rekonstrukci politiky jako autonomní sféry lidského jednání u Hannah Arendtové nebo řadu dalších myšlenkových příspěvků bránících oblast politického před jeho vymizením s nástupem nejrůznějších trendů *depolitizace*, stojí otázka primátu politiky před námi stále otevřená. Naše uvažování o politice a jejím údajném dominantním významu v řádu sociální skutečnosti ale není motivováno snahou o nějakou záchranu či obhajobu politiky.¹² Jde nám pouze o kritické pochopení působivého konceptu o výsadním postavení politiky v životě jednotlivce a lidské pospolitosti tak, jak ho promýšlel Aristotelés a Arendtová. Jde nám o zodpovězení otázky, zda je odůvodněné uvažovat o autonomní a výlučné oblasti politiky. Pokud ne, pak jaký význam a povahu politice přisoudit? Jde nám tedy o kritiku politiky jako výsostné a tedy nejvyšší oblasti lidskosti.

Vzhledem k tomu, že uvedený rozvrh Arendtové do značné míry čerpá z Aristotelovy taxonomie života požívačného, politického a teoretického, dále z jeho pojetí člověka jako přirozeně politického živočicha, obce jako přirozeného celku trvajícího pro dobrý život, budeme se zabývat vzájemnou souvislostí mezi chápáním politiky u Arendtové a Aristotela. Jak jsme již avizovali své východisko, domníváme se, že v díle obou autorů je přítomen koncept primátu politiky, v případě Aristotela lze hovořit o do značné míry explicitním vyjádření primátu politiky v podobě

¹¹ Srv. Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 15-20

¹² Srv. Crick B., *In Defence of Politics*, London New York 2005, s. 1-17 s.; Pithart P., *Obrana politiky*, Praha 1990, s. 77-98

přednosti celku politického společenství obce před jejími částmi, v případě Arendtové je primát politiky implicitně přítomen v její představě světa orientovaného především oblastí politiky, kterou je veřejná sféra, a činného života člověka zaměřeného na jednání. Naší hlavní otázkou je tedy ověření odůvodněnosti koncepce primátu politiky v ontologickém a antropologickém smyslu, přičemž za její filosofické obhájce a partnery našeho dialogu si bereme Aristotela a Arendtovou.

Oba myslitelé se do značné míry opírají o fenomén politiky tak, jak se vyvinul v klasické řecké polis. Od prvopočátku předpoklad priority politiky v rámci lidských záležitostí v sobě ukrýval jisté rozporuplné momenty, které vedly k myšlenkové linii zpochybňující koncepci primátu politiky a snažící se nahradit ji pojetími zdůrazňujícími nepochitické aspekty lidskosti. V těchto teoretických pokusech odmítajících přednost politiky vnímáme znaky vnitřního napětí, které je přítomno v porozumění otázce podstaty politiky vzhledem k pochopení povahy lidskosti a významu politiky v rámci řádu sociálního jednání. Zdá se, že v samotných principech evropského pojetí politiky je ukryt protiklad, projevující se řadou teoretických návrhů, jak údajně neudržitelný nárok politiky být primární funkcí lidskosti, různými způsoby redukovat a prakticky také překonat.

Předpokládáme, že koncepce politiky u Aristotela a Arendtové je založena na primátu respektive prioritě politického. Znamená to, že lidský svět je orientován především politickou oblastí a lidská činnost ve své nejlidštější podobě má podobu politického jednání. Koncepce primátu politiky předpokládá do značné míry autonomní oblast vymezenou politickému jednání. Abychom mohli konzistentně a kompaktně vyložit a podrobit kritice teorii přednosti politiky, musíme analyzovat činnost člověka jakožto politické bytosti v rámci politické oblasti, tak jak je o ní pojednáno u Aristotela a Arendtové. Půjde nám o to vyložit důvody rozvrhu vztahů politického a nepolitického u obou autorů, tedy jak se má politická oblast k mimopolitickým oblastem lidského života a jaký vztah je mezi politickými a nepolitickými činnostmi člověka. V jednotlivých kapitolách rozdělených do dvou částí chceme vyložit a interpretovat strukturu politického v Aristotelově etické a politické teorii a v rozboru činného

života u Arendtové, přičemž se zaměříme na identifikaci společných a odlišných prvků u obou autorů.

1.2 Ontologické otázky politiky

O primátu politiky se v politických vědách hovoří v různých obsahových souvislostech a na různých metodologických úrovních. Ontologicko-antropologické pojetí primátu politiky je méně časté a zabývají se jím okrajově normativně orientovaní morální a sociální filosofové a filosofičtí antropologové. Diskuse ve významu sociálně vědním mezi politology, sociology a ekonomy je častější, a jde v ní o vztah a podíl funkcí ekonomiky a politiky ve společnosti. Rovněž v teorii mezinárodních vztahů bychom mohli objevit debatu, kterou by bylo možné označit za diskusi o primátu politiky v mezinárodních vztazích.

Jak jsme již konstatovali, od počátku evropské civilizace je otázka politiky spojena s otázkou lidství a mírou, jakou hraje v životě jednotlivce a společnosti. Toto klasické pojetí politiky je spojeno se zkoumáním lidských záležitostí. Vzhledem k tomu, že politika v sobě obsahuje také otázku životního způsobu člověka, lidských dober a zdatností, souvisí rovněž s etikou. Proto může být někdy tato linie uvažování o politice označována za klasickou ontologicko-normativní školu. Nicméně ještě v rámci ontologicko-antropologického přístupu klasické politické vědy k uvažování o politice došlo k rozporu mezi názorem, který podrobil političnost lidskosti a její sociální konsekvence rozsáhlé kritice především v Platónově díle, a názorem, který se pokusil v díle Aristotelově primárně politicky pojímané lidství v zásadě obhájit a fundovat systematickým teoretickým uchopením.

Ontologický přístup k politice založil Sókratés svojí otázkou 'co je to?' (*ti estin*), kterou položil distanci předmětného myšlení mezi sebe a obec. Proto je možné Sókrata považovat za prvního politického teoretika, který se vyznačuje tím, že pokládá obecné otázky: "co je stát, co je státník, co je to vláda nad lidmi a co je vládce".¹³ Sókratés stojí u zrodu předchůdkyně filosofické antropologie a vědy o společnosti, protože zkoumá výhradně to, co se týká člověka a lidských věcí resp. lidských vlastností (*ta anthrópina*).

¹³ Xenofón, *Mem.*, I, 1

Znalosti lidských věcí považuje za člověku přístupné a užitečné. Naopak znalosti podstaty vesmíru a zákonů kosmu, čili věcí božských, pokládá za nepřístupné lidskému chápání a člověku nepoužitelné.¹⁴ Xenofón tak Sókrata odlišuje od přírodních filosofů. Podobně Platón odlišuje Sókrata nadaného "pravou lidskou moudrostí" od sofistů, kteří "jsou moudří bezpochyby nějakou vyšší moudrostí než lidskou".¹⁵ Sókratův ontologický přístup k politice implikuje antropologickou otázku po povaze člověka jako měřítko řádu obce. Tuto otázku položil Sókratés tím, že se ptal, jaký je vztah lidskosti a politiky, nebo přesněji jaký je vztah zdatnosti člověka a dobra obce, ke které politika směřuje. Určení zdatnosti se stává klíčové pro pochopení lidskosti a hledání pravé obce u Sókratova žáka, Platóna. Rovněž Aristotelova politická teorie později předpokládá určitý typ "pravého lidství".

Názor, který je přesvědčen o primátu politiky, vznikl v prostředí klasického řeckého městského státu, kde se vyvinuly základní aspekty evropského konceptu politiky. Nicméně již v klasickém Řecku lidskost orientovaná především politicky prožívá hlubokou krizi. Proto vznikají mezi tehdejšími filosofi pokusy o filosofickou reflexi vztahu politiky a lidskosti. Jako první se o tuto reflexi pokouší Sókratés, na kterého později navazuje Platón. Oba filosofové jsou motivováni k tomuto kroku svými pochybnostmi o všeobecně převládajícím a přijímaném mínění o primátu politiky. Z tohoto myšlenkového klima vychází Aristotelés, jenž ale jde zcela jinou cestou, kdy za materii svého zkoumání vezme převládající zkušenosti a mínění Řeků s praktickou politikou, které neodmítne jen coby zdání smyslového světa a chybná mínění, ale učiní je základem svého politického vědění.

Na klasický ontologický a antropologický přístup k politice volně navázal ve dvacátém století proud ontologicko-normativní školy vycházející z pozic praktické filosofie. Moderní ontologicko-normativní přístup vychází z předpokladu krize politiky jako důsledku ztráty politických principů. Mezi filosofi, přesvědčenými o úpadku významu klasických politických konceptů, patří vedle Hannah Arendtové zejména Leo Strauss a Eric

¹⁴ Xenofón, *Mem.*, I, 1

¹⁵ Platón, *Apol.*, 20, d

Voegelin. Proto chtějí uvažovat o politice na základě porozumění jejím původním principům, odmítají tak historicismus, pozitivismus a hodnotovou neutralitu soudobé weberovské politické sociologie.¹⁶ Vycházejí z Aristotelova ontologického pojetí člověka participujícího na biologickém, politickém a božském bytí. Jejich věda je hledáním pravdy o povaze různých oblastí bytí. Pokud vedou k poznání podstaty či povahy oblastí lidského bytí, jsou pro některé z nich relevantní i metafyzické otázky.¹⁷ Arendtová by se ale tomuto nasměrování ontologie vymykala, protože by měla blíže k ontologii existenciální a metafyzicky položené problémy by odmítla. Při bližším pohledu na uvedené autory zjistíme, že jsou jim společná spíše východiska, zatímco závěry nakonec jsou u nich značně odlišné, což se ukáže především na krátké debatě mezi Voegelinem a Arendtovou o metodologických předpokladech jejich vysvětlení totalitarismu.

Moderní ontologicko-normativní směr v politické vědě reaguje na empirismus a kriticismus. Oproti empirismu a pozitivismu chce udržet koncept jednoho politického světa či skutečnosti, který se scientistickým politologům rozpadá do fragmentů vzájemně nesouvisejících faktů. Přísný empirismus v politické vědě podle nich vede k banálnímu poznání a ztrátě schopnosti vnímat a rozlišovat v politické skutečnosti některé důležité fenomény. Oproti kritickým teoriím chce vnímat lidskou podmíněnost a přirozenost jako předpoklad v rozumné výchozí lidské situaci ve světě, a odtud pramení jeho silný skepticismus vůči společenským projektům a procesům, které věří v možnost zásadních a zcela převratných změn v oblasti lidskosti a lidské pospolitosti.

1.3 Voegelinova nová politická věda o vědomých principech

Podle Voegelina je existence člověka v politické společnosti existencí historickou, a tudíž teorie politiky, má-li jít opravdu k principům, musí být zároveň teorií dějin. Podle něj politická věda odhaluje ve vědomí principy lidské existence v dobách krize: „Právě v okamžiku krize, kdy se řád

¹⁶ Srv. Söllner A., Leo Strauss, in Ballestrem K., Ottmann H., *Politická filosofie 20. století*, Praha 1993, s.108

¹⁷ Srv. Voegelin E., *Nová věda o politice*, Brno 2000, s. 10

společnosti rozpadá a ztrácí, bývá pravděpodobnější než v obdobích poměrné stability, že se základní problémy politické existence v dějinách stanou dobře patrnými. Dalo by se říci, že od Platónových časů je zúžení politické vědy na popis existujících institucí a obranu jejich principů, tedy její ponížení na služku vládnoucích sil, typické právě pro stabilní situace, zatímco vzestup politické vědy k její pravé vznešenosti vědy o lidské existenci ve společnosti a v dějinách, jakož i o principech řádu obecně, je naopak charakteristický pro velká období revoluční a kritické povahy. V západních dějinách existovala tři taková období srovnatelného rozsahu. Založení politické vědy Platónem a Aristotelem se odehrálo v kontextu krize helénské, Augustinova *Civitas Dei* byla znamením krize Říma a křesťanství, a konečně Hegelova filosofie práva a dějin souvisela s prvním velkým záchvěvem krize Západu.¹⁸

Voegelin se domnívá, že prožíváme krizi západní civilizace, a proto je nezbytné restaurovat politickou vědu jako vědu o řádu lidského světa. Restaurací politické vědy má na mysli obnovu vědomí principů. Principy je třeba znovu získat na základě teoretického úsilí, které bude vycházet z empirického poznání. Podle Voegelina pohyb směrem k obnovení teorie politiky je potřebné chápat jako proces revitalizace z destrukce vědy, charakteristické pro pozitivistickou éru druhé poloviny devatenáctého století. Tato destrukce, kterou způsobil pozitivismus, je důsledkem rozvoje přírodních věd, který vyvolal přijetí názoru, že matematické metody používané v přírodních vědách jsou nadány zvláštní pravdivostí, a proto i sociální vědy by je měly napodobovat v jejich metodických postupech. Zde již bylo blízko k přesvědčení, že metody přírodních věd jsou jediným kritériem pro teoretickou relevanci vůbec. Tento druhý předpoklad podřizuje teoretickou relevanci metodě a tím překrucuje podle Voegelina samotný význam vědy.¹⁹

„Věda je hledáním pravdy o povaze různých oblastí bytí. Ve vědě je tudíž relevantní všechno, co nějak přispívá k úspěchu takového hledání. Skutečnosti jsou relevantní do té míry, nakolik přispívá jejich znalost ke zkoumání podstaty, a podobně metody jsou adekvátní do té míry, nakolik

¹⁸ Voegelin E., *Nová věda o politice*, Brno 2000, s. 7-8

¹⁹ Srv. tamt. s. 9

mohou být účinně využity jako prostředky k tomuto cíli. Různé předměty zkoumání si přitom vyžadují různých metod.“²⁰ Voegelin se hlásí k Aristotelovi, který zdůrazňoval, že *vzdělaný člověk* neočekává od politické vědy exaktnost matematiky. Pokud se neposuzuje přiměřenost použité metody její vhodností a přiměřeností vzhledem ke zkoumané oblasti skutečnosti a učiní-li se naopak použití metody kritériem vědy, je tím ztracen význam vědy jako věrného popisu struktury skutečnosti. Tím se ztrácí význam vědění jako prostředku teoretické orientace člověka v jeho světě a jako nástroje jeho porozumění vlastnímu postavení ve vesmíru. Podle Voegelina má věda svůj počátek v předvědecké existenci člověka, v jeho tělesné, duševní, intelektuální a duchovní účasti ve světě a v jeho primárním uchopení všech oblastí bytí. „Z této prvotní, vášněmi zmítané účasti v poznání pak vyrůstá ona svízelná cesta, *methodos*, vedoucí k vášněmi nezátíženému patření na řád bytí v teoretickém přístupu. Zda v konkrétním případě jde o správnou cestu či nikoliv, to však lze rozhodnout pouze zpětným pohledem směrem od konce k počátkům. Pokud metoda dokázala, že to, co bylo dříve vidět jen nejasně, je nyní zřejmé ve své podstatě, pak byla adekvátní,“²¹ říká Voegelin ve svém díle *Nová věda o politice*.

Podřízení teoretické relevance metodě vede k principiálnímu překroucení samotného významu vědy pod vlivem tzv. pozitivismu. Pozitivismus v sociální vědě je Voegelinem chápán jako záměr „zvědečtit“ společenské jevy užitím metod, jež se co možná nejvíce podobají metodám používaným v oblasti věd o vnějším světě. Užití metody jako kritéria vědy ruší podle něj teoretickou relevanci a všechna tvrzení týkající se faktů jsou tak bez ohledu na svou relevanci povýšena k důstojnosti vědy jen za předpokladu, že jsou výsledkem správného užití metody. Vzhledem k tomu, že množství faktů je nekonečné, je tak umožněno úžasné extenzivní rozšíření sociálních věd. Tato expanze sociálních věd však vede podle Voegelina pouze k hromadění irelevantních poznatků. Pozitivismus je postaven na principu, podle něhož jsou si všechna fakta rovna, pokud jsou zjištěna na základě metody. Metodologický pozitivismus stavějící na čistotě

²⁰ Tamt. s. 10

²¹ Tamt. s. 10-11

metody vede k hromadění teoreticky neuchopitelných a těžko vysvětlitelných faktů.

Třetím projevem pozitivismu byl podle Voegelina vývoj metodologie, zejména v průběhu půlstoletí mezi roky 1870 a 1920. Toto období bylo charakteristické zvrácení relevance posunem od teorie k metodě. Zároveň však pozitivistické hnutí zobecnilo relevanci metody a tím získalo porozumění tomu, že různé metody jsou vhodné pro různé vědy. Představitelé pozdějšího fenomenologického hnutí, které reaguje a vychází z hnutí pozitivismu, jako například Husserl nebo Cassirer byli myslitelé stále ještě pozitivisticko comtovského přesvědčení, avšak Husserlova kritika psychologismu a Cassirerova filosofie symbolických forem byly zároveň důležitými kroky směrem k obnovení teoretické relevance, říká Voegelin.

Každopádně pokus „objektivizovat“ politickou vědu a společenské vědy vůbec pomocí metodologicky přísného vyloučení všech „hodnotových soudů“ znamená podle Voeglina destrukci vědy. Podle něj představa hodnotového soudu (*Werturteil*) nemá žádný smysl; svůj význam získává až v situaci, kdy je hodnotový soud postaven proti soudům faktů. Pozitivismus pokládá za „objektivní“ pouze tvrzení týkající se skutečností světa jevů, zatímco soudy týkající se správného uspořádání duše a společnosti jsou „subjektivní“. Pouze tvrzení prvního typu lze tedy považovat za „vědecká“, zatímco tvrzení druhého typu vyjadřují pouhé osobní preference a rozhodnutí, která není možno kriticky verifikovat, a proto postrádají objektivní platnost.

Touto pozitivistickou optikou pak bývá podle Voegelina celá dvou a půl tisíciletá tradice politického vědění tendenčně interpretována jako hodnotově normativní. Podle něj klasická ani křesťanská etika a politická věda nejsou postaveny na „hodnotových soudech“, nýbrž empiricky a kriticky zpracovávají problémy řádu, které vyplývají z filosofické antropologie jako součásti obecné ontologie. Jakmile byla ontologie jako věda odmítnuta, nemohly být etika a politika chápány jako vědy o řádu, v němž lidská přirozenost dosahuje nejvyššího možného stupně uskutečnění, a začaly být podezřelými oblastmi subjektivního a nekritického mínění. Pokud pozitivistická věda o politice odstraňovala nekritická ideologická

mínění o fungování společnosti, sehrála užitečnou roli. Pokud však pod nálepkou hodnotových soudů odmítla celou tradici klasické a křesťanské metafyziky a zejména filosofické antropologie, byla vytvořena implicitně situace, že holistická politická věda jako o řádu není možná.²²

Snaha pozitivismu o vytlačení „hodnot“ pryč z vědy do postavení axiómů a hypotéz, které nebudou nijak zkoumány, snaha o „bezhodnotovou“ vědu o společnosti a důsledné držení se kritických metod při určování faktů a kauzálních vztahů vedlo politickou vědu k relativismu a partikularismu. Partikulárnost a relativita současných politických a sociálních věd zastírá jednu důležitou okolnost existence společnosti, a tou je, že každá společnost jako soubor jednání a institucí je implicitně konstituována myšlenkou řádu a dobra, ke kterému tento řád má poukazovat a prakticky umožňovat jeho uplatňování. Z tohoto hlediska pokus hovořit o společnosti z hlediska durkheimovské věčnosti jako o nějaké *rés* stojící zcela mimo poznávající ego subjektu je snahou rozprostraněnost a komplexitu sociální skutečnosti diferencovat do jednoduše popsatelných segmentů. Ovšem suma poznatků o segmentech skutečnosti nic nevypovídá o esenci skutečnosti samé. Proto se zdá, že z jistého hlediska pokus založit politickou vědu uzávorkováním normativity a hodnot, je cestou do slepé uličky.

1.4 Taylorova ontologická podmínka holismu

Zasaďme problematiku primátu politiky ještě do dalšího kontextu, kterým je současná, zejména anglosaská politická filosofie. V jejím proudu se objevuje myslitel uvažující o otázkách identity a autenticity, který si je vědom ontologické roviny předcházející morálně-filosofickým či politicko-filosofickým dilematům, jak je kladou liberálové a komunitaristé. Taylor tyto prvně jmenované otázky označuje za ontologické, zatímco druhé jmenované za otázky obhajoby. Podle Taylora „ontologické otázky se zabývají tím, jaké faktory uznáme za relevantní, máme-li vyložit život společnosti. Nebo, řečeno ‚formálním způsobem‘, týkají se pojmů, které

²² Srv. tamt. s. 15-16

akceptujeme jako nejvyšší v řádu vysvětlování.“²³ Podle něj lze vysledovat v rámci otázky ontologie více než tři staletí trvající debatu mezi tzv. atomisty a holisty. Atomisté neboli metodologičtí individualisté si myslí, že v řádu vysvětlování lze sociální jednání, struktury a podmínky vyložit z hlediska vlastností individuí, která je konstituují, zatímco holisté v řádu úvahy se domnívají, že lze sociální dobra vyložit z hlediska vzájemného spojení dober individuálních.

Jak zdůrazňuje různé morálně filosofické směry, tedy otázky obhajoby, pracují či předpokládají určité ontologické modely, ať už víc atomistické či holistické, které obsahují různá pojetí jedince (*self*) a identity. V protikladu atomistů a holistů je stavěn „nezakotvený“ jedinec proti jedinci situovanému. Ontologická pozice podle Taylora staví určité pole možností pro následnou morálně filosofickou obhajobu. Debata o spravedlnosti, jak ji známe od Rawlse a Sandela, předpokládá určité pojetí „podmínek spravedlnosti“. Podle Taylora totiž zejména určitý druh teorie liberalismu, který označuje jako procedurální, pracuje s jinak blíže nereflektovanou atomistickou koncepcí společnosti, což vede k tomu, že pokládá otázky identity a společenství v diskusi o spravedlnosti za irelevantní. Taylor, který sám sebe označuje za holistu, pokládá tyto ontologické otázky za nezanedbatelné, protože podle něj nelze od morálně filosofických otázek odloučit otázku identity společnosti jak toho, co pokládá za dobré, tedy otázku dobrého života. Pokud by procedurální liberálové chtěli takovou otázku vyloučit, pak zde existuje problém, zda by atomistické východisko uvedené teorie liberalismu, předpokládající, že každý jednotlivec má svůj vlastní životní plán a tedy pojetí dobrého života, nevedlo k podezření, že tato teorie je etnocentrická, nerealistická a tedy neživotaschopná, jinými slovy, že platí pouze v anglosaské kultuře. Poznamenejme na okraj, že toto podezření z kulturní podmíněnosti a tedy značné omezenosti politické „teorie“ budeme sledovat rovněž u Aristotela a také by bylo možné jej identifikovat u Arendtové, zejména v jejím díle *On Revolution*, jako obhajoby americké revoluce a republiky.

²³ Taylor Ch., Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy, in Kis J., *Současná politická filosofie*, Praha 1997, s. 465

Jak si všímá Taylor, byla otázka životaschopnosti společnosti vyvolána mysliteli občanské humanistické tradice, do které řadí Machiavelliho, Montesquieua a Tocquevilla. Tito autoři spolu se svými antickými předchůdci se snažili stanovit podmínky, za kterých by bylo možné rozvíjet zřízení založené na obecné participaci. Jejich základní argumentace by se dala shrnout takto: „každá politická společnost vyžaduje od svých členů určité oběti a jisté druhy disciplíny: její členové musí platit daně, sloužit v ozbrojených silách a obecně zachovávat jistá omezení. V despotismu, ve zřízení, kde masa občanů je podřízena vládě jediného pána nebo mocenské kliky, jsou ony vyžadované druhy disciplíny udržovány donucením. Aby vznikla svobodná společnost, je nutné toto donucování nahradit něčím jiným. A může to být ze strany občanů pouze dobrovolná identifikace s *polis*, jejich vědomí, že politické instituce, v nichž žijí, jsou výrazem jich samých. Na ‚zákony‘ se musí pohlížet tak, že odrážejí a utvrzují jejich důstojnost jako občanů, a že jsou tedy v jistém smyslu prodlouženou rukou jich samých.“²⁴ Tuto politickou kulturu obecné participace ztotožňuje Taylor s patriotismem, který přesahuje egoismus v tom smyslu, že lidé tíhnou ke společnému dobru a ke všeobecné svobodě. Tento typ patriotismu je tedy podle Taylora základem všech politických tj. občanských společenství, pokud mají být životaschopná. Jakým způsobem ale tento patriotismus Taylor přesně chápe, když ho zařazuje do oblasti podmínek politického společenství občanů a tedy jako podmínku každé debaty o spravedlnosti?

Ontologii atomistů pokládá Taylor za přinejmenším spornou, naprosto nezakotvený jedinec podle něj není vůbec možný. Jeho ontologická odpověď na otázku společnosti a identity tedy leží v konceptu patriotismu, který vychází z pojetí obecné participace. Ve svobodné společnosti, my bychom mohli říci aristotelsky v politickém společenství, na rozdíl od despotické společnosti, není zdrojem disciplíny donucení, ale dobrovolná identifikace s institucemi obce, které jsou výrazem identity samotných občanů. Taylor rozpoznává, že v klasické tradici vláda občanů byla podstatou republiky resp. politiky a byla chápána za podstatnou pro

²⁴ Tamt. s. 473

důstojný život, byla základem důstojnosti občana. U Montesquieho jsou politické instituce společnou záštitou občanské důstojnosti.²⁵ Zákony a instituce vyjadřují důstojnost občanů, kteří podle Taylora tíhnou ke společnému dobru a ke všeobecné svobodě. Mezi občany tak vzniká pouto solidarity, které nazývá patriotismem a zařazuje ho doprostřed mezi citová pouta rodiny či přátelství na jedné straně a univerzální altruistickou obětavostí na straně druhé. Patriotismus je poutem k ostatním členům politického společenství, které se zpřítomňuje ve společné participaci na této politické entitě. Tak vzniká dobro společného jednání, které není jen součtem individuálních jednání, ale je tímto dobrem, protože je společným jednáním manifestujícím společné úmysly. Již toto sdílení společného jednání je hodnotou, která je vyšší, než pouhé konvergentní dobro, jež je dosaženo díky výhodnému spojení se např. za účelem bezpečnosti. Taylor se přiklání k vlastnímu ontologickému holistickému výkladu identity a společnosti, který je přítomen v klasických republikách prostoupených smyslem pro sdílené a bezprostředně společné dobro, jež je základem patriotické identifikace občanů. Taylor to vyjadřuje takto: "...základní podmínkou svobodného (nedespotického) zřízení je, aby občané vykazovali tento druh patriotické identifikace. To se jim díky jejich pojmání svobody mohlo jevit jako něco samozřejmého. Svoboda nebyla definována v první řadě z hlediska toho, co bychom mohli nazvat svobodou negativní. Svoboda byla myšlena jako svoboda občanská, jako svoboda aktivního účastníka veřejných záležitostí. Tento občan byl 'svobodný' v tom smyslu, že mohl říci své slovo k rozhodnutím přijímaným v politické sféře. K rozhodnutím, která by utvářela jeho život i životy ostatních. Protože 'vláda sobě samým' založená na participaci je jako taková obvykle uskutečňována společným jednáním, je snad normální pohlížet na ni tak, že je podněcována společnými identifikacemi. Protože člověk uskutečňuje svobodu společným jednáním, může se jevit jako přirozené, že ji hodnotí jako společné dobro."²⁶ Máme-li koncizně shrnout Taylorovou tezi, pak, pokud má politické společenství zůstat životaschopné, musí se občané identifikovat s jeho zákony a institucemi díky svobodě umožňující mu participaci na společném

²⁵ Srv. tamt. s. 473-479

²⁶ Tamt. s. 479-480

jednání, které tak vytváří vyšší typ společného dobra, než jaké by bylo dobro jednotlivce konvergované v kolektivu společnosti. Uvedenou podmínku holismu pokládá Taylor za ontologický argument pro přežití politického společenství jako takového.

1.5 Pojetí primátu politiky v politických vědách

Sociálně vědní debata o významu politiky ve společnosti, zjednodušeně řečeno, započala s Marxovým devalvováním politiky jako nadstavby primární ekonomické základny. Proti takovému pohledu stojí kupříkladu systémová teorie a její teze o primátu politiky, jež tvrdí, že politické a strukturální proměnné mají primární funkci při utváření politických výstupů v podobě rozhodnutí, sociálně ekonomické struktury hrají až druhořadou roli. S diskusí o *primátu politiky* tentokrát před ekonomikou se můžeme setkat u dalšího významného politického sociologa Raymonda Arona.

Aron patří v sociologickém kontextu mezi hlavní představitele teze o primátu politiky před ekonomikou, k níž dospěl ve svojí kritice Marxova díla a zejména jeho klíčové myšlenky, podle níž politickým procesům a změnám nelze rozumět jinak, než jako pouze nadstavbovým sekundárním jevům, které jsou vyvolány primárně změnami na základní ekonomické úrovni výrobních sil a výrobních prostředků. Aron na základě analýzy industriálních společností 20. století dospívá naopak k „primátu politiky“, který lze podle něho paradoxně pozorovat zejména v režimech, jež se Marxu dovolávají a hlásají. V polemice s Marxem tvrdí, že charakteristika každé industriální společnosti závisí na politice, která rozhoduje o různých typech společnosti a různých stylech života v celé obecnosti. „Ve vztahu k člověku je politika důležitější než ekonomika, a to takřka ex definitione, protože politika se týká příměji samého smyslu existence [...] organizace autority ovlivňuje bezprostředněji způsob života než kterýkoli jiný aspekt společnosti. Rozumějme dobře. Politika v omezujícím významu, tj. chápaná jako zvláštní úsek, v němž jsou vybírání a v němž jednají ti, kdo vládou, nedeterminuje všechny vzájemné reakce lidí v pospolitosti. Zcela určitě existují vztahy mezi jednotlivci v rodině, církvích, v práci, které nejsou *determinovány* organizací autority ve zvláštní oblasti, která se nazývá

politika. I když však nepřipustíme pojetí řeckých filosofů, podle něhož život bytostně lidský je život politický, neplatí o nic méně, že způsob, jak se uplatňuje autorita, způsob designace vedoucích pracovníků, přispívá více než všechny ostatní instituce k utváření stylu vztahů mezi jednotlivci."²⁷

Aron se dále věnuje otázce primátu politiky v rámci svého rozboru industriálních společností dvacátého století, které rozdělil podle toho, zda jde o západní pluralitně demokratické režimy, nebo o režimy sovětského typu. Podle Arona "nerovnosti mezi sociálními kategoriemi jsou vlastní všem industriálním společnostem: existují nejen v západních společnostech, ale i společnostech sovětského typu. Ale zatímco v západních liberálních demokraciích se jednotlivé skupiny a třídy mohou spontánně organizovat a hájit své zájmy např. ve svobodných odborech, něco takového není možné v režimech sovětského typu, kde odbory jsou převodovou pákou komunistické nadvlády a nemohou chránit své členy proti zaměstnavateli, kterým je v naprosté většině stát ovládaný komunistickou stranou. Tento rozdíl je zásadní a má politickou povahu, není dán stupněm ekonomického rozvoje (fází růstu) ani sociální strukturou."²⁸ Z výše uvedených důvodů lze podle Arona primát politiky vnímat v režimech, které se explicitně odkazují na Marxovo učení o ekonomické „základně“ a politické „nadstavbě“. "Bolševická revoluce je podle Arona v zásadě politický fenomén a hlavní rysy ekonomiky sovětského typu vyplývají podle něho do značné míry z politických záměrů a ideologické orientace komunistických stran a jejich předáků. Ekonomiky sovětského typu jsou politizované, jejich struktura a fungování jsou podřízeny politickým zřetelům."²⁹

Podle Nováka ale Aron nechtěl nahradit marxistický primát ekonomiky nějakým primátem politiky resp. politického režimu pouze v opačném vztahu. "Primát politiky podle něho znamená jen dvě věci: 1) To, co specificky odlišuje moderní industriální společnosti, je politického původu. 2) Politika má primát ve smyslu lidském, humánním. To, jak se

²⁷ Aron R., *Demokracie a totalitarismus*, Brno 1993, s. 19

²⁸ Novák M., Mezi primátem politiky a ekonomickým rozvojem: Aronova sociologická koncepce industriálních společností, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2005, Vol. 41, No. 5, s. 814

²⁹ Srv. Aron R., *Demokracie a totalitarismus*, Brno 1993, s. 15-20

vybírají vládnoucí, a způsob, jakým vykonávají moc, nám odhaluje lidský nebo nelidský ráz celého 'systému'."³⁰

Docházíme tak ke zjištění, že Aron neobhájí primát politiky před ekonomikou pouze v rámci své polemiky s marxismem, ale je přesvědčen o prvenství politiky v ontologicko-antropologickém významu. Podle Arona se politika týká samého smyslu lidské existence. Aron tvrdí, že politika utváří styl vztahů mezi lidmi více, než kterákoli jiná instituce. „A v té míře, v níž je styl těchto vztahů vlastním obsahem definice lidské existence, je politika bližší tomu, co musí především vyvolávat zájem filosofa nebo sociologa, a to spíše než kterýkoli jiný úsek pospolitosti.“³¹ Aron politiku nepokládá pouze za významný, přitom jen dílčí úsek společnosti. Politika se vztahuje ke společnosti jako k celku, je zastřešujícím aspektem každé lidské pospolitosti, a proto se nutně dotýká také každého člověka jako jednotlivce. Aron hovoří o „globálním významu“ či „aspektu“ politiky. Aron se snaží ontologicko-antropologický primát politiky odvodit ze sociologického diskursu, založeném na předpokladu, že povahu člověka lze odvodit ze způsobů vztahů s dalšími lidmi, tedy z povahy sociálních vazeb. Pro svoje sociologické východisko nachází oporu u těch filosofů, kteří podle něj tvrdí, že život člověka je utvářen především vztahy mezi lidmi. Podle nich být člověkem, znamená být pospolu s dalšími lidmi. Dodejme, že Aron ale odmítá devalvací vztahů, které člověk rozvíjí mimo politiku či v určitém protikladu vůči ní. Vztahy v rodině, církvi, na pracovišti, které jsou svou povahou nepolitické, Aron nepovažuje za o nic méně lidské. Narozdíl od klasických řeckých filosofů, jak tvrdí Aron, nepřipouští, že „bytočně lidský je život politický“.³² Hannah Arendtová by namítla, že původcem koncepce primárního významu politiky pro člověka nejsou staří řečtí filosofové, ale politické myšlení městského státu klasického Řecka. Podle ní ještě v perikleovském Řecku občané, nikoli filosofové, kladli politiku na první místo, protože se domnívali, že lidskost znamená politickou svobodu jednotlivce jednat s druhými uvnitř své polis. Proto podle ní nenalezneme

³⁰ Novák M., Mezi primátem politiky a ekonomickým rozvojem: Aronova sociologická koncepce industriálních společností, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2005, Vol. 41, No. 5, s. 814

³¹ Aron R., *Demokracie a totalitarismus*, Brno 1993, s. 19

³² Tamt.

jakoukoli úvahu o problému politické svobody v celých dějinách antické filosofie od Presókratiků až k Plotinovi.³³ Toto hodnocení ovšem podle nás možná platí až na Aristotela, který se zabývá nepřímo otázkou svobody člověka, jejíž uplatnění nachází právě v politickém životě, který pro něj bude představovat nejvyšší lidské bytí, které je uprostřed mezi zvířecím a božským bytím.

Krátce se zmiňme o koncepci politiky Carla Schmitta, kterou je možné spojit s jistou obhajobou primátu politiky jako obranou před vzestupem depolitizace. Podle Schmitta je moderní politika ztotožňována s činností moderního suverénního státu, u nějž se předpokládá, že vlastní na politiku monopol. To však podle něj platí pro stát osmnáctého století, kdy stát stojí nad společností jako stabilní a odlišná síla. Ostatně takový obraz státu odpovídal názoru Hegela, který stát kvalitativně odlišoval od společnosti a stavěl ho nad ní a nazýval ho univerzálním. Podle Schmitta končí éra, kdy bylo možné politiku ztotožňovat s moderním suverénním státem: “Evropská část lidstva donedávna žila v epoše, jejíž právní normy byly zcela vymezeny státem a stát jako model politické jednoty předpokládaly. Epocha státnosti nyní končí. [...] Stát jako model politické jednoty, stát jako nositel nejpodivuhodnějšího monopolu, totiž monopolu politického rozhodování, tato skvělá ukázka evropské formy a západního racionalismu je sesazen z trůnu. Nicméně jeho pojmy zůstaly a dokonce jako pojmy klasické. Slovo klasické zní ovšem dnes docela mnohoznačně, pokud ne ironicky.”³⁴

Rovnítko politiky a státu začíná být podle Schmitta matoucí, jakmile se stát začíná prolínat se společností díky prosazování demokracie.³⁵ Schmittovým motivem pro hledání esence politična je zjištění, že moderní suverénní stát prodělává vývoj od absolutního státu 18. století, přes neutrální stát 19. století ke státu totálnímu, který chce politizovat veškeré dosud neutrální domény společnosti jako je ekonomika, náboženství, kultura, výchova atd.. Znamená to, že prostřednictvím značně proměňující

³³ Arendtová H., Co je svoboda?, in *Krize kultury*, Praha 1994, s. 67-68

³⁴ Schmitt C., *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963, s. 10, podle Znoj M., O spravedlivé válce v 21. století, in *II. Kongres českých politologů*, Praha 2003, s. 32

³⁵ Srv. Schmitt C., *The Concept of the Political*, Chicago 1996, s. 22

se podoby moderního státu nemůžeme dospět k rozpoznání toho, co je politika. Tudíž státověda jako právní disciplína zabývající se primárně státem se politikou zabývá pouze odvozeně, a tedy nemůže přijít s autonomní definicí.

Schmitt zastává realistickou koncepci primátu politiky, kterému musíme rozumět jako prioritní funkci organizované státní moci před ostatními odvozenými segmenty společnosti. Zároveň chce uchovat primát moderního suverénního státu. Schmitt je veden obavou ze “ztráty politiky”. Politika by mohla zaniknout, pod vlivem liberální demokracie, která vede k prolnutí moderního suverénního státu s dalšími oblastmi společenského života. Z toho důvodu je nutné vyjmout oblast politiky samotné a uchopit ji pomocí jejího vlastního definičního rámce.

S podobnou kritikou vývoje moderní politiky do “nepolitiky” díky promíchání politického se sociálním a ekonomickým se můžeme setkat u Arendtové. Podle ní v moderní době došlo k naprostému smazání rozdílu mezi privátní a veřejnou sférou, která v klasické politice představovala doménu politických aktivit. Nyní si můžeme být podle ní lépe vědomi souvislostí lidské existence, kdy veřejné je zde kvůli soukromému a soukromé zůstává jediným společným, tvrdí Arendtová.³⁶ Jinými slovy, původně zcela oddělené oblasti soukromí vymezené hospodářství (ekonomice) a veřejnosti vymezené politice se v moderní době prolínají v jediné oblasti sociálního.

Schmitt předpokládá existenci autonomní oblasti “čisté” politiky. Předpokládá cosi, jako politickou realitu, která má vlastní neodvozenou skutečnost. S tímto motivem se setkáváme u realistů, kteří se domnívali, že objevili esenci politiky v uchopitelných faktech moci. “Realistický přístup k politice se od dob Machiavelliho maskoval; dělo se to dvěma způsoby, které je třeba jasně odlišovat: (a) výkladem, že *politika je politika* a ne něco jiného; anebo (b) předpokladem, že politický realismus je ztělesněný par excellence ve specifickém typu politiky a politického chování nazývaném *čistá politika*. Později čistou politiku přejmenovali na *Machtpolitik*, mocenskou politiku. Čistá anebo mocenská politika obvykle denotuje ten

³⁶ Srv. Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 69

typ politiky, který se neváže na ideály, ale je založený výlučně na síle, podvodu, lsti, a bezohledném užívání moci.”³⁷

Lze oprávněně pochybovat o konceptu čisté nebo autonomní politiky bez jakýchkoli přívlastků. Sartori výraz “čistá politika” pokládá za pleonasmus. Podle něj politika jako druh lidské praxe nemůže být oddělena od “idejí”, kterými je vedena.³⁸ Potom by možná jedinou doslovně realistickou politikou bylo důsledná obrana *statu quo*, ať už by byl jakýkoli. Otázkou je, zda takto absolutně realistická politika by nebyla spíše negací a tudíž koncem politiky. Podle Sartoriho “rozlišování mezi *čistou politikou* bez ideálů na jedné straně, a ideály zatíženou *nečistou politikou* na druhé, vytváří nesprávnou hranici na nesprávném místě. Zásadní rozdíl je spíše mezi (a) *konfrontačním* názorem na politiku a (b) mírově orientovaným *legalitářským chápáním* politiky, vycházejícím ze zákonnosti. V prvním případě přesvědčení kontroluje síla, moc nastoluje právo a řešení konfliktů se hledá cestou porážky nepřítele - “odlišného”, chápaného jako *hostis*. V druhém případě síla jako *ultima ratio* je v rezervě jako poslední a horší pohnutka, konflikty se řeší prostřednictvím smluv, soudů, a ‘zákonných’ postupů.”³⁹ Sartori tedy Schmittovo pojetí politiky hodnotí jako *konfrontační*, jako koncept, který se snaží poněkud iluzorně objevit politickou realitu bez jakýchkoli dalších přívlastků.

Dodejme, že o oblasti relativně autonomní sféry politiky uvažoval také Aristotelés, ale v poněkud jiném smyslu. Právě vztahy mocenské nadvlády by označil jako nepolitické, patřící do oblasti hospodářských vztahů uvnitř domácnosti. Naopak “ryzí” politika, její vztahy, motivy a jednání, vzniká nikoli na bázi vztahů podřízenosti/nadřízenosti, ale tam, kde je vztah rovnosti, motivem není ovládnutí, ale dobrovolné přesvědčování a jednáním není příkaz podpořený převahou moci, ale argumentativní promluva. Autonomie politiky byla umožněna svobodou jejích aktérů-občanů, tzn. jejich ekonomickou nezávislostí, která jim umožňovala vedle jejich formálního práva především reálně participovat na politické praxi obce.

³⁷ Sartori G., *Teória demokracie*, Bratislava 1993, s. 44

³⁸ Srv. tamt. s. 43

³⁹ Tamt. s. 44

Schmitt předpokládá autonomní sféru politiky, odlišnou a oddělenou od oblasti morálky, estetiky a ekonomiky. V jistém smyslu můžeme mluvit o tom, že Schmitt patří do proudu myšlení, který obhájí jistou *vylučnost* politiky. Schmittovo hledání autonomní sféry politiky odlišné od morálky, náboženství, ekonomiky atd. mělo vliv např. na neorealistické teoretiky mezinárodní politiky Carra a Morgenthaua. Carr tvrdil, že politika není jednou z funkcí etiky, ale naopak. Morálka podle něj je produktem moci.⁴⁰

Morgenthau se podobně jako Schmitt snažil vymezit samotnou oblast politiky jejím vymezením vůči morálce a ekonomice. Podle něj primát politiky před morálkou utváří autonomii politické oblasti, jež je umožněna konceptem mocenského zájmu, jak ho chápe realismus. Ten “určuje tak politiku jako svébytnou oblast lidské činnosti a způsob uvažování, která je odlišná od ekonomiky (ve smyslu zájmu vymezeného jako bohatství), etiky, estetiky či náboženství. Bez takového pojmu by teorie politiky, ať už politiky mezinárodní či domácí, byla zcela nemyslitelná, neboť bez něho bychom nemohli rozlišovat mezi politickými a nepolitickými fakty, ani bychom nemohli do oblasti politiky vnést určitou míru systémového řádu.”⁴¹

Stejně jako vymezují podle Schmitta *nepolitické* oblasti ekonomiky, morálky a estetiky jejich specifické konečné distinkce, tak i politickou oblast musí vymezovat její vlastní specifická distinkce. V případě ekonomiky jde o ziskovost a ztrátovost, v případě morálky jde o dobro a zlo, v případě estetiky krása a ošklivost. “Specifickou politickou distinkcí, na kterou politická jednání a motivy mohou být redukovány, je rozdíl mezi přítelem a nepřítelem.”⁴²

Kategorie rozdílu přítel/nepřítel znamená krajní stupeň intenzity jednoty či separace, spojení či rozdělení. Důležité je, že distinkce přítel/nepřítel působí nezávisle na distinkcích vymezujících ekonomiku, morálku či estetiku. Politický nepřítel nemusí být morálně zlý či estetický ošklivý nebo dokonce ekonomickým soupeřem. Nicméně politický nepřítel

⁴⁰ Srv. Carr E. H., *The Twenty Years' Crisis*, New York 1964, s. 63-64

⁴¹ Morgenthau H. J., *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 1978, s. 4-15

⁴² Schmitt C., *The Concept of the Political*, Chicago 1996, s. 26

je někým *jiným*, je *cizím*, existenciálně něčím odlišným a cizorodým a tudíž konflikt s ním je v extrémním případě možný. Kdo je politickým nepřítelem, nemůže být rozhodnuto nějakou třetí nezaujatou stranou, ale pouze samotným účastníkem dané situace. Pouze on může posoudit, zda jeho protivník má být zahnán či zahuben kvůli ochraně vlastního způsobu existence. Podle Schmitta objektivní přirozenost a autonomie politična se stává zřejmou se zdatností politické bytosti schopné jednat, rozlišovat a chápat antitezi přítel/nepřítel nezávisle na jiných antitezích ekonomiky, morálky, estetiky, práva, náboženství atd..⁴³

⁴³ Srv. tamt. s. 26-27

PRVNÍ ČÁST: POLITIKA JAKO PRIORITA LIDSKÉHO SPOLEČENSTVÍ U ARISTOTELA

„...uchýlili jsme se pod ochranu antických demokracií, jaksi podobnějších našim formám veřejného života: právu a Státu. Jakmile jsme se však pokusili být občany po způsobu Řeka a Římana, probudil se v našem nitru podivný odpor. Antický stát se zmocňuje člověka celistvě, neponecháváje mu ničeho pro jeho osobní potřebu. A právě toto úplné rozplynutí osobnosti v kolektivním tělese Polis nebo Civitas, odpuzuje nás v jakýchsi podzemních kořenech naší osobnosti. Nejsme asi občany tak výlučně a celistvě, jak to vykřikujeme v řečnickém zanícení na tribunách nebo v úvodnících.“⁴⁴

José Ortega y Gasset

2 PŘEDMĚT POLITIKY V SYSTÉMU VĚDĚNÍ

Pro řešení naší otázky odůvodněnosti primátu politického byli vybráni právě Aristotelés a Arendtová, protože jde o představitele teorie politiky, kteří se, byť každý svým způsobem a s odlišnými motivacemi, snažili argumentovat, že politika patří k bytostné povaze lidskosti a zaujímá v ní nejvýznačnější místo. U Aristotela politika pochází z přirozenosti člověka, u Arendtové je politika fenoménem, který je nedílně spojen se strukturami podmiňujícími lidskou situaci ve světě. Můžeme říci, že oba myslitelé jsou zastánci pojmání politiky jako něčeho, co patří k povaze člověka a lidských záležitostí. Chceme reflektovat hypotézu primátu politického, tudíž budeme spolu s našimi dvěma vybranými filozofy analyzovat činnosti člověka, věnující se zejména politické aktivitě, ve sféře lidských záležitostí.

Uvedený závěr je samozřejmě umožněn jejich metodickými východisky. Proto se nám jeví jako vhodné nejprve vyložit metodologické předpoklady a jejich filosofická východiska vzhledem k úkolu, který jsme si

⁴⁴ Ortega y Gasset J., *Smrt a zmrtvýchvstání*, Brno 1938, s. 103-104

stanovili. Chceme tedy nejprve vyložit a kriticky zhodnotit přístupy Aristotelovy ontologicky založené politické vědy a fenomenologické analýzy politiky Hannah Arendtové. Zároveň prozkoumáme hranice a možnosti průniků obou těchto metod.

2.1 Teoretické vědy a zkoumání prvních principů

Aristotela nezajímá nějaké úzké a přesně metodicky vymezené pojetí vědy, jeho pojetí vědy je mnohem širší, než jak chápeme vědu dnes pod vlivem pozitivismu. Pro vědu používal pojem *epistémé*, který se dá přeložit jako *vědění, věda, znalost, nauka*. V širším smyslu *epistémé* u Aristotela znamená vzdělanost jako takovou a bývá někdy používán paralelně s pojmem umění, *techné*.

Aristotelés *epistémé* zařazuje ve svém spise *Etika Níkomachova* (dále jen „*Etika*“) mezi pět rozumových zdatností, *aretai*, následující: umění, *techné*; vědění, *epistémé*; rozumnost, *fronésis*; moudrost, *sofia* a rozumění, *nús*, které nazývá věcmi, jimiž duše nabývá co do kladu nebo záporu. Rozumové zdatnosti nám zpřístupňují jisté pravdy na rozdíl od domněnek či mínění, *doxai*, v nichž se lidská duše může mýlit. Veškerá intelektuální činnost potom vrcholí v moudrosti, která obsahuje jak *nús* tak *epistémé*, což obnáší „spojení intuice s přesným myšlením“.⁴⁵

Vědění poskytuje jisté a zřejmé poznání. V této souvislosti charakterizuje vědění jako to, co je nutné, tudíž věčné: „Všichni totiž jsme přesvědčeni, že to, co víme, nemůže býti jinak; o tom však, co může býti jinak, jakmile jest mimo pozorování, nevíme, zdali jest, či není. Tedy to, co jest předmětem vědění, jest nutné. Tudíž věčné; neboť to, co jest prostě nutné, jest věčné, a co jest věčné, nemá přirozeného vzniku a zániku.“⁴⁶ Předmět vědění přirozeně nevzniká ani nezaniká, zde používá výraz *agenétos*.⁴⁷ Jak potom může politické vědění v Aristotelově pojetí, *politiké epistémé*, pojednávat v první knize *Politiky* o přirozeném vzniku obce? Tuto otázku budeme muset ještě objasnit později v příslušné pasáži věnované vzniku polis.

⁴⁵ Poznámka A. Kříže, in Aristotelés, *Etika Níkomachova*, Praha 1996, s. 302

⁴⁶ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* VI,3

⁴⁷ Srv. Kříž A., Aristotelův Bůh, in *Hlídka*, 1934.

Podle Aristotela „veškerému vědění lze naučiti a... Veškero učení se však děje z toho, co bylo dříve poznáno,... jednak totiž návodem, jednak závěrem. Návod jest počátkem také všeobecná, závěr pak od všeobecná pochází. Jsou tedy počátky, z nichž vychází závěr, závěr však k nim nevede, nýbrž návod.“⁴⁸ Další charakteristikou vědění tedy je, že jeho předmět je učitelný na základě toho, co bylo poznáno pomocí indukce a závěru v sylogismu, *symperasma*, což je závěrečný neboli konečný soud.

V této souvislosti tedy vědění vyplývá z dokazování na základě počátků neboli principů, přičemž se zde Aristotelés odkazuje na určení vědění ve svých *Analytikách*. Aristotelés doslova říká, že „vědění je stav dokazovací,... kdykoli totiž člověk jest nějak o něčem přesvědčen a jsou mu známé počátky, tehdy ví; neboť nezná-li více než závěrečný soud, bude mít vědění pouze nahodilé.“⁴⁹ Pokud tedy má být vědění nutné a nikoli pouze nahodilé, pak se bude muset věnovat prvotním principům, z nichž bude vyvozovat své další závěry. Jak je Aristotelem řešena otázka nahodilosti a nutnosti v přirozenosti, zejména pak v lidské přirozenosti bude pro naši práci jedním z ústředních témat. Tomuto problému se podrobněji věnoval ve svém díle W. D. Ross.⁵⁰

Odkud by tedy plynulo, proč se zabývá ve své *Politice* počátky, tzn. tím, jak vznikla obec? Otázku významu počátků či prvotních principů v rámci Aristotelovy politické vědy budeme muset ještě blíže objasnit. Každopádně prozatím lze shrnout, že pod pojem vědy, *epistémé*, Aristotelés zahrnoval jakékoli soubory tvrzení, která poskytují vysvětlení jednotlivých věcí pod podmínkou, že takováto vysvětlení jsou svojí formou obecná a jsou vyvozena z jistých výchozích principů.

Aristotelés v tomto smyslu vychází z Euklidova založení vědy geometrie jako axiomatického systému. Eukleidés systém geometrie postavil na několika základních předpokladech, *axiómech*, z nichž odvodil pomocí logických dedukcí veškeré ostatní pravdy geometrie. Věda geometrie se tak skládá z několika základních *axiómů* a několika odvozených *teorémů*, které vyplývají z deduktivního řetězce. Tento systém ovlivnil Platóna natolik, že

⁴⁸ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* VI,3

⁴⁹ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* VI,3

⁵⁰ Srv. Ross W. D., *Aristotle*, London 1949, s. 78-81

navrhoval, aby se veškeré lidské vědění získalo jako jediná axiomatizovaná věda, která by tak získala systematickosti a jednotnost.

Přestože Aristotelés byl představou axiomatické vědy ovlivněn, uvědomoval si, že v jeho vlastním pojetí věd, které se opírají o zkušenostní poznání věcí tohoto světa, nebude možné Platónův požadavek založení veškerého lidského vědění na jednotné axiomatizaci udržitelný. Sám si uvědomuje, že „příčiny a počátky jsou v jednom smyslu pro různé věci různé, a v jiném, mluví-li se obecně a podle dohody, jsou pro všechny stejné“.⁵¹ Přestože se mu tak platónská koncepce jednotného vědění rozpadá, pokouší se Aristotelés dosáhnout systematizace jinak nezávislých oborů vědění.⁵² Z uvedených důvodů se tedy mnohem více zabývá rozlišením jednotlivých věd nejen podle jejich předmětu, ale především podle jejich cíle.

Aristotelés v první kapitole druhé knihy *Metafyziky* rozděluje vědění, *epistémé*, na teoretické a praktické. Ve svých *Topikách*⁵³ pak ještě do svého systému věd přidává vědy produktivní neboli tvůrčí (*poiētické*). V šesté knize *Metafyziky* pak shrnuje: „Každé myšlení je buď praktické nebo produktivní nebo teoretické.“⁵⁴ Cílem teoretických věd je pravda neboli poznání, *theóriá*, což lze přeložit také jako vidění, pozorování či zkoumání. Cílem praktických věd je jednání a správné rozhodování. Cílem tvůrčích věd je příslušný produkt jednání, tedy dílo. Nejprve se zabývejme výkladem teoretických věd a po té věd tvůrčích a nakonec věd praktických. Číníme tak proto, že jde o úvodní pole, které si vytváříme k cíli této pasáže, jímž bude objasnit Aristotelovo pojetí politické vědy jako vědy praktické v relaci k přednosti politiky.

Teoretické vědění se asi nejbližší přibližuje našemu současnému pojetí vědy a zahrnuje zároveň největší oblast lidského vědění vůbec. Cílem teoretických věd je poznání neboli pravda. Teoretické vědy tematizují zvláštní obory jsoucího, proto je lze charakterizovat jako vědy o „zvláštním“. Podle Aristotela jsou explicitně zaměřeny na pozorování ve

⁵¹ Aristotelés, *Met.* XII,4, 1070a31-33

⁵² Srv. Barnes, J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 122

⁵³ *Topiky* VI,6, 145a15; VII,1, 157a10

⁵⁴ Aristotelés, *Met.* VI,1, 1025b25

smyslu hledání příčin. Aristotelés pak říká, že „jsou tři obory teoretické filosofie, matematika, přírodověda a teologie“.⁵⁵

Jak jsme uvedli, matematiku jako vzorovou vědu převzal Aristotelés od Platóna, nicméně zdaleka tolik si na ní nezakládal. Naopak více zdůrazňoval geometrii, na jednom místě si dokonce stěžoval, že se v Akademii nevyučovala geometrie. Otázku významu vědění geometrie a její vztah k architektuře je potřebné ještě blíže prozkoumat zejména s ohledem na údajné označení politické vědy Aristotelem za vědu architektonickou. Zde lze přepokládat, že jedním z hlavních úkolů politické vědy, vedle zákonodárství, bude co nejlepší rozmístění občanů a jejich činností podle jejich nejlepších zdatností v prostoru obce. Zde možná se přibližujeme jádru jeho politické filosofie postavené na předpokladu přirozeného řádu světa, jemuž se musí co možná nejvíce řád lidských záležitostí přiblížit. Důvěra v přínos geometrie pro politickou vědu, spočívající ve znalosti poměrů a smyslu pro prostorovou proporcionalitu, zůstala silná ještě dlouhá staletí zejména v díle renesančních politických utopistů Campanelly a Morea.⁵⁶

V této taxonomii teoretických věd někteří vykladači trvají na překladu „přírodověda“, jelikož Aristotelovy Fyziky zahrnují různá přírodovědná pojednání nejen z oblasti fyziky, ale i biologie.⁵⁷ Aristotelés zahrnuje do přírodovědy botaniku, zoologii, psychologii, meteorologii, chemii a fyziku. Objekty přírody jsou podle něj charakteristické tím, že jsou schopné se měnit nebo se pohybovat, což je odlišuje od objektů matematiky, a že existují „odděleně“. Právě změna či pohyb podstat, které jsou předmětem přírodovědy, jsou hlavním „nedostatkem“ vědění přírodovědy: „Kdyby mimo podstat, jež jsou od přírody, nebylo žádné jiné, byla by první vědou přírodověda; je-li však nějaká nehybná čili neměnitelná podstata, je věda o

⁵⁵ Aristotelés, *Met.* VI,1, 1026a18-19

⁵⁶ Srv. „Je rozdělen na sedm rozsáhlých pásem či kruhů, pojmenovaných podle sedmi oběžnic. Z jednoho do druhého se vstupuje čtyřmi branami po čtyřech dlážděných, směřujících na čtyři světové strany.“ in Campanella T., *Sluneční stát*, Praha 1979, s. 7-8; „Obvod, jakoby narysovaný kružidlem v rozpětí pěti set tisíc kroků, dodává celému ostrovu podobu měsíčního srpku. ... Leží tedy Amaurotum na mírném horském úbočí. Jeho půdorys je téměř čtvercový. Jeho šířka, počínajíc maličko pod vrcholem pahorku, táhne se dva tisíce kroků k řece Andryu; délka, tvořená říčním břehem, přesahuje jen o málo šířku.“ in More T., *Utopie*, Praha 1978, s. 58-61

⁵⁷ Srv. Barnes J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 123

ní – první filosofie – dřívější a nadřazená.“⁵⁸ Uvedená charakteristika a zhodnocení významu přírodovědy a Aristotelova další biologická zkoumání se později ukážou jako významná pro naše porozumění východiskům a metodám jeho *Politiky*.

Z uvedených důvodů bude věda o nehybné čili neměnitelné podstatě dřívější a nadřazená přírodovědě a touto vědou bude teologie. Stejně, jak je dle Aristotela dávat přednost vědám teoretickým před ostatními vědami, tzn. před tvořivými a praktickými, je třeba dávat přednost teologii před ostatními teoretickými vědami.

Podle Aristotela je teologie obecná, proto je první⁵⁹ a tudíž je teoretickým vědám nadřazena, neboli předchází jim. Teologie je teoretickou vědou, která zkoumá první počátky a příčiny věcí,⁶⁰ a proto ji označuje jako tzv. První filosofii, *Próté filosofía*. Tyto první počátky a příčiny věcí, nazývá „božskými“ a tím se přihlašuje Aristotelés k dlouhé tradici řecké filosofie, do níž se řadí svým výměrem teologie zejména Platón ve svojí Ústavě. Aristotelés tyto božské věci většinou identifikuje s částmi nebes.

Tématem První filosofie není zvláštní obor jsoucího, ale to, co tato jsoucnost sama je. Aristotelés říká, že „je druh vědy, jež zkoumá jsoucnost jako jsoucnost a co mu o sobě náleží.“⁶¹ Takto vymezená První filosofie je později středověkou tradicí ztotožněna s metafyzikou, jako věda následující za fyzikou, nicméně Aristotelés sám toto označení nikde nepoužíval. Je třeba si uvědomit, že metafyzika zkoumá obor všech věcí tak, že zkoumá ty jejich aspekty, které věcem příslušejí díky tomu, že jsou. Metafyzika studuje věci pouze v tom, že jsou, jednoduše řečeno zkoumá nejobecnější aspekty jsoucnosti věcí. Snaží se určit ty obecné charakteristiky věcí jako takových, které jsou dány tím, že věci vůbec jsou. Podle Barnese Aristotelés chápal předmět první filosofie takto: „zkoumáme-li první podstaty, na nichž všechno ostatní závisí, budete implicitně zkoumat všechno, co existuje jako existující. Ne každý pokládal toto vysvětlení za přesvědčivé, a tak se o Aristotelově první filosofii někdy soudí, že se skládá ze dvou zcela

⁵⁸ Srv. Aristotelés, *Met.* VI,1, 1026a26-30

⁵⁹ Aristotelés, *Met.* IV,1, 1026a30-31

⁶⁰ Srv. Aristotelés, *Met.* I,2, 982b9-10

⁶¹ Aristotelés, *Met.* IV,1, 1003a21-22

odlišných částí: z obecné metafyziky, která zkoumá *jsoucno jako jsoucno*, a ze speciální metafyziky, která zkoumá principy a příčiny věcí.“⁶²

2.2 Rétorika a poetika jako produktivní vědy ve vztahu k politice

Produktivní vědy, což jsou vědy o tvoření, jsou spolu s vědami praktickými podřízeny vědám teoretickým. Produktivní a praktické vědění se na rozdíl od vědění teoretického zabývá lidským jednáním, ale každé jiným způsobem. Produktivní vědy se zaměřují na vytváření, zhotovování věcí nezávisle na jejich hybné síle, na rozdíl od věd praktických, které se zabývají samotným *procesem* jednání. Lze říci, že se zabývají lidským jednáním vzhledem k jeho výsledku. Jako předmět produktivní vědy lze uvést např. básníkovy básně nebo sochařovy sochy.⁶³ Nicméně v případě produktů sochařství je otázkou, zda toto by bylo pokládáno za vědění, protože jako známo, sochařství mělo v antickém Řecku nižší postavení, než básnictví či malířství. Mezi produktivní vědy by potom mohlo patřit básnické umění nebo rolnictví.⁶⁴

Aristotelovy práce v oblasti produktivních věd jsou *Poetika* a *Rétorika*. *Poetika* se zabývá tím, jak vytvořit umělecké dílo respektive jak napsat divadelní drama. Jeho produktivní vědy se zabývají tím, jak něco udělat, směřují k určitému „jak“, jak dosáhnout svým jednáním určitého cíle - jak kupříkladu napsat tragédii. Čili nezabývají se primárně teorií výsledku činnosti, teorií daného uměleckého díla, ale tím, jak daného díla dosáhnout. Při koncipování své Poetiky postupuje Aristotelés induktivně a empiricky. Její sepsání předcházela rozsáhlý empirický výzkum dějin řeckého dramatu.⁶⁵ Tento rys Aristotelovy metody se obdobně uplatní při sepsování jeho *Politiky*, které bude předcházet sebrání rozsáhlé sbírky ústav.

Podobně jako v případě *Politiky* je znám název jiného spisu ze stejné oblasti - z politické vědy a to *O vladaři*, v případě *Poetiky* je známo, že před jejím vznikem Aristotelés napsal dialog *O básníkovi*, *Peri poiétés*. V tomto starším spise se Aristotelés věnoval nejspíše osobnosti básníka, tzn.

⁶² Tamt. s. 125

⁶³ Srv. Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 14

⁶⁴ Srv. Barnes, J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 123

⁶⁵ Srv. tamt. s. 191

potřebným vlastnostem k napsání básnického díla. Rovněž se zde věnoval také významem básnické tvorby pro život společnosti, různými druhy poezie a jejich prostředky. V dalším spise *Sporné otázky, Aporémata Homérika*, který se rovněž nedochoval, obhajoval Aristotelés homérské eposy, přičemž v této souvislosti se objevuje obhajoba Homéra a básnictví jako takového ve 25. knize *Poetiky*. Obhajoba básnictví je zde ve zřejmém rozporu s Platónovým ne příliš pozitivním pohledem na básnictví a básníky. Je tedy zřejmé, že Aristotelés přepracoval řadu svých starších děl pro potřeby své vlastní „peripatetické“ filosofické školy⁶⁶ a je otázkou, jak toto platí i pro jeho *Politiku*.

Další okolnost, která mohla mít vliv na podobu Aristotelova vědeckého dědictví je vliv dědice jeho spisů, Theofrasta, který patrně nechal opsat a zveřejnit řadu Aristotelových spisů, např. poznámek pro přednášky, které byly určeny nejspíš jen pro uvedenou školu. Tyto texty byly pravděpodobně slučovány do větších celků již bez původního záměru jeho autora. Je otázkou, zda obdobným způsobem nebyla sestavena kupříkladu *Politika*.

Poetika má ještě jeden odkaz k jinému dílu jeho produktivních věd, a to k *Rétorice*. Aristotelés přepracoval patrně původní verzi *Rétoriky*, a doplnil ji o třetí knihu, která se věnuje problematice prózy. Obě díla tak mají podobná obecná témata týkající se jazyka, způsobů vyjadřování, stylu, působení na posluchače, používání různých jazykových prostředků, jako jsou metafora atd.. „Aristotelés spojuje sice rétoriku, theorii řečnictví a pak umělé prosy vůbec, s poetikou, teorií básnictví, ale pro význam, jaký má řeč, mezi níž a myšlením jest těsná spojitost, pro lidský život ve společnosti v obci, vystupuje rétorika z rámce pouhé theorie o umění řečnickém“.⁶⁷ Obě díla, *Poetika* i *Rétorika*, se tedy věnují explicitně problematice řeči, kterou bude Aristotelés pokládat za distinktivní rys lidské političnosti na vyšším stupni.

Podobně jako probíhaly debaty o významu poezie a homérských eposů pro společnost, ještě protikladnější názory ve společnosti a mezi soudobými vzdělanci patrně vyvolávala rétorika. Rozporné až negativní vnímání

⁶⁶ Mráz M., *Aristotelova Poetika, její východiska, význam, osudy a dějinné působení*, in *Aristotelés, Poetika*, Praha 1996, s. 11

⁶⁷ Úvod A. Kříže, in *Aristotelés, Rétorika*, Praha 1948, s. 16

rétoriky na různých místech svých dialogů rozebírá již Aristotelův učitel Platón. Ve své *Rétorice* se Aristotelés věnuje řadě témat, včetně její souvislosti rétoriky s charakterem řečníka, vlivu citů posluchačů a politickou povahou člověka.

Rétorika patří rovněž jako poetika mezi produktivní vědy, která ovšem již věcně souvisí s předmětnou problematikou politiky. Rétorika si totiž bere svůj předmět z politiky a také z etiky, protože řečník se má vyjadřovat o otázkách politických či etických. Látku si tedy bere rétorika z politiky, pravidla toho, jak dané politické látce se vyjadřovat čerpá z dialektiky. Aristotelés nazývá rétoriku jako odnož politiky a za protějšek s dialektikou, která s ní úzce souvisí.⁶⁸

Jak jsme uvedli, bere si rétorika svůj předmět nejen z politiky, ale rovněž z etiky. To naznačuje další úzkou provázanost etického a politického vědění u Aristotela. Podle Aristotela není politická věda pouze věděním o státu a životě v obci, nýbrž je možné takto označovat celou praktickou filosofii. Rétorika tedy dává smysl jen ve své návaznosti na celou praktickou vědu, nejen na politiku, ale rovněž na etiku. Řečnictví se totiž odehrává vždy v etickém a politickém kontextu a její teorie je položena na tento mravně společenský základ. Rétorika se nepohybuje v nějakém vakuu, ale zabývá se činnostmi lidského vyjadřování, které dává smysl pouze v rámci lidských a tedy politických a etických záležitostí. „Aristotelés vzal rétorice definitivně odiosní charakter umění přemlouvat, který ji dali sofisté; jak bylo již poznamenáno, má spíše vyložit to, co je v každé věci přesvědčivé a hodnověrné. A v tom se podobá dialektice.“⁶⁹

Rétorika a dialektika se zabývají protikladnými tvrzeními, nicméně dialektika slouží diskusi, *enteuxis*, zatímco rétorika získat důvody a důkazy, které by byly všeobecně srozumitelné tak, aby mohlo dojít k vyvrácení řečníka, který by důvody používal ve prospěch nespravedlivé věci. K tomu má sloužit její hlavní prostředek, kterým je obecný důkaz, *enthymena*, jenž odpovídá dialektickému sylogismu, a dále příklad, *paradeigma*, který je obdobou indukce v dialektice. Rétorika a dialektika nejsou pouze vědami o svém oboru a jeho předmětu, ale jsou především druhem schopnosti, jak

⁶⁸ Aristotelés, *Rhet.* I,2, 1356a

⁶⁹ Tamt.

argumentovat. Přestože rétorika užívá dialektických forem, nepoužívá je s vědeckou přesností, v tomto smyslu není přísnou vědou. Je spíše naukou, jak si opatřit všeobecně pochopitelné důvody v rámci debat ve společnosti a tedy rovněž debat politických.⁷⁰

Rétorika vzhledem ke svému zaměření, což bude platit i o politice a dalších vědách zabývajících se lidskou činností, nemůže být nějakou přesnou vědou, ale pouze přibližnou, protože by se jinak stala nesrozumitelnou. „Po řečníkovi nelze žádati přesných důkazů, jako nelze přisvědčovati matematikovi, kdyby mluvil pro řečnický účinek. Podobně je tomu s její látkou, vzatou z ethiky a politiky; nevychází z přesně vědeckého vysvětlení pojmu, neboť neváhá užití i populárního vysvětlení pojmu.“⁷¹ Podle Aristotela totiž „je známkou vzdělaného muže, že v každém oboru hledá pouze tolik přesnosti, kolik připouští povaha věci; stejně nesmyslné je přijímat pravděpodobné závěry od matematika a žádat logické důkazy od řečníka.“⁷²

Podle Aristotela je třeba očekávat od každé vědy pouze takový stupeň přesnosti, který dovoluje její předmět. Všechny vědy o lidské činnosti, tedy vědy produktivní i praktické, budou poskytovat pouze přibližné poznání: „Budiž však předem poznamenáno, že každá nauka o praktické činnosti má podávati jen obrys, nikoli zevrubnost, jak jsme podotkli i na začátku, že se důvody mají požadovati podle látky; avšak jevy praktického života a toho, co jest prospěšné, nemají nic stálého, zrovna jako toho, co náleží k zdraví. Má-li pak takovou povahu úvaha o otázkách všeobecných, tím spíše úvaha o jednotlivých případech vylučuje naprostou přesnost; neboť nespadá ani pod umění, ani pod žádné učení, nýbrž jednající osoby samy pokaždé musí hleděti k tomu, co jest v určitém případě vhodné, jak se to děje i v lékařství a v kormidelnictví.“⁷³ Ona přibližnost praktických věd vyplývá jednak z nestálosti jevů, kterými se zabývají, což jsou lidské činnosti, a jednak ze zaměření praktických věd na správné vykonávání těchto činností a ne na nevyvratitelné poznání. Vzhledem k proměnlivosti lidských činností se

⁷⁰ Srv. tamt. s. 16-17

⁷¹ Tamt. s. 17

⁷² Aristotelés, *Eth. Nic.* I,1, 1094b23-27

⁷³ Aristotelés, *Eth. Nic.* II,2, 1103b39

budou praktické nauky zabývat tím, co platí pouze více či méně. A protože předmětem tvořivých a praktických věd je lidská činnost, vylučuje to již předem matematickou jistotu, protože není možné formulovat obecné tvrzení o lidském jednání, z něhož nebudou žádné výjimky. Taková zobecnění budou pravdivá pouze ve většině případů, ne však absolutně. Můžeme říci, že lidská činnost je vždy výsledkem určité volby, je tedy nepředvídatelná, a tudíž jistota o tom, co se stane, je nemožná.

Stejně jako rétorika se od teoretických věd mírou přesnosti odlišuje etika. *Etika* vypracovává pouze hrubé nárys mravně správného jednání. Její věty neříkají, co je nutně a vždy správné, nýbrž jen, co je zpravidla správné. Přibližnost, která přísluší rétorice nebo etice, přísluší rovněž politické nauce, konstatuje a vysvětluje blíže Aristotelés i ve svojí VII. Knize *Politiky*, v níž pojednává o optimálních vnějších podmínkách obce: „Tím bylo celkem dost vytčeno, jak velký má býti počet obyvatel obce, jaké mají býti jejich vrozené vlastnosti, jak rozsáhlé a jaké má býti území – neboť zevrubnosti, jež jest v úvahách rozumových, nesmíme vyhledávati stejně při předmětech, jež jsou přístupné smyslu.“⁷⁴ Ona přibližnost zde tedy souvisí se způsobem poznávaného předmětu, kterým je smyslové vnímání. Pak je tedy potřebné vyjasnit, jak to je s onou přesností u teoretických věd, do nichž zařazuje přírodovědu. Nicméně onu distinkci co do přesnosti zde Aristotelés nevedl mezi teoretickými vědami a vědami o lidské činnosti, ale mezi matematikou a logikou na jedné straně a rétorikou resp. politikou na straně druhé.

2.3 Politika a etika jako praktické vědy

Vědní disciplíny, jakými jsou matematika nebo fyzika, Aristotelés nazývá teoretickými vědami, protože se pěstují výlučně z důvodů nezaujatého, tzn. bezprostředně s jednáním nesvázaného vědeckého bádání. Naproti tomu etiku a politickou vědu nazývá vědou praktickou, jelikož jejím záměrem je určit, jak má člověk jednat. Konečným cílem praktických věd tedy není poznání, ale činnost. Praktickou vědou míní Aristotelés vědu o jednání, jde tu tedy o vědění, které je zaměřené na jednání. Praktické vědy se zabývají

⁷⁴ Aristotelés, *Pol.* VII,7, 1328a19-21

jednotlivými druhy lidského jednání. Na rozdíl do věd produktivních je ale jejich předmětem samotná činnost člověka, nikoli její výsledky.

Rozdíl, který Aristotelés činí mezi teoretickým a praktickým věděním, má důsledky i na rovině filosofické teorie. Vystává zde před námi otázka, jaký metodický základ je používán v Aristotelově praktické vědě či praktické filosofii? Praktická filosofie sama není jistě věděním o tom, co je možné konat v dané situaci, jak chápal politickou vědu Machiavelli. V moderním smyslu není praktická filosofie teoretickou vědou, jež bychom aplikovali na praxi asi tak, jako se v lékařské vědě aplikuje čistá přírodověda. Praktická filosofie se spíše podobá lékařství samému, a v tomto smyslu také Aristotelés užívá lékařství jako přirovnání. Podle Mulgana není cílem politické vědy jako praktické vědy poznání, ale politická činnost. Cílem jeho *Politiky* je tedy poskytnout jakousi praktickou příručku tomu, kde se chce stát politikem. Podle něj se Aristotelés obrací spíše k vládcům a zákonodárcům, než k jednotlivým občanům. V jeho pojetí je údajně politická činnost především státnickou činností, než občanskou výchovou.⁷⁵ Tyto Mulganovy závěry jsou poněkud sporné, protože při čtení jeho spisů *Etika* či *Politika* ne dojem, že by šlo o návodná pojednání pro současné či budoucí vladaře ve stylu pozdějších renesančních traktátů. Nicméně zdůrazněním konceptu výtečnosti, *areté*, a zdařilosti, *eudaimoniá*, v jeho politické a etické teorii se přece jenom může zdát, že jeho pojmání politiky nezapře aristokratické tendence.

Nelze však nevnímat, že *Politika* je vedena silným Aristotelovým vědeckým zaujetím uchopit věcně oblast politiky. Ostatně tento spíše teoretizující charakter díla podtrhuje okolnost, že patrně šlo o souhrn přednášek, jenž by zařazen mezi jeho tzv. esoterické spisy, jež nebyly určeny ke zveřejnění. „Výpovědi, které Aristotelés ve své praktické filosofii sám činí, jsou ovšem obecné a potud mají vždy teoretický charakter. Nemají být také vůbec aplikovány na konkrétní příklad toho, co je možné konat, jako se v procesu vyrábění aplikují technická pravidla. To, co je možné konat, pro co se člověk rozhoduje na základě praktické úvahy, není prostě jednotlivý případ obecného pravidla. Tak např. Aristotelem vypracovaná

⁷⁵ Srv. Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 16

struktura *areté* jakožto nauky o středu mezi dvěma krajnostmi není použitelné pravidlo. Smyslem Aristotelovy nauky tu není, že se má člověk držet zlatého středu, nýbrž že si má být vědom toho, co vlastně činí, když koná, co je správné: že se totiž vždycky dají poznat krajnosti, o jejichž odmítnutí existuje jasný konsensus, zatímco to ‚správné‘ jako takové nelze, jak známo, nikdy přesně určit.”⁷⁶

Aristotelés však trvá na tom, že praktická filosofie musí být přesto užitečná i pro praxi. V *Etice Nikomachově* má pro to přirovnání s lukostřelcem, pro kterého je užitečné stanovit si nad cílem bod, na který se zaměřuje, protože se pak lépe trefuje. Aristotelés tak používá tohoto přirovnání, aby řekl, že teoretické poučení, jež je praktická filosofie schopna zprostředkovat, neposkytuje žádná pravidla, která by bylo možno následovat, takže bychom s jistotou dosahovali toho, co je správné.

Na rozdíl např. od matematiky si klade etika zvláštní požadavek, a tím je předpoklad mravní praxe. Člověk musí už z vlastní zkušenosti vědět, co je mravně dobré. Teprve poté lze klást otázku po důvodech. K čemu však slouží taková věda, když už předem musíme vědět, co je správné? Tato otázka nás přivádí k tomu, že musíme rozlišovat mezi praktickou vědou a praktickou moudrostí, *fronésis*, tedy věděním o cílech lidského jednání na jedné straně a zdatností rozumu posoudit správnost zvolených cílů.

Potřebu etiky Aristotelés ukazuje na příměru s lékařstvím. „Také lékař má vždy co činit s lékařstvím. Přesto je lékařství věda, která pracuje s obecnými zákony. I když lékařova zkušenost je nenahraditelná, je nicméně odkázán na to, učit se od druhých, protože ne každý může znovuobjevit všechny zákony.”⁷⁷ Musí tedy existovat nějaký obecný soubor vědeckých poznatků, o které se může jednotlivec opřít. V praxi má tudíž etika společně s politickou vědou pomoci politikovi při tvorbě zákonů.

Jedním z Aristotelových tvrzení v *Etice* je, že většina lidí se nedovede zdržovat špatností, honí se jen za svými požitky a za prostředky k jejich dosažení.⁷⁸ Proto hledá způsob, jak takové lidi v jejich smýšlení obrátit tak, aby se stali lidmi dobrými. Podle různých názorů se dobrými lidmi stáváme

⁷⁶ Gadamer H. G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha 1994, s. 105

⁷⁷ Ricken F., *Antická filosofie*, Olomouc 1999, s. 113

⁷⁸ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* X,10, 1179b16-18

bud' na základě přirozené vlohy nebo zvykem či učením. Přirozená vlohá je podle Aristotela něco, co je božského původu, tudíž to není v naší moci. Řeč a poučení nemá zase na všechny dostatečný vliv a nejsou nic platné, nebyla-li nejprve duše člověka zvykem zpracována a připravena na milování správných věcí. „Řeč a poučení nemá na všechny dostatečného vlivu, nýbrž jako půdu, která má živiti símě, jest potřebí napřed zvykem zpracovati duši posluchačovu, aby se správně radoval a správně nenáviděl.“⁷⁹

Jelikož žít uměřeně a zdrženlivě je mnohým lidem nepříjemné, zvláště lidem mladým, je zapotřebí, aby jejich výchova a zaměstnání byly uspořádány a to podle zákonů, neboť jen ty mohou dodat prvek donucení, „neboť množství se podrobí spíše nucení než poučení a spíše trestu než krásnu.“⁸⁰ Jedině zákon má donucovací moc, protože je řečí rozumu.

Vrcholem politické vědy je tedy zákonodárství, neboť podle Aristotela jsou to právě zákony, co činí lidi dobrými. Morální růst se však nezastaví v okamžiku, kdy mladý člověk dospěje do určitého věku. Aristotelés líčí růst jako trvalý proces, který vyžaduje stálou podporu z vnějšku. „Ale nestačí snad, aby se správné výchovy a péče dostalo jen lidem, dokud jsou mladí, nýbrž i když se stanou muži, jest potřebí pečovati o jejich snahy a zvyky a pro to potřebujeme zákonů, a vůbec tedy pro celý život.“⁸¹ Z toho tedy vyplývá, že občanská aktivita a dobré politické prostředí jsou nezbytnými prostředky pro rozvinutí a zachování dobrého charakteru.

2.4 Místo ekonomie

Spaemann si všímá, že obec není definována Aristotelem jako společenství lidí, ale domácností a rodů. Mezi etikou a politikou se nachází třetí nauka pojednávající o zprostředkujícím prvku zdařilého života, kterým je vedení domácnosti a rodiny, tedy hospodářská činnost, která udržuje hospodářskou jednotku domácnosti, jež přesahuje délku života jednotlivého člověka. Spaemann odmítá vnímat tyto zprostředkující jednotky společnosti, jako je rodina či domácnost, pouze jako nějaké „socializační agentury společnosti“, což by podle něj znamenalo „podceňovat je v jejich svébytnosti a

⁷⁹ Aristotelés, *Eth. Nic.* X,10, 1179b33-37

⁸⁰ Aristotelés, *Eth. Nic.* X,10, 1180a5-6

⁸¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* X,10, 1180a1-4

svéprávnosti a napomáhat oné deformaci společenského života, kterou nazýváme „totalitarismem“.⁸² Patrně zde naráží na totalitární pojetí obce, které se někdy nazývá jako „demokratický totalitarismus“ a jež činí z člověka pouhou funkcí obce. Rodina představuje určitý autonomní prostor, který není pouhou převodní pákou společnosti a jejího socializačního tlaku na jednotlivce.

Postavení ekonomie, která byla v peripatetické tradici zařazena jako třetí nauka vedle etiky a politiky pod titul praktické filosofie, bude nutné objasnit v rámci Aristotela systému praktických věd. Bude potřebné vyjasnit jistou přezíravost vůči ekonomické činnosti na straně antické řecké společnosti a jak se s ní vyrovnává ve své politické teorii Aristotelés. Rovněž bude nutné vyložit jeho diferenci, která v současnosti pro nás není nijak samozřejmá - mezi hospodářskou činností a obchodem. Především se pak ale chceme alespoň zmínit v tomto kontextu moderní diskusi mezi politology o primátu ekonomiky či politiky.

Spaemann zmiňuje vydělení ekonomie, ale i politiky a nakonec i etiky z aristotelské zastřešující nauky o dobrém životě, tedy z praktické filosofie. Tento proces vrcholí v osvícenství a je mnohými moderními filozofy z okruhu, který je v blízký Arendtové v hledání kořenů krize moderního lidství, hodnocen podobně. Patřili by sem MacIntyre a Voegelin, možná i další. Spaemann zmiňuje vyčlenění ekonomie a politiky, které se stávají v moderní době něčím vnějším, tedy autonomním vůči nárokům celkové zdařilosti života jednotlivce a dobrého života lidského společenství. Vyčlenění ekonomiky a politiky z rámce podmínek, které určují zdařilost života individua, a jejich zformování do podoby makrofaktů sociální reality, má dalekosáhlé důsledky pro pojmání politiky v pozdějším vývoji evropského myšlení ve vztahu k jednotlivci. Tento proces postupné redukce individua na funkci sociální reality souvisí s vyčleněním jednání na okraj politicko-vědního zájmu a jeho nahrazením chováním coby relevantním předmětem sociologizujícího politické vědy. V tuto chvíli nemáme prostor vyložit důvody tohoto procesu a jeho důsledky.

⁸² Spaemann R., *Šťěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 22

Z uvedeného exkurzu, který jsme zde provedli, jsme chtěli vyvodit, jaké je pojetí Aristotelova *epistémé*. Ukázalo se, že uvedené obory vědění, které jsou sice různé svým předmětem a cílem, se budou u Aristotela prolínat, odkazovat jedna na druhou a budou vzájemně vytvářet představu jednoho vědění. Toto vědění bude výsledkem lidské schopnosti poznání. Ať už tedy jde o různé vědy, Aristotelés by za všemi hledal a spatřoval stejnou lidskou schopnost a touhu po poznání.

3 ETIKA PODŘÍZENÁ SOUČÁST POLITICKÉHO VĚDĚNÍ

Vzájemná provázanost Aristotelovy *Etiky Níkomachovy* (dále jen *Etika*) a *Politiky* je běžnými čtenáři přehlížena. Při bližším studiu zjistíme, že oba spisy nepatří v Aristotelově perspektivě ke dvěma odděleným disciplínám etiky a politické vědy, nýbrž že vytváří dvě patra jedné stavby. O jakou stavbu jde a kde se v ní obě patra nacházejí, se nyní pokusíme vysvětlit. *Etika* má k politickému vědění v Aristotelově rozvrhu věd nejužší vztah, proto se pokusme prozkoumat detailněji tematickou návaznost, strukturální příbuznost a metodickou souvislost Aristotelovy *Etiky Níkomachovy* a *Politiky*. Pokusíme se určit hlavní intenci obou spisů a jejich vzájemný vztah, což při natolik obsáhlých dílech není zcela triviální interpretační úkol. Při identifikaci metodologie, kterou Aristotelés používá v obou spisech, se ukáže, jak věříme, kam obě díla patří v jeho vědeckém rozvrhu.

3.1 Metoda praktické filosofie

Metoda, kterou přijímá ve své *Etice* nebo v *Magna moralia*, odpovídá jeho postupu ve třech krocích, jenž uplatňuje nejen ve své praktické filosofii, ale také v jiných filosofických zkoumáních, kupříkladu ve Fyzice.⁸³ Na začátku Sedmé knihy *Etiky*, týkající se výkladu zdrženlivosti, nezdrženlivosti a rozkoše, doslova popisuje postup svojí metody takto: „Také tu, jako jinde, jest třeba vyložit, jak se věci jeví být, a poté, co jsou probrány pochybnosti jich se týkající, ukázat pravdu všech těchto přijímaných názorů, nebo, když

⁸³ Aristotelés, *Phys.* IV,4, 211a7-11

to není možné, alespoň většiny z nich, především těch, které jsou nejzávažnější; budou-li totiž obtíže rozřešeny, aniž se tím zpochybní obecně přijímané názory, bude tím předmět sdostatek osvětlen.“⁸⁴

První představuje zhodnocení existujících pojetí, což obnáší také vyložit, jak se věci jeví být (*tithentas ta fainomena*). Tento krok znamená nejen shrnutí převládajících mínění, ale rovněž přehled pojetí ostatních filosofů. Pro Aristotela tedy „fenomény“ nejsou jen pozorovatelná, evidentní fakta, i když v řadě spisů tento význam mají,⁸⁵ ale právě v *Etice*⁸⁶ mají význam toho, co bylo řečeno (*ta legomena*), to co se říká, čili znamenají zde cosi, jako názory či mínění. Někdy se fenomény u Aristotela dají přeložit jako to, „jak se tomu zdá být“⁸⁷, převzaté, již někým jiným vyslovené pravdy. Každopádně u výrazu *fainomena* jen na několika místech rozlišuje význam *jevu* a *mínění*, resp. obsahu vnímání či názoru.⁸⁸

Jeden z interpretačních proudů inklinoval k přesvědčení, že Aristotelés oba významy směšuje, to znamená, že chápe *fainomena* dvojznačně jako baconovská pozorovatelná data a všeobecná mínění zároveň.⁸⁹ V tomto dvojakém chápání pojmu *fainomena* údajně navazuje na Parmenida a Prótagoru, když podle prvně zmíněného obnášejí „mínění smrtelníků“ nejen evidenci smyslových jevů, ale i obecná přesvědčení utvářející lidský obraz světa. Prótagoras zase podle Aristotela používal uvedený termín pro obsahy vnímání stejně jako pro názory.⁹⁰

Uvedený názor byl ale jinými interprety odmítnut, když upozornili, že Aristotelés uvedné dva významy ani nesměšuje, ani je nezaměňuje, resp. nelze mu přisoudit ani jednoznačně význam baconovských smyslových dat.⁹¹ Jiným rozlišením mezi empirickým a dialektickým charakterem pojmu *fainomena*, se zabýval jiný významný interpret Irwin.⁹²

⁸⁴ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1145b2-7, překlad podle Graeser A., *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 277

⁸⁵ Srv. *An. prior.* I,30,46a17-22; *An. post.* I,13,78b39,79a2-6; *De caelo*, II,13,293a23-30; Aristotelés, *Met.* XII,8,1073b23-38, podle Graeser A., *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 277

⁸⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1145b20

⁸⁷ Srv. *EE* 1216b27; 1217a13; 1228a19

⁸⁸ Srv. *De caelo* III,4,303a22; 7,306a16-17, podle Graeser A., *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 277-278

⁸⁹ Srv. Graeser A., *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 278

⁹⁰ Aristotelés, *Met.* IV,5, 1010b1; 1009a38-b2

⁹¹ Barnes J., *Aristotele and the Methods of Ethics*, *Revue Internationale de Philosophie*, 34,

Druhý krok Aristotelovy filosofické metody obsahuje problematizaci shrnutých a vyložených pojetí, která s sebou nese probrání pochybností uvedených názorů (*diaporésantas*). Jinými slovy se zde zaobírá nesrovnalostmi a rozpory předložených názorů. Zde se projevuje určitý synkretický či konzervativní přístup Aristotela, který se snaží předložit taková řešení objevených rozporů, která by nakonec potvrdila všeobecně přijímané názory. Ostatně tento Aristotelův nesmírně umírněný přístup se projeví rovněž v jeho politické teorii, která do sebe integruje obecně přijímaný pohled na občanský život ve starém Řecku postavený na upřednostnění politického života před všemi ostatními činnostmi včetně známých a uplatňovaných typů ústav, z nichž žádnou nepreferuje jednoznačně, ale pokouší se je zakomponovat do jedné smíšené podoby.

Aristotelova úcta až respekt ke společenským formám předků a názorům vědeckých předchůdců možná hraničí s jistou posedlostí. Každopádně je v naprostém rozporu s novověkou zkušeností evropské politiky postavené minimálně od dob Napoleonových na radikálním odmítání starého a snahách ustavit zcela „nový režim“ vybavený zcela „novým typem poznání“. Zdá se, jakoby myšlenkové dědictví pro Aristotela představuje relevantní matérii, kterou je potřebné se zaobírat, pokud se chceme vyrovnat se zásadními teoretickými otázkami. Postavit vědění od počátku na zelené louce bez prostudování názorů, které o daném problému vymysleli ostatní, by bylo patrně podobné, jakoby když někdo by chtěl provozovat vědu o Antarktidě, aniž by ji někdy navštívil. V tomto smyslu je Aristotelés velkým zastáncem indukce. Aristotelův přístup bychom mohli označit jako konstruktivní navázání na dosavadní znalosti o daném problému. Zatímco v přírodních vědách se nám takový postup může zdát poněkud muzeální, v oblasti praktické filosofie rozhodně neztratil nic ze svojí případnosti.

Třetí krok pak s sebou nese vyřešení předloženého problému vzhledem k existujícím pojetím, přičemž se ukáže pravda převládajících

1980 s. 133-134, 490-511, 491, pozn. 1; Nussbaum M., *The Fragility of Goodness*, Cambridge 2001, s. 243

⁹² Irwin T., *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988, s. 38, podle Graeser A., *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 320

názorů (*ta endoxa*). V tomto ohledu v protikladu k Platónovi a podobně jako Isókratés obnovuje úctyhodnost rovině *doxa*.⁹³ Z tohoto důvodu lze nahlížet na Aristotela jako na filosofa *common sensu*, což je právě pro Arendtovou základní východisko její „aristotelsky“ motivované filosofie. Ovšem pro Aristotela se *endoxa* nekryjí vždy s míněním množství, *hoi polloi*. Aristotelés rozlišuje mezi více a méně autoritativními názory a kdy je třeba se ve sporných případech nikoli všeobecným míněním, ale názory znalců, *gnórimoi*, kteří se těší vážnosti, *endoxoi*.⁹⁴

Metoda zkoumání u Aristotela je pojmenována jako *aporetická* a je používána právě v I. knize *Politiky*, která bude předmětem našeho speciálního zájmu v dalších částech, dále ve III. a IV. knize. Aristotelés nejprve nastíní problematická místa tématu, provede shrnutí názorů ostatních filosofů a převládající mínění běžných lidí o daném tématu a dále pak Aristotelés vnáší do tématu své vlastní nové koncepty a důkazy, přičemž podrobněji vykládá svůj názor v konfrontaci s ostatními názory. Při tomto postupu není vždy zřejmé, zda jde o názor, který prezentuje jako vlastní, nebo jde o názor cizí, s nímž nesouhlasí. Jakoby Aristotelés na mnoha místech zcela ustupoval do pozadí a nechal promlouvat jen argumenty, přičemž jeho osobní pozice není tolik zdůrazněna.

Aristotelés je syntetikem v tom nejlepším slova smyslu. Než vysloví vlastní závěry, seznámí se důkladně s názory k tématu a ty nejprve obšírně zkoumá a posuzuje. Pozice Aristotela není nikterak explicitní, nakonec vyplyne jakoby až v druhém plánu jeho pojednání. Tento metodologický rys pak vyvolává ještě další specifikum Aristotelových děl, kdy řada otázek zůstane nevyřešena, vyřešena nedostatečně nebo, ještě typičtěji, objeví se řada rozporuplných míst v samotné Aristotelově argumentaci. Každopádně Aristotelés má velkou úctu k fenoménům, jež popsali ostatní.⁹⁵ Váží si a navazuje na formulovanou a analyzovanou zkušenost ostatních. Aristotelés je ve své politické vědě empirikem svým odmítnutím pohrdání smyslovým světem v rámci Platónova idealismu, je induktivním logikem vyvozující

⁹³ Srv. Wieland W., *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1970, s. 221, podle Graeser A., *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 279

⁹⁴ Aristotelés, *Topiky* I,1, 100b21-23

⁹⁵ Srv. Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 19

argumentaci z předpokladů, je v jistém smyslu jakýmsi historickým fenomenologem, jenž shromažďuje zkušenostní materiál zapsaný ostatními mysliteli a pokouší se ho utřídit pomocí vlastního systému. Ne náhodou je tento poslední rys blízký také Hannah Arendtové, jež se rovněž ve svých analýzách politiky opírá o rozsáhlý historický materiál, na jehož základě provádí své fenomenologické rozbory.

Aristotelova politická teorie někdy vyznívá jako obhajoba *statu quo*, a proto bývá někdy poněkud nepřesně označován jeho přístup jako konzervativní. Aristotelés je velký systematik, jenž je v případě praktických věd přesvědčen o tom, že pravdivé poznání se nachází uprostřed, v tom co je nejčastější, co převládá, nikoli v krajních pozicích a výjimečných jevech. Na druhou stranu tato syntéza středu není mechanická a nebrání Aristotelovi precizovat své vlastní originální koncepce.

3.2 Návaznost *Etiky* a *Politiky*

Jiným, mnohem rozsáhlejším úkolem by bylo pojednat o tom, jak obě díla spolu souvisejí nejen metodologicky, ale především obsahově. Pro analýzu obsahu zaměřenou na místa a otázky, v nichž se obě díla protínají, tzn., že v nich autor pojednává o stejné věci, byla nutná mnohem větší studie, pro kterou zde nemáme dosti místa. Taková studie by musela pojednat o těchto společných otázkách *Etiky* a *Politiky*: Místo politické a etické nauky v rámci praktických nauk a jejich význam v obci, vztah ctnosti člověka a občana neboli o vztahu blaženosti a občanských ctností, teorie přátelství a sebelásky na pozadí vztahu vlastního a společného, teorie tří životů - požívačného, politického a teoretického, teorie přirozenosti obce a teorie tří správných ústav a jejich tří nesprávných odrůd.

Dvě hlavní pojítka mezi *Etikou* a *Politikou* představuje rozprava o politické vědě v úvodních kapitolách *Etiky* a dále pak souhrn obsahu *Politiky* na konci *Etiky*. Zde, v desáté kapitole X. knihy *Etiky* Nikomachovy, Aristotelés avizuje, že ve svém dalším spise bude zkoumat především otázku, které politické zřízení je nejlepší. Z posledního odstavce *Etiky* je evidentní, že má již poměrně konkrétní představu o cíli, obsahu a metodě jeho dalšího spisu, kterým je spis *Politika*. Z toho je jasné, že dalším

navazujícím spisem bude Politika. Z posledního odstavce *Etiky* by se skoro mohlo zdát, že Aristotelés má již Politiku částečně napsanu nebo přinejmenším rozvrženu. Nicméně proti takové domněnce hovoří skutečnost, že Aristotelés se na pěti místech v *Politice* explicitně odkazuje na Etiku,⁹⁶ ale v *Etice* se nikde explicitně neodkazuje na svůj spis pojmenovaný Politika.

Na samém konci *Etiky*⁹⁷ avizuje, že ve svém dalším spise, kterým bude pravděpodobně Politika, chce zodpovědět zejména otázky: 1. Co chrání a hubí obce?, 2. Co chrání a co hubí kterou ústavu zvláště?, 3. Jaké jsou příčiny dobrého a špatného uspořádání života v obcích?, 4. Jak jsou určité ústavy uspořádány, jaké mají zákony a zvyky? 5. Jaká ústava je nejlepší?

Když se podíváme na strukturu *Politiky*, zdá se nám, že spis svým obsahem a celkovým vyzněním neodpovídá původnímu záměru Aristotela, který předdesílá na konci *Etiky*. Na konci *Etiky* předpokládá, že díky komparaci sebraných ústav, dospěje k obecným závěrům o udržitelnosti jednotlivých typů ústav a k formulaci teorie nejlepší ústavy vůbec. Tomuto záměru však přesně odpovídá pouze střední část *Politiky* podle tradičního řazení knih, jehož autorem je pravděpodobně Andronik Rhodský, který převzal redakci nalezených Aristotelových spisů po řeckém učenci Tyranniónovi někdy kolem roku 50 př. n. l.. Zdá se, jakoby knihy III. resp. II.(IV.) až VI. tvořily kompaktní celek, který byl vložen do starších pasáží. Jaeger se domnívá, že původní pořadí knih II,III,VII,VIII změnil později Aristotelés sám tak, že mezi III. a VIII. knihu vložil knihy IV., V. a VI..⁹⁸ Tento střední vložený celek, ať už ho ohraničíme knihami II., III. nebo IV. až VI., rozpracovává jeho teorii tří typů správných a zrcadlově nesprávných ústav, kterou již rozvrhuje ve 12. a 13. kapitole VIII. knihy *Etiky*, a explikaci nejlepší ústavy vůbec. Již někteří starší badatelé se domnívali, že VII. kniha navazuje na knihu třetí. Tento názor zastával ve 14. století Nicolas d'Oresme a ve století 16. Segni. Později Barthelémy Saint-Hilaire,

⁹⁶ Srv. Aristotelés, *Pol.* 1261a; 1280a; 1295a; 1332a; 1332a

⁹⁷ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1181b 18-24

⁹⁸ Jaeger W., Aristotelés, 1923, s. 280, podle poznámky A. Kříže, in Aristotelés, *Politika*, Praha 1939, s. 306-7

L. Spengel a Susemihl sdíleli názor, že pořadí knih by mělo být: I.,II.,III.,VII.,VIII., IV.,VI.,V. Toto pořadí zboursal Wilamowitz, takže se zůstává při tradičním.

“V dnešní době převládá názor, že nejstaršími částmi *Politiky* jsou knihy I.,VII. a VIII. kniha, které Aristotelés napsal pravděpodobně po svém odchodu z Platónovy Akademie, ale ještě před svým návratem do Athén v roce 335/4, tedy v prostředním období své vědecké činnosti (tzv. období cest), kdy postupně pobýval v maloasijském Assu, na ostrově Lesbos a na makedonském královském dvoře. Zbývajících pět knih (II-VI.) vzniklo pravděpodobně až v letech 334-323, tedy v posledním, vrcholném období činnosti tohoto myslitele, kdy Aristotelés řídil v athénském Lykeiu svou vlastní filosofickou školu.”⁹⁹

Pouze na základě textové syntaxe *Politiky* by se mohlo zdát, že na *Etiku* obsahově navazuje přímo až kniha VII. Každopádně je zřejmý kvalitativní rozdíl v konstrukci *Etiky* a *Politiky*, kdy *Etika* má jasný úvod, v němž říká Aristotelés své hlavní východisko, a přes analýzu ctností a přátelství se dostává k silnému závěru, v němž naznačuje obsah dalšího spisu věnovaného již cíleně politické nauce. Ve srovnání s *Etikou* *Politika* tak výraznou celkovou koncepci postrádá. Působí jako někým zrekonstruovaný spis, jak by ho snad Aristotelés koncipoval podle vlastních způsobů výkladu, nebo jako spis samotným Aristotelem sestavený z různých předchozích spisů a mnohokrát doplňovaný a přepracováván.

Co nás upoutá, je především slabý či chybějící závěr *Politiky*. *Politika* končí úvahou o obsahu veřejné výchovy, kdy Aristotelés opět oproti svému učiteli, spíše podceňuje význam gymnastiky a obšírně zdůvodňuje význam hudby i poezie pro navození blaženosti a krásy. “Spis také není patrně dokončen neboť v poslední knize VIII. se pojednává jen o gramatice, tělocviku, hudbě a kreslení, o vyšších vyučovacích předmětech, o filosofii a estetice již nikoli. Z toho někteří badatelé soudí, že text *Politiky* nebyl definitivně zpracován Aristotelem anebo že aspoň své práce nedokončil.”¹⁰⁰

⁹⁹ Úvod M. Mráze, in Aristotelés, *Politika I.*, Praha 1999, s. 28

¹⁰⁰ Poznámka A. Kříže, in Aristotelés, *Politika*, Praha 1939, s. 306

Z poslední kapitoly *Etiky* se zdá, že Aristotelés chce věnovat *Politiku* především zákonodárství, což je podle něj hlavní a nejdůležitější náplní politické nauky. Když pak čteme *Politiku*, nelze říci, že by jejím hlavním cílem byla analýza zákonodárství obce. Navíc je zvláštní, že přes existenci Platónových spisů *Ústava* a *Zákony*, zde Aristotelés konstatuje, že “naši předchůdci nechávali bez prozkoumání otázky, které se týkají zákonodárství”.¹⁰¹ Přestože se pak v *Politice* kriticky reaguje na explicitně na tyto dva spisy svého učitele Platóna, zdálo by se, že se zde projevil jeho pýcha a ctižádost překonat svého učitele.¹⁰² O napjatém odchodu Aristotela z Akademie svého učitele Platóna svědčí zmínka Díogena Laertského: “Od Platóna se odloučil ještě za jeho života, takže prý se tento vyjádřil: ‘Aristotelés nás odkopl právě tak jako hříbata vlastní matku.’”¹⁰³

Ovšem v *Politice* najdeme ozřejnění jeho zdánlivě přehlíživého povzdechu nad svým předchůdcem Platónem. Vytýká mu, že “největší část Zákonů obsahuje právě jen zákony, o ústavě tu však promluvil málo.”¹⁰⁴ Když Aristotelés říká, že “zákonodárství jest částí nauky politické”¹⁰⁵ nebo že “zákony se pak podobají výkonům nauky politické”,¹⁰⁶ chápe nejspíš za hlavní předmět politické nauky právě ústavodárnou činnost. V tomto ohledu se nám jeho tehdejší “politická nauka” (*politiké*) přibližuje ústavnímu právu či starší státovědě.

Aristotelés uzavírá *Etiku* seznamem otázek, které plánuje probrat na základě sestavených či sesbíraných ústav. “Podle jeho slov by zkušeným lidem byly prospěšné sbírky ústav (*tón politeiôn synagógai*) a on sám má v úmyslu prozkoumat na základě souboru ústav (*ek tón synégmenón politeiôn*) přednosti a nedostatky ve správě obcí.”¹⁰⁷

Aristotelés naznačuje na konci *Etiky* své metody, které hodlá uplatnit v *Politice*. Avizuje, že chce použít komparativní metodu. Jak známo, Aristotelés sesbíral “Ústavy 158 obcí, povšechně a jednotlivě jednajících o

¹⁰¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1181b 13-14

¹⁰² Barnes J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 97

¹⁰³ Díogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964, V, 2,

¹⁰⁴ Aristotelés, *Pol.* 1265a 1-2

¹⁰⁵ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1180b 32

¹⁰⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1181b 1

¹⁰⁷ Předmluva P. Olivy, in Aristotelés, *Athénská ústava*, Praha 2004, s. 7

zřízení demokratickém, oligarchickém, aristokratickém a o tyranidě”.¹⁰⁸ Sbírka ústav se nedochovala, až na Athénskou ústavu nalezenou až v r. 1890. Nicméně v *Politice* provádí rozbor dalších osmi navržených či existujících ústav, včetně Ústavy Platónovy.

Aristotelés přichází s nápadem zkoumat společenské resp. politické skutečnosti metodami přírodní vědy. Proto “po způsobu badatelů o přírodě” se nejprve zaměřuje na vnímání jednotlivin, protože “bez vnímání nemůže nikdo nic poznat a chápat.”¹⁰⁹ Aristotelés při konstituování své politické nauky chce postupovat podobně jako při svých zkoumáních anatomie a fyziologie živočichů, v nichž se opíral o pozorování dané konkrétní věci.

Aristotelés však neomezuje vědecky relevantní zkušenost pouze na vlastní přímá a ověřitelná pozorování. Neznal ani zásady pozitivizmu, ani zákony verifikace a falzifikace. Proto ve svých zoologických zkoumáních nepoužívá experimentální metody, ani matematická měření, což mu bývá vyčítáno.¹¹⁰ Popisy a zkušenosti ostatních lidí, zejména svých předchůdců, pokládal za stejně spolehlivé, jako své vlastní.

“Analýza dosavadních zkušeností se zkoumaným předmětem začínala u Aristotela zpravidla shromážděním a prostudováním všech dostupných podkladů, v první řadě písemných (proto již v mládí dostal od svých spolužáků v Akademii přezdívku “čtenář”). Studoval velmi pozorně nejen práce svých předchůdců, ale i všechny další relevantní texty, včetně záznamů, které mu pořídili jeho pomocníci.”¹¹¹ Můžeme se jen domnívat, co bylo obsahem spisů s názvem Výtah z Platónových Zákonů, Výtah z Ústavy, Přednášky o Ústavě jako u Theofrasta, Náměty o Ústavě, Zákony, O království, O spravedlnosti, Právní zásady atd..¹¹² Jeho sbírku 158 ústav, Athénskou ústavu a jiné spisy tohoto deskriptivního typu jako např. Zkoumání živočichů bychom zařadili do blízkosti tzv. *historia*, což nejsou dějiny ale zkoumání či výzkum.¹¹³

¹⁰⁸ Diónégés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964, V, 27,

¹⁰⁹ Aristotelés, *De an.* III,8, 432a7-8

¹¹⁰ Barnes J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s.108-110

¹¹¹ Úvod M. Mráze, in Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999, s. 25

¹¹² Diónégés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, V, 22-27, Praha 1964

¹¹³ Srv. Barnes J., Aristotelés, in Hare R.M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s.108-106

Vždyť velká část faktů z Athénské ústavy vycházela z tzv. *athides*, tj. ze spisů o athénských dějinách. V nich se jejich autoři opírali zejména o genealogie athénských vladařů včetně mýtů, jež byly spojeny s jejich jmény, a o seznam athénských archontů. Ze zachovaných zlomků zmíněných *athides* “je možno zjistit, že jedním z pramenů aristotelské Athénské ústavy byla Atthis, kterou napsal kolem roku 340 Ískokratův žák Androtión, athénský politik. [...] Bylo také poukazováno na jisté styčné body mezi textem Athénské ústavy a Atthidou Androtiónova předchůdce Kleidéma, která vznikla v padesátých letech 4. století. O výklady atthidografů se opírá zřejmě i řada chronologických údajů aristotelské Athénské ústavy.”¹¹⁴

Ovšem Aristotelova Politika není historickým popisem existujících ústav či dokonce jejich konkordancí. Obsahem jeho *politiké* není sumarizace či klasifikace empirických poznatků. Prvotní shromažďování relevantních empirických údajů o ústavách mu je východiskem pro objevování obecných principů politiky. Vychází totiž ze svého axiomu, že obecné existuje jen v jednotlivém narozdíl od svého učitele Platóna, který jednotlivá konkrétní pokládal pouze za odlesky pravých idejí.

Pro Aristotela není komparativní indukce nástrojem, jak poznat jednotlivosti, ale jednou z cest, jak stanovit zobecnitelné principy o povaze politické skutečnosti vůbec. Výsledkem Aristotelovy komparativní indukce je jeho známá taxonomie tří typů správných ústav a jejich tří zhoršených odrůd. Teorii lepších a horších ústav Aristotelés přebírá pravděpodobně od Platóna z jeho děl *Ústava* a *Politikos*,¹¹⁵ nicméně ji zásadně přepracovává. Společným tématem obou politických teoretiků však zůstává problém změn ústav či spíše jejich přechodů od lepších k horším. Na rozdíl od Platóna chce Aristotelés pomocí komparace skutečných ústav k teorii nejlepší ústavy teprve dospět, aniž by předem věděl, jaká bude.

Všimli jsme si, že metodou Aristotela je zkoumání a porovnání konkrétních jednotlivin, na jehož základě se snaží určit obecné principy. V případě Aristotela je motivem jeho zájmu o změny či zanikání ústav nalézt obecné vnitřní příčiny a důvody jejich změn. U Aristotela ústava není

¹¹⁴ Předmluva P. Olivy, in Aristotelés, *Athénská ústava*, Praha 2004, s. 15

¹¹⁵ Srv. Platón, *Ústava*, VIII. a IX. kniha, Praha 1996; Platón, *Politikos*, 291d-294b; 301a-303c, Praha 1995

žádným formálním řádem politického života obce, ale vždy je úzce propojena s lidským charakterem, s tím, jak člověk jedná, jaké zdatnosti uplatňuje a především jakým dobrem je vedeno jeho jednání v obci. V tomto pohledu na povahu ústavy je Aristotelés relativně blízko učení VIII. a IX. knihy Platónovy Ústavy. Ukazuje se nakonec, přes empirický přístup Aristotela k politice jako ke skutečnosti poznatelného světa, jejíž principy lze určit na základě zkoumání jednotlivin, že ani takto koncipovaná *politiké* není oddělitelná jeho *ethiké*.

Antický termín *politeia* v sobě obsahuje myšlenku dobra obce. Ne náhodou ztotožnil Aristotelés správnou ústavu s pojmem ústavy vůbec. “Ústava jest řád obce, co se týče úřadů vůbec a zvláště úřadu ze všech nejvyššího.”¹¹⁶ Zároveň Aristotelés říká: “Poněvadž ústava a správa znamená totéž, a správa jest nejvyšší mocí obcí, jest nutně nejvyšším vládcem buď jeden nebo několik málo mužů nebo množství; ...”¹¹⁷ Aristotelés tedy ztotožňuje ústavu, správu a nejvyšší moc. Z hlediska moderní politické sociologie nerozlišuje pojmy správcovství, vládcovství a vůdcovství a tedy logicky jejich výkony v podobě správy, vlády a moci.

Pokud již dříve Aristotelés řekne, že obec je společenstvím ve věcech dobra, spravedlnosti a prospěchu,¹¹⁸ pak ústava je uspořádáním správy obce podle toho, co je v dané obci společným dobrem, spravedlností a prospěchem. Ústava samotná je garantem identity dané obce, je podstatným vyjádřením a uspořádáním (*taxis*) moci a vlády v obci podle rozsahu, v jakém definuje občany, kteří se mohou účastnit na vládě v obci. Podle Dorothy Frede, Aristotelés k takovému určení totožnosti obce dospěje po té, co odmítne místo a obyvatele jako kritéria identity obce díky jejich rozpornosti.¹¹⁹ Místo nich stanoví za toto kritérium způsob, podle kterého se distribují práva na funkce v úřadech obce, především ve sněmu a na soudech. Aristotelés se v otázce identity obce vyjádří explicitně, když řekne, že pokud obec jako ústavní společenství občanů (*koinónia politón politeias*) změní svoji ústavu, nebude již stejnou obcí, přestože v ní budou

¹¹⁶ *Pol.* 1278b10

¹¹⁷ *Pol.* 1279a31-33

¹¹⁸ *Pol.* 1253a25

¹¹⁹ Srv. Frede D., Staatsverfassung und Staatsbürger, in Höffe O. (eds.), *Aristoteles: Politik*, Berlin 2001, s. 75-92

titíž lidí.¹²⁰ Podle Aristotela je společenstvím právě ústava a společným výkonem resp. úkolem občanů je záchrana či přežití (*sotéria*) společenství obce. Pokud je ústava uspořádáním rozdělování úřadů mezi občany, pak podle toho, jaké je toto uspořádání bude pro zachování její obce potřebná příslušná zdatnost, resp. výkonnost či schopnost občana a ta tedy bude v každé ústavě jiná.

Každá ústava se liší také podle toho, jaké dobro rozhoduje jako kritérium při distribuci svých úřadů, zda zdatnost, bohatství nebo rovnost. Ústava získává identitu podle toho, podle jakých dober uděluje moc v obci. Ústava v sobě obsahuje tedy určitou intenci, určitý typ sdíleného dobra, určitý sdílený záměr, jak žít společně dobře. Tento intencionální rys je silně pocíťován v běžném občanském étosu antické polis a Aristotelés ho reflektuje jako to, co vede k diferenciaci jednotlivých ústav. Každá tato ústava na základě svých dílčích dober, které pokládá za rozhodující pro udělování úřadů, pak vyznává také svoje specifické zdatnosti, jež jsou pro danou ústavu nejvýznamnější, tedy každá taková ústava má svoje pojetí zdatného občana. Vedle těchto jednotlivých ústav je ale myslitelná podle Aristotela nejlepší ústava vůbec, jejímž dobrem bude dobro vůbec a zdatnost dobrého člověka vůbec. Rozhodující zdatnost občana v jednotlivé ústavě se totiž nemusí shodovat se zdatností dobrého člověka jako takového. Proto by bylo možné předpokládat, že nejlepší ústavou bude ta, v níž zdatnost občana a zdatnost člověka bude stejná. Ale ani v nejlepší ústavě nebude zdatnost občana a člověka jednoduše identická, protože ani v nejlepší obci není žádoucí, aby všichni občané měli nejvyšší praktickou zdatnost a rozumnost. Stejnou zdatnost jako člověk má tedy pouze občan, který vládne, tedy praktickou rozumnost (*fronésis*), ale ostatní obyčejní občané, občané ovládaní ji mít ani nemohou a nemají mít, protože by v takové obci měli všichni vládnout a nebyl by zde nikdo, kdo by byl ovládán. Aristotelés tedy rozlišuje zdatnost vládnoucího občana, neboli politika (*politikos*) či vůdce (*kyrios*) a občana ovládaného.¹²¹

¹²⁰ Aristotelés *Pol.* 1276b2

¹²¹ Frede D., *Staatsverfassung und Staatsbürger*, in Höffe O. (eds.), *Aristoteles: Politik*, Berlin 2001, s. 75-92

Srovnání jednotlivých typů ústav a jim příslušejících dober a zdatností by samo o sobě ještě nestačilo ke stanovení, která ústava je lepší a která by byla nejlepší vůbec. Nejlepší ústava vůbec bude ta, která bude sledovat nejvyšší dobro člověka vůbec. Proto Aristotelově politické nauce musí předcházet jeho etická nauka, která za nejvyšší lidské dobro určí *eudaimonii* neboli blaženost. V tomto ohledu je *politiké* jako nauka o zřízení obce jakousi “nadstavbou” etiky, je jejím pokračováním či spíše je vyvrcholením a dokončením filosofie o lidských věcech.¹²² Snad zde sám sebe chápe Aristotelés jako zakončovatele oné filosofie o lidských záležitostech, *ta anthrópina*,¹²³ kterou započal Sókratés, když se obrátil od věcí božských k věcem lidským. Sepsání *Politiky* pokládá Aristotelés jako navázání a nutné vyústění svojí *Etiky*, která je o dost preciznějším a čtenějším dílem, než *Politika*. Aristotelés dospěje k závěru, že teprve v politickém životě, v němž překračujeme oblast soukromí, *idion*, dosahujeme nejen plné soběstačnosti v nutné potřebě přežít, ale můžeme jednat “nenutně”, tedy svobodně, to znamená, že můžeme jednat nejen dobře, ale také krásně. V takto pojímaném politickém životě spatřuje Aristotelés projev nejrozvinutějšího lidství. Jako závěr uvedené logiky primátu politiky, kterou Aristotelés zastává, musí podřídít svojí *ethiké* svojí *politiké*, etická nauka nebo etické vědění o tom, jak správně jednat v individuálním životě je nezbytné podřídít politickému vědění o tom, jak správně jednat politicky, tedy v záležitostech týkajících se nikoli individuálního dobra, ale dobra obce. Etické vědění Aristotelés nakonec neváhá označit za podmnožinu politického vědění.

Podle Aristotela totiž nelze žít dobře ve špatné společnosti. Jinými slovy je iluzí si myslet, že lze dosahovat individuálního šťastného života ve zkažené obci. Jistý adorace štěstí individuálního života odtrženého a nezávislého na životu společném však převážila v étosu evropské křesťanské a pozdější liberální civilizace, a tudíž dnes není chápána jako něco nesamozřejmého, už vůbec ne moderními politology. Ti pak mají tendenci chápat oblast politiky jako oblast sociálních činností *sui generis*, které nemají přímý vztah a podstatnou souvislost s povahou člověka a jeho

¹²² Aristotelés, *Eth. Nic.* 1181b 16

¹²³ Srv. Xenofón, *Mem.*, I, 1

jednáním. To jim umožňuje jen obtížně pokládat etiku v aristotelském smyslu jako nauku o lidském dobru a lidském charakteru za nedílnou součást poznání politické skutečnosti.

Aby bylo zcela zřejmé, oč nám šlo v dosavadním exkursu, shrňme, že Aristotelova argumentace o primátu politiky obsažená v jeho politické teorii, jinak směřující k rozboru nejlepší ústavy a možností jejího vzniku, vychází jednak ze dvou pramenů. Jedním z nich je jeho empiricky induktivní metoda přírodovědných zkoumání, kterou uplatnil na oblast skutečností politiky, jako je postupný rozbor podstaty různých typů vlád, lidských společenství a ústav lidských obcí. Druhým neméně významným zdrojem pro argument o prioritě politiky jsou východiska jeho etické nauky, která pracuje s určitou ontologicky podloženou antropologií. Primát politiky u Aristotela je tezí, která nachází svoje zdůvodnění v rámci vysledovatelné Aristotelovy antropologie a ontologie lidskosti.

3.3 Politika jako nejvýznamnější vědění a nejlepší schopnost

Prozatím vnímáme úzkou příbuznost politiky s etikou. Nyní se ocitáme před otázkou, jaké je specifické určení cíle a předmětu politické vědy. Jak jsme již uvedli, podle Aristotela se politická věda liší od teoretických nauk ve dvou stupních. Tím prvním je stupeň přesnosti, který lze v jejich závěrech očekávat, což ale platí pro všechny vědy zabývající se lidskou činností. Jak ale vůbec odlišit politickou vědu od ostatních vědních disciplín, zejména od ostatních věd zabývajících se lidskou činností, jako je rétorika, a hlavně od ostatních praktických věd, jako je etika? Politická věda se tedy bude odlišovat od ostatních věd samozřejmě také svým předmětem a svými cíli.

Řekli jsme, že předmětem politické vědy je lidské jednání. Takový předmět vylučuje jistotu poznání, které poskytují teoretické vědy. Obecná tvrzení o lidském jednání budou pravdivá pouze do jisté míry, ve většině případů, pravděpodobně, ale ne v absolutním smyslu. Důvodem této nepřesnosti politické vědy je, že lidské jednání je výsledkem záměrné volby a „tak v jistém smyslu stojí vně logického řetězce příčiny a účinku. Tím, že je jednání výsledkem volby, je nepředvídatelné, a tedy jistota o tom, co se

stane, je nemožná.“¹²⁴ Právě na tento rys nepředvídatelnosti lidského jednání, který zde Mulgan uvádí u Aristotela, naváže Arendtová a učiní z něj jeden z klíčových aspektů svojí fenomenologické analýzy jednání. Zatímco u Aristotela „počátkem jednání (*praxis*) tedy jest záměrná volba, odkud pochází pohyb, ale ne účel, počátkem záměrné volby však jest žádost a rozumová úvaha, určená účelem. ... obsah jednání jest účelem; neboť cílem jest správné jednání a žádost k němu směřuje.“¹²⁵ Aristotelés tedy sleduje takovou posloupnost, na jejímž počátku stojí účel: účel (*telos*) – rozumová úvaha (*logos*) a žádost (*orexis*) – záměrná volba (*prohairesis*) – jednání (*praxis*). U Aristotela bude tedy jednání spjato se svým účelem, zatímco Arendtová jednání vymezí mnohem radikálně – jako ze svojí politické povahy nikoli pouze „samoúčelné“, ale rovnou jako „bezúčelné“, tj. jako nevyložitelné ze svého účelu či vnitřních motivací, záměrů či niterné činnosti myšlení jednajícího. U Aristotela bude jednoznačně řečeno, že „správné jednání totiž a jeho opak v jednání není bez přemýšlení a bez mravní povahy“.¹²⁶

Podle Mulgana nejistota není vlastní pouze světu lidských záležitostí, tj. oblasti lidského jednání, nýbrž u Aristotela „některé z fyzikálních a biologických věd rovněž podléhají nejistotě, neboť žádné z věcí našeho světa, ať už živé či neživé, není vlastní jistota a nutnost, která přísluší objektům matematiky nebo pohybům nebeských těles.“¹²⁷ V rámci Aristotelových přírodních věd zdaleka ne všechny přírodní objekty lze uchopit na základě jistoty a nutnosti. Podle Mulgana Aristotelés tudíž není v oblasti přírodních věd deterministou a tedy mezi jeho praktickými vědami zabývajícími se lidskými věcmi a přírodními zabývajícími se věcmi není tak příkrá propast, jaká panovala u jeho předchůdců, kteří vyšli z přísného oddělování věcí, které jsou *nomoi* a které jsou *fysei*.

Původně je v klasické řecké filosofické tradici vnímán protiklad oblasti, jejíž původ je v přírodě, a oblasti lidských záležitostí, která má svůj původ v lidských dohodách. První oblasti se věnují první přírodní filosofové a

¹²⁴ Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 16-17

¹²⁵ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1139a32-1139b4

¹²⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1139a34-35

¹²⁷ Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s.

rovněž údajně také Sókratés. Přírodní filosofové se zabývali "prvními věcmi", z nichž vzniklo všechno, co je. Příroda je podle nich právě těmito prvními věcmi a "podle přirozenosti", tedy *fysei*, je všechno, co vzniká z těchto prvních věcí. To, co je podle přirozenosti, existuje samo od sebe, má původ v přírodě. Oproti tomu stojí to, co je díky lidské dohodě, *nomoi*, a tedy je plně závislé na lidském jednání. Sem patří zákony či podle některých filosofů také bohové, kteří jsou díky tomu, že je lidé pokládají za jsoucí.¹²⁸

Podle těchto představitelů přírodní filosofie zmíněných v Platónových *Zákonech* politická věda s přirozeností souvisí velmi málo, a proto ji chybí důležitost a důstojnost. Důvodem je to, že spravedlnost je dána dohodou a že přirozená ušlechtilost je jiná než ušlechtilost podle dohod. Správný život podle přirozenosti spočívá v nadřazenosti a panování nad druhými, zatímco správný život podle dohody spočívá ve službě druhým. Athénský host, jenž zaujímá Sókratovo místo, jim oponuje, když tvrdí, že jsou spravedlivé věci od přirozenosti, tudíž politická věda věnující se spravedlnosti má pevný základ a tedy i svoji důležitost a důstojnost.¹²⁹

Vznik politické vědy resp. politické filosofie byl totiž původně samotnou klasickou tradicí interpretován jako odklon od přírodních, kosmologických resp. božských otázek, k otázkám lidské pospolitosti. Strauss v této souvislosti zmiňuje známé Cicerovy výroky o Sókratovi, který přenesl filosofii z nebe na zem. Nebesa jsou symbolem nadlidského, božského, které nepotřebuje člověka a snad se o lidské ani nestará, zatímco člověk božské potřebuje a proto se o něj zajímá. V tomto smyslu se božské může člověku zdát jako nezávislé, pevné a tedy jisté a nutné, na rozdíl od lidského. Podle Strausse Cicero zde ony nadlidské věci ztotožňuje s přírodou. Jde o „celou přírodu“, kosmos, „přirozenost všech věcí“. To znamená, že „lidské věci“ nejsou totéž co „přirozenost člověka“; zkoumání lidské přirozenosti je součástí studia přírody.¹³⁰

¹²⁸ Srv. Strauss L., *Člověk a obec*, Praha 2007, s. 20

¹²⁹ Tamt. s. 20

¹³⁰ Srv. Cicero, *Tusc. Disp.* V,10 a *Brut.* 31, Strauss uvádí pro srovnání uvedeného názoru řadu z Aristotela a Xenofóna: Aristotelés, *Met.* 987b1-2; Aristotelés, *Eth. Nic.* 1094b7, 14-17; 1141a20-22, b7-8; 1143b21-23; 1177b31-33; Xenofón, *Mem.* I,1,11-12 a 1,15-16; *Hiero*,7,9; *Oec.* 7,16, podle Strauss L., *Člověk a obec*, Praha 2007, s. 19

Ukáže se, že Aristotelés takovému názoru nebyl příliš vzdálen, když zahajuje svoji politickou vědu v *Politice* analýzou přirozeného vzniku obce, když říká, že „stejně jako při jiných zkoumáních bude i v tomto případě nejlepším postupem, budeme-li zkoumat věci od počátku, jak se přirozeně vyvíjejí.“¹³¹ Namísto rozporu mezi světem nejistých lidských záležitostí a nutných přirozených jsoucen hledá originální propojení těchto oblastí, resp. politické vědění staví na metodologickém východisku svojí přírodní vědy. Aristotelovi se podaří úplně obrátit původně okrajové postavení politické vědy věnující se proměnlivým a nejistým lidským záležitostem. Od sféry nutnosti, toho co je tak, jak je a nemůže být jinak, od sféry přirozenosti, do níž zasazuje člověka a vznik jeho společenství obce, se dostává k oblasti toho, co může být jinak, do oblasti lidských činností, aby analyzoval jejich cíle a hledal měřítko těchto činností.

Precizní argumentace vedoucí ke zdůvodnění prioritního postavení politiky jako vědění a schopnosti mezi všemi ostatními praktickými naukami a lidskými mohutnostmi se objevuje na počátku spisu *Magna moralia*, jenž podle řady interpretů předcházeli sepsání spisu *Etiky*. Ovšem nutno připomenout, že podle některých vykladačů, jako je Kenny, spis *Magna moralia* není Aristotelův.¹³² Hned na jeho počátku konstatuje Aristotelés, že „etika není patrně částí jiné nauky než nauky politické.“¹³³ A hned vzápětí podává argument, proč tomu tak je: „Není nijak možné, aby někdo dokázal jednat politicky (*en tois polítkois*), aniž by byl ‚takový a takový‘, míním řádný (*spúdaios*); „být řádný“ znamená mít k tomu požadované zdatnosti; jestliže tedy někdo chce jednat v politickém životě, musí být jeho povaha řádná (*to éthos spúdaios*). *Etika* (*peri ta éthé prágmateiá*) je tedy zřejmě částí, a východiskem (*arché*) politické nauky. A vůbec se mně zdá, že ta nauka by se měla správně jmenovat nikoliv ‚etika‘, nýbrž ‚politika‘.“¹³⁴ Politika je tedy nauka o politickém jednání, které vyžaduje od jednotlivce, aby byl řádným, to znamená, aby měl příslušné

¹³¹ Aristotelés, *Pol.* I,1, 1252a25

¹³² Srv. Graeser A., *Řecká filosofie klasického období*, Praha 2000, s. 325

¹³³ Aristotelés, *MM* I,1, 1181a26

¹³⁴ Aristotelés, *MM* I,1, 1181a24-1181b26

zdatnosti. Zdá se tedy, že pokud je předmětem etiky povaha zdatnosti a její dosažení, pak etika je předstupněm politiky.

V tomto ohledu, jak to vyplývá z úvodu *Magna moralia*, Aristotelés navazuje na Sókrata, když chápe etiku a tedy její cíl dosažení zdatnosti jako předpoklad správného výkonu politiky. Před politiku jako vládu druhým Sókratés staví vládu sobě – sebevládu. Od ní se může odvozovat teprve vláda obci. Podle něj je nutné nejprve se stát řádným člověkem, a až potom je dobré se věnovat politice. Podmínkou toho, aby se občan mohl stát politikem a mohl tak dělat lepšími své občany, je to, že musí sám nejdříve dosáhnout vlastní řádnosti a zdatnosti.¹³⁵ Zdá se, jako by již u Sókrata byla v náznaku přítomna teorie suprapozice částí v celek. Nelze dobře pečovat o celek obce, tzn. věnovat se politickým činnostem, pokud před tím se patřičně nevěnujeme péči o vlastní duši, tedy o část. Nicméně zmíněný sókratovský předpoklad cíle politiky obsahuje klíčový moment, který povede k naprostému rozchodu novověké tradice v pojmu politiky s tradicí klasickou. Sókratés přes jisté podcenění významu politiky své doby, přichází se svým výměrem, podle kterého je cílem politiky a politického umění učinit obec, tedy své spoluobčany, co nejlepšími.¹³⁶

Aristotelés tento moment rozpracuje do mnohem robustnější podoby, když za cíl politiky pojme činnost, která přispívá jednak k celkovému rozkvětu celku obce, ale rovněž umožňuje nejlepší rozvoj samotných individuálních kvalit jednotlivých politicky jednajících a tak zpětně kultivuje jejich duše a způsobuje jim stav blaženosti. Jedním z důvodů, proč takové aspekty politiky Aristotelés je ochoten přisoudit je to, že jen formuluje a precizuje estetizaci politických činů, k níž staří Řekové tradičně inklinovali. Kritériem politického jednání je jednak to, zda je dobré, ale rovněž musí být krásné. Toto estetické pojetí politického jednání, které chceme podrobit kritice, pak nachází silný ohlas u Arendtové.

Pro správnou politickou kariéru je tedy nejprve nutné být řádným, uměřeným, zdatným. U Aristotela podmínkou politického jednání jednotlivce je, že takový člověk je řádný neboli ctnostný, *spúdaíos*, což obnáší mít celou řadu dalších zdatností. Právě zdatnost činí člověka řádným.

¹³⁵ Srv. Platón, *Gorgias*, 527d

¹³⁶ Srv. Platón, *Gorgias*, 513e; 521d

Jak se takovým stát, je předmětem etiky. *Etika* a její předmět jsou tedy součástí politické nauky, která se má zabývat politickým jednáním. *Etika* tedy slouží v tomto ohledu politickému vědění v tom rozsahu, jak pojednává o celkové spořádanosti člověka a dílčích zdatnostech, které ji utvářejí a podmiňují schopnost jednat politicky. Zdá se, že v *Magna moralia* je předmětem etiky zdatnost.

Vzápětí podává Aristotelés v *Magna moralia* další argument, proč je politická nauka nejdůležitější naukou v obci: „Předně musíme nahlédnout (*idein*), že každá nauka (*epistémé*) a mohutnost (*dynamis*) má určitý cíl, a to dobro; neboť ani žádného vědění, ani mohutnosti není cílem zlo. Jestliže tedy každá mohutnost má za cíl (*telos*) dobro, tak zjevně také cílem nejlepší mohutnosti je nejlepší dobro. Vskutku však politická nauka je nejlepší mohutností, takže jejím cílem je nejlepší dobro. Musíme tedy, jak se zdá, mluvit o dobru, a to ne o dobru zhola, nýbrž o dobru pro nás; nejde totiž o dobro bohů, nýbrž o tom je jednak výklad na jiném místě, jednak úvaha o tom přísluší jinam. Musíme tedy mluvit o dobru v obci (*to polítikon agathon*).“¹³⁷

Nejlepší lidskou mohutností je tedy lidská schopnost jednat politicky. Proč tomu tak je, ale vysvětluje Aristotelés jinde, totiž ve své *Politice*, kde říká, proč je tato politická mohutnost, je nejváženější a nejvyšší, protože se týká dobra obce, kterým je právo. Předmětem politické nauky podle *Politiky* tedy bude prospěch celku obce, kterým je právo.

Magna moralia si Aristotelés klade otázku, co je tímto dobrem, které je cílem politické mohutnosti. Vzhledem k tomu, že je cílem nejlepší lidské mohutnosti, kterou je schopnost jednat politicky, bude toto dobro, ke kterému tato schopnost směřuje, rovněž nejlepší. Dále Aristotelés tvrdí, že politické vědění je nejlepší mohutností a tudíž jejím cílem je nejlepší dobro. Ale co je tímto dobrem, které je cílem schopnosti jednat politicky a politického vědění? V *Politice* je řečeno explicitně, jak jsme uvedli výše, že se jedná o politické dobro, jehož obsahem je právo. Toto právo v obci obnáší především odpověď na otázku, v čem spočívá rovnost a v čem nerovnost mezi lidmi.

¹³⁷ Aristotelés, *MM* I,1, 1182a33-1182b7

Ale Aristotelés se otázkou, co je cílem politického vědění zabýval již dříve, a to v úvodu svého spisu *Magna moralia*. V něm používá pro vymezení dobra politiky jako schopnosti a vědění negativní definici. Tímto dobrem není dobro vůbec, tedy to, co je dobré o sobě, takřikajíc „dobro bohů“. O tomto „univerzálním“ dobru pojednává Metafyzika, když se zabývá tím, co je a tedy nemůže být jinak. Nejde o dobro vůbec, ale o politické dobro. Dobro jako cíl politického vědění a schopnosti politicky jednat je dobrem ne o sobě, ale pro nás. Toto dobro pro nás, tedy dobro lidí, pro účastníky mezilidských vztahů, je dobrem v obci.

Aristotelés dále rozděluje otázku dobra, když ho definuje jako nejvyšší dobro v každém jednotlivém jsoucnu, které je žádoucí pro svoji vlastní povahu (fýzis). To je patrně Aristotelova filosofická pozice. Proti ní staví názor patrně Platónův, který chápe dobro jako ideu dobra, coby „vzor“ jednotlivých věcí, které jsou dobré tím, že na tomto dobru mají účast. Zdá se, že podle Aristotela politickým dobrem není přirozenost věcí ani idea dobra jako „vzor“ věcí. Ovšem v této chvíli je třeba takový závěr upřesnit, Aristotelés se bude domnívat, že přirozenost věcí jako nejvyšší dobro není cílem politického vědění a politické mohutnosti. To ale neznamená, že by se politické vědění a schopnost jednat politicky s přirozeností kupříkladu člověka a obce úzce nespojila. Jaký je vztah, mezi povahou člověka jako přirozeně politického tvora resp. povahou obcí coby přirozených politických společenstev a politickou *epistémé* a *dynamis* budeme muset ještě objasnit.

V dalším kroku z úvodu *Magna moralia* Aristotelés obě pojetí dobra, tedy své pojetí a pojetí Platónovo, opět staví proti sobě, když tentokrát hovoří o společném (*to koinon*) resp. obecném dobru, které se vyskytuje ve všech jednotlivých věcech. Oproti tomu idea dobra je něco, co je od jednotlivých věcí odděleno, idea dobra je dobrem o sobě a to, co je o sobě, nemůže být ve všem jednotlivém.

V dalším kroku pak blíže specifikuje, co je dobro, které je ve všem jednotlivém a proč se mu věnovat v rámci politické nauky. Zdálo by se, že zabývat se společným dobrem by bylo vhodné podobně, jako provádíme definice a indukce, jež musí rovněž být obsaženy ve všech věcech, které zahrnují, aby platily. Výměř (*horismos*) neboli definice udává podstatu

(úsiá) jednotlivé věci tak, že ji definuje jako dobro nebo zlo či jinak. Zdá se tedy, že společné dobro coby eventuální cíl politiky, jako vědění a schopnosti, směřuje k podstatě jednotlivých věcí.

Definice dobra jako společného všem jednotlivým věcem pak říká, že pokud je takovéto společné dobro zároveň žádoucí samo pro sebe, jedná se o obecné dobro (*to agathon katholú*). Obecné dobro je vyšší než dobro společné, protože ne každé společné dobro je zároveň dobrem obecným, tedy dobrem o sobě.¹³⁸

Ale vzápětí Aristotelés dochází k závěru, že „ani politická nauka nemá mluvit o univerzálním dobru (*agathon koinon*); neboť sama je jen jednou z řady nauk a řekli jsme, že není úkolem žádné mohutnosti, ani nauky toto <dobro obecně> určit jako cíl. Není tedy úkolem ani politické nauky vyslovovat obecně dobro vzhledem k výměru. Jistě však ani o univerzálním dobru vzhledem k vyvození (*epagogé*). ...; neboť u tohoto <dobra> by došlo k týmž nemožným důsledkům jako u univerzálního dobra z hlediska výměru. Také v tomto případě by se totiž vypovídalo: to je dobro. – Je tedy zjevné, že musíme mluvit o nejvyšším dobru, a to nejvyšším pro nás.“

Cílem politiky jakožto vědění a schopnosti nemůže být toto uvedené univerzální neboli společné dobro jako přítomné ve všem jednotlivém, protože žádná lidská mohutnost a nauka s ní spojená takto svůj cíl nechápe. Výslovně říká, že žádné vědění a žádná schopnost v lidském světě neříká o svém cíli, že je dobrem. Toto poznání náleží spíše teoretickému vědění a schopnosti uvažovat teoreticky. Zdá se tedy, že politickému vědění a schopnosti jednat politicky jde o něco jiného, než schopnosti teoretického uvažování a teoretickému vědění. Politika je tedy v jistém protikladu, k teoretickému vědění a mohutnosti neboli schopnosti teoretizovat, čili vyvozovat indukci a definovat. Tento protiklad v *Etice* a *Politice* rozvede Aristotelés jako alternativy nejlepších způsobů života – život politický a život teoretický, k nimž přidává ještě život požívačný, jemuž se věnuje jen okrajově; jednoznačně převládá jeho zájem o rozebrání vzájemného vztahu

¹³⁸ Srv. Aristotelés, *Met.* VI,13, 1038b11

mezi politickým a teoretickým neboli rozjímavým životem jak v *Etice*, tak v *Politice*.

Aristotelés v první knize *Magna moralia* uzavírá svůj argument, proč politická nauka se nezabývá společným resp. obecným, či jak překládá Kříž univerzálním dobrem (*agathon koinon*). Politická nauka je totiž jednou z řady různých vědění člověka a lidských schopností resp. mohutností, jejichž úkolem není určovat jako svůj cíl obecné dobro. Vzhledem k výměru (*horismos*), tedy podle definice vědění, není ani úkolem politického vědění se zabývat tím, co je obecně dobré. Obdobně z hlediska vyvození neboli indukce se politická nauka nezabývá společným dobrem, protože by opět hovořila obecně o dobru při provádění indukce ze všech částečných, dílčích dober, jako je spravedlnost, statečnost, zdatnosti jako je velkomyslnost. Touto cestou by totiž hovořila o dobru jako takovém. Výslovně Aristotelés říká, že jedno vědění a jedna mohutnost se nezabývá dobrem jako druhovým pojmem, které se vyskytuje ve všech kategoriích. Tímto se bude patrně zabývat pouze teoretické vědění.¹³⁹

Ale vzhledem k tomu, že politické vědění je praktickou naukou, nikoli teoretickou, musí se zabývat pouze dobrem, které je pro nás, pro určité lidi v určité situaci. Podle Aristotela se politická nauka musí zabývat nejvyšším dobrem (*to ariston*) a nejvyšším pro nás. Tímto nejvyšším dobrem pro nás je *eudaimonia*, neboli celková zdařilost. Toto dobro praktického vědění je vždy spojeno s určitou situací, tedy s úvahou o tom, co je dobré v určité době, což umí posoudit každý odborník, jako například kormidelník či lékař. Přestože se ve všech naukách bude vyskytovat uvažování v kategoriích, není jejich předmětem úvaha o dobru právě jako o obecné kategorii, tedy dobru, které je společné všem věcem.

Aristotelés rovněž rezolutně odmítá, že při uvažování o dobru v rámci politické nauky se neobejdeme bez pojetí dobra jako ideje. Když se hovoří o společném resp. obecném dobru, tedy o dobru vůbec, musí se hovořit o tom, co je dobré především, a takovým dobrem je dobro o sobě. Dobro o sobě, tedy to, co je dobré vždy a všude, bude idea.

¹³⁹ Srv. poznámka F. Kříže, in Aristotelés, *Magna moralia*, Praha 2005, s. 116

Podobně neuvažuje politická nauka o dobru jako počátku, z něž se pak odvíjí úvahy o jednotlivých dobrech. Politická nauka nevychází z úvahy o dobru jako počátku, ale vyjde ze svých vlastních počátků. Tento postup nám po té předvede v *Politice*, kdy vyjde z určitých prvotních počátků, z otázek po vzniku obce. Politická nauka tedy bude mít své vlastní specifické prvotní principy, na nichž bude stavět. Nepotřebuje ke svému konstituování pojetí dobra jako ideje.

Aristotelés rovněž odmítá Sókratovu koncepci zdatnosti jako vědění. Je možné mít určité vědění, pak z toho vyplývá, že známe také podstatu tohoto vědění. Máme-li politické vědění, známe podstatu politického vědění. Ovšem to neplatí o zdatnosti. Vědění podstaty určité zdatnosti ještě nezakládá to, že tuto zdatnost dotýčný člověk má. Je zajímavé, že zde uvádí jako příklad spravedlnost, což z definice předmětu politického vědění z *Politiky*, kterým je právo jako rovnost, bude zdatnost spravedlnosti dávat do blízké souvislosti právě s politickým vědáním a schopností politicky jednat. Ovšem tuto otázku by bylo vhodné blíže prozkoumat. Každopádně pokud politika do značné míry obnáší schopnost soudit a to často doslova, pak je otázkou, zda nespravedlivý člověk by mohl podle Aristotela dobře soudit druhé lidi. Jeho nespravedlnost by ho nediskvalifikovala z výkonu politického jednání a uplatňování politického vědění. Sókratés totiž mylně předpokládá podle Aristotela, že zdatnosti nemohou být bezúčelné, ale pokud nenesou vědění, resp. vědění o nich nevede ke zdatnému jednání, pak jsou bezúčelné. Zdatnosti tedy nemohou být vodítkem našeho jednání, nejsou tím, co by mohlo instruovat naše jednání, aby toto jednání vedlo ke svému cíli.

V *Magna moralia* stanovuje jako cíl a předmět politického vědění nejvyšší dobro, které je dobrem pro nás, nikoli nějakým dobrem o sobě coby kategorií, dobrem společným resp. obecným či dobrem ve smyslu ideje. Ale sem nás dovedla negativní definice předmětu politické vědy, ovšem pořád ještě nevíme pozitivně, co je tímto nejvyšším dobrem, dobrem pro nás. Zatím jsme pouze předeslali, že půjde o eudaimonii. Zdůrazňujeme, že se zde zabýváme úvahou o předmětu politického vědění proto, že uvede

Aristotelovu snahu doložit primární status politiky a lépe vysvětlí, co touto prioritou politiky je v systému Aristotelova myšlení vlastně míněna.

Ve druhé kapitole první knihy spisu *Magna moralia* předkládá taxonomii dober se záměrem, aby blíže určil, co je oním nejvyšším dobrem, dobrem pro nás, kterým se zabývá politická nauka a schopnost jednat politicky. Rozděluje dobra na ctěná (*tímion*), chválená (*epaineta*), mohutnosti (*dynameis*) a uchovávací. Je zajímavé, že mezi ctěná dobra zařazuje to, co je prvotnější, počátek (*arché*), duše a duch. Označuje je, že jsou božská. S těmito dobry je spojena čest, která je doprovází. To, co je prvotní, je věcí dobra jakožto cti. Když Aristotelés hovoří o tom, co je prvotnější, má tím na mysli, co je ve své jsoucnosti nezávislé. Celek bude tím, co je prvotnější, než část, protože jeho jsoucnost bude nezávislá na (jedné určité) části. Ctíme tedy to, co je celkové, co nás předchází jak partikulární jsoucná. A sem bude patřit bezesporu, jak zjistíme později v *Politice*, právě obec, jako to, co je prvotnější, než jednotlivý občan. Můžeme tedy říci, že polis bude právě tímto dobrem, které provází čest z toho důvodu, že je něčím primárním z hlediska částečnosti lidské existence. To, co je ostatně leitmotivem Aristotelovy politické teorie, je úcta k lidské pospolitosti, bez níž by člověk nemohl žít jako lidská bytost. U Aristotela se tedy v zásadě setkáváme vcelku s pozitivním pojmáním politického společenstva obce, na rozdíl od kritického tónu Platóna, jež umožňuje člověku rozvíjet své lidské schopnosti a zdatnosti. Počátky, principy, budou rovněž něčím, co je hodno úcty a co patrně odkazuje na jejich božskou povahu. K těmto uctívaným dobrům patří i zdatnost. Chválenými pak jsou zdatnosti pocházející z jednání podle nich.

Třetím typem dober jsou schopnosti, mohutnosti, mezi nimiž uvádí např. vládu, bohatství, sílu nebo krásu. U těchto dobře vzniká obtíž, protože tato dobra jsou zneužitelná, proto se nazývají právě mohutnostmi. Je samozřejmé, že vládu je možné užívat špatně, je možné ji zneužívat. Už méně samozřejmé je, že lze obdobně zneužívat samotnou lidskou politickou dynamis, tedy schopnost jednat politicky. Rozhodující je, podle Aristotela, zda dojde k dobrému či špatnému užití nějaké mohutnosti, zda člověk ji užívající je řádný nebo špatný.

Další zajímavá obtíž, vznikající u tohoto typu dober coby mohutností, je, že mnohdy je jejich příčinou náhoda, tedy jistá shoda okolností. Vláda či bohatství jsou mohutnostmi, které jsou často výsledkem náhody spolu se všemi dalšími, které patří do řádu možnosti. Vláda patří do oblasti toho, co může být jinak, tedy toho, co není nutně. Můžeme podobně uvažovat o politické dynamis jako výsledku náhody, nebo je daná každému člověku? Aristotelés by byl patrně toho názoru, že politická dynamis je něco, co je dáno každému člověku, ale díky náhodě v různé míře. Nicméně tuto otázku musíme nechat zatím otevřenou.

Další důležitý závěr Aristotela z *Magna moralia* je, že některá dobra jsou vždy a všude žádoucí, zatímco některá ne. Aristotelés tvrdí, že typicky zdatnosti, jako spravedlnost a další, jsou vždy a všude žádoucí. Naopak uvedené mohutnosti, jako je moc, bohatství či síla, nejsou žádoucí vždy a všude. Z výše uvedeného vyplývá, že chválená dobra jsou zdatnosti a ty jsou žádoucí obecně, tedy vždy a všude. Na druhou stranu schopnosti resp. mohutnosti nejsou takovými „univerzálními“ dobry. Proč tomu tak je naznačí další Aristotelovo dělení dober.

Jedna z dober jsou cílem, kdežto druhá cílem nejsou, jsou pouze prostředkem k jinému cíli. Jako příklad uvádí zdraví, na němž dokládá, že zdraví jako cíl je cennější (*beltion*) než prostředky, které tu jsou pro zdraví. Obecně podle něj platí, že cíl je cennější, než prostředek k tomuto cíli.

V dalším kroku pak rozliší mezi završenými cíli (*teleion*) a nezavršenými (*ateles*), přičemž završený cíl je opět cennější, než nezavršený. Završený, to znamená dokonalý, úplný cíl pak definuje jako ten, který již nic dalšího nepotřebuje, nezavršený je ten, který potřebuje další věci. Jako příklad uvádí spravedlnost coby nezavršený cíl, který potřebuje ještě mnoho dalších věcí ke svému uskutečnění. Naproti tomu blaženost nepotřebuje již nic ke své úplnosti. Tak se dostáváme k závěru hledání předmětu a cíle politického vědění a schopnosti politicky jednat: „..., je-li tu však blaženost (*eudaimoniá*), nepotřebujeme k tomu již nic. Toto tedy, završený cíl, je ono nejvyšší dobro pro nás, které hledáme; završený cíl je tak dobrem a cílem <jiných> dober.“¹⁴⁰

¹⁴⁰ Aristotelés, *MM* I,1, 1184a14-15

Dále již nehovoří o tomto nevyšším či nejcenějším dobru jako o *beltiston*, ale ptá se, jak pohlížet na nejvyšší dobro jako *ariston*, tedy hovoří o něm jako o nejlepším dobru. Připomeňme, že již v první kapitole první knihy hovořil o tom, že politické vědění je nejlepší schopností, neboli politické *epistémé*, které má člověk je jeho nejlepší *dynamis*. A zde dochází k závěru, že tedy nejlepší lidskou schopností, kterou je politické vědění má za cíl nejlepší lidské dobro, kterým je blaženost neboli celková zdařilost, jak budeme překládat v tomto politickém kontextu výraz *eudaimoniá*. Proč je tento cíl a jemu příslušející lidské vědění a schopnost nejcenější víme, je to proto, že je završený a jako takový již nepotřebuje nic navíc. Je to cíl všech lidských cílů lidských konání. Ale ještě nevíme, proč by toto nejcenější a nejvyšší lidské dobro mělo být nejlepším a proč je politika nejlepší lidskou mohutností a naukou.

Nejvyšší lidské dobro nepatří mezi ostatní dílčí lidská dobra a vzhledem k tomu, že jde o blaženost respektive zdařilost, skládá se tato z mnoha dalších dílčích dober, ale pro svoji úplnost stojí nad nimi. Ovšem to neznamena, že by od těchto dílčích dober byla zdařilost oddělena, což by byl případ pojetí dobra jako ideje. Zdařilost je výsledkem těchto dílčích dober, je v nich přítomná, proto nemůže být od nich oddělena. Pokud se nám ztratí jednotlivá dílčí dobra, zmizí rovněž celková blaženost. Zdařilost se s nimi ani nijak nemůže srovnávat, protože nemá jeden dílčí obsah tzv. jednoduchého dobra. Zdařilost či blaženost je nejvyšším dobrem, protože je úplné, završené dobro. Zároveň je dobrem složeným z více dober, jež jsou cíli ostatních lidských činností, proto politické vědění bude zahrnovat vědění o dobrech ostatních lidských činností.

Cíl neboli účel politického vědění, kterým je zdařilost, zahrnuje cíle a taktéž dobra ostatních lidských vědění: „Poněvadž tedy nauka politická užívá ostatních praktických nauk a ještě ustanovuje, co máme konati a čeho se varovati, zajisté účel její zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, takže toto asi je vlastní lidské dobro.”¹⁴¹ Vzhledem k tomu, že účelem politické vědy je dosahování dobra obce, kterým je zdařilost neboli její celkový harmonický rozkvět, musí mít politická nauka povědomí o dílčích dobrech

¹⁴¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* I, 1, 1094b5 - 9

jednotlivých lidských činností, jež jsou v obci prováděny a o nichž pojednávají jim příslušející nauky.

Každopádně tedy politické vědění a tedy ani politika samotná nebude jednou z řady lidských nauk a činností. Postavení politiky coby schopnosti člověka jednat a vědění o nejúplnějším cíli lidského konání, kterým je zdařilost, je nadřazené a zcela výsadní. Prvořadý význam a důstojnost politiky je takto Aristotelem alespoň prozatím dokázána takříkajíc z pozic etických argumentů. Problém spočívá v tom, že Aristotelés si nejprve stanovil jako předpoklad, že politika je nejlepší lidskou schopností a nejlepším věděním, a tímto způsobem dovodil, že je to ona, která se zabývá nejlepším lidským dobrem, kterým je blaženost. Přestože Aristotelés zdůvodní smysluplnost konceptu nejvyššího dobra, kterým je *eudaimoniá*, ještě nevíme, proč právě politické vědění by mělo odpovídat za dosažení této celkové zdařilosti.

Pro Aristotela v *Magna moralia* je primát politiky samozřejmým nezpochybnitelným východiskem, nikoli závěrem, k němuž by měl dospět. Prozatím uznáme, že tu je nejvyšší dobro, jímž se zabývá určité vědění a souvisí s etikou. Aby někdo dokázal jednat politicky, musí mít určité charakterové vlastnosti, tedy soubor jistých zdatností. To staví politiku do souvislosti s etikou. Zdá se, že etika by mohla posloužit politice při formování lidského charakteru v těch zdatnostech, jejichž uplatnění je pro politiku potřebné. Aristotelés ale otázku zdatností podřazuje otázce nejvyššího dobra, které chápe jako dobro završené, jako zdařilost. Proč a jakým způsobem by se nejvyššímu dobru jakožto zdařilosti mělo věnovat politické vědění, je potřebné teprve objasnit na základě argumentů z jeho *Etiky a Politiky*.

V *Etice* Aristotelés hovoří o politické nauce jako o nauce nejvážnější, nejvyšší a vládnoucí, *kyriotata*, nebo můžeme říci, nevýznamnější.¹⁴² „Je-li však tomu tak, musíme alespoň v obryse vystihnouti, co toto dobro jest dle své podstaty a ke které nauce neb schopnosti náleží. Náleží patrně k nauce nejvážnější a nejvyšší. Takovou se pak jeví nauka politická; neboť tato určuje, které nauky mají býti v obcích a kterým každý jednotlivec se má

¹⁴² Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* I, 1, 1094a34

učiti a pokud. Vidíme, že jsou jí podřízeny i schopnosti, kterých si nejvíce vážíme, jako vojevůdcovství, hospodářství a řečnictví. Poněvadž tedy nauka politická užívá ostatních praktických nauk a ještě ustanovuje, co máme konati a čeho se varovati, zajisté účel její zahrnuje v sobě účely nauk ostatních, takže toto asi je vlastní lidské dobro. Neboť i jestliže toto jest i pro jednotlivce i pro obec totéž, přece je patrně dobro obce něco většího a dokonalejšího, i když jde o jeho nabytí, i když o jeho zachování; vždyť milé jest dosáhnouti dobra i pro jednotlivce, krásnější však a ve větší míře božské dosíci pro národ a obce. K tomu směřuje právě tato nauka, jež jest jakýsi druh nauky o obci.”¹⁴³

Aristotelés zde říká, že cíl politického vědění je vlastním lidským dobrem a my víme, že jde o zdařilost. A nyní přijde klíčový krok v Aristotelově úvaze, kdy ztotožní blaženost resp. zdařilost jako nejvyšší cíl jednotlivého člověka s cílem lidského společenstva obce. Nejvyšší cíl člověka a obce je stejný, je jím *eudaimoniá*. Cílem politického vědění je toto dobro obce, které je ale větší a dokonalejší, než dobro jednotlivce, a to v obou případech jak nabytí, tak dalšího zachovávání zdařilosti obce. Tato difference mezi vznikem a dalším uchováváním pak bude klíčová při analýze účelu obce v první knize *Politiky*. Vyšší dokonalost cíle politického vědění, kterým je zdařilost obce, je dána tím, že jde o zdařilost celku, zatímco zdařilost jednotlivce se týká pouze části, která je závislá při dosahování své zdařilosti na dosažení zdařilosti tohoto celku. Tento rozdíl ještě zdůrazní, když dosažení zdařilosti celku obce označí za něco krásného a božského. Krásný je pouze celek, to, co je dokonalé, úplné, proto bude cíl dosažení zdařilosti celku, kterým je podle Aristotela lidské společenství obce, udílet politickému vědění nejvyšší důležitost. V tomto ohledu stojí politické vědění výše než etika, která se zabývá pouze dosažením zdařilosti jednotlivého člověka.

Podobné vyjádření, ale tentokrát o všude nejvíce autoritativním, nejdůležitějším resp. všude panujícím vědění a umění, kterým je politická schopnost, mohutnost (*politiké dynamis*) najdeme rovněž v *Politice*: „Ježto v každé vědě a v umění účelem jest dobro, nejvyšším pak a především jest v

¹⁴³ Aristotelés, *Eth. Nic.* I, 1, 1094a25 – b12

nejváženějším umění ze všech, a tím je schopnost politická, a politickým dobrem jest právo, a tím je obecný prospěch,... Nesmí však zůstatí tajno, v čem u osob jest rovnost a v čem nerovnost. Neboť v tom jest nesnáz a je předmětem zkoumání politické filosofie.“¹⁴⁴

Nejvyšší dobro, kterým je právo, je v *nejhlavnějším*¹⁴⁵ vědění a umění, kterým je politická schopnost. Zdá se tedy, že politická filosofie zkoumá tuto nejvyšší otázku rovnosti, a slouží tak obecně přijímanému přesvědčení o nejvyšším vědění a umění člověka, které se týká právě politické činnosti. Politická činnost spočívá v ustavování práva pomocí zákonů, tzn. podstatou politické činnosti je zákonodárná činnost, pak tedy „nejarchitektoničtější“ politickou dovedností je podle Strausse zákonodárné umění, protože hlavním přínosem politické činnosti je služba stabilitě zákonů a institucí, které vytvořili dřívější zákonodárci.

Podstatou politického umění není jen schopnost a dovednost adaptovat se na určitou situaci a schopnost reagovat na její změny, ale konkrétní situaci a její jednotlivé změny překročit k obecnému poznání, přesáhnout její horizont jednotlivé události, v protikladu k akcentům, jež zavedl svým pojetím *virtú* Machiavelli.¹⁴⁶ Politické vědění tedy obsahuje aspekt obecnosti, který přivádí Aristotela k jeho praktickému uplatnění, kterým je ustanovování zákonů v obci. Tento aspekt obecnosti pokládá, alespoň na konci *Etiky*, za hlavní cíl a smysl politického vědění. Politické jednání instruované politickým věděním spočívá tedy především v udržování řádu obce prostřednictvím stanovování práva mezi občany.

Přestože se politické vědění nezabývá dobrem o sobě, kterým se zabývá teoretické vědění, politické vědění není speciálním praktickým věděním, protože jeho cíl je nejvyšší lidské dobro. Toto dobro je přítomné právě prostřednictvím lidských praxí, je tedy praktické a skutečné.

Politická věda je pojímána podle Strausse u Aristotela jako „architektonické“ vědění, které je disciplínou, jež vytváří obecný rámec pro ostatní vědní obory uvnitř obce a nejen pro jednu obec, ale také pro národ a obce v plurálu, čili Aristotelés je přesvědčen, že existuje politická nauka,

¹⁴⁴ *Pol.* III,12, 1282b14-18

¹⁴⁵ *Srv. Aristotelova Politika*, přel. Pavel Vychodil, Praha 1895

¹⁴⁶ *Srv. Machiavelli, Il Principe*, VI; XV; XVI

kteřá platí ve všech obcích. Je natolik obecná a univerzální, že bude platit ve všech částech Hellady. Ovšem je otázkou, jak by to bylo s její platností mimo svět Helénů, např. ve světě na východ od Řecka, např. mezi Peršany. Každopádně jakoby se zdálo, že hned v úvodu dělá Aristotelés cosi jako reklamu své disciplíně, jež by měla poskytovat obecnější poznání lidských a tedy především politických záležitostí. Vymezuje tak nové pole působnosti svojí politické nauky, jež by měla poskytovat vzdělávání zákonodárcům, politikům z různých obcí.

Odkud pramení takto vrcholně významné postavení politického vědění? Je to právě implicitní přesvědčení o primátu politických záležitostí, jež v důsledku činí vědu o politických záležitostech, které jsou mezi ostatními lidskými činnostmi nejdůležitějšími lidskými záležitostmi, protože se zabývají otázkami celkového (právního) rámce, v němž jsou ostatní, dílčí lidské činnosti prováděny. Nicméně pro uvedené vládnoucí postavení politické vědy snáší Aristotelés logické argumenty. Politická věda není jednou ze speciálních praktických věd, když ji jednoznačně odlišuje od rétoriky a řečnického umění.¹⁴⁷

Hlavním argument je přednost vyššího účelu politické nauky před nižšími cíli, který je zmíněn hned na počátku *Etiky*. Jde tu o hierarchii účelů, která určuje hierarchii vědění. Politické vědění tedy podle Aristotela stojí na samém vrcholu vědění v obci v tom smyslu, že obsahuje odvozeně všechny ostatní praktické nauky a jejich účely. Politické vědění tak získává v rámci lidské společnosti hlavní místo. Samozřejmě z hlediska lidské společnosti, tedy obce jako celku, se tato nauka může jevit jako klíčová.

Problém Aristotelova odůvodnění primátu politiky v rámci lidských záležitostí spočívá v tom, že ho odvozuje od přednosti celku obce před jednotlivcem založené na předpokladu, že obec je na rozdíl od jednotlivce dokonalým celkem. Praktický život Hellady v pozdějších staletích, dokonce ještě za života Aristotela ukáže, že obec, polis, jako historická forma sociálního řádu, nevyhovuje Aristotelově definici úplného, tedy dovršeného a krásného celku, který ke své jsoucnosti již nic nepotřebuje. V *Politice* pak tento argument dokonalého celku obce rozvede, kdy ho blíže určí pojmem

¹⁴⁷ Srv. Aristotelés, *Rhet. I,2, 1356a, Eth. Nic.1181a15-16*

soběstačnosti. Ukáže se, že klasická řecká obec z vnitropolitických či „zahraničnopolitických“ důvodů nemůže přetrvat jako soběstačný politický celek. Nicméně je potřebné zvážit, bez ohledu na historické proměny politických útvarů, zda Aristotelova koncepce primátu politiky v rámci lidských záležitostí určených vedoucí rolí nejvyššího cíle zdařilosti politického celku je udržitelná. Při té příležitosti by bylo možné prozkoumat, zda je koncepce politického celku sledujícího toto nejvyšší lidské dobro obecně přenositelná na jiné formy politických útvarů.

Jak jsme výše uvedli, cílem teoretických věd je poznání, cílem produktivních věd je výkon určité činnosti a cílem věd praktických budou příslušné zdatnosti, *aretai*, předmětných lidských činností. Mezi praktické vědy zařazuje Aristotelés již zmíněnou etiku a politiku. V *Etice* píše: „Nuže, je snad souhlasně dokázáno, že blaženost je nejvyšším dobrem, je však potřebí ještě jasnějšího výkladu o tom, co jest.“¹⁴⁸ Z tohoto by se mohlo zdát, že předmětem etiky jako praktické filosofie je blaženost jako nejvyšší dobro, ovšem ukáže se, že tomu tak není.

Cíl klíčového díla své etické vědy, kterým je *Etika Níkomachova*, vysvětluje takto: „Toto pojednání nemá účel teoretický, jak bývá u ostatního zkoumání, neboť neuvažujeme, abychom věděli, co ctnost je, nýbrž abychom se stali dobrými.“¹⁴⁹ *Etika* a politika se zabývají lidským jednáním, nikoli však kvůli poznání, nýbrž kvůli dobrému životu. Obě disciplíny, jak se nám později ukáže, na sebe navazují a jsou spolu úzce propojeny.

Politickou vědou můžeme tedy zjednodušeně nazvat nauku o obci (polis). Polis představovala specifický druh lidského společenství a Aristotelés ji považuje za nepostradatelnou pro rozvoj člověka, přičemž rozvojem člověka Aristotelés rozumí dosažení lidského dobra, což je také cílem politické vědy. Politická věda se zaměřuje na celek lidského dobra. Aristotelés ztotožňuje lidské dobro s eudaimonií, jež znamená blaženost nebo také zdařilost, která je umožněna díky dobrému životu v obci. O tom ale pojednáme více v následující kapitole.

¹⁴⁸ *Eth. Nic.* I,6, 1097b22-23

¹⁴⁹ *Eth. Nic.* II,2, 1103b26-28

4 SLEDOVÁNÍ ZDAŘILOSTI POLITICKÉHO CELKU

4.1 Zdařilost jako poslední cíl lidského života

Klíčovým východiskem Aristotelovy etiky a politiky je pojem posledního cíle neboli účelu lidského jednání, kterým je blaženost, *eudaimonia*. Pojem posledního cíle souvisí s další důležitou Aristotelovou koncepcí, která bude významná pro naše porozumění primátu politiku, a tím je teleologie. Tu bude potřebné vysvětlit, protože teleologie jako nauka o inherentně přítomných účelech všech věcí se bude promítat do Aristotelovy koncepce politického společenství, obce, a budou z ní vyplývat závažné teoretické závěry pro jeho pochopení významu politiky. Prozatím předběžně poznamenejme, že pro Aristotela bude představa primátu politiky souviset se třemi aspekty, kterými bude význam politického poznání v rámci jeho politické vědy, význam politické činnosti v rámci celkové lidské životní praxe a význam politického společenství v rámci přírody.

Předmět Aristotelovy etiky vychází z jeho pojmu posledního cíle lidského jednání, kterým je blaženost, *eudaimonia*, další klíčovou otázkou jeho etiky je zdatnost člověka a rovněž lidský charakter. Zatímco technické hledisko se zabývá dosažením partikulárních cílů, etické hledisko se zabývá životem jako celkem. Zde je potřeba vyjasnit poměr etiky k *technai*, tedy k umění a k produktivním vědám. Proto pro etiku jako praktickou nauku, na rozdíl od věd produktivních, nebude zajímat určitý výsledek jednání, ale jednání samotné.

Etika posuzuje jednání jako dobré či špatné vzhledem k životu jako celku. A život jako celek je veden posledním cílem, kterým je dosažení blaženosti. Tento cíl, není zvoleným cílem mezi jinými cíli, proto je posledním cílem, který nelze úmyslně minout. Blaženost je společným, integrujícím cílem veškerých činností člověka. Nelze být člověkem a nesměřovat svůj život za tímto celkovým cílem. Tento cíl je tedy dán člověku předem jako záměrně jednající bytosti.¹⁵⁰ Proto může již dříve Platón stanovit východisko, že žádný člověk nejedná špatně úmyslně.

¹⁵⁰ Srv. Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 16-18

Aristotelés s tohoto východiska do značné míry drží: „Každý špatný člověk žije v neznalosti toho, co by dělat měl a co neměl, a je to vždy na základě omylu tohoto druhu, že se člověk stává nespravedlivým a zcela obecně špatným.“¹⁵¹ Aristotelés tento druh omylu odlišuje od omylů, které se týkají přírodních zákonů, faktů a konvenčních pravidel.

Uvedená Platónova teze „vyjadřuje především formální stav věcí, totiž že nikdo nemůže jednat v rozporu se základní strukturou záměrnosti, aniž by tím své jednání zbavil povahy jednání. Není možné nechtít dosáhnout cíle zdařilého života... Potud se zdá, že pravda ‚eudaimonismu‘ klasické filosofie je logickou pravdou, tedy tautologií, nikoli obsahově naplněnou tezí. ‚Eudaimonismus‘ neuvádí žádné určité obsahové ‚kvůli čemu‘ života, nýbrž představuje určitou formu reflexe, z níž teprve takové ‚kvůli čemu‘ pramení.“¹⁵²

Přesně přiblížit, co znamená pojem *eudaimonia*, je obtížné, protože není přesný ekvivalentní výraz v češtině. Pojem *blaženost* navozuje nevhodné konotace euforických stavů či nálad mysli. Na toto upozorňují někteří interpreti, když říkají „Tradiční překlad slovem ‚blaženost‘ sugeruje, že ‚eudaimonia‘ je kladena na roveň se stavem subjektivní euforie. Překlad, který zde navrhujeme – ‚zdařilost života‘ – by zase mohl svádět k myšlence, že život je objektivním produktem účelově racionálního pokusu o optimalizaci a že úspěch lze oddělit od pocitu úspěchu.“¹⁵³

Podle některých pro Aristotela „být *eudaimón* znamená prosperovat, mít v životě úspěch...“,¹⁵⁴ což je nicméně poněkud jednostranné pojetí, které přibližuje Aristotelovu etiku až někam do sousedství s utilitarismem. Podle tohoto výkladu je základním východiskem Aristotelova eudaimonismu předpoklad, že všichni lidé se chtějí mít dobře, tzn., že chtějí prosperovat, a všechny lidské činy směřují k tomuto cíli, blaženosti jako celkové prosperitě lidského života. Prvotní otázkou Aristotelovy praktické filosofie pak údajně je: „Jak máme dosáhnout blaženosti? V čem spočívá rozkvět? Co to

¹⁵¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1110b28-30

¹⁵² Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 18

¹⁵³ Tamt. s. 18-19

¹⁵⁴ Barnes, J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 184

znamená být úspěšným člověkem?¹⁵⁵ Prospěch, rozkvět či prosperita jsou důležitými aspekty Aristotelovy etiky, ale nelze říci, bez dalšího, že by přesně vystihovaly obsah jeho praktické filosofie.

Doplňme, že za původce teorie eudaimonismu je pokládán Sókratés, který chápe eudaimonii spíše jako štěstí a staví ho do blízké souvislosti se zdatností, kterou ale chápe odlišně, než Aristotelés, jenž ji odmítá chápat jako vědění. Sókratés nicméně ovlivnil Aristotela v základním východisku, které říká, že všichni chceme své štěstí (*eudaimonia*) a vše děláme kvůli němu. Podle Sókrata je štěstí jediným sebevysvětlujícím cílem lidského jednání a chtění. Pouhé chtění nevysvětluje jednání. Štěstí vysvětlující lidské jednání je cílem konečným a vždy posledním. Sókratés je přesvědčen, že všechna chtění vysvětlující volní jednání jsou racionální a že všechna racionální chtění jednajícího vždy směřují ke štěstí.

Vše, co chceme, je "dělat dobře" (*eu prattein*) a "být šťastný" (*eudaimonein*). Otázka 'jak mám žít?' je stejná jako 'jak mám být šťastný?'. Sókratés obhájí jistý druh egoismu (jak dalece mám převládající důvod sledovat vlastní zájem) a specifického eudaimonismu (jak dalece spojuji svůj zájem se svým zájmem). *Eudaimonia* jako štěstí zahrnuje cítit se šťastný v pocitu libosti a spokojenosti. Dle Sókrata *eudaimonia* nemusí znamenat nic víc, než "dělat dobře" nebo "blaho". Přesto Sókratés navrhuje tři odlišné koncepce štěstí: štěstí jako libost (hedonismus), štěstí jako uspokojení splnitelných žádostí (adaptivní koncepce) a štěstí jako naplnění vlastní přirozenosti, což je pozice Aristotelovi nejbližší.

Ke třetí zmíněné koncepci eudaimonie Sókratés říká, že nemá cenu žít s nezdravým tělem stejně jako se zkaženou a nemocnou duší. Zdá se, že pro racionálního jednajícího s tělesnou chorobou je možné přizpůsobit své žádosti své nemoci a ty pak uspokojovat. Sókratés ale takový spokojený stav člověka neuznává jako štěstí. K němu je podle něj nezbytné zdraví. Bez tělesného zdraví nenaplní své přirozené schopnosti, což ukazuje, že, v protikladu k hedonistické a adaptivní koncepci, nejsem šťasten, říká Sókratés. Koncepce naplnění přirozenosti by byla obhajitelná, pokud by Sókratés prokázal, že ctnostné jednání lépe naplňuje naši přirozenost než

¹⁵⁵ Tamt.

jednání zvrácené. Uvedená koncepce štěstí, coby naplnění přirozených schopností, pak měla silný vliv na Platóna, Aristotela a stoiky.¹⁵⁶

4.2 Podmínky zdařilého života

Chápat eudaimonii jako *blaženost* na jedné straně, či jako *zdařilost* na straně druhé, může být v obou případech ale zpochybněno. Jeden z výkladů se totiž přiklání k závěru, že přinejmenším řecký eudaimonismus je pouze formálním východiskem a tedy i pojem *eudaimonia* nemá žádný určitý obsah. Eudaimonismus, vyjádřený slovy Platóna, že nikdo nedělá něco špatného úmyslně, „vyjadřuje především formální stav věcí, totiž že nikdo nemůže jednat v rozporu se základní strukturou záměrnosti, aniž by tím své jednání zbavil povahy jednání. Není možné, říká tato myšlenka, nechtít dosáhnout cíle zdařilého života. Neexistuje motiv, který by nás k tomu mohl přivést, neboť kdyby nás snad něco přivedlo k obětování všech dalších cílů, pak právě toto něco by evidentně bylo bytostnou součástí toho, co považujeme za zdařilý život. Potud se zdá, že pravda ‚eudaimonismu‘ klasické filosofie je logickou pravdou, tedy tautologií, nikoli obsahově naplněnou tezí. ‚Eudaimonismus‘ neuvádí žádné určité obsahové ‚kvůli čemu‘ pramení.“¹⁵⁷

Pokud u Aristotela chápeme eudaimonii jako blaženost či zdařilost i v tom nejobecnějším smyslu, který by vyhovoval uvedenému závěru eudaimonie jako formálnímu axiomu, stále navozuje určitý obsah. Eudaimonie u Aristotela znamená rozvinutost, hmatatelnou výslednou úspěšnost a ne pouze formální a tudíž obsahovou prázdnotu pojmu. Eudaimonie je přítomná v životě člověka, který dosahuje svých účelů, svých předem stanovených cílů. Je otázkou, zda Aristotelovo pojetí eudaimonie je formální, nebo implicitně odpovídá pojetí života běžného Řeka své doby.

I uvedené formální pojetí eudaimonie stojí na určitých předpokladech. Klade důraz na aktivní složku lidského života a složku rozumovou a vědomou, která umožňuje vedení jednání určitým směrem a zpětně ho reflektovat. Eudaimonismus konstituuje pojetí života člověka jako souhrnu

¹⁵⁶ Srv. Becker Ch. B., Becker L. C., *Stanford Encyclopedia of Ethics*, London. New York 1992, heslo Sokrates

¹⁵⁷ Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 18

cílevědomých činností, které jsou předmětem rozvažování, jehož prostřednictvím se konstituuje individuální subjekt. Samotná etická nauka je postavena na určitém pojetí života, který je především životem činností rozvažujícího individua. Toto pojetí již obsahuje jisté implicitní obsahy, nelze tedy říci, že eudaimonie je ryze formální konstrukce.

Z právě uvedených výměrů eudaimonie jako rozkvětu, zdařilosti, prospěchu či blaženosti se nám zdá, že tyto pojmy navozují určitý obsah. Rozhodně nejsou zcela formální, protože to by zněly jako smysluplnost či účelnost lidského života. Naopak eudaimonie konotuje plnou rozvinutost člověka v jeho schopnostech, viz ideál kalos a agathon. Rovněž lze říci, že lze ztotožnit s celkovou vyvážeností lidského života – viz výrok v delfské věštárně – „Ničeho příliš“. Pokud uvedené životní ideály kalokagathie a uměřenosti budeme spojovat s představou *eudaimonia*, pak se zřejmě nabízí závěr, že Aristotelovo zaštitění etiky, ale i politiky, nejvyšším cílem lidského života v podobě blaženosti resp. zdařilosti odpovídá tehdejšímu běžnému ideálu života antického Řeka. Rovněž se zdá, že obsahuje jakousi hmatatelnou, zjevnou, skutečnou dovršenost lidských aktivit. Z uvedených důvodů tedy nelze přijmout Spaemanovu tezi, že eudaimonie je ryze formální a tedy obsahově prázdným pojmem. Pokud by tomu tak mělo být, muselo by jít o život, dosahující svých účelů a stanovených cílů, ať už jsou jakékoli. Takové pojetí by zcela určitě musel Aristotelés odmítnout.

Každopádně lze Aristotelovo zaštitění lidského života cílem *eudaimonia*, ať už je chápeme jako pouhý formalisticko-logický rámec nebo jako tradiční antické pojetí života, podrobit kritice v tom smyslu, že klade jednostranně důraz na aktivní složku lidského života, zároveň na složku rozumovou a vědomou, kdy jednání člověka je vedeno a hodnoceno rozumem. Eudaimonia tak odráží ideál tzv. cílevědomého života a tedy nutně musí zdůrazňovat schopnost individuálního rozvažování subjektu.

Pokud chápeme eudaimonismus jako rámec Aristotelovy politické vědy, pak se nabízí ještě další dvě poznámky vůči jeho předpokladům. Jednak není jisté, jak dalece lze chápat lidský život jako celek a jaká úskalí z takového pojetí vyplývají? Toto pojetí života totiž svádí k jeho estetizaci, jež bude tolik významná u Arendtové. Život tu je pojat jako neustále

dokončované umělecké dílo, jako obraz, činy jsou tahy štětcem. Život je žit, jakoby byl v moci jeho subjektu, který ho reflektuje a utváří. Toto utváření života prostřednictvím rozvažujícího rozumu vede ke snaze ho strukturovat, tedy udělovat mu jakési struktury řádu, jehož principy jsou výsledkem logu. V takovémto pojetí se zcela jistě objeví problém času, tedy kdy je tento celek lidského života utvořen a kdo je tím, kdo tento život v podobě završeného celku může reflektovat. Samotný člověk patrně nikoli, pokud je toto dovršení dokončeno se smrtí, ale bylo by možné říci, že je tímto arbitrem jednotlivec sám někdy v období před svou smrtí. Tato odpověď má ovšem další úskalí, ke kterým se vrátíme později. Jednou z odpovědí by mohlo být, že tímto reflektujícím arbitrem je politické společenství a že právě v tom spočívá jeho hlavní úkol. Tento směr uvažování se bude zdát atraktivní právě pro Hannah Arendtovou. Postulovat lidský život jako fenomén utvářený „pro oči“ okolní společnosti bude zakládat koncepci primátu politiky. Takový závěr se nám ale zdá nevyhovující a v posledku poněkud přehnaný.

Druhá poznámka směřuje ke zjištění, že nesprávné konání člověka vyplývá z jeho neporozumění podmínkám života člověka. Jinými slovy „příčinou toho, co je nesprávné v morálním smyslu, tedy ve vztahu ke ‚společnému cíli celého lidského života‘, je nedostatečné pochopení podmínek zdařilosti“.¹⁵⁸ Podmíněnost lidského života, který je ovšem chápán jako život aktivní, se tak stává tématem, které se zdá být slibným terénem pro porozumění tomu, proč některé lidské praxe, ať už individuální či společné, vedou k lepšímu či horšímu naplnění lidského údělu. Respekt k lidské podmíněnosti, která je daná předem, se pak stane postojem, který je rozhodujícím kritériem, zda ta či ona činnost přinese dobro či štěstí člověku a společnosti.

Je zajímavé, že podle Spaemana to bude určité cvičení, určované druhými, tedy společností, což můžeme nazývat výchovou či socializací, jež umožní stabilizaci „struktury podnětů, která teprve umožňuje něco takového, jako je nahlédnutí podmínek zdařilého života“. Tento obecný pojem výchovy jako cvičení v uvědomování si podmínek zdařilého života je

¹⁵⁸ Tamt. s. 19

lákavý. Proti němu ale hovoří to, že výchova přece neposkytuje nějaké univerzálně pojaté cvičení ve schopnost žít zdařilý život. Každá výchova mnohem spíše vede k určitým morálním obsahům, jež jsou v té či oné společnosti odlišné a vedou k odlišným podobám výsledné socializace. Společnosti se budou lišit v tom, jak umožňují člověku vést svůj život zdařile, což bude jedno z východisek Aristotelovy politické teorie. V jistém smyslu v perverzních neboli špatných společnostech, bude i obsah socializace perverzní a povede spíše ke znásilňování a deformaci, než k harmonickému rozvoji života člověka. Každopádně později musíme objasnit detailněji fenomén výchovy v rámci rozvrhu primátu politiky z toho důvodu že, zdůraznění významu výchovy bude pro Aristotela vyústěním jeho *Politiky*, zatímco pro Arendtovou bude krize výchovy jedním ze znaků moderního lidství.

Schopnost vnímat podmíněnost rozvinutí lidskosti je nazývána „ctností“. Tato zdatnost reflektovat to, co podmiňuje celkovou zdařilost vlastního života, je schopností vést svůj život uvědoměle, což je základním rysem života směřujícího k blaženosti. Održenost od uvědomění podmíněnosti lidského světa charakterizuje moderní dobu a zakládá její krize, bude tvrdit Arendtová. V něčem podobně bude uvažovat MacIntyre, který označí za důvody krize moderní společnosti „ztrátu ctnosti“ díky rozhodujícímu vlivu emotivismu na oblast morální praxe společnosti, jenž podle něj vede díky svojí nahodilosti k naprosté arbitrárnosti struktur převládajících sociálních praxí.¹⁵⁹ Mohlo by se zdát, že problém krize moderního lidství by mohl být snadno vyřešen. Problém je, že uvedená ctnost není zdaleka univerzální principem, tedy principem nepodmíněným či neodvozeným již z určitého konkrétního morálně hodnotového obsahu, jak by se mohlo zdát. Pak je otázkou, jak dalece při uvažování o charakteru této podmíněnosti zdařilosti lidského života provádíme teorii o tom, co je a nemůže být jinak, či pouze nedostatečně důsledně obhajujeme určité implicitně prožívané, ale jinak zcela kulturně podmíněné obsahy našeho života.

Aristotelés se systematicky zabýval dispozicemi jednání, které jsou pro zdařilý život v podobě rozumové praxe konstitutivní. Popis tohoto vnějšího

¹⁵⁹ MacIntyre A., *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*, Praha 2004

rámce našeho jednání učinil předmětem své etiky, jež je odvozena ze slova *ethos*, označující „obvyklé místo pobytu a také vnější rámec zvyků a mravů, který řídí a usměrňuje naše jednání a který je zase zpětně prostřednictvím našeho jednání reprodukován a modifikován.“¹⁶⁰ Tuto disciplínu označil podobně jako dávno před ním Plátón Sókratovu filosofii jako „filosofii o lidských věcech“¹⁶¹ a odlišil ji od teoretické filosofie kvůli její přibližnosti a proměnlivosti jejího předmětu. Tuto vědu o lidských záležitostech zároveň nazývá politickým zkoumáním či věděním.¹⁶²

Dosažení zdařilosti života není pouze výsledkem jednání individua, jeho měřítek a dispozic. Zdařilost je závislá rovněž na šťastných okolnostech, které jsou výsledkem náhody, a náhodné jevy, jak známo, nemohou být podle Aristotela předmětem vědy. Znamenalo by to, že lékařství není věda. K těmto nahodilým rysům lidského života patří zdraví, bohatství a osobní svoboda. Jak říká Aristotelés, život člověka, který je stížen nešťastnými nehodami, jako je nemoc, chudoba či otroctví, může být jen těžko pokládán za zdařilý.¹⁶³

Zdařilost života jednotlivce je tedy výsledkem mimo jiné uvedených faktorů, které neovlivňuje vůbec, nebo je neovlivňuje sám, ale pouze spolu s druhými. K těmto aspektům patří struktury společného života, tedy uspořádání společnosti, jež jsou výsledkem politické činnosti. Tyto společenské struktury, ať už v podobě formálních institucí, zákonů či obyčejů a zvyklostí jsou předmětem politické vědy. Z Aristotelova hlediska nelze zdařilý život člověka žít někde v ústraní, mimo společnost, být netknut společenskými institucemi a instituty, proto je pro jeho realizaci klíčové, jak dobré politické uspořádání je v dané společnosti zavedeno. Uskutečňování blaženého života nelze dosáhnout po nějaké vlastní individuální linii, rozhodně nejde o otázku individuální životní strategie či záležitost osobního éthosu. Tato klíčová okolnost vrhá zcela odlišné světlo na celou Aristotelovu etiku. Ta by totiž byla neúplná a nedávala by valný smysl bez politické vědy, jež se musí zabývat právě různými možnostmi politického

¹⁶⁰ Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 21

¹⁶¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1181b15

¹⁶² Aristotelés, *Eth. Nic.* 1094b11

¹⁶³ Aristotelés, *Eth. Nic.* I, 2-11

uspořádání s cílem nalézt a uskutečnit takové politické uspořádání společnosti, které bude nejlepší pro dosahování blaženosti jejích členů. Bez politické vědy by tedy etika slibovala jen velmi omezené možnosti pro stanovené cíle veškerých aktivit lidského života. Ve špatném politickém rámci jsou totiž veškeré činnosti individuí takřkajíc „kontaminovány“ společenskou nepřízní, která znemožňuje plné dosažení blaženosti jednotlivce.

Na druhou stranu není jednotlivý člověk pouze funkcí těchto politických struktur, pokud má žít uvědoměle dobře, tedy zdařile. Proto musí být schopen rozumět těmto strukturám, učit se jim prostřednictvím výchovy a umět se o nich s ostatními členy společnosti dorozumět. Nevede vpád logu do oblasti lidských záležitostí a jeho filosofické uchopení, viz zjištění, že i otrok chápe principy matematiky, k nutnému závěru politického filosofa, že demokracie resp. vláda množství je nutně nejlepším uspořádáním, protože v něm dochází k nejširšímu zapojení lidských zdatností do procesu dorozumění se o řádu obce. Pouze takové zapojení slibuje nejstabilnější ústavu. Kupodivu k takovému závěru žádný filosof explicitně nedospěje, naopak mezi filosofy bude převládat odmítání či skepse vůči demokracii, otázkou je, jak dalece jde o teoreticky propracovanou kritiku demokracie a jak dalece vychází tato skepse z představ tehdejší aristokratické elity věnující se filosofii.

Každopádně Aristotelés se výše uvedenému závěru nejvíce přiblíží tím, že do své nejlepší ústavy zahrne demokratický prvek. On tento prvek nazývá politeou. Nás ale bude zajímat nikoli normativní argumentace pro ten či onen druh ústavy, ale ontologická otázka, jaká je povaha politiky tak, jak ji pojímá Aristotelés ve vztahu k vládě mnoha, tedy k demokracii resp. k politei. Pokud totiž hovoříme o posledním cíli lidského života jako zdařilosti, který závisí na vzájemném dorozumění mezi členy společnosti o takovém uspořádání politických záležitostí, které dosahování zdařilosti bude umožňovat, tak není zřejmé, z jakého důvodu by někteří členové společnosti do tohoto procesu neměli být zahrnuti. Pokud je politika jednou z lidských činností a je tedy sférou, kde věci mohou být jinak, nejsou tedy zcela mimo dosah lidské aktivity, pak je nutné objasnit, proč by neměla být tato sféra

svěřena všem členům společnosti. Pokud by platil tento předpoklad, tak nejlepším politickým zřízením bude to, jehož ústava umožní nejlépe dosahování blaženosti, což bude pouze ta, která zpřístupní dorozumívání o politických záležitostech všem členům společnosti.

Předpoklady Aristotela, na nichž staví svůj koncept primátu politiky, vede nutně k implicitní obhajobě demokracie resp. politeje. Aristotelovo pojetí politiky tak splývá s politeou či demokracií. Politea by byla nutně takovou formou vlády, jež by nejlépe umožnila rozvinutí obce, polis, a jejích občanů (*polítas*). Ale k tomuto Aristotelés nedospěje a jde trochu jiným směrem. Nás ale zajímá obecná otázka, jaký rozdíl je mezi politikou a demokracií v rámci aristotelského paradigmatu. Pokud totiž se objevuje politika jako určitá forma dorozumění o vnějších strukturách společného života, které podmiňují dosahování blaženosti individui, pak není zřejmé, jak toto dorozumění probíhá v monarchii. S kým se dorozumívá vladař o těchto strukturách - pouze sám se sebou? Je vladař člověk, který trpí samomluvou? Vede takovýto závěr k lákavé možnosti, že vladař z povahy svého vládnutí, aby se nedopouštěl bezpráví, tedy vytváření špatných podmínek pro dosahování blaženosti lidmi, musí být filosofem. Ale způsob rozumění u filosofa probíhá poněkud odlišným způsobem než u člena politického společenstva, u občana. Tyto otázky budeme muset teprve objasnit s cílem odpovědět na otázku, zda primát politiky implicitně nevede k uspořádání, které musí zahrnout všechny členy společnosti do dorozumívání se o zákonech a zvycích, tedy k vládě množství, k politei resp. demokracii.

Tato otázka totiž souvisí se současným splynutím politiky a demokracie. V současném diskursu totiž, pokud hovoříme o politice, máme většinou na mysli její demokratickou podobu. Ve světle konfrontace s aristotelským konceptem primátu politiky ale potřebujeme vysvětlit, zda politika je spíše činnost, kterou dělá jednotlivý člověk anebo, zda politiku lze chápat jako určitý soubor činností, jež probíhají ve společnosti, a způsob, jak tento soubor probíhá více či méně poskytuje podmínky pro dosahování blaženosti. Je tedy politika to, co nejlépe napomáhá k rozvoji lidských schopností v maximální míře, tedy u každého a u všech, nebo je politika

pouze aktivitou, která má omezený dosah, je tedy něčím, co patří k jednotlivému člověku. Podle všeho bude politika mít pro Aristotela mnohem zásadnější význam, než aby byla pouze jednou z činností mezi dalšími. Politika bude souviset s celkem obce, bude rozhodovat o příznivém či nepříznivém rozvoji celé obce a nepůjde tedy jen o jakousi činnost, již provozují někteří jednotlivci a již si vybírají podle svých schopností a možností, které jim poskytuje momentální politické uspořádání.

Rozumové jednání vedoucí k celkově zdařilému jednotlivce je tedy podmíněno existencí správných politických institucí. Stejně jako si nelze představit, že by člověk dosahoval zdařilého života jako solitér stojící mimo společenská pravidla, nelze rovněž přijmout představu, že by jednání člověka podporující blaženost bylo pouze funkcí a tedy výsledkem politicky utvářených zvyklostí, pravidel a zákonů. To by popíralo možnost jednání jako takového, které je výsledkem záměrné volby individua. Jeho vědomý život by byl pouze součástí většího celku obce a o celkovou zdařilost jeho individuálního života by vůbec nešlo, protože by ji ani jednotlivec nesledoval. Takový stav by odpovídal naprosté podřízenosti jednotlivce celku obce. Člověk by v takto pojatém vztahu mezi obcí a jednotlivcem nedisponoval možností tuto obec, tedy její pravidla, spoluvytvářet. Jinými slovy by jednotlivci byla upřena jeho aktivní role v politických záležitostech. Nicméně tento vztah mezi jednotlivcem a obcí a jejich vzájemná komplementarita byla předmětem ve své době dlouhé diskuse, v níž jedni stranili právům jednotlivce a druzí poslednímu právu obce. Rekonstruovat argumenty této diskuse by bylo jistě zajímavé, nicméně toto provedeme na jiném místě. V tuto chvíli poznamenejme, že strana hájící práva obce před jednotlivcem zastává tehdejší běžný postoj, který nazvěme jako obhajobu primátu obce. Tento tradovaný primát obce je východiskem Aristotelovy politické teorie, v jejímž rámci ale nachází mnohem preciznější filosofické zdůvodnění: „Má-li být život vůbec celkem, který lze posuzovat z hlediska zdařilosti, musí být jednotlivce schopen chápat charakteristické institucionální předpoklady onoho celku jako podmínky zdařilosti a musí být s to se o těchto předpokladech s lidmi jako je on, dorozumět. To je však

zase možné pouze v polis, ve společenství svobodných občanů.“¹⁶⁴ Pouze společnost, která je založena na svobodě jejích členů, tedy splňuje předpoklady Aristotela požadavku posledního cíle eudaimonie. Jde tu tedy o vzájemnou komplementaritu vztahu mezi obcí, mající ontologický primát, a jednotlivci majícími svobodu pravidla, zákony a instituce obce spoluvytvářet v procesu jejich utváření v procesu politické činnosti a předávání v procesu výchovy.

Člověk dosahuje blaženosti vědomě, což mu umožňuje se společně dorozumět na politických strukturách s ostatními lidmi a tak vědomě utvářet podmínky pro zdařilý život. Pouze forma společnosti, která mu dovoluje aktivní podílení se na utváření jejích struktur umožňujících žít zdařile, kterou je obec, polis, člověk uskutečňuje svoji přirozenost. Touto přirozeností není jen kooperovat na společném přežívání, jako to dělají ostatní živočichové žijící ve společenstvech, jako jsou mravenci či včely, ale touto přirozeností člověka je žít dobře. Dobrý život je umožněn pouze za podmínek, které panují v obci a které umožňují jednotlivcům dosahovat zdařilosti. V této chvíli nás zajímá závěr, že politické struktury jako součást vnějších podmínek života umožňujících dosahování zdařilosti, úzce souvisejí s etickou naukou a jsou předmětem politické nauky či vědění. Politika u Aristotela bude učením o „přiměřenosti či nepřiměřenosti politických institucí, jakožto učení o souladu či nesouladu těchto institucí s přirozeností.“¹⁶⁵

4.3 Proměna eudaimonismu v novověku

Spaemann se věnuje vyčlenění etického z celkového rámce zdařilosti života, která se tak stává pouze otázkou dobré vůle a tedy „etikou smýšlení“ a nezabývá se důsledky jednání ve skutečnosti. Přesně tento moment bude zdůrazňovat Arendtová a protestovat proti tomuto procesu v novověkém myšlení. *Etika* dobré vůle, etika záměru bez ohledu na důsledky, které jednání vyvolalo ve skutečném světě, bude u Arendtové předmětem rozsáhlé analýzy svobody člověka ne jako projevu vůle, ale jako schopnosti jednat jinak, než tomu bylo doposud. Později se k otázce vrátíme a budeme

¹⁶⁴ Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 21

¹⁶⁵ Tamt. s. 22

analyzovat oprávněnost této kritiky a rovinu, na které k uvedenému procesu došlo. Zejména nás zajímá, jaké důsledky měl tento proces pro koncept primátu politického, tak jak ho načrtl Aristotelés a v jaké podobě se tento koncept objevuje u Arendtové, zda totiž u Arendtové vlastně nejde pouze o určitou implicitní kritiku modernity, pro kterou používá svůj „alternativní“ rozvrh lidských záležitostí jako model, prostřednictvím kterého konfrontuje aktuální rozvržení světských poměrů.

Spaemann si správně všímá hlubokého rozporu mezi antickou tradicí eudaimonismu, který ve svém širokém pojetí zahrnuje oblast morálního a novověkým pojetím etiky. Ovšem tento rozpor objevil již Platón, který vymezil čistotu mravní motivace filosofa, který je zcela spravedlivý, ale zdá se být ve společnosti zcela nespravedlivý. Tak se etika dostává mimo společenský rámec, resp. do napětí s ním, což ale vážně komplikuje možnosti dosáhnout zdařilého života. Najednou se zde rýsuje otázka a alternativa, žít eticky, tedy pro Platóna v souladu sama se sebou a nejvyšším dobrem, nicméně žít v jistém konfliktu se společností. Pro Aristotela, zdá se, nebyla tolik významná ona mravní čistota a její kritéria, ale to, co utváří vhodný celkový rámec, včetně společenského pořádku, aby život jednotlivce mohl být celkově zdařilý. Aristotelés totiž ve svém příklonu k eudaimonismu se snaží rehabilitovat řecký způsob života a jeho celkové zaměření či vyznění. Nebuduje zde morální teorii, která by sice uspěla na poli individuální mravnosti, ale nedovolovala by v praxi, aby člověk žil blaženě. Kritické takové pozice budou vyzdvihovat egoistický aspekt eudaimonismu tím, že má za svůj hlavní cíl dosažení blaženosti individua.¹⁶⁶ Mravní rozvažování a jednání se dostává ke slovu až v situaci, kdy je v sázce vlastní zájem individua. Tento postoj, blízký např. Kantovi, pak ale má jeden podstatný důsledek, činí z oblasti individuálního morálního rozvažování oblast autonomní a nezávislou na okolních podmínkách a důsledcích pro politické společenství. Tento postoj se pak dostane v moderní době do určité krize, protože etika se z hlediska politicky jednajících dostane do neřešitelných morálních dilemat, jež je potřebné vyřešit, máme-li si udržet schopnost jednat politicky, odložením etických

¹⁶⁶ Tamt. s. 23-24

preferenci tváří v tvář nárokům politiky jako pouhých osobních citů. Pozici odpovídající postavení individua v moderní politice pochopil Otto von Bismarck, který etiku vyloučil z praktické politiky a označil ji za záležitost individuálních morálních pocitů. Nicméně tato pozice nás nemůže uspokojit jako dobře teoreticky odůvodněná a musí nás vést k hlubšímu zamyšlení nad vztahem autonomní koncepce etiky a tzv. reálné politiky v moderní době. Odmítnutí první, kantovské pozice jako neživotaschopné provedl Nietzsche, na nějž Arendtová úzce navazuje ve své kritice moderního procesu vydělování osobní morálky ze sféry celkových lidských záležitostí. Nicméně hlavním kritickým bodem zde pro Arendtovou, stejně jako pro Nietzscheho, bude postulování morálních kritérií jednání mimo svět. Pro nás ale problém nebude spočívat ve vyčlenění morálního ze sféry společného světa a tedy oddělení antropologického hodnocení od etického. Pro nás bude hlavním problémem vyústění modernity, tedy paradigmatu založeném od počátku na lidském subjektu, které je v modernizačních procesech coby individuum vyvýšeno v praxi, což potom vede k neřešitelným paradoxům v podobě konfliktu individua s morální komunitou. Výsledkem je rozparcelování světa do různých sfér, v nichž platí odlišná pravidla, nicméně sfér, které jsou obývány stejnými lidmi.

Vyvýšení subjektu a rozumu je sociálním konstruktem, který zastírá povahu sociální skutečnosti. Celá tato koncepce včetně politických institucí, které jsou na ni postaveny, se ocitá v neřešitelných rozporech a přináší dílčí krize. Subjekt není něco skutečného, ale je iluzí, konstruktem, který zdánlivě dává smysl. Jednotlivec se stal ohniskem této evropské civilizace, nicméně jednotlivec v kolektivních organizacích není schopen přehledně a smysluplně rozvažovat a dorozumívat se o strukturách politické komunity. Jednotlivec totiž existuje v agregátech, jejichž směřování je nejisté. Jistota rozumného rozvažování je jen iluzí. V praxi neexistuje, jen pouze její jakýsi odlesk. Možná, že politické společenství jako racionální komunita může fungovat v menší společnosti, v níž se může projevit její „aristokratický“ rys upřednostňování politické vlády jako „vlády lepších“, ale v komplexních společnostech se zdá, že taková představa musí selhávat. Zdá se, že

Aristotelés nerozuměl plně důsledkům demokracie, kdy jeho teorie primátu politiky konvenuje s jistým aristokratickým cítěním.

Aristotelovo eudaimonistické východisko ale nelze kritizovat z nějakého egoismu, což je dáno nejen návazností jeho etické nauky na politickou vědu, ale především jeho pokusem o teoretické nalezení harmonie mezi aktivitami jednotlivce utvářející blaženost jeho života a života v obci takových individuí, který by byl dobrý a naplňoval co nejlépe přirozený účel lidské společnosti. Aristotelův záměr poskytnutí teoretického rámce pro integraci celkové zdařilosti života jednotlivce do jednoho celku společnosti a překonání tak rozporuplnosti, která se vyjevila již jeho učiteli Platónovi, se nám zdá v tomto kontextu zřejmý. Holistická koncepce skutečnosti lidského života tak získává zřejmé obrysy, v níž úloha politiky a praktických nauk *etiké* a *politiké* budou hrát rozhodující úlohu. Zbývá nám objasnit, rozporné momenty tohoto Aristotelova velkolepého plánu, jež patrně rozhodly o jeho nezdaru. Nicméně tento nezdar, zdá se, nebyl absolutní a jeho akcenty se silně uplatnily v modifikované podobě a jejich působení lze vystopovat doposud.

Lze stále vnímat silnou tradici našeho myšlení v zaměřenou na celkový rozkvět a rozvoj individua v celkovém rámci podmínek utvářených společnostmi. Není evropská civilizace stejně určitým, byť redukováným, aristotelským eudaimonismem v praxi? Vždyť co jsou naše divadla, nemocnice, podniky či shromaždiště pro řešení sporných otázek? Jsou to manifestace společné aktivity ve snaze dosahovat a žít život zdařilý v mnoha směrech rozvinutý. Proč ostatně má evropská společnost chápe sama sebe za rozvinutou a proč jiné společnosti označuje za nerozvinuté. Klíčovým konceptem tedy vedle lidského subjektu, individua, zde bude pro pochopení evropského paradigmatu hluboce zakořeněný koncept rozvoje. Tento koncept, přítomný v teorii eudaimonismu, zdá se, byl jedním ze zdrojů, vedle křesťanské eschatologie, pro pozdější moderní koncepci pokroku.

Tato koncepce prostupuje mnohými sociálními praxemi, institucemi a zákony, byť v částečně posunuté, poněkud zdeformované rovině. Pojem celkového rozkvětu osobního života je stále silně přítomen v našem způsobu

hodnocení různých individuálních praxí. Rovněž představa o vzájemném dorozumění o celkovém sociálním rámci vymezující pole našemu individuálnímu úsilí o zdařilý život je stále živá, byť trpí mnoha trhlinami a rozpory. Na jedné straně obrana politiky jako oblasti vzájemného dorozumívání jednotlivců o společných strukturách, o parametrech politického společenství podmiňujících možnosti dosahování individuální zdařilosti, na straně druhé ale krize této koncepce prokazující hlubokou rozporuplnost a vážné deficity takové představy politiky jako rozhodující sféry pro utváření podmínek zdařilého života jednotlivců.

4.4 Zdařilost jednotlivce a politického společenství

Zdařilost není podle Spaemana ani určitým nebo nadřazeným cílem jednání, jde pouze podle něj o aposteriorní univerzální měřítko pro lidský život. „Vyjadřuje pouze určitý způsob, jak pozitivně myslet život jako celek, jak jej jako celek nějakým ‚správným způsobem‘ nalézt... Zdařilost života není totiž určitým účelem, jemuž jsou jiné obsahy chtění podřazovány jako pouhé prostředky. Je to spíše určitý reflexí získaný souhrn, který vše žádoucí v jeho rozmanitosti nechává srůst v jediný žádoucí celek.“¹⁶⁷ Univerzálně postulované hledisko zdařilosti lidského života a představa dorozumívání se lidských jedinců o společenských podmínkách, které tuto zdařilost mají umožnit, implicitně navozuje koncepci jisté rovnosti resp. stejnosti lidí, která předpokládá, že všichni lidé se podílejí nebo v principu mohou stejným způsobem podílet na vytváření společných podmínek života. Tato představa stejnosti lidských individuí najde oporu v biologickém, tedy rodovém, pojetí člověka v Aristotelově politické teorii. Zdálo by se, že lidé jako příslušníci stejného rodu člověka musí směřovat ke stejnému přirozenému cíli. Problém člověka spočívá v tom, že existuje jinak, než ostatní živá jsoucna, tedy že je utvářen právě vědomím své odlišnosti, což činí zároveň jeho život ve specifickém smyslu zranitelnějším. Tento aspekt otevírá celý prostor, prostor svobody, morálního rozvažování a praxe. Moment stejnosti a rozdílnosti jako komplementárních aspektů lidskosti se pak pokusí rozvést a prohloubit Arendtová. Nicméně tento moment je

¹⁶⁷ Tamt., s. 24

ontologicky významný rovněž pro výstavbu Aristotelovy politické teorie postavené na teorii ctností a přátelství.

Vraťme se ještě ke Speamanově kritice eudaimonismu. Podle něj je vůbec otázkou, zda lze sjednotit hledisko intersubjektivního ospravedlnění jednání, tedy etiky, a hledisko zdařilého života, tedy eudaimonie, aniž by jedna druhou nedestruovala. Podle něj idea eudaimonie do sebe nutně pojímá dimenzi morálního, a tím ho destruuje, když ho definuje vztažením k mimomorální koncepci naturalisticky uchopenému životu. Odvození morálního z jakékoli koncepce biologismu odstraňuje základní předpoklad morálního jednání, kterým je jeho nepodmíněnost. Na druhou stranu lze jen těžko rozhodnout o oprávněnosti obligací jednotlivce vůči ostatním, pokud nejsou podrobeny instanci celkové zdařilosti života. Proto je podle Spaemana Sókratova otázka „Jak má člověk správně žít?“ nadřazena otázce, „Jaké jsou jeho povinnosti?“.

Ovšem z našeho pochopení Sókrata, nebylo jeho otázkou pouze „Jak dobře vést svůj život?“, ale rovněž to byla citlivá otázka, zda upřednostňovat sebe před ostatními, resp. zda žít spíše bez výhrad v souladu s požadavky a představami politické obce, tedy věnovat se adekvátně politice, nebo zda zvažovat, jak dalece vůbec připustit politickým záležitostem prostor ve svém životě. Dobová představa totiž odpovídala obrazu, že správné vedení života člověka musí v sobě zahrnovat podstatnou část věnovat politickým záležitostem. Těmto záležitostem musí dávat přednost všichni svobodní muži v té míře, jak jim to umožňuje jejich postavení dané jejich zaměstnáním. Sókratés rozhodně jednoznačně nepodpoří uvedený dobový diskurs, ovšem neposkytne ani jiný systematictější propracovaný názor.¹⁶⁸ Zdá se, že tuto otázku významu vlastní politické činnosti pro celkovou zdařilost života zodpověděl odkazem na poněkud záhadný koncept svého daimonia. Tím celou otázku spíše zatemnil, než že by ji vyjasnil. Z Platónových dialogů se pak nám Sókratova odpověď zdá jednoznačnější, když říká, že je třeba se nejprve věnovat své duši a teprve potom se případně věnovat politice, tedy zájmům obce. V dialogu Gorgiás Sókratés klade na první místo vládu sobě – sebeovládání,

¹⁶⁸ Srv. Xenofón, *Mem.* III, 1-9

na němž teprve může být následně založena vláda druhým, vláda obci. Podle něj je nejprve nutné stát se řádným člověkem, teprve potom se lze věnovat politice. Nejdříve je potřebné získat uměřenost, pak teprve lze dělat lepšími své občany.¹⁶⁹ Jinými slovy je podle Platónova Sókrata nezbytné upřednostňovat blaženost své duše před blahem obce, protože první podmiňuje druhé a ne naopak. Pouze uměřená duše jednotlivce může v důsledku vytvářet dobrou obec. Čili recept Sókrata by byl trochu jiný, než návod Aristotela. Zdá se, že postoje obou implikují trochu jiné pojetí vztahu mezi celkem (obce) a částí (jednotlivcem). Aristotelés by tento vztah postavil přesně opačně: jedině dobrá obec umožňuje a podmiňuje blažený život jednotlivce, ne naopak. Dobrá obec totiž není závislá na existenci jednoho špatného občana, s ním obec nehyne. Aristotelés měl rovněž patrně na mysli, že dobrá obec není sumou blažených jednotlivců. Podle něj totiž dobrá obec představuje určitou vyšší kvalitu, vyšší, takřkajíc „skokovou“ fázi vývoje lidských společenstev. Naopak Sókratés by patrně měl blízko k tvrzení, že dobrost obce je utvářena koneckonců dobrostí všech jejích jednotlivých občanů.

Vývoj etického myšlení od dob Sókratových nabral vůbec prazvláštní vývoj, zjednodušeně ho můžeme přičíst především vlivu helénismu, křesťanství, osvícenskému humanismu. Tento vývoj jakoby odklonil původní řecký klasický životní postoj od holističtější představy celkové zdařilosti života jednotlivce k rozdělení světa na svět osobní morálky oddělený od reálných podmínek a důsledků pro celkový prospěch života individua. Jakoby praktické dopady jednání na štěstí jednotlivce měly být ignorovány ve prospěch souladu s morálními pravidly. Toto oddělení etiky od života kritizuje později Nietzsche a Arendtová v tomto bodě s ním vřele souhlasí. Podle obou těchto kritiků došlo v hlavním proudu evropského myšlení k vyčlenění morálky, přičemž zdroj kritérií jednání byl postaven mimo svět. Tento vývoj v sobě ukrývá dle Arendtové jistou perversi původního řeckého rozvrhu a zapříčinil hlubokou duchovní krizi evropské civilizace ústící v sebezničující fenomény totalitarismu dvacátého století. Klíčovým pojmem konfrontace eudaimonismu a moralismu bude

¹⁶⁹ Platón, *Gorgias*, 527 d

podmíněnost, jež hraje důležitou roli v díle Arendtové – *The Human Condition*. Kritika eudaimonismu spočívá v tom, že obviňuje jeho reflexi zdařilosti vlastního života jako egoistickou a tedy neschopnou vnímat morální hlediska v jejich nepodmíněnosti.¹⁷⁰ Přesně v obraně nutnosti zahrnout do rozvažování hledisko podmíněnosti lidského života bude spočívat Arendtová kritika uvedených směrů evropského myšlení. Než se dostaneme k vysvětlení a hodnocení myšlení Arendtové, budeme v nastolení uvedených do jisté míry protikladných pozic nalézt stanovisko Aristotela, který eudaimonistické východisko zachovává a staví na něm nejen svoji etickou, ale rovněž a především svoji politickou nauku, což nás bude zajímat nejvíce. V případě Arendtové bude zajímavé vůbec zařadit její přístup a její řešení kritiky evropského moralismu, které nebude ani příklonem k nějakému antropologickému hodnocení člověka, ani příklonem k nějakému voluntarismu či vitalismu. Předběžně tušíme, že její východiska i nakonec vlastní postoj silně inklinuje k existencialistickému a fenomenologickému přístupu. To, co je ale nakonec společné a v jistém smyslu jedinečné na Arendtové, oproti ostatním moderním fenomenologům, je její zájem o porozumění lidskosti prizmatem autentické a jistém smyslu primární politické zkušenosti člověka. V tomto ohledu tento její postup volně řečeno aristotelský, tedy blízký Aristotelově filosofii. A nás zajímá, jakou roli vlastně fenomén politiky v Aristotelových praktických naukách a Arendtová fenomenologickém rozvrhu lidské podmíněnosti zaujímá a v jakých bodech se Arendtová u Aristotela inspiruje.

Eudaimonismus, pokud by měl představovat nějakou teorii jednání či etickou nauku, lze samozřejmě podrobit rozsáhlé kritice. Lze spolu se Spaemannem konstatovat, že dosažení vlastního štěstí není vyšší hodnotou pro lidské jednání než mravní hodnota tohoto jednání, která se často projevuje obětováním vlastního zájmu ve prospěch zájmu druhého či druhých. Rovněž lze pochybovat o integritě lidské vůle v kontinuu vlastních činů. Člověk je ve svém jednání plný rozporů. A v neposlední řadě lze zdařilost jako hlavní kritérium jednání podle eudaimonismu nahradit jinými obsahy, např. sebezáchovou či udržení vlastní svobody.

¹⁷⁰ Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 24

S ohledem na právě uvedené pro nás budou v intenci našeho úkolu objasnění vztahu Aristotelovy etické teorie ke koncepci primátu politiky důležité tyto otázky: Jak se vztahuje sledování zdařilosti vlastního života jednotlivce v jeho jednání ke sledování blaženosti celé obce? Je např. myslitelná situace, kdy sledování blaženosti obce vylučuje dosažení zdařilosti vlastního života? Ostatně tuto situaci zažil Aristotelés ve svém vlastním životě, když musel uprchnout z Athén. Další otázkou je, jak dalece má zdařilost či blaženost konkrétní obsah, a zda jde o abstraktní cíl, který je univerzální lidem jako takovým, či jde o kulturně podmíněný konstrukt vlastní pouze řecké společnosti a vyjadřující její způsob života? Pak by se zde vyskytovala otázka plurality těchto cílů a jejich vzájemného vztahu. Představme si společnost, která je orientována podle ideálu blaženosti, zatímco jiná společnost je orientována především mírou vlastní sebezáchovy, tedy akcentuje především vlastní bezpečnost, nebo další společnost, která je orientována měřítkem života v jakési mýtické symbióze s přírodními živly. Ukazuje se tedy, že zdařilost života není pouze nějakým pocitem, byť by její přítomnost měl patrně doprovázet, ale jde o relativně objektivní měřítko. Život individua je do té či oné míry zdařilý nebo ne. Tato možnost objektivizace života jednotlivce pak ze zdařilosti dělá měřítko, kterým poměrujeme různé životní cíle. Pokud v našem životě existují různé cíle a hodnoty, zdá se, že potřebujeme a patrně vždy nějak konstruujeme takový objímající cíl, kterým je poměrujeme a uvádíme do určitého poměru.

To, co ale pro nás bude důležité, je vztah tohoto měřítka jednotlivce, k měřítku, jímž se řídí společnost jako celek. Půjde o totožné měřítko či nikoli? Zdá se, že podobně jako uvnitř jednotlivce jsou přítomny ve společnosti různé cíle, a proto by se zdálo užitečné a analogické disponovat podobným zastřešujícím cílem společnosti, ke kterému se budou vztahovat všechny ostatní dílčí cíle. V tomto kontextu nabývá eudaimonistické východisko Aristotelovy politické teorie souvislost s naší otázkou po primátu politiky. Čím jsou poměřovány jednání různých jednotlivců ve společnosti, jde o stejný ideál? Jaký je kvalitativní vztah mezi tímto měřítkem jednotlivce, částí, a obcí, tedy celkem. Jde o totožné pojmy? Jak

se má blaženost jednotlivce k blaženosti společnosti? Lze vůbec hovořit o blažené obci? Není blaženost ve skutečnosti pouze kvalitou duše? Nejde o stav duše, který vzniká v důsledku zdařilého života člověka, života, jemuž nic důležitého nechybí. Jak potom koncept eudaimonie funguje v praxi společnosti a jednotlivců? Jaká role je v tomto procesu zaintegrování hlediska eudaimonie politika? A především jaký je původ takto aproximovaného měřítka zdařilosti? Je jeho původ v přirozenosti, je tedy univerzálně všelidsky platné, nebo jde o kulturní, tedy dohodnutou hodnotu, jež zdaleka není přítomná v praxích všech lidských společností? Zdařilý život je tedy určitým zastřešením dílčích, tedy částečných, dober.

Každopádně je potřebné v souvislosti s naší kritikou klasického pojetí primátu politiky podrobit kritice také pojem eudaimonie. Eudaimonismus označil Spaemann jako egoistický v protikladu morálního zahrnutí oprávněných zájmů druhého člověka či druhých lidí. Nicméně Aristotelův eudaimonismus nelze z tohoto egoismu obvinít, pokud bychom ho chápali jako jednostranné upřednostnění vlastní blaženosti či zdařilosti vlastního života před zdařilostí života druhého člověka. Aristotelés tento individuální eudaimonismus nepřekonává nějakou morálkou resp. morální teorií postavenou na hledání správných pravidel vzájemného jednání mezi jednotlivci, ale překonává ho tím, že jeho etická nauka přechází v politickou nauku, která na ni integrálně navazuje. Individuální eudaimonismus by Aristotelovi nedával smysl bez stanovení kritérií dobré obce. Nicméně se nám zdá, alespoň předběžně, že v politické teorii Aristotela, která je postavena na primátu politiky, neboli přednosti celku polis před *polítas*, tedy primátu obce nad jednotlivým občanem, není jisté zahledění člověka do sebe, ke kterému eudaimonismus vede, překročeno důsledně. Jeho podstatným prvkem je totiž implicitní antropocentrismus. I přes to, že Aristotelés znovu postaví na hlavní piedestal dobro celku obce, je třeba říci, že tento celek není úplným celkem. Tímto celkem je příroda a lidská společnost je pouze vyčleněnou oblastí v rámci rozprostírajícího se kosmu a bezprostředně obklopující divočiny. Teze o primátu politiky ztotožňuje celek s lidskou společností, přičemž tomuto celku je příroda podřízena. Existuje rozsáhlá kritika tohoto sociocentrického resp. antropocentrického

přístupu aristotelské tradice politické filosofie. Program tzv. hlubinné ekologie nabourává tuto představu, kdy odmítá klasickou představu člověka v přírodě a upřednostňuje pojetí, které Naess nazývá *úplné relační pole*. „Model úplného relačního pole překonává nejen pojetí ‚člověka v přírodě‘, ale také pojetí ‚čehokoliv v přírodě‘...“¹⁷¹

Pokud by mělo být Aristotelovo eudaimonistické východisko důsledné, muselo by být pochopeno jako blaženost či zdařilost veškerého lidského počínání působící v rámci dostupné přírody a ovlivňující ji. Je pochopitelné, že dopady lidských činů na přírodu se zdály Aristotelovi natolik zanedbatelné, že je mohl s klidným svědomím přehlédnout a sféru lidských činností omezit pouze na lidský svět, tak jako ho fenomenologicky chápe Arendtová, a soustředit svoji pozornost na oblast mezilidských, především politických vztahů.

4.5 Vzájemná podmíněnost částí a celku při posuzování zdařilosti

Nezabýváme se zde teorií jednání, ani možnostmi a hranicemi etických teorií, proto zde nerozebíráme složitou problematiku dílčích cílů a jejich souvztažnosti k celkovým cílům resp. měřítkům lidského jednání, jako je zdařilost resp. blaženost. Dílčí cíle a jejich příslušející jednání nemají u Aristotela podle Spaemanna vztah k celkové zdařilosti vztah prostředku a účelu, protože účel je v takovém vztahu definován nezávisle na prostředcích. „Co je zdařilý život, naproti tomu nevíme nezávisle na obsazích, které jej tvoří. Tyto obsahy svým zařazením do onoho celku nenabývají funkce ‚prostředků‘, a tedy se ani nestávají principiálně zaměnitelnými. Vztah jednotlivých životních kroků ke správnému životu není vztahem malířových tahů štětcem k obrazu, ale vztahem částí obrazu k celku. V tomto vztahu nejsou části jednostranně determinovány celkem, nýbrž celek a části se určují navzájem... Označíme-li zdařilost života jako cíl, pak v tom smyslu, v jakém je celek uměleckého díla ‚cílem‘ uspořádání jeho částí.“¹⁷²

Zdařilost života člověka tedy v tomto smyslu není analogická zdařilosti uměleckého díla. Zatímco prostředky umění jsou zcela podřízeny jeho cíli,

¹⁷¹ Naess A., *Ekologie, pospolitost a životní styl*, Abies, Tulčák 1996, s. 48

¹⁷² Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 33

kterým je zhotovení, *poiésis*, zdařilého resp. krásného díla, v životě člověka mají jednotlivá jednání, *praxeis*, účel samy o sobě, nikoli ve svém výsledku. „Zdar života není prostě funkcí dosahování cílů jednání, nýbrž samotnému jednání propůjčuje význam, jaký jednání v bezprostředním zaměření jednajícího, v jeho přímé intenci zprvu vůbec nemají.“¹⁷³ Vztah mezi dobrotí cíle jednání a výslednou blažeností života není přímý. Kupříkladu cíl se může ukázat nakonec jako chybný, ale podstoupená jednání, k němuž měla vést, nebyla marná a měla svůj význam třeba v rozvoji vlastních schopností. Zdá se tedy, že při postulování zdařilosti zde nejde o výsledky, ale o celkový průběh života jednotlivce a to, jaké měl účinky na jeho charakter. Nejde pouze o to, čeho jsme dosáhli, ale jak jsme toho dosáhli, jakými činy a jak tyto činy zapůsobily na naši povahu. Nejde jen o to, co děláme, ale jak to děláme, nejde jen o to, co máme, tj. jaké výsledky, ale jací jsme.

Pro Arendtovou bude lákavé pojímat lidský život, dokud je žit, jako stále nedokončené umělecké dílo zjevované ostatním. V tom spočívá političnost lidskosti v jejím fenomenologickém smyslu. Smrt člověka, občana své obce, se pak bude podobat dokončení díla. Tuto analogii uměleckého díla a lidského života u Arendtové bude nezbytné blíže vysvětlit zejména v souvislosti s Aristotelovou koncepcí *poiésis*. Bude nutné vyjasnit význam jednotlivých činů k celkovému zjevu lidského života, tak ho chápou oba autoři a v jakém smyslu je tento aspekt jádrem politické povahy člověka.

Předběžně se nám zdá, že Aristotelés bude političnost člověka nacházet ve specifických a přirozeně určených vztazích částí, tedy jednotlivců podřízených přirozenému účelu celku obce. Jeho hlavním zájmem bude povaha a rozvoj přirozenosti celku obce, za níž hlavní odpovědnost ponese politická činnost. U Arendtové se zdá, že političnost bude souviset se strukturou zkušenosti člověka se světem obývaným druhými lidmi. Političnost u ní zůstane na poli individua, jeho zkušenosti, jeho praxí, bude takřikajíc identifikována na poli zkušenostního světa jednotlivce, nikoli společnosti jako celku. Objasnění toho, jak se tato zkušenost promítá do kvality celé společnosti, Arendtovou zajímat tolik nebude.

¹⁷³ Tamt., s. 34

Podle Aristotela nelze dosáhnout blaženého života jednáními, která sama o sobě by nebyla krásná a dobrá. Podobně nelze dosáhnout zdařilé obce, skládající se z občanů, kteří by žili nezdařilé životy. Zjednodušeně řečeno, ze zkažených, zlých lidí nelze vytvořit dobrou společnost. Povšimněme si zde protikladu vůči politické teorii Thomase Hobbesa, který přichází s geniálním nápadem, že je společnost třeba řídit tak, aby zlé sklony jednotlivců byly využity pro celkové dobro společnosti.

Na druhou stranu jednotlivý občan nemůže žít blaženě v obci, která postrádá blaženost. Zde si zase povšimněme protikladu vůči nejrozumnějším apolitickým teoriím, popírajícím závislost dobra jednotlivce na dobrosti celé společnosti. Patřilo by sem různé směry pozdní antiky, včetně křesťanství, reagující na úpadek mravů v římské říši v dílech či výrocích Ježíše, Diogena, Seneky, Augustina a dalších. Tato tradice je silná a půdu pro ni vytvořil již Sókratés. Všichni tyto myslitelé se zabývali hledáním takovým životních módů, které by umožnily uchovat morální autonomii a celistvost života jednotlivce nezávisle na okolní společnosti. Nemáme zde prostor podrobně se věnovat konzistenci jejich argumentace, přesto jeden aspekt by byl zajímavý právě z hlediska východisek Aristotelovy filosofie a to míra realističnosti jejich návrhů. Slovy Arendtové by šlo o posouzení toho, zda jejich filosofické, etické či náboženské postuláty nevedou v důsledku k popírání skutečnosti tohoto světa, k určité devalvací života v tomto světě, jež předpokládá možnost dosažení zdařilého lidského života, které by nebylo podmíněno zdařilostí politického společenství.

Vztah mezi blažeností občana a obce, mezi částí a celkem, je vzájemně podmíněný. Zdařilost života člověka je podmíněná zdařilostí celku společnosti. O zdařilosti celku společnosti rozhoduje jiný typ lidských praxí, praxí, které určují celkovou podobu, tvar společnosti, jinými slovy její uspořádání. A zde se otevírá Aristotelovi prostor pro další praktickou nauku – pro politickou vědu. Aristotelés nakonec podřídí cíl jednotlivého člověka dosáhnout blaženosti cíli obce být blaženou. Část podléhá celku, je na něm plně závislá, zatímco celek na části tímto způsobem závislý není. Aristotelés tím ale myslí, že každá část, tedy každý občan je závislý na zdařilosti obce, zatímco obec není závislá na nezdařilém životě jednotlivého občana.

Podle Spaemanna kritéria zdařilosti života jednotlivce z uvedeného důvodu nemohou být exaktní, protože zdařilost nemá nějaké pevné parametry. To, zda bylo zdařilosti dosaženo, lze posuzovat až podle vyhodnocení vztahu mezi jednotlivými částmi, jak říká Spaemann – životními rozhodnutími resp. významnými činy a celkovým průběhem života. Přestože parametry zdařilosti nejsou v tomto smyslu přísně exaktní, nejsou na druhou stranu výsledkem čistě subjektivního názoru. Jsou objektivní ve smyslu zjevné a zřejmé druhým. O tom, zda je či není dosahována zdařilost, se lze dohodnout s ostatními. Zdařilost je tedy předmětem mezilidského posuzování, tedy je možné ji podrobit politické rozpravě. Toto společné posuzování se neděje mechanickou aplikací apriorně stanovených parametrů, ale vždy se posuzuje případ od případu, situace od situace, podle momentálního výskytu jednotlivých částí, aspektů života jednotlivce či společnosti utvářejících jejich celkový stav. Proto političnost uvedeného posuzování nemůže nikdy umožnit, aby se dělo podle nějakých pevně daných vědeckých kritérií. O zdařilosti života jednotlivce nerozhoduje odborný posudek lékaře či účetního, stejně jako o zdařilosti společnosti nerozhodují statistické výkazy ekonomů či sociologů o makroekonomické situaci nebo stavu souhrnu jednotlivců či domácností.

Pokud připustíme, že blaženost je „objektivně“ vykazatelná, tzn., že je stejně přístupná zkušenosti a úsudku druhých, pak by bylo na místě identifikovat její politické implikace v Aristotelově politické teorii. Jak dalece se v jeho myšlení blaženost stává zastřešujícím cílem pro sociální praxe, které mají politický význam, protože ovlivňují život celé lidské společenosti, tedy obec jako celek.

Spaemann se ve své interpretaci hodnocení celkové zdařilosti života jednotlivce přibližuje fenomenologickému posuzování jednání, které nalezneme u Arendtové. Hovoří o něm v souvislosti s objasněním měřítka zdařilosti života a jeho vztahu k dílčímu jednání a jeho účelu. Zdařilost života je analogická posuzování jednání na divadle, kde se předvádějí jednotlivé činy, jež mají svůj přímý účel, ale při jejich posuzování tu nejde o to, zda byl jejich účel naplněn, např. zda činnost ševce vedla k vyrobě bot, ale jak tato činnost byla předvedena ostatním lidem, tedy divákům. Podle

Spaemanna „každé jednání, je-li vztahováno ke zdaru života jako celku a se zřetelem k tomu posuzováno, je v odloučení od své bezprostřední fixace na účel nahlíženo spolu s tímto účelem jako součást zdařilosti něčeho jiného, jednou hry, podruhé života.“¹⁷⁴ Podobně u Arendtové je divadlo chápáno jako předobraz lidského života, napodobením lidského světa a jednajících osob, jejichž identita se vymyká zvěcnění, pouze v divadle můžeme zahlédnout identitu osobu v její celistvosti.¹⁷⁵

Spaemann přisuzuje hledisko zdařilosti dalšímu důležitému aspektu lidskosti, kterým je vědomí sebe sama, a my bychom dodali, vědomí sebe s ohledem na vědomí druhých. „Rozumně jednající na rozdíl od zvířete není vydán napospas předmětu svých pudů. Tím, že je ‚při věci‘, zůstává zároveň i při sobě samém; jeho jednání probíhá vždy již v prostředí vědomí sebe sama jako jednajícího. Jen proto může při sledování svého cíle zároveň dbát na to, aby to, co beztak činí, činil ‚krásně‘, a tomu, co za žádných okolností činit nelze, se vyhnul.“¹⁷⁶

Eudaimonismus zakládá estetizaci lidského života – do jednání zavádí kritérium krásy a v řeckém pojetí krásy je krása měřítkem, které má co do činění s celkem. Krása je cosi, co je hodnotou konečného díla. Čili tu jde o finalistickou koncepci lidského života, život lze hodnotit až na jeho konci? Toto je ale značně limitující a problematické. K finalistické představě směřuje i jeho politická teorie, v níž obec představuje finální lidské společenství, které je svou povahou politické. Se vznikem obce dosahuje lidské společenství svůj přirozený účel, který ji určuje také její charakter společenstva usilujícího o celkovou zdařilost, a proto se nemá dále neomezeně rozšiřovat, když tento účel dosáhne. V tomto bodě se jeho finalistická politická teorie časem dostala do rozporu s „mezinárodní“ politickou realitou, resp. nebyly naplněny podmínky, které by tuto finalistickou koncepci politického celku umožnily. Tato představa Aristotelova se rozpadla ještě dříve, než by se mohla uskutečnit. Zdá se, že v tomto bodě se ukazuje slabé místo Aristotelovy politické teorie. Bylo by zajímavé rekonstruovat, jak v této souvislosti hodnotil expanzi Makedonské

¹⁷⁴ Spaemann R., *Šťěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 36

¹⁷⁵ Srv. Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 242-244

¹⁷⁶ Spaemann R., *Šťěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 37

říše pod vedením svého bývalého žáka Alexandra Makedonského. Říše jako jiná možnost politického celku nevyhýbající se ani světu Helénů, se ukázala brzy jako cosi bezbřehého, ve své bezmeznosti opouštějící Aristotelovo omezení vlastním přirozeným cílem soběstačnosti, co je jakoby již svým založením určeno k dalšímu rozšiřování a co nikdo nebude podezřívat, že by mohlo být přirozeným jsoucnem. Přestože se ani Aristotelés nevyhýbal myšlence rozšíření obce za její hranice do podoby jedné velké obce zahrnující celé Řecko, nekonečné rozšiřování moci za hranice Hellady, které nenadchází žádné odůvodnění v přirozenosti, by patrně pokládal za příčinu náhlého budoucího zhroucení.

Řekli jsme si, že Aristotelovo eudaimonistické východisko předpokládá objektivní, tzn. mezilidské sdílení zkušenosti, zda život toho či onoho je zdařilý. Možnost spolu hovořit o zjevných znacích všech částí něčího života v podobě rozhodujících činů a posoudit v jejich vzájemné závislosti výslednou zdařilost života pak zakládá politický charakter lidskosti. Ten se obdobně uplatňuje při posuzování zdařilosti života obce. Problém v takto pojatém eudaimonismu spočívá jednak v tom, zda je možné zcela z vyhodnocení zdařilosti svého života či své obce vyloučit vlastní subjektivní pocity blaženosti (štěstí) a především, zda toto hodnocení může probíhat před jednáním, nebo pouze až po něm, resp. na úplném konci života. Pro morální teorii je samozřejmě důležitá možnost posuzovat činy ještě před tím, než jsou vykonány, to ale není náplní naší práce. Pro politiku je tato možnost snad ještě více klíčová. Při politickém rozhodování a posuzování různých možností je nutné, aby kritéria zdařilosti byla aplikovatelná před jednáním, o němž se politické společenství potřebuje rozhodnout. Zdá se, že koncepce zdařilosti je mnohem více finalistickou koncepcí života a vzhledem k tomu, že neposkytuje žádná určitá pravidla či měřítko, pouze jen poměrně široké vodítko, je poměrně špatně aplikovatelná v politické praxi díky svojí relativní vágnosti. Další problém představuje vůbec představa konce na půdě obce jako taková. V obci neexistuje žádný zřetelný konec, alespoň z hlediska řeckého myšlení. Zatímco člověk jako přirozené jsoucno umírá, obec je založena a dokud plní svůj účel, trvá.

Tento rozpor vzhledem k přirozenému pojetí obce u Aristotela bude nutné blíže objasnit.

Představa věčného trvání politického útvaru dostala vážný zásah s pádem Západořímské říše, na který ve svém díle musel reagovat Augustin. Samozřejmě politický chiliasmus byl znám již dříve, např. v nejrůznějších směrech hebrejského či gnostického myšlení, který ale neměl spolehlivé teoretické, nýbrž pouze náboženské zdůvodnění. S teoretickým vysvětlením konce politického útvaru, ať už státu nebo říše, přišli renesanční političtí filosofové Machiavelli a zejména Hobbes, který ho podložil rozsáhlou polemikou s Aristotelovou koncepcí člověka jako přirozeně politického tvora a obce jako přirozeně vzniklého útvaru z první knihy *Politiky*.¹⁷⁷ Podle Hobbesa má stát nominální, nikoli přirozenou povahu, a jeho zánik souvisí se zánikem jeho jednotlivých funkcí, jež plní jeho orgány státní moci. Jak to je ale u Aristotela? Je jeho výklad vzniku obce pouze analogickým přirovnáním? Zdá se nám, že nikoli, protože je postaven na propracované koncepci, která vychází z jeho vědění o tom, co je a nemůže být jinak. Tuto finalistickou ontologii opřenou o jeho chápání přírody zde budeme muset blíže vyložit. Nicméně než se dostaneme k tomuto výkladu, který bude předmětem další kapitoly, věnujme se ještě jednomu důležitému konceptu z oblasti Aristotelovy etiky a jenž bude mít jisté konsekvence k našemu pochopení jeho názoru na přednostní postavení politiky v rámci lidského života a světa. Tímto pojmem je *zdatnost*.

4.6 Zdařilost jako uplatňování zdatností v činnosti

Podle řady interpretů Aristotela nelze chápat jeho etiku jako nějakou úzkou morální filosofii. Jeho etická nauka je především praktická filosofie, čili otázka po blaženosti resp. zdařilosti není Aristotelem vnímána jako ryze morální otázka. „Aristotelés si neklade otázku, co nás činí blaženými, a nezabývá se ani otázkou, jak *bychom měli* žít, je-li tato otázka formulována jako morální otázka. Chce nás poučit o tom, jak dosáhnout v životě úspěchu.“¹⁷⁸ V tomto bodě lze souhlasit s tím, že tento aspekt etiky jako praktické filosofie souvisí s důležitostí zdatnosti, *areté*, v Aristotelových

¹⁷⁷ Srv. Hobbes T., *Leviathan*, II, XVII

¹⁷⁸ Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998, s. 37

praktických vědách a jejím významem. Eudaimonia totiž, jak říká Aristotelés, „je činnost duše v souladu se zdatností“.¹⁷⁹

Jádro blaženosti tedy spočívá v činnosti duše, nikoli v nějakém samovolném stavu mysli, podobnému např. zamilovanosti. Být blažený znamená dosahovat rozkvětu na základě výkonu určitých schopností, které charakterizují lidský život. Být blaženým obnáší aktivní rozvoj lidských dispozic prostřednictvím činnosti, opak znamená nedosahovat blaženosti, což pro Aristotela znamená nedosahování lidskosti v plné míře. Pokud se člověk plně nerozvíjí ve svých lidských zdatnostech, není plně uskutečněnou lidskou bytostí, neboli není dobrým člověkem. Takový závěr nám může znít poněkud tvrdě až nepříjemně z hlediska našich převládajících civilizačních hodnot křesťanství, humanismu a liberalismu, které vyvyšují bezpodmínečnou hodnotu lidství *per se*, kterou mají na mysli hodnotu každého jednotlivého člověka bez rozdílu, tzn. ať už jeho lidství či není rozvinuté a tedy zdařilé. Nicméně prozatím konstatujme, že tato pozice Aristotela je založena na v jeho době běžném pojmu zdatnosti obsahující široký ontologicko-etický záběr. Uvedený závěr bude důležitý ještě z jednoho důvodu, kterým je pojetí vzájemného vztahu mezi člověkem a jeho činnostmi v rámci celkové metafyzické pozice u Aristotela.

Blaženost lze dosáhnout pouze rozvojem lidských zdatností prostřednictvím činností, které ale musí být prováděny výtečně neboli zdatně. Blažený je ten, kdo dělá věci výborně, kdo sice činí věci, ale neúčinně, nesprávně, ten není blaženým člověkem. Čili pokud děláme něco bez patřičného účinku, bez správných proporcí, pokud věcem a činnostem nedáváme to, co jim náleží, neuskutečňují se v nás zdatnosti a tedy ve výsledku ani nejsme blaženými. Být blaženým je tedy výsledkem zapojování lidských zdatností ve správné míře. Pro stanovení cíle etiky, kterým je dosažení zdařilosti, se tedy stává pro Aristotela klíčovým analyzovat ony zdatnosti člověka, které se mají při činnosti uplatňovat a jakým způsobem.

Eudaimonia podle Aristotela spočívá v uplatňování lidských zdatností, které rozděluje na *zdatnosti rozumu* a *zdatnosti charakteru*. Pět zdatností

¹⁷⁹ Aristotelés, *Eth. Nic.* I,6,1098a16

rozumu, tedy umění, *techné*, vědění, *epistémé*, rozumnost, *fronésis*, moudrost, *sofia*, a rozumění, *nús*, jsme již zmínili v souvislosti s jeho pojetím vědění, které mezi ně patří, a řekli jsme, že se uplatňují při poznání, tedy při získávání jistých pravd, na rozdíl od různých nejistých mínění. V tomto se odlišují lidé od živočichů – tím, že jsou obdařeni rozumem a schopností myslet. Lidé podle Aristotela "mají v sobě něco božského – to, co nazýváme rozumem, je božské."¹⁸⁰ Rozum je podle něj to "božské v nás".¹⁸¹ Aristotelés má pak sklon tuto rozumovou stránku člověka ztotožňovat z lidskostí vůbec, kdy tvrdí, že "každý z nás je ve skutečnosti rozumem, jelikož to je náš vládce a nejlepší prvek".¹⁸² Podle interpretace jdoucí tímto směrem pak "zdatnosti, které jsou lidem nejvlastnější, jsou rozumové zdatnosti a *eudaimonia* tkví primárně v činnostech, které jsou v souladu s těmito zdatnostmi."¹⁸³ Božský charakter Aristotelés přisuzuje rozumu patrně proto, že díky němu je člověk schopen božského odstupu od věcí světa, doslova *theoretického* nadhledu (vyjasnit vztah k teorii a k problému "obecného" a "tomu, co nemůže být jinak"), jehož prostřednictvím nabývá pravdivého poznání. Rozum, který nám umožňuje získávat poznání, jež vzápětí rozhoduje o naší činnosti, především o tom, zda naše činnost povede k cíli, tedy bude úspěšná. Proto je rozum z hlediska Aristotela tím nejvýznamnějším aspektem lidské praxe a tedy i praktické filosofie. Všechno, co člověk dělá, by měl podřídít poznání tohoto božského v sobě, tedy poznání rozumu: "Tudíž každý výběr nebo vlastnění přirozených statků – těla, bohatství, přátel a jakýchkoli jiných statků – které nejlépe přispějí k poznání toho božského, je to nejlepší a také nejlepším vodítkem. Naproti tomu cokoli – ať již z nadbytku nebo nedostatku – nám brání toto božské poznávat a uctívat, je špatné."¹⁸⁴

Dosažení lidskosti se tedy děje prostřednictvím činnosti, v nichž se uplatňují rozumové zdatnosti. Blaženost je tedy výsledkem zapojení rozumových zdatností. Proto "prosperovat, mít v životě úspěch vyžaduje

¹⁸⁰ Aristotelés, *Gen. an.* II,3,737a10-11

¹⁸¹ Aristotelés, *Eth. Eud.* VIII,2,1248a27

¹⁸² Aristotelés, *Eth. Eud.* X,7,1278a2-3

¹⁸³ Barnes, J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 185-186

¹⁸⁴ Aristotelés, *Eth. Eud.* VIII,3,1249b16-21

angažovanost v intelektuálních činnostech. Aristotelés si myslel, že takové činnosti jsou bezmezně příjemné a že intelektuální život je bezpříkladnou blažeností. Jeho hlavní tezí v *Etice* však není, že blaženost tkví v intelektuální činnosti, ale že výtečná intelektuální činnost vytváří pro člověka úspěch či prosperitu".¹⁸⁵

Zdatnosti charakteru neboli morální ctnosti u Aristotela odpovídají tradičním hodnotám řecké společnosti, přesněji hodnotám její vzdělané a bohatší mužské části. Mezi mravní ctnosti zařazuje Aristotelés ve své *Etice* statečnost, spravedlnost, výtečnost, velkodušnost, velkomyslnost, přiměřenou ctižádost, přátelskost, pravdomluvnost, vtipnost, uměřenost. Mravně ctnostný muž je statečný v boji, spravedlivý v obchodování, velkorysý ke své obci a svým přátelům, prosazuje se ve svém společenství se zdravou ctižádostí, má vyrovnanou povahu, je spolehlivým a příjemným společníkem a drží v mezích své žádosti.¹⁸⁶

5 PŘEDNOST CELKU POLITICKÉHO SPOLEČENSTVÍ PŘED JEHO ČÁSTMI

5.1 Od etického k přírodovědnému přístupu k politice

Dosud jsme k otázce politického primátu u Aristotela přistupovali z pozic Aristotelovy teorie eudaimonismu, která je východiskem jeho etiky a, jak jsme zjistili, také jeho politické vědy. Tento eudaimonistický moment v etablování jeho politické nauky je nakonec explicitně vyjádřen v úvodních pasážích jeho spisu *Magna moralia*.

Nicméně toto eudaimonistické východisko již není tak silně přítomno v jeho klíčovém díle politické vědy, kterým je *Politika*. Proto se nyní budeme věnovat primátu politiky, jak přítomen v tomto uvedeném spisu a zjistíme, že primát politiky zde nachází zdůvodnění postavené spíše na ontologických, než na etických argumentech. Postup zde není veden od otázky cíle lidského jednání jednotlivce, ale právě opačný, tedy od otázky

¹⁸⁵ Barnes, J., Aristotelés, in Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 186

¹⁸⁶ Srv. Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 10

cíle celku lidského společenství. Půdou pro odůvodnění primátu politiky tu tedy nebude tolik nauka o lidském jednání, ale ontologická analýza obce jako přirozeného jsoucna. V tomto ohledu budou pro jeho ontologickou argumentaci blízká přírodovědná zkoumání. Ostatně právě zde vystupuje Aristotelés spíše, než jako důsledný teoretik, jako objektivistický polyhistor. V minulosti byly podniknuty interpretační pokusy oddělit tradičního „latinského“ Aristotela od „řeckého“ Aristotela, který je mnohem více přírodovědně zaměřen. Proto bychom vztah ontologické analýzy a přírodovědných zkoumání měli lépe pochopit a vysvětlit, stejně jako návaznost jeho etické teorie jednání, včetně eudaimonismu, na jeho politickou teorii obce jako přirozeného jsoucna v rámci našeho tématu primátu politiky.

Právě zmíněné se projeví hned v úvodu *Politiky*, kde Aristotelés avizuje metodu, kterou chce použít, aby dokázal předeslanou tezi o zásadním druhovém rozdílu mezi politickým společenstvím a domácností. Rozebere uvedený a předpokládaný celek politického či občanského společenství, tedy obce na její jednotlivé nejmenší části a to cestou, že bude teoreticky zkoumat vznik celku obce od jeho počátku, jak se vyvíjí přirozeně. Zdá se, že se zde Aristotelés odkazuje na postupy svých přírodovědných zkoumání a zkoumání teoretických, ontologických (metafyzických), když chce dokázat, jak se druhově odlišuje obec od všech ostatních lidských společenství a čím je tato obec nejvýznamnější.

Aristotelés chce svůj úkol, který si vytýčil, provést analýzou vzniku obce metodou postupného rozboru. Zmíněná metoda postupného rozboru (*hyfégenē*) není zcela jasná a bývá různě vykládána. Aristotelés má patrně na mysli „postupné „procházení“ jednotlivých složek zkoumaného předmětu, tj. analytická metoda, při níž se nejprve zjistí jednotlivé složky daného celku a potom se postupně zkoumají jak samy o sobě, tak ve svých vzájemných vztazích. Jde tedy o jiné, než je třídění na rody a druhy. Metody postupného rozboru používal Aristotelés především při svých biologických výzkumech, ale je zcela v souladu s jeho pojetím státu jako přirozeného celku, že ji uplatňuje i v *Politice*.“¹⁸⁷ Rozbor avizovaný na začátku *Politiky*

¹⁸⁷ Poznámka M. Mráze, in: Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999, s. 91

tedy bude spočívat v rozložení složeného celku obce na jeho nesložené části jakožto nejmenší části celku.

Dále předpokládá, že když obec rozloží na nejmenší části, bude moci odborně stanovit, jak se od sebe liší různé druhy vlády, tj. jak se od sebe liší vládnutí pána, hospodáře, krále a politika. Je zajímavé, že zatímco politiku na tomto místě spojuje s příslušným politickým věděním, v případě různých typů vládnutí, hovoří o „technickém“ zjištění rozdílů. *Techné*, odbornost či umění u Aristotela znamená znalost určitého praktického postupu, jež vychází z poznání obecných principů daného oboru, který může být řemeslný či umělecký. V *Etice* definuje *techné*, jako „tvořivý stav spojený s pravdivým úsudkem“.¹⁸⁸ Zdálo by se, že politiku bude chtít v tomto svém spise odlišit od vládnutí jako takového a ukázat, že politika stojí díky svému vztahu k nejvyššímu lidskému cíli „nad“ všemi typy lidských vládnutí, že politika stojí jakoby mimo vztahy vládnutí či ovládání. Nicméně Aristotelés osciluje v souvislosti s politikou někdy mezi termínem vědění (epistémé) a umění (techné). Arendtová pak zdůrazní protiklad mezi vládnutím a politikou.

Vzápětí Aristotelés upřesní, že bude teoreticky zkoumat, jak se (z částí) věci přirozeně vyvíjejí (v celek) (ta pragmata fyomena), doslova jak se přirozeně rodí resp. vzrůstají. „Slovesem *fyen* se mínily vždy přirozené procesy, tj. vznik a vývoj, které mají své zdroje v přirozenosti (fyzis) bytostí a věcí daného druhu, nikoli v umění (techné) nebo náhodě (tyché).“¹⁸⁹ Aristotelovu metodu postupného rozboru z úvodu *Politiky* chápe kupříkladu Vychodil uvedený odkaz na, jak analytický a genetický způsob.¹⁹⁰ Na druhou stranu Říha bude chápat tuto metodu genetickou a historickou,¹⁹¹ podobně jako Arendtová.¹⁹² Podle našeho názoru se jedná o rozbor ontogeneze politického společenství obce, u níž Aristotelés se předpokládá přirozený původ. Mráz říká, že již zde Aristotelés naznačuje, že obec pokládá za přirozený celek, který má svůj zdroj v přirozenosti člověka.

¹⁸⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* VI,4

¹⁸⁹ Poznámka M. Mráze, in: Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999, s. 91

¹⁹⁰ Srv. poznámka pod čarou P. Vychodila, *Aristotelova Politika*, (přel. P. Vychodil), Praha 1895, s. 2

¹⁹¹ Říha J., *Ukázky ze spisů Aristotelových*, Praha, 1913, s. 69

¹⁹² Srv. Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 51

5.2 Politické společenství směřuje k nejvýznamnějšímu cíli

Aristotelés nejprve v úvodu *Politiky* opakuje Aristotelés svoje eudaimonistické východisko, které jsme probírali výše: „Když uvážíme, že každá obec je určitým společenstvím a že každé společenství je utvořeno pro nějaké dobro (neboť všichni konají všechno pro něco, co se jim zdá dobré, stane se zřejmým, že všechna společenství směřují k nějakému dobru, ale nejvíce a k nejvýznamnějšímu ze všech dober směřuje společenství, které je ze všech nejvýznamnější a zahrnuje v sobě všechna ostatní. Je to takzvaná obec, občanské společenství.“¹⁹³

Zastavme se zde u Aristotelova podřazení obce pojmu společenství, *koinónia*, který je podle Mulgana základním pojmem Aristotelovy politické teorie.¹⁹⁴ Slovo *koinónia* je odvozeno od přídavného jména *koinos*, což znamená v tom nejobecnějším smyslu cokoli společně sdíleného, cokoli, co nás spojuje, co máme společné, co držíme společně. Připomeňme, že ne náhodou tento význam se promítl do pojmu *koiné*, které označovalo v určitém období řecký jazyk.

Překládáme zde sice tento pojem jako společenství, ale ani ten nejlépe nevystihuje význam tohoto slova. Je dobré poznamenat, že *koinónia* neznamená přesně „společenství“, ani „společnost“ ve smyslu Tönniesovy *Gemeinschaft* či *Gesellschaft*. Pojem *koinónie* zde obsáhne oba pojmy, jak určitou účelovou smluvně založenou lidskou asociaci, tak mnohem užší, na náklonnosti a sdílených hodnotách založenou komunitu lidí. Z hlediska tohoto rozlišení se za příklad „společenství“ uvádí rodina nebo kmen, zatímco za příklad „společnosti“ může být akciová společnost. Aristotelovi se však pod pojem *koinónia* vejde jak obchodní partnerství, tak domácnost.¹⁹⁵

Podle některých vykladačů *koinónia* znamená v obecném smyslu slova sdružení spolupráce či soužití jednotlivců, kteří nemají stejné vlastnosti a mohou se vzájemně doplňovat.¹⁹⁶ Podle nich musí být členové *koinónie*

¹⁹³ Aristotelés, *Pol.* I,1,1252a2-4

¹⁹⁴ Srv. Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 21

¹⁹⁵ Srv. Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 24-25

¹⁹⁶ Srv. poznámka M. Mráze, in Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999, s. 89

různí.¹⁹⁷ Nicméně Mulgan s tímto názorem nesouhlasí, když jej vztahuje pouze k obchodní *koinónii*, o níž údajně hovoří Aristotelés ve své *Etice*, když tvrdí: „neboť to nejsou dva lékaři, kdo se spojují k výměně, ale lékař a rolník, anebo obecně lidé, kteří se liší a jsou si rovní.“¹⁹⁸ Dodejme, že uvedený výrok je v páté knize *Etiky*, v níž Aristotelés rozebírá různé druhy spravedlnosti a práva. Otázka, jakým význam má stejnost či rozdílnost a rovnost a svoboda pro charakter politického společenství, bude otevřena u Arendtové a budeme se jí podrobněji věnovat v dalších kapitolách.

Zdá se, že pro Aristotela je hlavním utvářejícím aspektem každého společenství přítomnost cíle, který mají všichni členové *koinónie* společný. „To, co Aristotelés míní ‚společným‘, stává se jasnějším při pohledu na vztah, v němž nic takového neexistuje. Jako příklady uvádí řemeslníka a jeho nástroje, duši a tělo, pána a otroka, což jsou všechno případy cíle a prostředku. Úmysly a činnosti těla nebo otroka jsou plně podřízeny *úmyslům* a činnostem duše či pána. Být plnoprávným členem *koinónie* a ne jen jejím pomocníkem či někým nezbytným pro její úspěšnou činnost znamená, že se člověk na cíli či účelu, kvůli kterým *koinónia* existuje, musí podílet nezávisle.“¹⁹⁹ Z uvedeného vyplývá, že určujícím rysem společenství je podílení se jeho členů na jeho cíli. Člen participuje na účelu společenství a tím toto společenství uskutečňuje. Podle Mulgana účastníci Aristotelovy *koinónie* souhlasí s jejím cílem a jednají pro tento cíl společně. To je základní předpoklad jsoucnosti jakéhokoli lidského spojení. Tedy i obec bude jistým druhem lidského spojení, který je veden sledováním určitého cíle. Aristotelés předpokládá, že tento cíl je příčinou jsoucnosti společenství.

Aristotelés v úvodu *Politiky* explicitně zdůrazňuje, že obec je politickým společenstvím²⁰⁰ (*koinónia hé politiké*), jak překládá Mulgan, a proto směřuje k nejvýznamnějšímu (*kyriótatos*) dobru, jak překládá Mráz. Politické společenství je nejvýznamnější ze všech, protože v sobě zahrnuje všechna ostatní lidská společenství a tedy rovněž jejich dobra. V tomto

¹⁹⁷ Srv. Newman, *The Politics of Aristotle, I*, Oxford 1887-1902, s. 41-44; Barker E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906, s. 232, podle Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 21-22

¹⁹⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* V,8,1133a16-18

¹⁹⁹ Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 23-24

²⁰⁰ Srv. tamt., s. 21

ohledu neříká Aristotelés nic nového, než nám sdělil ve svých etických spisech, pouze nově avizuje, že mu půjde o druhové odlišení lidského společenství domácnosti a obce. Předjímá, že druh vládnutí domácnosti a obci není otázkou velikosti, tedy množství ovládaných, ale je otázkou kvality. Polis, obec, totiž znamená a lze přeložit také jako *množství*, což by mohlo vést k mylné domněnce, že tam, kde není v obci větší množství občanů, nelze hovořit o obci, resp. že vláda v takové malé obci se bude podobat vládě v domácnosti. To je ale hluboký omyl podle Aristotela. Vládnout domácnosti a vládnout obci je něco zcela odlišného nikoli z důvodu kvantity, ale kvality. Je to vztah jiného druhu a neodvívá se od velikosti, tedy množství občanů. I když příliš velké množství občanů může negativně ovlivňovat onu kvalitu politických vztahů uvnitř obce, jak se později u Aristotela přesvědčíme. Aristotelovi půjde tu tedy o odlišení jednak oblasti hospodářské, ekonomické či privátní, jak ji bude důsledně chápat Arendtová, od oblasti politické respektive veřejné.

Aristotelés naznačuje ještě jednu významnou distinkci, což odpovídá záměru jeho díla, když chce charakterizovat právě to, co je to politika a v čem spočívá samotný předmět jí příslušející nauky, tedy politického vědění. Podle příslušného (politického) vědění politik, na rozdíl od krále, (*bazilikos*) střídavě vládne a podřizuje se. Pokud tedy hovoříme o politice, vždy v ní půjde o fenomén dočasného vládnutí, který v sobě implikuje celou řadu otázek spojených se zapojením lidské duševní zdatnosti, již je rozumnost resp. praktická moudrost (*fronésis*) umožňujícímu člověku rozvažovat.

Chápeme-li Aristotela správně, jde mu o to dokázat, že k nejvýznamnějšímu lidskému dobru, kterým je zdařilost celého lidského společenství, směřuje právě a jenom politické společenství a směřuje k němu právě proto, že je společenstvím politickým, nikoli nepochitickým. Politčnost jako druhová kvalita obce způsobuje to, proč zdařilost celku lidské společnosti sleduje. Ostatní lidská společenství, která nejsou politickými, nemohou tento nejvyšší lidský cíl z důvodů, které chce ve své *Politice* Aristotelés blíže rozvést, sledovat.

Z jeho etických spisů víme, že nejdokonalejším lidským cílem je zdařilost lidského společenství a že tuto zdařilost může nejlepším způsobem sledovat pouze společenství, které je politické, tedy obec. Nyní půjde o to blíže specifikovat, proč tomu tak je. Aristotelés předpokládá, že to zjistí rekonstrukcí procesu vznikání obce, při kterém se objasní specifičnost jsoucnosti obce a blíže se určí působení cíle *eudaimoniá* v životě obce, tedy to, co tento pojem pro jsoucnost obce vlastně znamená.

Přesnější vyjasnění vztahu mezi účastníky politického společenství a jeho cílem bude významné pro naši analýzu primátu politiky u Aristotela a Arendtové. Jak jsme již probrali výše, *eudaimoniá* je vlastně jakými zastřešujícím cílem a měřítkem, kterým poměrujeme veškeré činnosti člověka. V tomto ohledu jde o značně komplexní pojem, jehož přesný význam jsme podrobili rozsáhlému rozboru. Vzhledem k jisté neurčitosti významu zdařilosti, či dokonce podezření, že jde pouze o formální pojem, bez věcnějšího významu, bude důležité pochopit, jak je cíl zdařilosti přítomen v praktickém životě politického společenství.

Arendtová razantně odmítne, že by politické společenství, jež se zjevuje ve veřejné sféře, mohlo být vedeno nějakým určitějším cílem. Cíl jako moment ustavení lidského spolčení přisoudí pouze tzv. společnosti, jíž je ale touto cestou odejmut politický charakter. Političnost každého lidského společenství bude podle Arendtové charakteristická neurčitostí jeho cíle resp. tím, že nebude žádným konkrétním cílem vázáno. V jakém vztahu, zda protikladném či navazujícím, je pojetí politického společenství u Aristotela a Arendtové, budeme muset teprve posoudit.

5.3 Politická vláda ženě a despotická vláda otrokovi

Nejprve se podle Aristotelovy druhé kapitoly první knihy *Politiky* sdružují ti, kteří nemohou být jeden bez druhého. Tímto způsobem se sdružuje žena a muž za účelem plození. Aristotelés zdůrazňuje, že spojení muže a ženy není výsledkem záměrné volby (*prohairesis*), ale přirozené touhy zplodit potomstvo. *Prohairesis* jako záměrná volba je podmínkou lidského jednání a tedy možnosti dělat věci jinak. Spojení muže a ženy tedy nemůže být projevem lidské svobody, poněvadž je výsledkem přirozené vzájemné

závislosti a tedy nutnosti. Spojení muže a ženy je nutné, nikoli svobodné. Není věcí volby, ale je věcí přirozeného tíhnutí k reprodukci. V tomto ohledu Aristotelés nachází příčinu vzniku vztahu muže a ženy stejnou, jaká je u dalších živočichů – touha zanechat po sobě takovou bytost, jakou jsou oni sami. To je zajímavé uchopení reprodukce, což ale přesně vyjadřuje její vnitřní účel – zachování stejných rysů daných jedinců stejného živočišného druhu. Mohli bychom říci, že Aristotelés zde popisuje princip spojení samčího a samičího elementu za účelem plození. Člověk zde sdílí s živočichy a rostlinami stejný uděl, který mu vyčlenila příroda. Cílem reprodukce je zachování života, která nachází svůj výraz v prvním, nikoli primárním, lidském společenství - spojení muže a ženy.

Cíl zachování života má další lidské společenství, kterým je sdružení pána a otroka. Toto sdružení zakládá rozdílná přirozenost obou zúčastněných. Přirozeností pána je vládnutí založené na jeho schopnosti myšlením předvídat (*dianoia prooran*), jak překládá Mráz. Přirozeností otroka je díky schopnosti tělesné práce být ovládán nebo dokonce, jak překládá Jowett, uskutečňovat to, co pán předvídá.²⁰¹ Dianoetická schopnost předvídat je určujícím rozdílem mezi vládnoucí a otrockou povahou.

Možná ani tak nejde o nějakou schopnost prognózovat či plánovat, jak by se mohlo zdát. Uvedená schopnost je schopností lidského rozumu (*dianoia*), jenž v sobě spojuje schopnost teoretického a praktického myšlení. Tento rozum obnáší rozpoznávání a rozlišování a to především rozlišování jsoucího jakožto jsoucího, tedy přirozených určení, cílů věcí. Tato schopnost umožňuje pak člověku prakticky jednat s ohledem na přirozené cíle věcí. Předvídavost či obezřetnost, o níž zde Aristotelés hovoří, je právě schopností uvádět své vlastní cíle do souladu s cíli ostatních. Předvídavost tedy bude vždy vycházet ze schopnosti rozlišovat mezi přirozenými cíli věcí. Tato schopnost chybí lidem, kteří mají otrockou přirozenost, což je důvodem, proč zaměňují přirozenost otroka a přirozenost ženy.

Klíčovým sdělením, které nám chce v tomto pasu podat je, že žena výhradně v rámci politického společenství obce získává postavení, které ji náleží podle její přirozenosti, čili jediné v polis může být žena skutečně

²⁰¹ Aristotle, *Politics*, (přel. B. Jowett), in <http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.html>

ženou, což bude nakonec platit i o člověku - jedině v polis se člověk může stát člověkem v plné míře, tedy uskutečnit svoji lidskost na nejvyšší úrovni, což pro Aristotela znamená dosáhnout blaženosti resp. zdařilosti jako rozvinutí života po všech jeho stránkách v rámci k tomu uzpůsobeném zřízení obce.

Nejprve chtěl Aristotelés odlišit obec od domácnosti, nyní chce odlišit ženu od otroka. Žena není otrokem, což znamená, že žena má zcela jinou přirozenost, než otrok. Aristotelés argumentuje tím, že příroda není tak skoupá, že by vytvářela nástroje resp. orgány s více účely, „nýbrž vždy jedno pro jedno; každý jednotlivý nástroj (*organon*) přece plní svůj účel nejlépe tehdy, jestliže neslouží mnohým úkonům (*ergon*), nýbrž jen jednomu.“²⁰² Podle Mráze, Aristotelés zde patrně má na mysli takové případy, kdy naplňování jednoho účelu by komplikovalo plnění druhého, tedy úkol svobodné ženy rodit by byl komplikován jejím úkolem pracovat.²⁰³ Aristotelés jinak připouští, že některé orgány, jako např. jazyk člověka, může sloužit k chuti i vyjadřování nebo ústa slouží zase k zpracovávání potravy a dýchání.²⁰⁴

Barbaři ale ženám přisuzují postavení otroka a tím jim přisuzují dva účely najednou – tedy účel plodit děti a účel pracovat v domácnosti. Je to proto, že barbarům chybí schopnost rozlišovat přirozené účely jsoucna, a tedy chápat rozumem odlišnou přirozenost ženy a přirozenost otroka. K tomu dochází proto, že barbarskému muži chybí výše uvedená schopnost rozlišování, a proto nemá přirozené vlohy k vládnutí. Z těchto důvodů se traduje, že Barbarům se sluší vládnout, jak praví Euripidés ve své *Ifigenii v Aulidě* a jehož zde Aristotelés cituje. Pokud barbarovi chybí schopnost rozlišovat resp. předvídat, tak nemůže vládnout a je tedy určen k ovládání podobně jako otrok.

Barbar má přirozenost otroka a tak může Aristotelés dospět k závěru, že u barbarů dochází ke společenství otrokyně a otroka, když se barbarský muž spojuje s ženou, které uděluje díky své neschopnosti rozlišovat, tedy díky své otrocké přirozenosti rovněž otrocké postavení. Barbarům chybí smysl

²⁰² Aristotelés, *Pol.* I,1252b4-5

²⁰³ Srv. Poznámka M. Mráze, in Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999, s. 94

²⁰⁴ Srv. Aristotelés, *De spiritu*, 11; *De gen an.*, II,17

pro důstojnost žen, na kterou právě Řekové kladli po celou svoji tradici značný důraz, což dokládá řada slavných výroků Perikla, Demokrita, Sofokla, Aristotela či apoštola Pavla. Specificky ženskou ctností zmiňovanou těmito osobnostmi je jejich mlčení a pobývání v ústraní, tedy mimo oblast veřejnosti a politiky. Perikles ve své řeči nad padlými vojáky se obrací na jejich ženy, kdy popisuje ctnost žen takto: „Neukážete-li se horší, než odpovídá vaší ženské přirozenosti, budete ve velké úctě, a slávou pro vás bude, jestliže se o vás bude mezi muži mluvit co nejméně, ať už by vás chválili, nebo haněli.“²⁰⁵ U Demokrita²⁰⁶ se objevuje podobný výrok jako Sofoklův citovaný zde Aristotelem: „Proto jest třeba uznati, že věc se má u všech lidí tak, jak básník prohlásil o ženě: Žen ozdobou jest mlčení!“²⁰⁷ O řadu staletí později radí apoštol Pavel řeckým křesťanům v Korintu v podobném duchu: „Jako ve všech obcích Božího lidu, ženy necht' ve shromáždění mlčí. Nedovoluje se jim, aby mluvily; mají se podřizovat, jak to říká i Zákon. Chtějí-li se o něčem poučit, ať se doma zeptají svých mužů; ženě se nesluší mluvit ve shromáždění.“²⁰⁸

Analogickou pasáž tentokrát o otrockém postavení nikoli žen, ale dětí u Peršanů najdeme v *Etice*, v níž provádí identifikaci a rozlišení různých forem vlády, tedy ústav v obci, na analogickém příkladu různých druhů vlády uvnitř domácnosti – tedy otroctví, manželství a otcovství. „Poměr otce k synům má podobu království – otec totiž pečuje o dítky; proto Homéros nazývá Dia otcem; království zajisté chce býti vládou otcovskou – ; u Peršanů však vlada otcova jest tyranská – neboť u nich otec zachází se syny jako s otroky –, tyranský poměr pak jest mezi pánem a otroky – neboť při něm rozhoduje prospěch pánův; tento poměr se ovšem zdá být správný, perský však jest pochybený: neboť vlada nad různými osobami má býti různá –;“²⁰⁹ Jak víme z Aristotelovy definice, království je vládou jednoho ale ve prospěch členů obce, zatímco tyranie je vládou ve prospěch tyрана. Na tomto místě *Etiky* připodobňuje tyranii k otroctví, při němž je rozhodující prospěch pána, ale v první knize *Politiky* doplňuje, že toto

²⁰⁵ Srv. Thúkydídés, *Hist.* II,45,2

²⁰⁶ Démokritos, zl. B 274

²⁰⁷ Aristotelés, *Pol.* I,13,1260a28-30

²⁰⁸ *Bible*, (ekumenický překlad), 1. Korintským 14, 33-35

²⁰⁹ Aristotelés, *Eth. Nic.* VIII,1160b25-33

spojení pána a otroka přináší prospěch oběma. Klíčové je, že zatímco královský poměr otce k dětem je dán jejich dočasnou nevyspělostí, zatímco u ženy je od počátku vztah muže a ženy vztahem dvou stejně svobodných a rozumných bytostí.

Uvedené Aristotelovy vývody o otrockém postavení žen či dětí u barbarů resp. Peršanů můžeme chápat jako projev pocitu kulturní nadřazenosti a xenofobie v tradičním uvědomování Řeků. Výrazem “barbaři” se v řečtině původně označovali všichni, kdo mluvili cizí řečí. Od počátku pátého století před Kristem se slovo barbar stalo hanlivým označení pro hrubé a nevzdělané cizince, kteří se stávali v Řecku otroky.²¹⁰ Je otázkou, zda uvedené Aristotelovy výroky nejsou nakonec výrazem slabosti a vědomí křehkosti a zániku světa řecké polis pod tlakem vzestupu tzv. barbarských národů v nastupující helénské době.

Smysl pro specifickou důstojnost každé části lidského společenství vycházelo, jak se bude Aristotelés domnívat, ze schopnosti Řeků vnímat rozdíly ve skutečnosti, ve věcech světa. Pouze ten, kdo chápe pravou povahu věcí rozumem, kdo umí pochopit rozdíly v jejich přirozených určeních, ten má předpoklady pro vládnutí. Barbaři nemají schopnost rozpoznávat přirozené rozdíly mezi lidmi, ani to, že příroda udílí různým každé věci pouze jeden účel, tudíž účelem otroka je něco jiného než, co je účelem ženy.

U Aristotela je tedy vládnutí opřeno o schopnost rozumu předvídat a rozlišovat. Nicméně vládnutí ještě nevytváří politiku, ale pouze její podhoubí. Ti, kteří dokážou vládnout, se teprve mohou sdružovat v politickém společenství a své vzájemné vztahy uspořádat politickým způsobem, nikoli způsobem ovládání. Ovládání je založeno na trvale asymetrickém vztahu, v němž jeden vládne a druhý je ovládán. Politický vztah (jednání) je založen na střídání role vládnoucího a ovládaného, jak Aristotelés předznamenal již v první kapitole první knihy *Politiky*. Střídání u moci charakteristické pro politickou vládu je podmíněno rovností.

V uvedeném kontextu bude vhodné se zabývat ještě některými dalšími výroky Aristotela o vztahu muže a ženy na pozadí jeho politické teorie. Ve

²¹⁰ Srv. poznámka M. Mráze, in Aristotelés, *Politika* I, Praha 1999, s. 94 - 95

dvanácté kapitole první knihy *Politiky* se vrací k rozboru tří složek domácnosti, kterým odpovídají tři složky umění vést domácnost a to panství, tedy vláda pána nad otroky, otcovství jako vláda otce nad dětmi a manželství jako vláda muže ženě. V případě panství je v řečtině pro pána použito slovo *despoté*, můžeme říci, že jde o vládu despotickou. U otcovství jako vlády nad dětmi jde o vládu královskou (*basiliké*),²¹¹ v případě manželství vládne muž ženě jako politik, můžeme tedy říci, že jde o vládu *politickou*.²¹²

Rozlišení vlády krále a vlády politika známe z první kapitoly *Politiky*. Vláda krále je, jakmile někdo vládne sám, vláda politika je, když dochází ke střídání vládnoucích a ovládaných. Politická vláda obnáší vedle aspektu střídání rovněž sdílení vlády. Vláda je sdílena vícero jednotlivci formou střídání u moci. Politická vláda je vládou sdílenou a tedy v tomto smyslu společnou, zatímco královská vláda je vláda výlučně jedné osoby, vládou jednoho.

Jakmile muž v roli hospodáře vládne otrokovi, vládne nesvobodnému, zatímco když vládne ženě nebo svým dětem, vládne svobodným. V případě posledních dvou typů vlády uvnitř domácnosti zdůrazňuje Aristotelés, že jde o vládu muže nad stejně svobodnými lidmi, jako je on sám. Muž „ovšem vládne také ženě a dětem, a to v obou případech jako svobodným lidem, ale ne tímž způsobem vlády, nýbrž ženě vládne tak, jako vládne politik, a dětem tak, jako vládne král; muži totiž spíše než ženě náleží na základě přirozenosti vedení, pokud někde nevznikl stav, který odporuje přirozenosti, a starší a vyspělý muž je schopnější než mladý a nevyspělý. Ve většině obcí s občanskou vládou se střídají vládnoucí a podřízení (neboť takové obce usilují o rovnost co do přirozenosti a o odstranění rozdílů), a přece, pokud jedna část vládne a druhá se podřizuje, vyžaduje se, aby zde byl rozdíl ve vystupování, v oslovování, i v počtech, a to právě v tom smyslu, v jakém pronesl Amasis svůj výrok o umyvadle na nohy; mužské pohlaví je však k ženskému vždy v takovém vztahu.“²¹³ Výrok zmíněného egyptského krále, který pocházel s nízké vrstvy a jemuž poddaní odmítali vzdávat úctu,

²¹¹ Srv. Aristotelés, *Pol.* I,12,1259b12

²¹² Srv. Aristotelés, *Pol.* I,12,1259b1

²¹³ Aristotelés, *Pol.* I, 1259a40-1259b11

podtrhuje vztah rovnosti a úcty mezi mužem a ženou. Amasis nechal z umyvadla ze zlata vyrobit modlu, které se jeho poddaní začali klanět. Tím jim chtěl dokázat, že i jemu se mají klanět bez ohledu na jeho původ. Podobně lze říci, že muž, přes rovnost se ženou, je hoden úcty, protože je vládnoucím postavení vůči ní. Předpokladem politické vlády jako společném sdílení moci je rovnost. Muž a žena jsou si tedy rovni svojí svobodou a tato svoboda je jim dána díky jejich schopnosti rozlišovat a předvídat.

V sedmé kapitole první knihy *Politiky* dává do ostrého protikladu vládu pána nad otroky (*despoteia*) a politickou vládu (*politiké*): „Z toho je také zřejmé, že vláda pána nad otroky a vláda politická nejsou totéž a že ne všechny druhy vlády jsou si navzájem rovné, jak tvrdí někteří. Jedna je totiž nad lidmi, kteří jsou na základě přirozenosti svobodní, druhá nad otroky; vedení domácnosti je samovláda (*monarchia*) (neboť každá domácnost je řízena jedním), kdežto vláda politická je vládou nad svobodnými a rovnými (*eleutherón kai isón*).“²¹⁴ Jinými slovy hospodaření v domácnosti (*oikonomiké*) je vládou jednoho, zatímco politická vláda je vládou nad mnohými stejně svobodnými a rovnými.

Z tohoto výroku plyne závěr, že političnost resp. politické mezilidské vztahy vznikají již na půdě domácnosti v podobě vlády nad svobodnou a rovnou ženou. Přejít mezi privátní sférou domácnosti a veřejnou sférou obce je tedy plynulý a není tak ostrý, jak ho popisuje Arendtová. Z Aristotelových výroků to alespoň vyplývá a tuto linii budeme ještě dále sledovat. Aristotelés si byl totiž vědom, že některé důležité předpoklady pro lidskou političnost nacházejí uplatnění již mezi členy rodiny, tedy ve vztazích mezi mužem, ženou a dětmi.

Prozatím neznáme Aristotelův argument pro to, proč v politické vládě svobodného a rovného muže nad ženou má vládnout právě muž. Známe jen jeho tvrzení, že muž se více hodí pro vládnutí díky svojí přirozenosti. Uvedený argument nám Aristotelés sděluje v páté kapitole první knihy *Politiky*: „I mužské pohlaví se má k ženskému pohlaví tak, že ono je svou přirozeností mocnější a toto slabší, a tak ono vládne a toto se mu

²¹⁴ Aristotelés, *Pol.* I, 1255b16-21

podřizuje.”²¹⁵ Celá kapitola je věnována vysvětlení otázky, zda je pro otroka, který nepatří sám sobě, ale svému pánovi jako nástroj jeho konání, lepší a spravedlivé být otrokem a zda každé otroctví je proti přirozenosti. Následně Aristotelés říká: „Vládnout a podřizovat se vládě náleží totiž nejen k věcem nutným, ale i prospěšným. Některé bytosti jsou hned od narození rozděleny tak, že jedny jsou určeny k tomu, aby se podřizovaly, druhé k tomu, aby vládly. Je také mnoho druhů těch, kteří vládnu, a těch, kteří se podřizují vládě (vždy je lepší ta vláda, jíž se podřizují lepší bytosti, např. vláda nad člověkem je lepší než nad zvířetem; neboť to, co vykonávají lepší bytosti, je lepší dílo; kde jeden vládne a druhý se podřizuje, je to jejich společný výkon).“²¹⁶ To, že muž vládne a žena poslouchá je na základě přirozenosti muže, který je mocnější, silnější.

Nicméně Vychodil i Kříž překládají tuto větu vzhledem ke kontextu tohoto výroku, že mužské pohlaví je přirozeně *lepší*, než ženské, které je horší, proto první vládne, druhé poslouchá. Mráz tento překlad připouští a vysvětluje, že nejde o etické hodnocení předpokladů pro vládnutí, ani o to, že by tyto přirozené předpoklady muž pro vládnutí byly podloženy vyšší fyzickou silou, nýbrž se zde jedná o jeho větší schopnost rozumně uvažovat. V podobném smyslu mluví Aristotelés o rozdílech ve zdatnosti (*areté*) muže a ženy dále ve třinácté kapitole první knihy *Politiky* a v patnácté kapitole *Poetiky*.

Vláda muže nad ženou je politickou vládou, protože to je vláda nad svobodným člověkem majícím schopnost rozumu rozvažovat, rozpoznávat, půjde tedy o lepší vládu, než vládu nad otrokem, protože výkonem jejich společenství není pouhé zachování života zúčastněných, ale plození nových svobodných bytostí, jako jsou oni sami. Politická vláda bude tedy tím nejlepším způsobem vlády, protože půjde o vládu nad nejlepšími bytostmi a jejím výsledkem budou nejlepší lidské výkony neboli činy.

Nicméně, jak zdůrazňuje Aristotelés zpočátku této pasáže, vládnutí a podřizování se, je nutností. Tato nutnost je určena přirozeností zúčastněných v probíraných typech vlády člověka nad člověkem případně nad zvířetem.

²¹⁵ Aristotelés, *Pol.* I, 5, 1254b 13-14

²¹⁶ Aristotelés, *Pol.* I, 5, 1254a21-28

Toto vládnutí je nutné, není tedy výsledkem nějaké lidské volby, jak explicitně vyjádřil v případě spojení muže a ženy Aristotelés. Přestože tedy jde o politický vztah, jedná se zde o vztah vlády, kdy jeden vládne a druhý poslouchá, jde tedy řečeno politickosociologicky, jde vztah nadřízenosti a podřízenosti.

Politická vláda je mezi stejně svobodnými, kdy jedni vládou a druzí se podřizují, přičemž ti, kteří se podřizují, mohou vládnout a naopak. Ti, kteří poslouchají, mají možnost vládnout a vystřídat u moci doposud vládnoucí. Ke střídání dochází na základě projevených zdatností, kdy vládou ti, kteří projevili nejlepší zdatnosti a mravní ctnosti ve prospěch celku obce. Pokud je politická vláda nad svobodnými, tedy ne-otroky, tedy těmi, kteří nepodléhají žádnému donucení, a rovnými, co do povahy, tedy přirozených zdatností spočívajících především v rozumových schopnostech, pak ti, kteří se v politickém společenství podřizují, se podřizují dobrovolně, na základě rozumové úvahy, k poslušnosti nejsou donuceni.

V případě politické vlády muže nad ženou v domácnosti, která je svobodná a rovná ve výše uvedeném smyslu, bude muž tím, kdo bude mít díky své mužské přirozenosti lepší předpoklady pro vládnutí. Vzniká tedy politická vláda muže nad ženou svobodně, nebo je výsledkem přirozené nutnosti? Jinými slovy podřizuje se žena dobrovolně muži, nebo k tomu prostě dochází na základě přirozenosti? Tato otázka je důležitá v tom, že nám pomůže hlouběji porozumět tomu, co myslí tím, když hovoří o vládě politika. Přestože Aristotelés nazývá vládu muže nad ženou jako politickou, vláda muže nad ženou nevzniká ze svobodného rozhodnutí ženy, ani dobrovolně, ale je výsledkem nutnosti lidské přirozenosti, která vede ženy k tomu, že se podřizují takřikajíc „samovolně“ nikoli „dobrovolně“ mužům v těch lidských společenstvích, v nichž je život uspořádán v souladu s přirozeností. Ta je vede k tichému akceptování nejlepší vlády nad domácností z důvodu nutnosti každodenního zajišťování života potomstva.

Co ale Aristotelés dále zdůrazňuje ve svojí analýze různých typů lidského vládnutí druhým lidem je, že jsou výsledkem nejen přirozené nutnosti, ale jsou rovněž prospěšné pro obě strany, jak pro vládnoucího, tak pro ovládaného. Tento prospěch vyplývá z toho, že každý koná to, co je mu

dáno jeho přirozeností. Pro muže je tedy lepší, aby vládnul ženě, protože je mocnější a bude v této činnosti lepší, než žena. Výsledek pak bude prospěšný pro ně oba. To podobné platí pro pána a otroka. Vzájemný prospěch, či spíše celkový prospěch uvedených lidských společenství založených na nadvládě jednoho člověka nad druhým vyplývá z toho, že jsou v souladu s přírodou. Tento soulad s přirozeností podmiňuje dosažení nejlepšího možného stavu lidskosti.²¹⁷

Naopak „špatná vláda však nepřináší prospěch ani jedné straně (neboť pro část i pro celek, pro tělo i pro duši, je prospěšné totéž a otrok je určitou částí svého pána, jakousi jeho oduševnělou částí, oddělenou od jeho těla). Proto je pro otroka i pro pána prospěšné určité vzájemné přátelství, pokud jsou v tomto postavení na základě přirozenosti. Pokud však nejsou v tomto postavení na základě přirozenosti, nýbrž jen na základě zákona (*nomos*) a přinucení (*biastheisi*), platí opak toho, co jsme řekli.“²¹⁸ Podmínkou společného prospěchu je, aby vztah nadvlády byl ve shodě s přirozeností a byl podpořen jistou formou vzájemné náklonnosti, kterou Aristotelés nazývá přátelstvím. Vláda, která nemá přirozený základ, je tedy výsledkem pouze dohody, má tedy pouze nominální základ, nemůže přinášet celkový prospěch. Donucení, násilí zde klade Aristotelés vedle sebe s nominálním charakterem vlády. Zde formuluje jasně protikladné stanovisko oproti těm konceptům vlády, jež se opírají o donucení resp. násilí, jehož míra a podoba je předmětem dohody ve společnosti neboli společenské smlouvy.

Jsou samozřejmě možné stavy, které jsou nepřirozené, jako by byla vláda žen, kterou Aristotelés zmiňuje jako možnost, či vláda otroků, která panuje fakticky mezi barbarskými národy, ale takové stavy Aristotelés považuje za nepřirozené, a proto špatné. Tyto stavy se mohou vyskytovat, ale Aristotelés by je pokládal za patologické případy a určité perverze jdoucí proti nutnosti stanovené přírodou.

V této souvislosti zmiňme Platónovu teorii přechodů jednotlivých zřízení, tedy teorii postupných změn ústav k horšímu, v jejímž rámci rovněž hovoří o vzniku perverze, tedy převrácení vztahu nadřazeného a podřazeného, kterou nazývá anarchií. Rozbití vztahu podřazeného a

²¹⁷ Srv. Aristotelés, *Pol.* I,5,1254a35-1254b2

²¹⁸ Aristotelés, *Pol.* I,6,1255b8-15

nadřazeného je nutným vyústěním demokracie v obci, která za své dobro si stanovila svobodu. Toto rozbití se děje oboustranným znejasněním a zmatením role vládnoucího a ovládaného: „Ty pak, kteří jsou správci poslušni, tupí jako dobrovolné otroky a jako lidi za nic nestojící, ale správce obce, kteří si vedou jako poddaní, a poddané rovnající se správcům, vychvaluje a ctí, jak v soukromí, tak ve veřejném životě. ... Tak například otec si zvyká rovnati se dítěti a báti se svých synů, syn pak rovnati se otci a nemíti před rodiči ostychu ani bázně, jen aby byl svoboděn; ... Vrchol pak svobody, příteli, který se jeví v takovéto obci, jest to, když koupení otroci a koupené otrokyně nejsou o nic méně svobodni než ti, kteří je koupili. A jak veliká jest rovnost a svoboda v poměru žen k mužům a mužů k ženám, to bychom málem zapomněli říci.“²¹⁹ Požadavek svobody jako nevázanosti vede podle Platóna k rovnému postavení všech, tedy i žáků a učitelů, starých a mladých, dokonce ochočených domácích zvířat a lidí.

Stálo by za úvahu, proč je představa rovného postavení žen často stereotypně spojována s něčím nepřirozeným, perverzním, dokládajícím rozklad politického společenství obce. Tento problém souvisí patrně s fenoménem svobody, který byl tradičně pocíťován jako náležející spíše k mužské zkušenosti, zatímco závislost byla tradičně zařazována do ženské zkušenosti. Obraz nezávislé ženy či dokonce ženy vládnoucí muži byl často v historii využit jako synonymum ztráty řádu lidskosti a symbol anarchie. V protikladu muži jako držitelé nadvlády byli tradičně chápáni zároveň jako tvůrci politického řádu. V tomto ohledu jakoby muži byli oněmi garanty lidskosti. Od tohoto závěru, jenž nutně vyplývá z Aristotelova pochopení ženské přirozenosti, již je jen krůček ke středověkým disputacím o tom, zda má žena duši a zda je možné ženu pokládat za člověka.

Z probírané páté kapitoly první knihy lze ještě vyčíst ještě jeden zajímavý argument pro vládu mužů nad ženami, byť pouze implicitně, přesto dostatečně jasně: „U živočichů tedy můžeme, jak jsme již řekli, nejprve pozorovat vládu pána a politika. Duše totiž vládne tělu jako pán, rozum žádostivosti jako politik nebo jako král. Z toho je zřejmé, že je v souladu s přirozeností a prospěšné, vládne-li tělu duše, a vládne-li citové

²¹⁹ Platón, *Rep.* VIII,562d-563c

složce rozum a to, co se v této složce podílí na rozumu; naproti tomu rovný nebo opačný poměr mezi nimi by byl škodlivý pro ně všechny.²²⁰ Zde vidíme opět analogii části a celku. To, co platí pro celek, tedy způsoby vlády v lidském společenství, lze vysledovat rovněž v jednotlivém lidském tvorovi. Rozum vládne žádostivosti jako politik, lze tedy říci, že zde platí jako analogie vlády muže nad ženou, které rovněž vládne jako politik. Vládne jí, protože je lepší částí duše, obdobně vládne ve společenství muže a ženy ten, který je lepší částí společnosti, tedy muž.

Zatímco v *Politice* Aristotelés zdůraznil odlišnou přirozenost žen a otroků, aby zdůraznil, že ovládaná žena zůstává svobodnou a rovnou muže, v *Etice* zdůraznil odůvodnění vlády muže nad ženou jako vládu lepšího. Z uvedeného důvodu v *Etice* chápe Aristotelés poměr mezi mužem a ženou nikoli jako politický, nýbrž jako aristokratický resp. oligarchický. Poměr aristokratický nastává, pokud muž dělá to, v čem je lepší, což obnáší to, že přenechává ženě, co jí přísluší podle její zdatnosti, v čem je ona lepší. Poměr oligarchický zase nastává tehdy, kdy muž vládne nad vším, tedy i nad tím, co mu nepřísluší podle jeho zdatnosti, ale na základě bohatství a moci. V takových případech dokonce Aristotelés připouští, že vládnou v domácnosti ženy (mužům), jako dědičky velkého majetku.²²¹ Z uvedeného vyplývá, že v aristokratickém vztahu se žena podílí na vládě v těch věcech, ve kterých je ona na základě svojí zdatnosti lepší.

Proč muž vládne ženě, můžeme vyčíst ze třinácté kapitoly první knihy *Politiky*, v níž Aristotelés rozebírá, zda podřízení otroci, ženy a děti mají stejnou zdatnost, jako má pán, muž či otec, který jim vládne. Je zjevné, že pokud by měli stejnou zdatnost, pak by zde nebyl žádný důvod, proč by se jeden měl stále podřizovat druhému, v našem případě proč by měla být žena trvale podřízena muži. Všichni se podílejí na potřebných zdatnostech a mravních ctnostech, ale v různé míře, což zdůvodňuje vládnoucí postavení pána, muže či otce: „Neboť otrok nemá vůbec uvažovací schopnost (*búleutikon*), žena ji sice má, ale bez síly k rozhodování (*akyron*), a dítě ji má, ale ne zcela vyvinutou (*ateles*).“²²² Jinde je přeloženou jako ne

²²⁰ Aristotelés, *Pol.* I,5,1254b3-9

²²¹ Aristotelés, *Eth. Nic.*, 1160b33-1161a3; 1161a23-25

²²² Aristotelés, *Pol.* I,13,1260a13-15

dokonalou či nezavršenou. Žena má schopnost uvažovat o tom, co je dobré a správné, ale chybí jí rozhodnost. Všichni se tedy podílejí na ctnostech a zdatnostech, ale pouze v tom rozsahu, který postačuje pro vykonávání jeho vlastního úkolu (*ergon*).

V popisování úlohy žen Aristotelés poukazuje, stejně jako u mužů, tak i u žen, na rozdíl mezi rozumovou a nerozumovou složkou duše. Klade jejich duševní schopnosti do protikladu k duševním schopnostem otroka a dětí. O otrocích říká, že vůbec nevlastní uvažovací schopnost, o ženách, že ji sice vlastní, ale ne v žádoucí míře, a o dětech, že ji vlastní nedokonale,²²³ protože nerozumová neboli emocionální část duše je co do vzniku dřívější, než druhá část uvažovací. Děti teprve rozvíjejí schopnost uvažovat, ale než dospějí, řídí se emocemi. Uvažovací schopnost žen postrádá autoritu, protože uvažování je většinou přemoženo nerozumovou stránkou duše. Jejich rozhodnutí a činy nejsou vedeny mnohdy rozumem, ale často se nechávají vést radostí a utrpením, a proto nemohou být dobré ve vládnutí.

Podle Aristotela je uvažovací schopnost ženy ovládána hněvem či jinými city, a proto dle sdílených představ nedokáže vždy jednat rozumně. “Aristotelův názor není žádným výtvozem ex nihilo. Běží o obecný názor na ženy, jenž je často doložen v řecké literatuře. Médeia je slavným příkladem. Když ji Iásón kvůli jiné ženě zapudí, Médeiu ovládne hněv a plánuje pomstu tak, že zabije své děti, které měla s Iásonem. Úvahy Médeii radí, že její čin pomsty je nepřiměřený a že je proti jejím vlastním zájmům. Médeia zaváhá, nakonec ale její hněv (*thymos*) je silnější než její úvahy (*búleumata*).”²²⁴

Podle Fortenbaugh Aristotelés při svém hodnocení postavení žen aplikuje Aristotelés svoje objasnění vztahu mezi emocemi a rozumem, které se snaží začlenit do své nové politické a etické psychologie postavené na vztahu dvou složek – rozumu a emocí.²²⁵ Zatímco u otroků převládají emoce, které jim ale nebrání vnímat rozumné příkazy pána. Otroci neumí sestavit rozumné argumenty, tedy nemůže pánovi poradit, ale mohou vnímat pánovy důvody. Otroci tedy není schopen rozumového důkazu (*logos*), ale

²²³ Srv. Aristotelés, *Pol.* I,13,1260a11-13

²²⁴ Fortenbaugh W. W., Aristotle on Slaves and Women, in Barnes J., Schofield M., Sorabji R. (eds.), *Articles on Aristotle, Ethics and Politics*, sv. 2., London 1979, s. 133-153, (pracovní překlad Š. Blahůšek)

²²⁵ Srv. tamt.

jsou schopni sledovat a porozumět, proč a co se po nich chce.²²⁶ Ženy sice mají sice schopnost rozumového uvažování, které u nich není dominantní, jako u svobodných mužů. Rozum není podle Aristotela v duši ženy svrchovaný a rozhodný, protože je snadno přemožitelný jejich emocemi. Ženy tedy jsou schopny rozumového úsudku a rady (búlésis), ale jejich rozumovým schopnostem v jejich duši chybí svrchovanost. Mohli bychom tedy říci, že podle Aristotela je ženám vlastní váhavost v poslouchání příkazů vlastní úvahy díky tlaku vlastní emocionality. Naopak pro politické jednání je potřebné nejen rozumové úvahy, ale též rozhodnosti a důslednosti, která je rozhodující pro prosazení se v politické sféře.

Co se týče mravní ctnosti, pouze muž v roli vládce má mravní ctnost dokonalou, tedy završenou. Je tedy zjevné, že muž je nejlepším ve zdatnostech a mravních ctnostech a proto je jeho úkolem vládnout: „Proto vládce musí mít dokonalou mravní ctnost – celkově vzato, jeho úkol je úkolem stavitele a stavitelem zde je rozum (logos) – ostatní jí musí mít tolik, kolik jim přísluší. A tak je zřejmé, že mravní ctnost je sice dostupná všem uvedeným osobám, ale uměřenost ženy a muže není táž, ani jejich statečnost a spravedlnost, jak se domníval Sókratés, nýbrž jedna statečnost je vládnoucí, druhá sloužící a podobně je tomu i u ostatních ctností.“²²⁷ Výkonem muže tedy je zde ustavování a vedení lidského společenství domácnosti, které je prováděno s pomocí rozumného úsudku – logu.

Ženě je mravní ctnost dostupná stejně jako muži, ale podle Aristotela je jiná, než u muže, což dokládá odkazem na tradiční ctnost žen, kterou je umění mlčet, zatímco od muže se očekává pravý opak – umět mluvit. Umět myslet rozumem a umět hovořit, tedy podávat rozumové důvody, zde stojí blízko sebe, což pro určení političnosti člověka bude mít u Aristotela zásadní význam. Prozatím konstatujme, že tento výkon rozumového úsudku přisuzuje Aristotelés muži, který je v postavení toho, kdo vládne všem třem probíraným společenstvím utvářejícím domácnost – otroctví, manželství a otcovství.

Aristotelés ve třetí knize *Politiky* uvádí další doklady toho, proč jsou zdatnosti, například uměřenost a spravedlnost, vládnoucího a ovládaného

²²⁶ Srv. tamt.

²²⁷ Aristotelés, *Pol.* 1260a21-22

odlišné. V případě ženy je její statečnost neboli zmužilost a uměřenost jiná, než jaká je u muže: „Kdyby zajisté muž byl zmužilý tak, jak jest zmužilá žena, byl by pokládán za zbabělce, a žena by byla pokládána již za nezřízenou, kdyby byla střídmá tak, jako jest dobrý muž; vždyť i hospodaření muže a ženy jest různé, muž má získávati, žena zachovávatí.“²²⁸ Aristotelés zde odkazuje na tradiční pohled rozdělení rolí mezi mužem a ženou v privátní sféře domácnosti, v níž se oba mají doplňovat, takže jejich role jsou asymetricky komplementární. O názorech na postavení žen v řecké společnosti se také dovídáme z Xenofónova spisu *Vzpomínky na Sókrata*. "V rodině je nutné vycházet z účelu manželství a z přirozenosti obou pohlaví. Muž a žena se mají vzájemně doplňovat."²²⁹

Feministické kritičky, jako je např. Elshtainová, se domnívají, že Aristotelés je jednoznačným obhájcem podřízené úlohy ženy vůči muži. Takové hodnocení se nám zdá poněkud zjednodušující. Naopak se nám zdá, že Aristotelés projevuje ve svém vyložení poměru mezi mužem a ženou smysl pro diferenci, která hovoří o ženách jako o svobodných a rovných lidech nadaných rozumovými schopnostmi uvážlivosti. Aristotelés tedy ženám přiznává rozumové schopnosti, a na tomto základě je odlišuje od otroků a dětí. Ženy nejsou ani otroky, ani dětmi, nicméně v jednom místě *Politiky* vyzdvihuje výchovnou roli muže, jak vůči otrokům, tak vůči dětem a ženám. Nakonec tedy ženám přisuzuje podřízenost vůči mužům z důvodu toho, že jejich citová neboli nerozumová stránka duše převládá nad tou rozumovou.

Přestože Aristotelés odlišuje ženy od svobodných mužů – občanů, tvrdí, že jsou nezbytnou podmínkou pro fungování obce. "I když se nepodílejí na veřejném životě samém, na rozdíl od občanů, kteří jsou 'integrální součástí' polis, vytvářejí nicméně podmínky, na nichž spočívá veřejný život."²³⁰ Veřejným životem se zde rozumí život týkající se světa politiky, na rozdíl od života soukromého, který je tvořen rodinnými a ekonomickými vztahy.

Přestože Aristotelés vyvodí politický typ vlády mezi mužem a ženou, dostane se k paradoxnímu závěru, že nakonec ženě přisoudí trvalou

²²⁸ Srv. Aristotelés, *Pol.* III,4, 1277b24-25

²²⁹ Xenofón, *O hospodaření*, 7

²³⁰ Elshtainová, J. B., *Veřejný muž, soukromá žena*, Praha 1999, s. 55

podřízenost, což je v rozporu s pojmem političnosti. Aristotelovo odejmutí ženě její možnosti aktivní politické role by tedy nakonec nemohlo uspokojit žádnou feministickou myslitelku, nicméně smysl pro přirozenou odlišnost a pojetí vztahu muže a ženy jako komplementární asymetrie by stál za další posouzení vzhledem k pojmu politiky a jejího primárního významu ve společnosti. Každopádně máme vážnou pochybnost o tom, zda Aristotelés chápe vztah muže a ženy, tedy manželství doslova jako politickou vládu nebo jde pouze o nepřesnou analogii. Pokud bychom přesto chápali všechna přirovnání zformování, uspořádání resp. ustavení vztahů uvnitř duše člověka, domácnosti a obce jako analogie, zdá se, že se Aristotelés snaží na ukázat na jednotlivém člověku a "menších" lidských společenstvích platnost svých obecných antropologických kategorií, které budou platit podobně také v plně soběstačném a tedy úplném lidském celku – ve společenství obce.

Pokud lidskost ztotožníme s politickou schopností a možností jednat s druhými lidmi uvnitř politického společenství, jak to činí Arendtová po vzoru Aristotela, ale na rozdíl od něj budeme tvrdit, že tato schopnost je ve stejné míře vlastní ženám jako mužům, pak můžeme obhájit primát politiky jako obecný princip. Nicméně v případě Aristotela pro zapojení žen do oblasti jednání, tedy nikoli jen do oblasti pasivního přijímání příkazů muže ve sféře domácnosti, nenajdeme pádné důvody, ba právě naopak. Pak ale důsledkem Aristotelova umístění žen v rámci lidského světa do intimní sféry soukromí činí garantem lidskosti pouze svobodnou část mužské populace.

Aristotelem úzce pojatá političnost, jež má mít primární úlohu ve společnosti, se uplatňuje jen v omezené míře u žen v roli poslušných svobodných rozvažujících bytostí, což ale v sobě ukrývá obrovskou křehkost celé takto postavené koncepce primátu politiky. Křehkost, či spíše nepřesvědčivost a neatraktivnost celé teorie primátu politiky u Aristotela vyplývá z výlučnosti politicky orientovaného lidství, jež bývá přisuzována jeho aristokratickému cítění.

Tato koncepce v sobě ukrývá nečekané souvislosti a důsledky; kupříkladu celá univerzalita teorie přirozené účelovosti, jež se týká člověka v podobě jeho sledování celkové zdařilosti, nebrání Aristotelovi rozčlenit

lidské pokolení do mnoha různých vzájemně podřízených a diferencovaných složek, odlišujících se podle svých úkolů a zaujímajících v důsledku naprosto různorodá postavení v rámci lidské pospolitosti. Přes porozumění významu svobody a rovnosti pro fenomén politického společenství se Aristotelovi daří princip vlády (*arché*) do tohoto fenoménu začlenit jen velmi komplikovaně. To se projevuje především v jeho paradoxním závěru o přirozeném a tedy trvalém, nicméně politicky vládnoucím postavení mužů nad ženami, kterou jsou ale jinak svobodné a vybavené zdatnostmi rozumu, jako muži.

Aristoteles tedy nakonec vidí v lidském světě plejádu oblastí a úkolů, které se snaží odůvodnit rozvrhem přírody, a které ale politickými nejsou, či dokonce stojí v jistém napětí vůči výkonům politické oblasti. Otroci, ale i další fyzicky pracující řemeslníci, stejně tak ženy, mají přístup k politice zatarasen bariérami omezení vyrůstajících ze jejich vlastní přirozenosti. Političnost se tedy omezuje pouze na malou část nejen ekonomicky zajištěných, ale především rozumově disponovaných mužů, a proto jako výraz nejrozvinutějšího a nejlepšího lidství zanechává silné pochybnosti. Vede totiž k závěru, že míra uskutečnění vlastní lidskosti v podobě rozvinutí političnosti není otevřená pouze lidskému úsilí, není tedy výsledkem lidského jednání, ale patří do oblasti přirozené předurčenosti jednoho každého jednotlivce.

Otázka dosažení dobra respektive dobrého života tedy není výhradně etickou kategorií, tedy věcí související s jednáním jednotlivého člověka, ale je kategorií ontologickou. Z ontologického resp. přírodovědného hlediska tedy člověk nerozhoduje o míře uskutečnění sama sebe, své vlastní zdařilosti, protože v tom je již od svého zrození takřkajíc hendikepován tím, zda je otrokem, ženou, či méně zdatným mužem. Maximální individuální zdařilosti dosahují tedy pouze nemnozí, politicky jednající muži.

Uskutečnění blaženosti individua ale možná není tím nejdůležitějším pro Aristotela, rozhodujícím je, zda této zdařilosti dosahuje lidské společenství jako celek, což je hlavní podmínka toho, aby zdařilost mohla být dosažena také jednotlivci. Jednotlivci ale nemohou překročit ani v politickém

společenství dobré obce stín své vlastní přirozenosti, který většině z nich znemožňuje jednat s druhými lidmi svobodně a mít díky rovnému postavení příležitost se podílet na vládě v obci. V tomto světle se primát politiky u Aristotela začíná jevit ve zcela novém světle. To, co je pro člověka nejlepší, je podle Aristotela také zároveň nejméně dosažitelné, tzn. dosažitelné jen pro relativně úzkou, přírodou vyvolenou část lidské společnosti. Tento stav pro jednotlivce není příliš povzbudivý, ale nemusí být nijak neuspokojivý z hlediska dobra lidského společenství jako celku. Aristotelés je navíc přesvědčen, že prospěch z takto přírodou instruovaného stavu mají všechny části lidského společenství.

Krátce se zmiňme o druhém spojení v rámci domácnosti, kterým je vztah pána a otroka. Ponechme stranou vnitřně problematické argumenty o přirozeném otroctví, kterých si byl vědom sám Aristotelés, a proto této otázce věnoval většinu prostoru první knihy *Politiky*, na rozdíl od „ženské otázky“, kterou pokládal pravděpodobně za mnohem méně komplikovanou. Vládu pána nad otrokem, kterou jsme nazvali despotickou, se budeme zabývat pouze ze dvou důvodů: jednak na něm pochopíme význam vztahu prostředku a cíle, a jednak, a to bude klíčové pro naši další kritiku Aristotelovy koncepce primátu politiky, se na tomto problému ukáže napětí mezi přirozeným a nominálním v základu celé Aristotelovy koncepce primátu politiky. Zajímá nás, zda jeho zdůvodnění primátu politiky postavené na jeho pojetí přirozenosti je udržitelné.

Aristotelés na řadě míst své *Politiky*, ale i dalších děl hovoří o přírodě, která nečiní nic bezúčelně apod. Tyto výroky vyjadřují jeho teleologické východisko v chápání přírody a jejích jsoucen. Pokud jsou přirozenými jsoucnými také společenství, která člověk vytváří, ostatně člověk sám, pak tento teleologický předpoklad má důsledky pro jeho postavení muže, ženy a také otroka.

Aristotelés nejprve v úvodu *Politiky* vyloučí, že by přirozenou úlohou žen byla tělesná práce, která je charakteristická pro otroky. Přirozeností žen je plodit děti a starat se o ně, později hovoří Aristotelés o tom, že jejich úkolem je uchovávat majetek, který vytváří muž. Tělesnou práci má za svůj přirozený úkol otrok, který je pro to přírodou uzpůsoben silnějším

tělem. Přirozeností otroka je tedy samotná fyzická práce, námaha, činnost vykonávaná na příkaz muže, která v sobě obsahuje minimum znalostí, byť jistý typ znalostí otroka, jak správně poslouchat pána a vykonávat jednoduché úkony, Aristotelés připouští. Zatímco pán má schopnost předvídavosti, plánuje a rozpoznává přirozené rozdíly mezi jsoucný, úkolem otroka je vykonávat pouze to, co pán naplánoval.

Zatímco žena je muži rovna a je svobodná, otrok patří pánu. Otroek je jakýmsi oduševnělým nástrojem pána, a jako nástroj patří do pánova majetku. Pokud je otrok nástrojem a prostředkem, který slouží cílům svého pána, znamená to, že se jeho vlastní zájem neodlišuje od zájmu pána.²³¹

Pak se ale Aristotelés pouští do komplikovaného rozlišování mezi tzv. přirozenými otroky a otroky nepřirozenými, kteří byli původně svobodnými občany, jež se otrok stali díky zajetí ve válce. Ale ani samotné zajetí ve válce nevyklučuje jejich přirozenou otrockou povahu, protože barbarské národy si díky své otrocké přirozenosti zaslouhují být ovládnuti. Tak se dostává k rozlišení otroků na základě přirozenosti (*fýsis*) od otroků na základě dohody (*nomos*). „Rozdíl mezi *nomos* a *fýsis* se týká jak problému otroctví, tak také problému *polis* jakožto celku, s tím výsledkem, že mezi otrokem a pánem není žádný přirozený nebo vrozený rozdíl a že otroctví je založeno výlučně na dohodě (*nomos*).“²³² Podle Aristotela tedy zajatec nebo dítě otroků ještě nemusejí být otroky od přirozenosti.²³³

Podle některých vykladačů zde *fýsis* otroka neoznačuje přirozenost, ani přírodu jako celek, ani společnou druhovou přirozenost, ale mají se zde na mysli pouze jisté společné, charakteristické rysy pro jednotlivce nebo část jejich druhu. Pokud Aristotelés mluví o *fýsis* otroka nebo o tom, že někteří lidé jsou svojí *fýsis* určeni k otroctví, jiní ke svobodnému životu a vládě, míní tím povahu, či charakter v nejširším slova smyslu.²³⁴

Aristotelés, když hovoří o vzniku domácnosti, poznamenává, že „vůl totiž chudobným nahrazuje otroka“. Jinde hovoří o tom, že otrok se liší od

²³¹ Aristotelés, *Pol.* III, 6, 1278b32-37

²³² Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 54

²³³ Aristotelés, *Pol.* I, 6, 1255a29-30

²³⁴ Srv. Mráz M., *Fýzis* v I. knize Aristotelovy Politiky jako překladatelský problém, *Filosofický časopis*, 46/98, č. 4, s. 543-562

pána tolik, co tělo od duše a zvíře od člověka.²³⁵ Na dalším místě zase dává ochočená zvířata blíže k otrokům. Z toho se nám zdá, že Aristotelés klade otroky blíže domácím zvířatům, zatímco ženy dává blíže k dětem. Vztahy uvnitř domácnosti tedy jsou rozděleny takto, zatímco na jedné straně jako pán své otroky a domácí zvířata coby nástroje svého konání, vedle toho vede svoji ženu a děti coby stejně svobodné lidské bytosti tak, že za ženu rozhoduje a o děti pečuje.

Ze společenství muže a ženy a pána a otroka vzniká *nejprve* domácnost (oikia) neboli hospodářství. Aristotelés se zde odkazuje na Hésiodův výrok: „Nejprve poříd' si dům (oikon), pak ženu a do pluhu vola.“²³⁶ Z politické vlády muže v manželství a despotické vlády pána v rámci otroctví, ke kterým se přidává třetí královská vláda otcovství, je utvořena v souladu s přirozeností domácnost neboli společenství hospodářství za účelem každodenního soužití či živobytí, jak překládá Vychodil. Ve druhém kroku je tedy utvořena domácnost již ne pouze pro plození a zachování života, ale pro každodenní soužití.

Pravděpodobně rozšířením domácnosti vznikla osada, ve které ale vládly stejně jako v domácnosti ještě příbuzenské vazby, proto byli její členové nazýváni „děťmi děť“. ²³⁷ Toto označení generace vnuků lze také najít u Platóna, u nějž se toto spojení objevuje ve výkladu o vzniku nových velkých osad, po němž přetrvává u dalších generací osadníků mnoho zvyků a zásad převzatých od předků. ²³⁸ V případě osady již ale jde o společenství, které mělo své zákony. Toto společenství osady bylo ale ovládáno ještě nepolitickým způsobem královské vlády, kterou držel v rukách nejstarší člen osady. Tento nejstarší člen, který vládl své domácnosti a později také osadě jako král, dával své ženě a svým dětem zákony, jak o tom podle Aristotela píše Homér. V podobných osadách žili roztroušeně kyklópové. Aristotelés má na mysli jednooké obry kyklópy, jejichž rodiny žily odděleně, izolovaně a nespojovaly se ve větší společenství. Tato izolace a roztroušenost prapůvodních osad je symbolem apolitičnosti, tedy archaické

²³⁵ Srv. Aristotelés, *Pol.* 1254b16

²³⁶ Aristotelés, *Pol.* 1252b,12

²³⁷ Srv. Aristotelés, *Pol.* 1252b16 - 19

²³⁸ Srv. Poznámka M. Mráze, in Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999, s. 96

vlády otců-králů, která je pak překonána rozbitím pokrevních vazeb lidí jejich soustředěním do obcí, tedy do polis. Podobně jako bohové žili pod královskou vládou, i lidé žili v takových osadách a někde žijí doposud podle Aristotela pod podobnou královskou vládou.²³⁹

Ve čtvrtém kroku je vytvořeno první společenství, které se skládá z více domácností, kterým je dědina (*kómé*). Slovo *kómé* je v řečtině obvyklý výraz pro osadu a vesnici. Slova dědina je zde použito proto, aby bylo zdůrazněno, že se zde hovoří o starodávném typu společenství, které vytvářeli potomci jedné rodiny, nikoli o pozdější vesnici existující vedle měst.²⁴⁰ Jde rovněž o první lidské společenství, které již není pouze pro okamžitou potřebu.

5.4 Politické společenství obce jako konečný cíl

„Konečným společenstvím, utvořeným z většího počtu dědin, je obec (*polis*). Toto společenství již dosahuje – dá-li se to tak říci - hranice plné soběstačnosti, a ačkoli vzniklo pro přežití (*zén*), trvá pro život dobrý (*eu zén*). Proto každá obec existuje na základě přirozenosti, platí-li to i o prvních společenstvích. Obec je totiž jejich konečným cílem a přirozenost je konečný cíl. Neboť konečný stav vývoje každé jednotlivé věci nazýváme její přirozeností, tak například mluvíme o přirozenosti člověka, koně nebo domu. Mimoto účel a cíl je to nejlepší; a soběstačnost (*autarkeia*) je i cílem, i tím nejlepším.”²⁴¹

Aristotelés završuje sledování ontogeneze obce z jednotlivých dílčích lidských společenství. Důvodem ukončení tohoto vývoje je, že v obci dosahuje lidské společenství svého cíle, kterým je zajištění plného završení života člověka. Teprve společenství obce dosahuje soběstačnosti v tomto svém cíli. Soběstačnost je tedy účelem a cílem zkoumaného vývoje lidského společenství do stavu obce. Zároveň je tento účel a cíl tím nejlepším, to znamená, že soběstačnost je tím nejlepším, což nás vede k závěru, že obec je nejlepším lidským společenstvím.

²³⁹ Srv. Aristotelés, *Pol.* I,2, 1252b24 - 27

²⁴⁰ Srv. poznámka M. Mráze, in Aristotelés, *Politika I.*, Praha 1999, s. 95-96

²⁴¹ Aristotelés, *Pol.* I,2, 1252b28-1252a2

V obci je totiž lidský život nejen zajištěn prostě, ale je zajištěn dobře. To znamená, že život v obci není zajištěn pouze v podobě reprodukce (*gennézeós*) lidského rodu, zachovy (*sotérian*) členů rodiny a domácnosti, každodenní obživy (*pasan hémeran*) či soužití širší rodiny přesahující každodenní potřeby (*efémerú*). Teprve v obci dosahuje lidský život kvalitu „dobrého života“, která je podmínkou dosažení celkové zdařilosti.

Z uvedených důvodů je podle Aristotela konečným cílem všech vývojově předcházejících lidských společenství právě politické společenství obce. Vzhledem k tomu, že obec je konečným cílem předešlých lidských společenství a konečný stav věci je její přirozeností, pak je obec rovněž přirozená. Pokud tedy všechna předchozí lidská společenství byla přirozená, tzn., že sledovala uvedený cíl zajištění lidského života tak, aby mohl dosáhnout své plné završenosti, pak obec, v níž se tento cíl teprve uskutečňuje, je rovněž přirozená: „Z toho je tedy zřejmé, že obec existuje na základě přirozenosti,...“²⁴²

Samozřejmým cílem vzniku obce je dosažení její plné soběstačnosti, což, jak se zdá, Aristotelés přebírá od Platóna. V jeho druhé knize Ústavy se účastníci dialogu zabývají otázkou důvodu vzniku obce: „Obec tedy vzniká, děl jsem, jak myslím proto, že nikdo z nás není soběstačný, nýbrž mnoha věcí se mu nedostává; či který jiný důvod vede podle tvého mínění k založení obce? – Žádný jiný. – Tak tedy přibírá na pomoc jeden druhého, toho k té, onoho k jiné potřebě, a poněvadž jest potřeb mnoho, shromáždí se nám mnoho společníků a pomocníků do jednoho bydliště a tomuto sdružení v jednom bydlišti dali jsme jméno obec, že ano? – Ovšemže. – Nuže tedy, děl jsem, tvořme v myšlenkách obec od začátku; pravým jejím tvůrcem bude, jak viděti, naše potřeba. – Jak by ne? – První a největší z potřeb jest zajisté opatrovati potravy, abychom byli a žili. – Docela správně. – Druhá potřeba jest obydlí, třetí oděv a podobné věci. – Tak jest.“²⁴³ Podle teorie z Platónovy Ústavy vzniká obec z důvodu nesoběstačnosti jedince v uspokojování množství jeho potřeb, proto se spojuje do většího společenství obce, v němž jsou přítomny různé dovednosti jednotlivců a on si tak může od druhých lidí opatřit prostředky ke svému životu. Tento vývoj

²⁴² Aristotelés, *Pol.* I, 1253a3

²⁴³ Platón, *Rep.*, II, 369,b-d

vede k bezmeznému rozšiřování obce v podobě nárůstu různých druhů práce v podobě řemesel, rolnictví, stavitelství, obchodu. Podobně říká Aristotelés, že lidé provozují výdělečné umění v podobě různých způsobů získávání potravy a kombinují je tak, jak vyžaduje potřeba, aby dosáhli cíle soběstačného života. Podle řady interpretů klade na soběstačnost obce větší důraz Aristotelés, než Platón, který naopak zdůrazňuje myšlenku jednoty obce. Vyvýšením cíle soběstačnosti údajně Aristotelés odmítá Platónův požadavek naprosté jednoty obce, který kritizuje ve druhé až páté kapitole druhé knihy *Politiky*.

Podle Platóna výše uvedené bujení obce vede nakonec k nutnosti vojenské expanze obce. Velmi podobné motivy kritiky obchodu a vojenského expanzionismu najedeme také v první knize Aristotelovy *Politiky*. Společnou myšlenkou je jistá bezmeznost, jíž podléhá obec a kterou si oba političtí filosofové berou jako předmět svojí kritiky. Aristotelés vnímá válečnictví jako druh získávacího umění, jehož součástí je i lovectví a které slouží k opatrování bohatství, tj. zásoby věcí nutných k životu a prospěšných pro společenství obce nebo domácnosti.²⁴⁴ Bohatství je podle Aristotela množství nástrojů pro správu domácnosti a obce.

Mezi tyto nástroje patří také otroci, tudíž válka, jejímž cílem je podrobení si přirozených otroků, je spravedlivá. Na jiném místě ale Aristotelés válku v podobě bezmezné expanze obce odmítá. Válka, která sleduje účelovost přírody, je podle Aristotela spravedlivá, jinak nikoli. Každopádně ji zařazuje mezi získávací umění, což je opatrování si prostředků k životu, a tudíž válka nemá v tomto případě politický význam. Je vedena nutností, proto nemůže být projevem politiky a mnohem spíše patří do hospodářské sféry, které stojí mimo politiku.

Nicméně Aristotelés pozoruje význam získávacího umění pro politiku, tedy důležitost umění opatrovat bohatství, tedy nástroje nutné pro život obce. Uvědomuje si, že politika není jen ušlechtilou činností o sobě, zaměřenou pouze na cíle o sobě, ale jde o činnost zabývající se zajišťováním si prostředků, tedy nástrojů, jde tedy o činnost, k níž patří nejen orientace na správné cíle, ale rovněž na prostředky, které k nim vedou.

²⁴⁴ Srv. Aristotelés, *Pol.* I,8

V tomto momentu již předznačuje další vývoj politiky, která ztratí svůj aristokratický a estetický charakter a stane se činností, pro niž nebude důležitá jen krása politických činů, ale efektivita, účinnost, závislá na použitých prostředcích.

Co ale Aristotelés zdůrazňuje je, že „k dobrému životu není zapotřebí neomezené soběstačnosti v takovém majetku, o níž mluví Solón ve verši: *Bohatství nemá mezí, jež lidem by vytyčeny byly*. Jsou mu přece vytyčeny právě tak, jak je tomu u ostatních umění; neboť žádný nástroj žádného umění není neomezen ani co do množství, ani co do velikosti,...“²⁴⁵ Nicméně díky získávacímu a výdělečnému umění obchodu vzniká dle Aristotela dojem, že bohatství a majetek nemá žádné meze. Obchod ale podle Aristotela nepatří na základě přirozenosti k výdělečnému umění, protože v podobě výměnného obchodu bylo jeho cílem doplnění přirozené soběstačnosti lidských společenství přesahujících domácnost. Cíl každého umění pak je jeho mezí.

Díky potřeby exportu a importu však vznikla potřeba peněz a díky nim výdělečné umění obchodu, jehož cílem nebylo již pouze zajištění soběstačnosti lidských společenství, ale zisku. Cílem obchodu je bohatství a získávání majetku v podobě maximalizace zisku. To je způsobeno tím, že peníze nejsou přirozeným bohatstvím, ale jsou pouze „prázdným slovem a veskrze jen dohodou (*nomos*)“.²⁴⁶ Zatímco výdělečné umění vést domácnost má svoji mez, obchod tuto mez nemá. To je způsobeno penězi, které jsou mezí obchodu a které díky své nominální, nikoli přirozené povaze, je možné rozmnožovat bez omezení.

Cílem obchodu je tedy bez omezení zvětšovat zásobu peněz. Podle řady dobových teoretiků hospodaření, by hromadění peněz mělo být rovněž úkolem vedení domácnosti a patrně také vedení obce, což Aristotelés sice explicitě nezmiňuje, ale v této pasáži klade vedle sebe umění vedení domácnosti a politické vedení obce, proti kterému staví umění obchodu. Základní otázkou této části je totiž, zda získávací a výdělečné umění je věcí hospodáře a politika a s ní související otázka, zda je součástí hospodářského a politického umění. Zatímco uznává, že součástí vedení domácnosti

²⁴⁵ Aristotelés, *Pol.* I,8,1254b31-36

²⁴⁶ Aristotelés, *Pol.* I,9,1257b10-11

hospodářem a vedení obce politikem je získávání nutných prostředků, nejprve odmítá, že by hospodářské vedení domácnosti (a politické vedení obce) byly součástí výdělečného umění. Nakonec uzná, že vedení domácnosti (a obce politikem) patří k původnímu přirozenému výdělečnému umění, které se zabývá využíváním plodů a živočichů, jež člověku poskytuje příroda jako nutné nástroje k zajištění jeho života. Naopak obchod vyčlení v rámci výdělečného umění do kategorie nepřirozených směnných umění vedle půjčování peněz na úrok a námezdné práce. Mezi přirozeným a nepřirozeným výdělečným uměním ještě objeví třetí mezní – těžbu.

Přirozené výdělečné umění je tedy součástí umění vést domácnost, protože se týká nutné výživy člověka. Umění vést domácnost a politické umění se mají zabývat výdělečným uměním, ale pouze do té míry, do jaké se týká správného zacházení s nástroji, které příroda člověku poskytla k jeho životu. Nad tuto míru výdělek není věcí hospodáře ani politika, ale pomocného umění. Aristotelés uznává potřebnost těch výdělečných umění v obci, která slouží nutným potřebám lidí a tedy zajištění jejich soběstačnosti. V tomto smyslu hovoří v osmé kapitole šesté knihy *Politiky*, kde definuje mezi nutnými úřady obce ty, které dohlíží nad trhem a obchodem se zbožím, aby každý zde mohl řádně koupit to, co nutně potřebuje, což je podle něj podmínkou soběstačnosti, kvůli které se lidé soustředili v jednotný celek obce.²⁴⁷ Obcí kontrolovaný obchod nakonec napomáhá soběstačnosti jednotlivců.

Zásadní úskalí je ukryto ve výdělečném umění jako takovém, jehož původním cílem je opatrování si majetku jakožto prostředků k životu. Ostatně to je důvodem vzniku, nikoli však trvání obce. Důvodem vzniku obce je tedy vývoj lidských společenství k lepšímu zajištění života, které je nejlépe umožněno díky dosažení plné soběstačnosti v prostředcích k životu, tedy v majetku, teprve v obci. Majetek je podle Aristotela nástroj, který slouží zajištění života. Z této starosti o život pochází žádostivost, která pokud nemá žádné meze, pak vyžaduje bezmezné hromadění majetku. Toto hromadění majetku má původ ve starosti o pouhý život a ne o dobrý život.

²⁴⁷ Aristotelés, *Pol.* VI,8,1321b15-21

Nicméně i ti, kteří usilují o dobrý život, se snaží si opatřit nadbytek majetku, protože jim poskytuje tělesný požitek. Proto se orientují na činnosti, které vedou k zisku., což vedlo ke vzniku oněch nepřirozených výdělečných umění, jinými slovy ke vzniku obchodní, úvěrové a výrobní činnosti. Nakonec se zcela věnují těmto nepřirozeným výdělečným uměním nebo dokonce využívají nepřirozeným způsobem všechny své schopnosti k opatření výdělku, aby tak získali nadbytek umožňující jim žít požitkářský život.

Původní snaha o soběstačné zajištění života tedy vedla k nahromadění nadbytečného majetku, který dal člověku zakusit dosud nepoznané tělesné požitky. Ty ho vedou ještě k větší snaze maximalizovat svůj zisk. Bezmezná maximalizace zisku je pak umožněna díky vynálezu peněz, které jak známo nepodléhají tak rychlé zkáze, jako např. plody či maso ryb. Výdělek vyjádřený sumou peněz se stává univerzálním cílem všech lidských činností a umění lidí žijících v obci, včetně politiky.

Tento rys rozvedla Arendtová, když ho ztotožnila s novověkou epochou vzniku národních států postavených časem na ideji neustálého zvyšování blahobytu jejich národních hospodářství. Národní státy připodobnila k jakýmsi velkým domácnostem. U Aristotela ale poměr mezi domácí sférou hospodářství a veřejnou sférou politiky není v tomto smyslu tolik vyhraněn. V jistém smyslu hospodaření má mnohem blíže k politice u Aristotela jako sféře přirozenosti, zatímco v ostrém protikladu stojí obě sféry domácnosti a politiky vůči obchodování, bankovníctví a technické výrobě.

Přirozené účely všech jednotlivých přirozených lidských umění, jako je lékařství, vojevůdcovství, a my bychom mohli doplnit také politiku, na kterou v uvedené pasáži odkazuje zdatnost zmužilosti, jsou nahrazovány jediným nepřirozeným cílem, kterým je výdělek v podobě získávání peněz. Můžeme říci, že díky objevu možnosti bezmezně hromadit bohatství prostřednictvím obchodních vztahů, dochází podle Aristotela k zastření přirozených cílů jednotlivých lidských schopností a jim příslušejících umění v obci. Veškeré lidské činnosti tak již neodvozují svoji vlastní důstojnost díky svému přirozenému inherentnímu účelu, ale jejich významnost je

možné převést do podoby vnějškově vyjádřeného a dohodnutého výdělku v penězích. V původním přirozeném světě tak podle Aristotela získává politika onu nejvyšší důstojnost, tedy primát, díky přirozeně nejvyššímu účelu, který sleduje a tím je celková zdařilost a soběstačnost obce. V obci, kterou začíná prostupovat obchodní činnost, je nutně podlomena představa o primárním významu politické činnosti. Politický život jako jeden z nejlepších a nejušlechtilejších způsobů života je vytlačen životem, který vznikl zkušeností nadbytku – *životem požitkářským*.

Aristotelés se tedy svoji koncepci primátu politiky, jak vyplývá z výše uvedeného, staví důsledně na přirozenosti, tedy na hierarchii účelů dané přírodou, které ve svém uskutečňování věci sledují. Na vrcholu v rámci přirozené lidskosti stojí účel zdařilosti individua, kterému nejprve odpovídá zdařilost politického společenství obce, již později v první knize *Politiky* nahrazuje cílem soběstačnosti obce. Politika je mohutnost a umění, které vede a umožňuje člověku dosáhnout nejlépe uvedeného cíle soběstačnosti obce, jež je podmínkou zdařilosti života jednotlivce. Nepřirozená umění (techné), jako je obchod, směna, půjčování peněz na úvěr, lichva, ale i námezdní práce odborných a neodborných řemeslníků pokládá za prvky, které mají pouze dohodnutou povahu, a tudíž mají v sobě sílu odvádět člověka od toho, co je dobré, protože dobré je to, co nejlépe uskutečňuje svou vlastní přirozenost. Politika je tedy schopností, uměním a také věděním, v nichž se může nejvíce uplatnit nejlepší lidské zdatnosti pro vedení lidských společenství, mezi něž patří především schopnost uvažování. Ale se vznikem obce nedochází k ustavení tohoto politického společenství jednou pro vždy, protože se ukazuje, že přirozené účely nijak pevně nepředurčují praxi lidské pospolitosti. Po vzniku obce za účelem zajištění samotného života člověka díky dosažení jeho plné soběstačnosti, se objevuje najednou závažný problém z hlediska Aristotelovy teorie: co bude udržovat další trvání obce po jejím založení? Jinými slovy, co udrží političnost společenství obce?

Podle Aristotela to je život dobrý, o který jde na prvním místě politickému způsobu života, který je z tohoto důvodu nejušlechtilejší lidskou činností. Proč se to Aristotelés domnívá a proč klade politickou

činnost na nejvyšší místo možných lidských činností? Jak předznamenal v první kapitole první knihy *Politiky* být pánem, hospodářem, králem či politikem není totéž, protože velká domácnost není stejná jako malá obec, byť by mohly být stejné co do počtu lidí. Jak se ukázalo, rozdíl je v účelu, který jednotlivá společenství sledují. Nejlepší účel pak sleduje obec, kterou sice původně vedl král, což se ale ukázalo jako archaický způsob vlády, jelikož obec, proto aby nebyla jen společenstvím pro zajištění života, ale společenstvím dobrého života, musí být vedena politickým způsobem, který se vyznačuje střídáním vládnutí a podřizování se svobodných a rovných lidí. K objasnění rozdílu mezi vládou pána nad otroky a politickou vládou se vrací v sedmé kapitole první knihy *Politiky*, kde zdůrazňuje, že pánem nad otroky někdo není díky svému vědění (*epistémé*), ale protože jím je prostě a to pravděpodobně na základě své přirozenosti. Pánem je ten, kdo přirozeně dokáže udílet příkazy svým otrokům, což obnáší jisté vědění, které v sobě ale nemá nic velkého, ani ušlechtilého. Svobodný muž tedy pokud má možnost se nevěnuje činnosti vlády svým otrokům a tuto činnost přenechává pověřenému dozorci, aby se mohl věnovat politické činnosti nebo filosofii.²⁴⁸ Zdá se tedy, že zde vedle politiky Aristotelés uznává ještě jeden druh lidské činnosti, která je hodna svobodného muže, kterou je věnování se filosofii.

5.5 Politický život jako neušlechtilější způsob života

Vláda pána nad otroky stojí u Aristotela v protikladu k politické vládě. Pokud je někdo pánem nad otroky, není jím kvůli svojí znalosti, ale protože jím prostě je, přestože tu je jistá znalost vlastní pánovi, jak používat otroky. Pánem je člověk na základě nikoli svojí znalosti (*epistémé*), ale na základě svojí přirozenosti, což platí o svobodném člověku nebo otroku. Znalost používání otroků, spočívající v umění nařizování, není ničím velkým a ušlechtilým, proto pán tuto činnost, pokud k tomu má možnosti, předává dozorcům, aby získal volný čas k tomu věnovat se politické činnosti nebo filosofování.

²⁴⁸ Srv. Aristotelés, *Pol.* I,7

Řekli jsme, že obec udržuje nikoli zajištění samotného života, ale dobrý život, což je život sledující celkovou zdařilost politického společenství. Politická činnost, jak konstatuje Aristotelés, má v tomto zcela nezastupitelnou úlohu a tudíž oprávněně primární význam projevující se v přiznávané nejvyšší důstojnosti politiky uvnitř obce. Tento přechod mezi usilovnou starostí o pouhý život a starostí o dobrý život je zdrojem jistého latentního a rovněž později stále naléhavějšího napětí uvnitř již vzniklé obce. Jak se ukázalo, prvotním impulzem pro vznik obce bylo zajištění plné soběstačnosti v životních potřebách, které s sebou nese získání nástrojů nezbytných pro život. Mezi takové nástroje patří podle Aristotela mimo jiné rovněž otroci. Vedení domácnosti, jež předcházelo vedení obce, jako umění hospodaření s prostředky k životu, tedy s majetkem, v sobě obsahuje jako svoji složku získávací umění, umění si opatřit nutné věci, bez nichž nelze zajistit pouhý život, natož život dobrý. A k umění hospodaření patří části výdělečného umění, které se zabývá tím, jak nakládat s majetkem tak, aby přinášel co největší prospěch. Aristotelés si všímá, že toto výdělkářské umění, tedy to jak nakládat s majetkem obce co nejefektivněji, se stává součástí umění politického.

Je zajímavé, že Aristotelés chápe jako umění par excellence ty, kde je přítomno nejméně náhody, čímž chce asi říci, že mezi ně nepatří právě nepřírozená výdělečná umění obchodu, bankovníctví a námezdní práce, jejichž cílem je maximalizace peněz, jež mají dohodnutou, tudíž pouze nahodilou povahu. Peníze lze uměle devalvovat, cena na trhu se pohybuje podle velikosti nabídky a poptávky, tudíž dle Aristotela jsou uvedené výdělečné činnosti výsledkem náhody, nikoli umění. Nejhrubší umění jsou ta, kde se namáhá tělo. Každopádně ale za nejméně ušlechtilá pokládá ty, kde je nejméně zapotřebí ctnost, což by platilo i obráceně, že ta nejušlechtlejší budou vyžadovat nejvíce ctnosti. Z kontextu *Politiky* je zřejmé, že má na mysli politické umění a filosofii.

Je zcela zřejmé, že Aristotelés se snaží teoreticky vystavět obhajobu významu a ušlechtilosti politického života a života filosofického. Speciálně ho v *Politice* zajímá, jaký je vztah mezi politikou a výdělečnými uměními, zabývajícími se efektivním nakládáním s prostředky nutnými pro život

obce. Stejně tak obhájí filosofii před nárůstem významu výdělečného umění a námitce neužitečnosti filosofie, které musel čelit již dříve Sókratés, jemuž byla předkládána jeho chudoba jako důkaz neprospěšnosti filosofie. Aristotelés sleduje, že vedle hospodaření, politiky a filosofie, je v obci rozšířena další činnost, jejímž cílem je bohatství a tato činnost s sebou nese svůj vlastní způsob života – život požívačný.

Rozšíření požívačného života pochází v příbuznosti hospodářského a výdělečného umění v používání umělého prostředku peněz. Zatímco cílem hospodaření je zajištění života, které má svoji mez danou uskutečněním cíle dosažení soběstačnosti, cíl výdělečného umění, kterým je zvětšování majetku ve formě peněz žádnou přirozenou mez nemá. Úkolem hospodaření, tedy vedení domácnosti, ale není získávání bohatství, proto odmítne ztotožnit hospodaření s vyděláváním peněz. Za běžným zaměřováním hospodaření a vydělávání peněz podle Aristotela je třeba vidět úsilí zajišťující pouhý život, nikoli život dobrý. Zaměření se na zajištění pouhého života je vyvoláno žádostivostí. Pokud tato nemá žádné meze, nachází své uplatnění ve výdělečné činnosti. I ti občané, kteří usilují o život dobrý, zjišťují, že ke svým tělesným požitekům potřebují více majetku, vede je to k činnosti zaměřené na zisk a tedy zároveň na umění, které jim maximum zisku může přinést, tedy k zabývání se výdělečným uměním. Touha po tělesných požitcích může být stále intenzivněji naplňována díky možnostem, které člověku nabízí umění vydělávat stále více peněz. „Protože totiž poáitek spočívá v nadbytku, vyhledávají lidé umění, které vytváří nadbytek potřebný k poáitkářskému životu.“²⁴⁹ Díky umění zmnořovat svůj majetek a to nejlépe ve formě peněz nachází mnohem větší uplatnění život, jeř je zaměřen na dosaření požitků. Požitkářský život se může rozvinout díky vynálezu peněz a uměním směny, úvěru či námezdní práce, jeř se vydělávání peněz cílevědomě věnují.

Z toho vyplývá implicitní závěr, že z původní starosti o zajištění pouhého života, jeř vycházela z přirozené lidské touhy po životě, se v prostoru již založené obce vyvinula další umění, přesahující pouhé hospodaření ve vlastní domácnosti, která umožnila ve vyšší míře rozvinout

²⁴⁹ Aristotelés, *Pol.* I, 1258a6-8

život, který se věnuje tělesným požitkům, tedy tzv. život požívačný, vedle života politického a filosofického, které jsou explicitně pokládány Aristotelem za neušlechtlejší, protože pro ně není potřeba pouhá hrubá tělesná námaha nebo šťastná náhoda, ale ctnost resp. zdatnost.

Nicméně od způsobů života, které sledují zdařilost resp. blaženost, jsou lidé odváděni k požitkářskému životu a výdělečnému umění nebo k užívání svých schopností nepřirozeným způsobem díky objevené možnosti hromadit majetek ve formě peněz. Všechny své dosavadní schopnosti neboli mohutnosti převádějí na peněžní jednotku a činí výdělek univerzálním cílem lidských činností, které doposud měly svůj vlastní přirozený cíl, jako je vítězství u vojevůdcovství či zdraví u lékařství. V této „obchodovatelnosti“ všech lidských činností vnímá Aristotelés významný průlom do uspořádání života řecké obce, v níž rozhodující lidské aktivity jsou podle jeho názoru vedeny rozumem sledujícím přirozené cíle věcí samotných a které se snaží teoreticky uchopit a tak snad zachránit před nastupujícími trendy nové epochy.

V první knize *Etiky*, když Aristotelés shrnuje běžné názory o dobru a blaženosti, provádí známou taxonomii tří nejvíce vynikajících způsobů lidského života: život požívačný (*bios apolausis*), život politický (*bios politikos*) a život rozjímavý (*bios theorétikos*). Doslova zde říká: „Množství a nevzdělanci se nebezduhodně domnívají, vycházejíce myslím ze života, že dobro a blaženost jest v rozkoši, proto si také libují v životě požívačném. [...] Obecné množství se tudíž jeví docela otrockým, poněvadž volí život dobytčat; a toto dochází povšimnutí, ježto mnozí mezi mocnými strádají podobnými náruživostmi jako Sardanapallos.“²⁵⁰ O většině lidí v obci se zde vyjadřuje velmi podobně jako Platón, když zde hovoří analogicky ve smyslu jeho kritiky množství.²⁵¹

A hned dál Aristotelés pokračuje, když odlišuje množství od vzdělců a lidí činných v praxi: „Vzdělanci pak a lidé prakticky činní volí čest (*timé*); neboť tj. snad účel života politického. Jeví se však příliš povrchním pro to, co hledáme; neboť se zdá, že čest jest více v lidech počívajících než v člověku počténém, tušíme však, že dobro jest něco

²⁵⁰ Aristotelés, *Eth. Nic.*, I,3,1095b20-22

²⁵¹ Srv. Platón, *Rep.* 586; *Phil.* 21; 67;

člověku vlastního a neodňatelného. Dále myslím touží po cti, aby sebe sami přesvědčili, že jsou dobří; vynasnažují se totiž, aby byli ctěni od rozvážných lidí a od těch, u nichž jsou známí, a to pro ctnost; zjevno tudíž, že podle nich alespoň jest ctnost něco lepšího než čest. Snadno, ba i spíše by se tedy člověk domníval, že v ní jest účel života politického. Jeví se však i tato méně dokonalou; neboť jest možno, aby člověk mající ctnost život prospal anebo jej strávil v nečinnosti, a nadto, aby trádal největšími zly a nehodami; toho však, kdo tak žije, nikdo asi nebude pokládati za blaženého, leč že by jen trval na své větě.²⁵² Aristotelés zde tedy postupně rozeznává za cíl politického života čest, která ale podle něj nemůže být dobrem, protože čest pochází od těch, kteří ji prokazují politicky jednajícímu, kterému je tedy odňatelná. Ani ctnost či zdatnost nepokládá Aristotelés za cíl politického života, protože nevylučuje, že by zdatný mohl žít nečinně, tedy že by mohl nejednat politicky a zároveň by mohl být postižen nepříznivými okolnostmi, které vylučují dosažení blaženosti. Jako nejvyšší dobro člověka a tedy také cíl politického života označí později blaženost neboli zdařilost, která je dokonalým dobrem, protože vyplývá z jeho soběstačnosti znamenající, že je cílem lidské činnosti o sobě, nikoli již pro něco jiného a jako takové dostačuje samo sobě.

Jako třetí nejvíce vynikající život zmiňuje život rozjímavý neboli život teoretický. Hned v zápětí ale Aristotelés zmiňuje další život, podobně jako v první knize *Politiky*, život výdělečný, který je podle něj „jaksi násilný a jest zjevno, že bohatství není tím hledaným dobrem; jest totiž užitečné a pro něco jiného. Proto se asi spíše rozhodneme pro účely dříve uvedené; neboť v nich nalézáme libost pro ně samy. Ale ani ony jimi patrně nejsou, ač jest pro ně nahromaděno mnoho důvodů.“²⁵³ Je tedy jisté, že prozatím nachází Aristotelés za nejvíce vynikající způsob ten způsob života, který bude mít za svůj cíl dobro, které bude dokonalé svojí soběstačností, a tímto dobrem se ukáže být zdařilost.

Půjde o zdařilost nikoli individua, ale omezeného celku politického společenství, tedy o celkovou zdařilost politického společenství neboli blaženost obce: „Zdá se pak, že totéž vyplývá ze soběstačnosti; neboť

²⁵² Aristotelés, *Eth. Nic.*, I,3,1095b23-1096a3

²⁵³ Aristotelés, *Eth. Nic.*, I,3,1096a6-10

dokonalé dobro dostačuje samo sobě. Tím však nemíníme, že něco jest soběstačné jen pro jednoho člověka, který žije život samotářský, nýbrž i pro rodiče, děti a ženu a vůbec pro přátele a občany, poněvadž člověk jest přirozeně určen pro život v obci. Ovšem jest nutno položití přitom jistou mez; neboť budeme-li to rozšiřovati na rodiče, potomky a přátele přátel, půjdeme do nekonečna. Ale o tom jest třeba pojednati později. Za soběstačné pokládáme to, co samo o sobě činí život žádoucím a ničeho nepostrádajícím; domníváme se pak, že takovým dobrem jest blaženost,...“²⁵⁴ Aristotelés na začátku *Etiky* zmiňuje jako jednu z možností, že právě politický život by mohl sledovat nejvyšší dobro zdařilosti, vzhledem k definování dokonalého dobra zdařilosti její soběstačností, můžeme pokládat za nejvíce vynikající život politický život, protože je ve výše uvedeném smyslu samoučelným. Za podobně samoučelné, tedy sám o sobě libost vyvolávající, se pokládají podle Aristotelovy zmínky také život požívačný a život rozjímavý. Aristotelés ale pochybuje, že by účelem o sobě, nikoli pro něco jiného, mohla být rozkoš tělesného požitku, kterou sleduje život požívačný nebo přiznaná čest nebo ctnost, kterou sleduje život politický.

Na konci *Etiky*, v její desáté knize, se Aristotelés vrací k otázce, který způsob života respektive která lidská činnost má za svůj cíl blaženost. Blaženost není nějakým stavem (*hexis*), nýbrž spočívá ve ctnostných resp. zdatných činnostech. Ctnost neboli zdatnost je to, co je v člověku nejušlechtlejší, což je podle Aristotela jeho rozum (*nús*), který má poznání věcí krásných a božských. Proto činnost rozumu ve shodě s jeho vlastní zdatností, bude dokonalou blažeností, a touto činností rozumu bude podle závěru Aristotelovy *Etiky* činnost rozjímavá neboli teoretická.

Pro tento závěr snáší Aristotelés několik argumentů, z nichž pro naše zkoumání primátu politiky u Aristotela budou nejzásadnější ten, který se vymezuje vůči životu politickému. Aristotelés zde jmenovitě zkoumá otázku, zda k blaženosti vede život podle mravních ctností nebo život podle ctností rozumových. Život podle mravních ctností zde zahrnuje především politický život a jeho ctnosti, ale i jiné lidské činnosti. Zatímco v případě

²⁵⁴ Aristotelés, *Eth. Nic.*, I,5,1097b7-17

politických ctností spravedlnosti, uměřenosti a statečnosti potřebuje člověk pro jejich uskutečnění ostatní lidi, na kterých a vůči kterým by uvedené politické zdatnosti mohl projevit. Oproti tomu moudrý člověk si pro svoji teoretickou činnost stačí takřkajíc sám a druhé lidi k ní nepotřebuje.

Dalším argumentem pro Aristotelovo konečné vyvýšení teoretického života nad život politický je, že podle něj politický život, v němž se uskutečňují uvedené ctnosti praktického jednání, neposkytují člověku volno (*scholé*) neboli prázdeň, v níž spočívá dosažení blaženosti. Naopak politický život člověka zaneprázdňuje. „Ale ani činnost politikova nemá prázdně a kromě samé správy života v obci zjednává ještě sobě a občanům moc a pocty nebo blaženost, která jest ovšem rozdílná od činnosti politické a zřejmě také jiná, než je ta, kterou hledáme.“²⁵⁵ Aristotelés zde otáčí pohled na význam volného času, kdy ho nehodnotí z hlediska zájmů politiky a obce jako nezbytnou podmínku pro politickou činnost, ale z perspektivy teoretických nároků filosofie, pro niž politika představuje činnost odvádějící od teoretického poznání.

Všimněme si rovněž, že činnost politikova zde spočívá ve zjednávání blaženosti, která ale je jinou, než činností politickou a jinou, než je blaženost, která se ukáže být blažeností rozumu a blažeností božskou. Jak v následující kapitole řekne explicitně, na prvním místě bude tedy činnost rozumu podle rozumových zdatností dosahující dokonalé blaženosti (rozumu). „Na druhém místě teprve jest život podle ostatních ctností; neboť jejich činnosti jsou lidské; chováme se k sobě spravedlivě, statečně a jinak ctnostně ve stycích obchodních, v potřebách, v jednáních všeho druhu a ve svých citech střežeme to, co komu přísluší, a to všechno jest pouze lidské.“²⁵⁶ Jak dále říká, život zaměřený na uskutečňování uvedených ctností, tedy i ctností politických, čili také život politický je lidským životem stejně jako jeho příslušející blaženost, která je odlišná od blaženosti rozumu.

Vraťme se k dalšímu důkazu nedokonalosti politického života, kterým je to, že činnosti občanské či válečné se nikdy nedějí samy pro sebe, ale pro jiný cíl, jenž stojí mimo ně samotné. To svědčí o nesoběstačnosti

²⁵⁵ Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,7, 1177b12-16

²⁵⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,8,1178a9-15

jejich cílů a tedy jejich nedokonalosti. Aristotelés shrnuje své argumenty proti primátu politického života před životem teoretickým následovně: „Jestliže tedy z ctnostných činností co do krásy a velikosti mají v obci přednost ty, které se týkají správy obce a války, a ty jsou s volným časem neslučitelné a směřují k nějakému cíli a nejsou samy pro sebe žádoucí, kdežto činnost rozumu, ježto jest rozjímavá, vyniká nad ně vnitřní hodnotou a mimo sebe nesměruje k žádnému cíli, protože má svou vlastní dokonalou slast – tato stupňuje činnost –, tedy zjevně v této činnosti jest soběstačnost, prázden a neúnavnost, pokud u člověka jest možno, a vše ostatní, co se k blaženosti počítá; a tak toto jest asi dokonalá blaženost člověka, trvá-li ještě také po celou délku života.“²⁵⁷ Aristotelés zde tedy zpochybňuje zaběhnutou představu o smyslu filosofie pouze ve vzdělávání člověka v mladém věku, které by mělo být následováno v dospělosti politickou činností. Filosofický život zde stojí nad politickým životem jako alternativa, která jediná může člověka přivést k dokonalé blaženosti co do plné soběstačnosti a trvalosti. Politické činnosti, pokud se týkají správy obce a války, nejsou nikdy natolik trvalé, že by mohly člověku přinášet blaženost po celý jeho život.

Další argument primátu teoretického života nad životem podle mravních ctností, tedy také nad životem politickým je, že tento potřebuje ke svojí činnosti vnějších prostředků. Kupříkladu statečnost potřebuje nástroj síly nebo spravedlnost potřebuje nástroj peněz získaných na oplátku či uměřenost potřebuje svobodu. Praktické jednání vyžaduje vnějších důkazů o zdatnosti jednajícího v podobě uvedených vnějších prostředků, tím víc, čím jsou jeho činy větší a krásnější, jak tvrdí Aristotelés. Naopak „člověk oddaný rozjímavému životu ničeho takového nepotřebuje ke své činnosti nepotřebuje, ba spíše mu to v ní překáží; pokud však jest člověkem a žije s jinými, rozhoduje se konati skutky z hlediska mravní ctnosti; takových tedy bude potřebovat z toho důvodu, aby jako člověk žil mezi lidmi“. Pokud se člověk rozhodne žít mezi lidmi jako pouhý člověk, pak se octne v módu života podle mravních ctností a k němu bude nucen získávat vnější nástroje jako zjevné doklady uskutečnění uvedených ctností. Prakticky činný život

²⁵⁷ Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,7,1177b17-26

mezi druhými lidmi, tedy také život politický, závisí na mínění ostatních, kterým je potřebné neustále dokazovat pomocí vnějších nástrojů vlastní zdatnost, v čemž spočívá jistá „omezenost“ politického života. Naopak teoretický život jako život přesahující horizont lidskosti v uskutečňování zdatností božského rozumu taková omezení podle Aristotela nemá. Arendtová Aristotelovu úvahu pozmění, když řekne: pokud máme zůstat lidmi, obnáší nejbytotnější lidská zkušenost jednání, které je podmíněno přítomností ostatních lidí. Zatímco Aristotela zajímá podmíněnost jednání vnějšími prostředky respektive viditelnými nástroji, Arendtovou zajímá podmíněnost jednání přítomností ostatních lidí. Pro Aristotela budou vnější nástroje představovat omezující faktor, který bere činnému tedy i politickému životu dokonalou autonomii, pro Arendtovou je podmíněnost druhých lidí právě zárukou možnosti jednat autonomně, v jejím pojetí to znamená začínat nové a projevovat se tak svoji jedinečností vůči ostatním.

Máme-li shrnout hlavní Aristotelův argument, politický život a jeho činnosti věnované občanským zdatnostem nenaplní kritérium dokonalosti jako plné soběstačnosti svého cíle. Veškeré politické činnosti se vykonávají pro něco jiného, nikoli kvůli sobě samým, neopatřují člověku potřebný volný čas a zejména neobejdou se bez dalších lidí a prostředků. Můžeme říci, ač to Aristotelés v *Etice* nepíše explicitně, politická činnost je závislá na svých prostředcích a cílech stojících mimo ni, člověka nevyvazuje z jeho lidských záležitostí, ale naopak je s nimi svazuje, tedy nepřináší člověku onu nově objevenou nezávislost, již mu může poskytnout pouze filosofická činnost teoretického života.

Musíme ale dodat, že jde o nezávislost teoretika, která je nezávislosti či svobodou božskou, nikoli lidskou, jak zdůrazňuje vzápětí Aristotelés. Život teoretický uskutečňující pouze rozumové zdatnosti a dosahující dokonalé blaženosti ve své filosofické činnosti by se rovnal svojí naprostou oproštěností od lidských záležitostí životu bohů. Teoretický život je podle Aristotela vyšší než život lidský, je božským, pokud rozum pokládáme za něco božského a život teoretický jak život věnovaný činností rozumových zdatností.²⁵⁸ Zdálo by se, že tedy teoretický život nabývá u Aristotela jakýsi

²⁵⁸ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,7,1177a27-32

nádech neskutečnosti. Pokud by teoretický život byl jím samých chápán jako zcela výlučnou a výjimečnou možnost, mohli bychom s takovou interpretací souhlasit a přiklonit se k názoru, že i v textu svojí *Etiky* a v rozvrhu lidského nikoli božského bytí by Aristotelés hájil primát politiky. Ovšem hned následující pasáž ukazuje, že tak tomu není, když nám nabízí Aristotelovu vlastní až existencialistickou verzi lidskosti.

Aristotelés se zde hlásí k rozvrhu lidského života, který má vést k překročení své vlastní lidskosti, kdy nemá myslet pouze jako člověk a omezovat se na smrtelné věci, ale má se snažit stát se nesmrtelným a činit vše, aby žil v souladu s tím, co je v něm nejvyššího. Pokud tomu dobře rozumíme ve světle předešlého, má žít život uplatňující rozumové ctnosti, tedy život filosofující, teoretizující, který je snad vnějším leskem nepatrný, jak říká Aristotelés, „vnitřním významem a hodnotou daleko nad vše vyniká“.²⁵⁹ Toto nejvyšší v člověku, označuje za jeho pravé já, je to tedy jeho vlastní rozum a bylo zvláštní, pokud by člověk nežil svým vlastním životem, ale životem někoho jiného, říká Aristotelés. Tento život podle rozumu je nejlepší, člověku přirozeně vlastní a v nejvyšší míře blažený. Jak vidno tedy nevede k dokonalé blaženosti, kterou v *Etice* odlišuje od blaženosti v obci, politický život, ale život věnovaný teoretickému myšlení, jež jediný splňuje atributy naprosté soběstačnosti a úplnosti. V tomto odkazu můžeme slyšet dávnější Sokratův požadavek života v souladu sama se sebou, který byl tímto předchůdcem Aristotelovým upřednostňován před souladem s obcí a hodnotami politického života. Proti vnějším hodnotám oblasti politiky, které jsou podmíněné a přechodné, staví Aristotelés trvalé hodnoty oblasti poznání, kterými jsou předměty rozumu a nejhodnotnější část člověka, kterým je rozum sám.²⁶⁰

Člověku je tedy vlastní tvořivá činnost (*poiésis*) a praktické jednání (*praxis*), zatímco teoretická činnost neboli rozjímavá činnost je činností bohů, kteří jsou na rozdíl od zvířat prostrádajících blaženost bytostmi v nejvyšší míře šťastné a blažené. Lidský život je blažený do té míry, do jaké se účastní činnosti nejpříbuznější teoretické činnosti, což podle

²⁵⁹ Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,7,1178a1-2

²⁶⁰ Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,7,1177a20-27

některých je patrně filosofie. Každopádně nejblaženější je podle Aristotela člověk moudrý.²⁶¹

V sedmé knize *Politiky* se Aristotelés zabývá vztahem blaženosti či zdařilosti jednotlivce a obce a zda se jedná o tutéž blaženost. Při tomto zkoumání si klade otázku, zda je pro člověka více žádoucí žít společný život v uspořádané obci s účastí na její správě nebo žít v cizině, mimo občanské společenství. V rámci těchto otázek vyvstává problém nejlepší ústavy obce, který není předmětem našeho pojednání, ale poznamenejme, že nejlepší ústavou bude ta, v návaznosti na postuláty Aristotelovy etiky, podle jejíhož uspořádání bude možné dosahovat blaženosti. V této souvislosti Aristotelés znovu zmiňuje již v *Etice* probíraný spor, zda „jest žádoucí život politický a prakticky činný, či spíše ten, který je prost všech vnějších věcí, jako jakýsi druh života rozjímavého, který jen podle tvrzení některých jest životem filosofickým. Neboť se zdá, že to jsou asi dva způsoby života, jež volí lidé, kteří nejhornlivěji usilují o ctnost, i v dobách dřívějších, i v nynějších; dvojím způsobem života myslím život politický a filosofický. Záleží pak na tom nemálo, kde je tu pravda; neboť lepšímu cíli se nutně přizpůsobí ten, kdo jest rozumný, i každý jednotlivý člověk i celá obec. ... Muži prý totiž sluší jen život prakticky činný a politický; neboť v každé ctnosti prý širší pole činnosti má nikoli ten, kdo žije sám pro sebe, nýbrž ten, kdo je činný ve správě veřejných záležitostí a ve správě obce.“²⁶² Politický život zde dává Aristotelés do protikladu k životu despotickému a tyranskému, který se vyznačuje vládou jednoho nad ostatními. Pouze politický život umožňuje člověku uplatnit nejlépe jeho zdatnosti resp. ctnosti, na rozdíl od života, který je zaměřen pouze sám na sebe. Život tyrana a despoty vykazuje takové rysy, jedná se o život podobný životu soukromého hospodáře, starajícího se jen o svůj vlastní, nikoli společný, prospěch.

Aristotelés dále rozvíjí své vlastní teze o žádoucím obsahu politiky, jejímž účelem není ovládání ostatních členů obce, nebo jiných obcí. Intencí politiky jako činnosti není ovládnutí, což Aristotelés přisuzuje tyranii či despocii, ale zákonodárná činnost, jež má vést k vytvoření ústavního uspořádání politického společenství, které umožní jeho členům nejlépe

²⁶¹ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.*, X,8,1178b20-27; X,9,1179a23-33

²⁶² Aristotelés, *Pol.*, VII,2,1324a32-1324b2

dosahovat zdařilosti. „Úkolem dobrého zákonodárce jest hleděti k tomu, jak by se obec a její druh lidí a každé jiné společenství mohli účastniti dobrého života a blaženosti, pokud jest možno.“²⁶³ Aristotelés nicméně uznává, že existují protinázory, jež politiku jako umění nadvlády a jemu příslušející formu despotické vlády zařazují do oblasti politického umění. S nadvládou nad nepřáteli souvisí válka, kterou Aristotelés rovněž odmítá uznat jako nejvyšší cíl politiky, ale pouze za její prostředek.

O obsahu (činného) života ve spojení s ctnostmi a politického života, který v této pasáži *Politiky* klade Aristotelés vedle sebe, ovšem neexistuje jednoznačná shoda, proto se i tuto oblast snaží Aristotelés blíže objasnit. Nejprve shrnuje známé názory, kdy jeden z nich spočívá ve tvrzení, že život svobodného muže je oním nejvíce žádoucím způsobem života, který se ale odlišuje od života politika. Proti tomu stojí názor, podle kterého je oním nejlepším život politický. Zdá se totiž, že nelze dosahovat zdařilosti, aniž by člověk nejednal uvnitř obce, aniž by nezůstával nečinným. Aristotelés zdůrazňuje, že nelze chválit nečinnost, protože zdařilost člověka neboli blaženost spočívá v činnosti. Nestačí tedy, aby byl muž svobodný a zdatný, ale musí být také činný, to zdá se znamenat, že jeho život vede k viditelným projevům jeho zdatnosti a krásy, protože činy spravedlivých a uměřených mají za svůj cíl mnoho krásného. Jednání v souladu se zdatnostmi vede ke krásným skutkům. Nejvýsostnější oblastí takových viditelných činů, které jsou nejvíce velké a krásné, je samozřejmě politika.

Aristotelés opakuje svůj postoj z první knihy *Politiky*, že život svobodného muže je lepší než život despotického pána, protože přikazování otrokům ve věcech nutných k životu nemá v sobě nic krásného ani vznešeného, přičemž ale zdůrazňuje, že vláda nad svobodnými lidmi, na rozdíl od vlády nad otroky, není despocií. Z uvedeného vyplývá, že ke zdařilosti vede podle Aristotela pouze taková činnost svobodného muže, v níž se podílí na politické vládě, nikoli vládě despotické, což znamená na střídání se v roli vládnoucího a ovládaného. Klíčovým argumentem zde je důkaz přirozené stejnosti a rozdílnosti: „Neboť pro ty, kteří jsou stejní, jest krásné a spravedlivé střídání (vlády), to totiž jest rovné a stejné; nerovné u

²⁶³ Aristotelés, *Pol.*, VII,2,1325a10-13

rovných však a nestejně u stejných jest proti přirozenosti a nic, co jest proti přirozenosti, není krásné.“²⁶⁴ Je krásné, když se stejný a rovný člověk, podřizuje tomu, který vyniká nad nejlepší. Tuto podmínku splňuje pouze politická vláda, na rozdíl od despotické, v níž jeden vládne nad druhými na základě přirozeného rozdílu.

Podle Aristotela pokud tedy zdařilost resp. blaženost pokládáme za dobrou a dokonalou činnost, pak je činný život jak pro jednotlivce, tak pro celou obec nejlepším. Celou pasáž Aristotelés končí dvěma závěry, že oním životem, který vede ke zdařilosti je činný život a že nejlepší život, tedy uvedený život činný, je pro jednotlivce, obce a lidi vůbec stejný. Aristotelés ale odmítá, že by tímto činným životem byl pouze život politický, když říká: „Ale není nutno, aby ten, kdo je činný, byl činný vzhledem k jiným, jak se někteří domnívají, ani aby prakticky činné bylo jen myšlení, které přihlíží k výsledku jednání, nýbrž praktický význam v mnohem větší míře mají rozjímání a myšlenky, které mají účel samy v sobě a jsou samy pro sebe.“²⁶⁵ Podobně jako v *Etice*, i v *Politice* nakonec Aristotelés nepřiznává primát v rámci rozvrhu lidskosti politickému životu. Zatímco primát politického života v *Etice* byl zahrnut do života podle mravních ctností a ztotožněn s pouhou lidskostí, přičemž primát je v *Etice* přiznán životu teoretickému podle rozumových ctností, v *Politice* je primát v rámci lidskosti přiznán životu činnému, který značně rozšířen nejen na politický život, ale na veškerý činný život svobodného muže včetně teoretické činnosti. K blaženosti obce a jednotlivce tedy přivádí různé činnosti svobodného člověka, které nemusí nutně vyžadovat přítomnost ostatních, tedy rovněž činnost teoretická mající svůj účel pouze sama v sobě.

Z uvedeného exkurzu můžeme učinit několik závěrů. Když Aristotelés hovoří o primátu politického života v rámci lidskosti, zdá se, že nejde o jeho vlastní názor, ale pouze východisko založené na běžně tradovaném přesvědčení. Politický život a politická činnost jsou spojeny s lidským společenstvím obce a v něm nacházejí nejvyšší důstojnost coby činnosti nejvýznamnější z hlediska udržení uspořádanosti obce. Pokud ale označíme za nejvyšší dobro lidského života i života obce zdařilost jako

²⁶⁴ Aristotelés, *Pol.* VII, 1325b8-12

²⁶⁵ Aristotelés, *Pol.*, VII,3,1325b20-26

dokonalou soběstačnost, Aristotelés dospěje k vážným pochybnostem o možnostech politického života, nad který postaví život věnovaný teoretickému poznání. V teoretické činnosti lze nalézt nejvyšší míru zdařilosti či blaženosti, protože pouze tato činnost se ukáže být naprosto autonomní. Přestože lidské jednání, na rozdíl od tvoření, uvnitř politického společenství obce má svůj účel samo v sobě, neprokazuje tolik soběstačnosti jako teoretická činnost, protože vyžaduje nutně vnější prostředky a druhé lidi, vůči kterým se může projevovat v podobě velkých a krásných činů. Teoretická činnost jednotlivce si vystačí pouze sama se sebou, aniž by potřebovala vnějších nástrojů i přítomnost dalších lidí. Tento jednatel, pokud by se věnoval pouze teoretické činnosti, by přestal být člověkem ve smyslu politické přirozenosti, protože by ke svému životu nepotřeboval politické společenství obce. Byl by patrně něčím vyšším, než je pouhý člověk jako politický tvor. Nicméně v *Politice* Aristotelés zahrne i činnost teoretickou do celkového rámce činného života člověka, který označí za ten nejlepší způsob života jak společenství obce v celku, tak člověka vůbec. Můžeme říci, že v *Politice* své výroky z *Etiky* o prvotnosti teoretického života před životem podle ctností politického společenství obce upravuje a zmírňuje.

5.6 Politická přirozenost člověka

Ze sledování vývoje vzniku lidských společenství od manželství, přes domácnost až po obec, které byly vedeny přirozeným účelem zajištění života, Aristotelés dovozuje, že také obec je přirozeným lidským společenstvím, jako jí vývojově předcházející lidská společenstva, z nichž se nakonec skládá. Co platí pro celek – pro konečné společenství obce, to bude platit také pro její nejmenší část, z níž se skládá, kterou je člověk: „Z toho je tedy zřejmé, že obec existuje na základě přirozenosti, že člověk je svou přirozeností určen k životu v obci...“²⁶⁶ Dodejme, že kupříkladu Kullmann odděluje charakteristiky, které Aristotelés provádí v případě polis od charakteristik, které dělá u člověka, což platí právě o uvedených dvou výrociích o politické přirozenosti člověka a přirozenosti obce. Připomíná, že

²⁶⁶ Aristotelés, *Pol.* I, 1253a3-4

politická věda pro Aristotela je praktickou vědou, je tedy vědou, která má instruovat jednání zejména politika. Není tedy teoretickou vědou, která zkoumá vlastnosti, jež patří nutně a obecně k určité podstatě, nýbrž se zabývá věcmi, které platí ve většině případů. Obě praktické vědy etika i politika podle Kullmanna zařazuje Aristotelés k filosofii o lidských vlastnostech (*hé peri ta anthrópina filosofía*), což znamená, podle tohoto interpreta, že předmětem etiky a politiky není polis, ale proměnlivé, a tedy nenutné vlastnosti člověka v podobě mravně dobrého (*kalon*) a spravedlivého (*dikaion*). Člověk jako politický živočich je tedy biologický výrok, který staví na političnosti jako na faktu, který nutný, zatímco výrok o přirozenosti obce je pouze výkladovou biologickou analogií. Lidská političnost je hrubou přírodovědnou charakteristikou nutné vlastnosti člověka, ale hlavní intencí Politiky jsou ony nenutné charakteristiky člověka, které jsou jemnější a nabízejí politikovi různé možnosti v jeho praxi. Politika dle zmíněného vykladače nepojednává o substantiálních jsoucnech, ale o těch charakteristikách člověka, které jako mravně dobré, spravedlivé a blažené mají být uskutečňovány. Čili uvedené dva výroky o přirozenosti člověka a obce spolu věcně nesouvisejí. Zatímco první výrok je takříkajíc vypůjčen z jiných Aristotelových přírodovědných zkoumání, a jen na jejich pozadí mu je možné rozumět, ve druhém výroku myslí Aristotelés údajně organický vývoj obce jen analogicky k vývoji živočicha.²⁶⁷

Nám ale v celkovém kontextu Aristotelovy Politiky takový výklad nevyhovuje. Zdá se totiž adekvátnější chápat výrok o člověku jako politickém živočichu v mnohem hlubším smyslu: právě v obci, jako specificky řecké a tedy evropské formě lidského společenství v protikladu k barbarské, dosahuje politická přirozenost člověka takřka svého dokonalého uskutečnění. Pokud člověk žije mimo obec, žije jako „ještě ne úplně člověk“, tedy jako bytost, která přirozené politické dispozice nemůže plně využít. Právě řecký způsob života uskutečněný v obci se nejvíce přibližuje přirozenosti člověka. Jiné způsoby života v jiných typech lidských společenství neumožňují uplatňování řeči a smyslu pro dobro a spravedlnost uvedeným způsobem. Aristotelés zjevně odmítá zaměňovat různé typy

²⁶⁷ Srv. Kullmann W., Man as a Political Animal in Aristotle, in Keyt D., Miller M. D. jr., *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford. Cambridge 1991, s. 94-117

lidských společenstev a vlády, protože by tím zastřel specifickou výjimečnost smyslu pro politiku v Řecku. Naopak Aristotelés ve svém východisku chce obhájit a dát přesný teoretický rámec řeckého způsobu života v obci tím, že jej podřídí teleologii přírody. Přirozenost v protikladu k nahodilým jevům lidských praxí má tento zcela nepominutelný význam. Nicméně Kullmann takovou možnost nesdílí, naopak chce udílet různým výrokům o polis a člověku u Aristotela separátní výkladové rámce.

Obec jakožto politické společenství je přirozené, nikoli výsledkem pouhé lidské dohody. Člověk, jako nejmenší část tohoto politického společenství, je tedy politickým živočichem rovněž na základě přirozenosti. V kontextu političnosti, jak ji Aristotelés chápe, je třeba rozumět jeho tvrzení tak, že politický způsob vedení lidského společenství obce obnáší podílení se množství jedinců vybavených přirozeně stejnými dispozicemi na celkovém dobru daného společenství. Nejde tedy ani o *animal sociale* neboli bytost společenskou, jak tento výraz přeložil Seneka, ani o státního živočicha. Výraz politický živočich vychází z Aristotelových biologických zkoumání, kde má jistý empirický význam, jenž i v jeho politické teorii nachází uplatnění, jak vyložíme později.

V případě člověka lze politickou formu vlády v obci opřít o přirozenost účelů sledovaných v životě lidského rodu. Nejde tedy o nahodilou formu, která by byla pouhým výsledkem lidského dohody, tedy záměrné volby a lidského rozhodnutí, ale politický způsob vedení společenství lidí je takříkajíc zakódován v přirozenosti člověka, pokud tato přirozenost dostane příležitost se plně rozvinout. Tato odvážná teze by ale musela vysvětlit námitku, z jakého důvodu na mnoha místech i tehdejších Aristotelovi známého světa lidé nežijí v obcích a nespravují své záležitosti politickým způsobem. Aristotelés by patrně vyšel ze svojí zkušenosti, že nejlepšího dosahují pouze nemnozí, ale právě ti jsou určeni k tomu, aby ostatní vedli. Řecko se svým politickým uspořádáním obcí by pro něj bylo školou okolnímu „zaostalému“ světu, v němž se lidská přirozenost ještě nemohla plně vyvinout.

Aristotelés aproximuje, že ten, kdo je nikoli náhodně, ale na základě svojí přirozenosti mimo obec (*apolis*), je buď lepší, nebo horší, než člověk,

což dokládá slovy Homérovy Iliady: „*Je bez bratrství, práva i krbu.*“²⁶⁸ Takto nazývá Nestor při poradě řeckého vojska před Trójou legendární král Nestór člověka, který by si liboval v občanské válce. Odpověděl tak na kritiku krále v Argu, Dioméda, který obvinil ze zbabělosti vůdce řeckého vojska a mykénského krále Agamemnóna, který již nevěřil ve zdar válečné výpravy, a proto se chtěl vrátit domů. Nestorův výrok lze vztáhnout i na situaci, kdy by Agamemnón opustil znesvářené vojsko a těšil se z klidu svého domova.²⁶⁹

Aristotelés člověka stojícího mimo obec charakterizuje takto: „*Neboť takový člověk je svou přirozeností zároveň chtivý války, protože je jako osamělý kamínek ve hře.*“²⁷⁰ Podle výše uvedeného Aristotelova názoru je svou přirozeností chtivý války ten člověk, který se neúčastní politických vztahů, protože žije osamocen mimo jakékoli lidské společenství, jelikož postrádá rodinu, domov a uspořádané vztahy. Jeho samota není dána náhodou či jeho rozhodnutím, nýbrž je Aristotelem odůvodněna jeho *nepolitickou přirozeností*. Takový člověk s nepolitickou přirozeností útočí na lidi přirozeně politické, což asociuje odkaz na blíže neznámou hru s kameny. V ní patrně mohlo dojít k podobné situaci jako ve hře šachy, kdy osamělý nekrytý pěšec může jen postupovat dopředu a útočit na ostatní figury. Podobně člověk vyloučený z politické „hry“ společnosti, možná i exkomunikovaný z politického společenství obce, se cítí ohrožen ostatními členy lidské společnosti, a proto se stává vůči nim útočný. Tento druh jednání na vlastní pěst je opakem politického jednání, jehož znakem je *spolupráce* a společný postup.

Uvedený jedinec žijící mimo obec a jakékoli lidské vztahy je něčím horším, než člověk, což nám pomůže objasnit věta z další pasáže, kde Aristotelés říká, že „kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře (*thérion*) nebo bůh“. Válkychtivost je tedy podle Aristotela projevem nelidské, zvířecí přirozenosti. Jde tu asi o specifickou zvířecí přirozenost dravých šelem, žijících osaměle a útočících ze zálohy.

²⁶⁸ Srv. Homér, Il. 9,63

²⁶⁹ Srv. poznámky M. Mráze, in Aristotelés, *Politika I*, Praha 1999, s. 98-99

²⁷⁰ Aristotelés, *Pol.* 1253a6-7

Aristotelés zde velmi ostře vyjadřuje svůj názor na patrně běžnou politickou válečnickou doktrínu, podle které se štěpilo veřejné mínění v Athénách, kdy jedni byli označováni za pro válečně orientované politiky, jiní zase pro mírové politiky. Otázka zapojení do války se v Athénské obci stala klíčovou politickou otázkou, jak široce má být stanoveno plnoprávné občanství.²⁷¹ Na druhou stranu válka ztratila na významu pro aristokratickou hodnotu projevování individuálních bojových zdatností. Aristotelův názor tedy můžeme vnímat jako střízlivý postoj, který archaické vzývání válečnických ctností patrně pokládá za překonané a výzvy k válečným tažením za nebezpečné pro stabilitu obce. Možná i z tohoto důvodu člověka vyhledávajícího válku jako takovou ztotožňuje s názorem, že jde o horšího člověka, že jde tedy o někoho na úrovni zvířete.

Válka se tedy stává v jeho pojetí vítězstvím přirozené zdatnějších a ctnostnějších, kteří se tak ujímají vlády nad těmi méně zdatnými a ctnostnými. Pokud máme pochopit hloubku konsekvencí Aristoteova zařazení války do politiky, jde mu o to, že vztah podřízenosti přirozeného otroka vůči pánovi musí být doprovázen vzájemným přátelstvím, pokud má přinést prospěch. Toto přátelství zde můžeme chápat jako respekt či uznání vzájemných rolí podřízeného a nadřízeného.²⁷² Nastolený vztah není doprovázen násilím, ale dobrovolným uznáním vzájemných rolí, což vyjadřuje tím, když podmiňuje vzájemný prospěch z vlády pána nad přirozeným otrokem jejich přátelstvím neboli jistou náklonností. Podle Aristotela je soulad s přirozeností zárukou dobra, tedy pokud existuje přirozená vláda, je doprovázena minimální vstřícností mezi vládnoucím a ovládaným, nikoli donucením neboli násilím (*bias*), pokud má přinést oboustranný prospěch. Aristotelés se patrně domnívá, že násilí jako princip vlády je neudržitelné, protože nemůže přinést trvalý prospěch celku společenství. Naopak principem nadvlády je její přirozená povaha vyznačující se jejím dobrovolným a tedy pokojným přijetím.

Není zřejmé, koho má přesně Aristotelés na mysli, když hovoří o apolitickém osamělém válečnickém jedinci. Mohli bychom být nakloněni uvažovat o různých typech asociálních jedinců, o lidech žijících na okraji

²⁷¹ Srv. Bleicken J., *Athénská demokracie*, Praha 2002, s. 23; 346-347

²⁷² Aristotelés, *Pol.* 1255b11-15

společnosti z nejrůznějších důvodů, o jedincích, kteří jsou společenstvím ostrakizováni a exkomunikováni. Jak známo, vyobcování znamenalo ve staré řecké obci jeden z nejvyšších trestů a „politickou“ smrt. Obvinění z apolitičnosti bylo patrně častým nařčením z jednání směřujícímu proti obci, o čemž svědčí Sókratův případ. V jednom z Platónových dialogů je jeho učitel obviněn Kallikleem z toho, že se jako filosof nutně vyhýbá středním částem města, protože není schopen pronést slova odvážně a svobodně, jinými slovy, protože není schopen jednat politicky. Sókratova filosofická činnost tu je pokládána za projev apolitičnosti a tedy zdroj podkopávání základů obce.²⁷³

Je ale možné, že uvedený zvířecí typ jedince žijícího mimo politické společenství obce má označovat členy jiných národů, nežijících politiky. Touha po válce vlastní takovému jedinci je totiž důsledkem jeho přirozené neschopnosti žít politicky, tedy uvnitř politického společenství spolu s ostatními lidmi. Podle tohoto výkladu by pak válka byla aktem, v němž člověk s nepolitickou přirozeností útočí na lidi přirozeně politické. Tento typ války se podle zmíněného Aristotelova názoru nachází mimo sféru politického, protože útočí na samu podstatu obce, na dobrodiní, která poskytuje životu svých občanů. Válkychtivost se v tomto případě stává synonymem apolitičnosti člověka, který postrádá politickou přirozenost. V tomto smyslu by se mohlo zdát, že válka není součástí politiky, ale stojí vůči politice v jistém napětí. Válka tedy není podle Aristotela nějakým samozřejmým pokračováním politiky, jak to tvrdili někteří novověcí a moderní teoretikové, jako Grotius nebo Clausewitz. U Aristotela tedy dochází k omezení války jako svého druhu politické činnosti, pokud jde o uplatňování holého násilí, které vylučuje jakýkoli rozumný, dobrovolně uznaný a tedy politický vztah. Divokost, válkychtivost a násilí zde stojí u Aristotela značně blízko a jedná se o charakteristiky vzdalující člověka jeho lidskosti a tedy i političnosti.

U Arendtové nalezneme podobné odmítnutí násilí jako fenoménu politiky. Násilí je podle ní pouhým instrumentem znásobujícím individuální sílu jednotlivce, zatímco moc znamená nadindividuální politický fenomén

²⁷³ Srv. Platón, *Gorgias*, 484, d

související s lidskou schopností jednat, fenomén, jež vzniká a objevuje se pouze ve skupině lidí. Proto moc je politický fenomén, jelikož vyvěrá z lidské plurality, a tudíž jednotlivci nemůže nikdy v pravém smyslu slova patřit.²⁷⁴ „Tím, co drží pohromadě skupinu lidí jakožto skupinu, poté co uplynul vždy prchavý okamžik společného jednání a co dnes nazýváme organizací, je moc, která opět sama zůstává nedotčená díky tomu, že se skupina nerozptýlí. Každý, kdo z jakýchkoli důvodů vyhledává izolaci a nepodílí se na tomto spolubytí, musí přinejmenším vědět, že se zřekl moci a že si zvolil bezmoc.“²⁷⁵ Násilí pak Arendtová spojuje s izolací a bude podle ní znakem nikoli moci, ale nedostatku moci. Izolace vládnoucího je pak znakem tyranidy, jež se pokouší nahradit moc násilím a proto je ji třeba chápat jako nepolitickou formu státu, odporující politické podstatě člověka, pluralitě a lidskému spolubytí.²⁷⁶

Aristotelés ale válku neoddělil od politiky úplně a nedomníval se, že válka do politiky nepatří nebo že není její součástí, nicméně by ji pokládal za jisté ohrožení politiky. Když se zabývá sporem o přirozené či nominální povaze otroctví, říká, že politický život se dělí na činnost ve válce a v míru.²⁷⁷ Na jiném místě tvrdí, že umění získávání otroků, kteří jsou otroky podle přirozenosti, nikoli podle zákona, určitým druhem válečného umění (*polemiké*) nebo umění loveckého.²⁷⁸ Vzhledem k tomu, že součástí politiky je získávací umění, které se zabývá opatrováním nutných nástrojů tedy nutného majetku obce, pak válečné umění patří v tomto rozsahu k politickému umění. Válka je tedy součástí politického života, a ne tedy projevem agresivity apolitických jednotlivců, v těch případech, kdy se zabývá opatrováním nutných prostředků pro život obce. Za tyto prostředky by mohl pokládat otroky, přičemž spravedlivou by byla pouze taková válka, která by zotročovala pouze „přirozené“ otroky. Cílem spravedlivé války by mohlo být podrobení si barbarských národů, kteří jsou dle Aristotela pro svou otrockou povahu přirozeně určeni k ovládnutí. Proto by mohla být

²⁷⁴ Arendtová H., *O násilí*, Praha 2004, s. 34-35

²⁷⁵ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 262

²⁷⁶ Srv. tamt. s. 263-264

²⁷⁷ Aristotelés, *Pol.* I,5,1254b32

²⁷⁸ Aristotelés, *Pol.* I,7,1255b39

využita pro ospravedlnění jistých expanzivních nároků Řeků vůči neřeckým národům.

Aristotelés pokládal za součást politiky válku, která získává nutné prostředky pro život obce, protože jak říká „bez nutných věcí nelze žít, natož žít dobře“.²⁷⁹ Nicméně opatřování prostředků není patrně tou nejvyšší součástí politické činnosti, ale pouze činností zajišťující nutné podmínky života a tedy přežití obce. Válka se tedy nezabývá samotným udržováním dobrého života obce, z tohoto hlediska by ji Aristotelés kladl na spodní stupně politického života. Ostatně to dosvědčuje, když říká, že politik musí dávat zákony a přihlížet při tom k různým částem činností v obci, kdy méně dokonalé je kvůli dokonalejšímu, proto válka tu je kvůli míru, podobně práce pro volný čas a nutné a užitečné věci pro věci krásné. Válku řadí k práci, nad nimi stojí život v míru a volném čase a konání nutného a užitečného a nad nimi stojí konání toho, co je krásné. Válka tedy patří k zajištění přežití podobně jako práce, pouze krása je vyjádřením svobody osvobozené od přežití a nutnosti. Aristotelés tedy odmítá zákonodárství a výchovu zaměřenou na válečnou činnost, která byla ve Spartě.²⁸⁰

Když Aristotelés uvažuje o politickém a teoretickém resp. filosofickém způsobu života jako nejlepších způsobech života člověka, ztotožňuje despotický a tyranský život jednak s životem člověka, který žije sám pro sebe, nikoli pro obec, jednak tyto dva posledně zmíněné způsoby života ztotožňuje s orientací zákonů na válečnou činnost spojenou se snahou ovládat sousedy. Význam války v nepolitických despotických či tyranských způsobech života je pak spojen s oceňováním zabíjení nepřátel. Takové zákony nachází ve Spartě, na Krétě a cizích národů, které vynikají silou, jako jsou Skythové, Peršané, Thrákové, Keltové, Makedoňané či Iberové. Ovšem v politicky spravované obci je nepředstavitelné, aby byla úkolem jejího politika snaha o ovládání sousedů, tedy válečná expanze.²⁸¹

Zdařilá neboli blažená obec nebude své zákony a ústavu směřovat k válce, ani k nadvládě nad nepřáteli. Protože „všechna opatření pro válku jest třeba pokládati za správná, nikoli však jako nejvyšší cíl všeho, nýbrž

²⁷⁹ Aristotelés, *Pol.* I,4,1253b24

²⁸⁰ Srv. Aristotelés, *Pol.* VII,14,1333a-b

²⁸¹ Srv. Aristotelés, *Pol.* VII,2, 1324a-b

jako prostředek k němu. Úkolem dobrého zákonodárce jest hleděti k tomu, jak by se obec a její druh lidí a každé jiné společenství mohli účastníci dobrého života a blaženosti, pokud jest jim možno.“²⁸² Svým vyloučením násilí z politiky stojí Aristotelés a Arendtová shodně v zásadním protikladu vůči rozhodujícím novověkým a moderním politickým teoriím státu a politiky Thomase Hobbesa a Maxe Webera, jež násilí pokládají za stavební kámen politiky jako takové²⁸³ a každého politického společenství.

Vraťme se k otázce přirozené političnosti člověka, který se pohybuje podle Aristotela ve svém uskutečnění v tomto intervalu: zvíře (*thérion*) – politický živočich (*zoon politikon*) – bůh (*theos*). Zvíře i bůh jsou ti, co žijí *mimo* obec, tedy mimo politické společenství lidí. Jedinec, který je horší, než člověk, se může projevovat jako válkychtivé divoké zvíře. Člověk je politickým živočichem, který žije ve společenství stejných jedinců, jako je on sám, které potřebuje k zajištění nutných potřeb k životu a plnému rozvinutí svých zdatností. V některých výjimečných lidech je něco božského, takže jsou plně soběstační, aniž by k tomu potřebovali společenství druhých lidí obce, takže se podobají bohu. Tento případ lidí probereme později v souvislosti se třemi nejlepšími způsoby života člověka.

Věnujme se otázce, co činí člověka na základě přirozenosti politickým živočichem. Aristotelovu argumentaci z první knihy *Politiky* můžeme seřadit do následujících kroků: I. Člověk je politický živočich ve vyšší míře než včela a jiní stádní živočichové. II. Řeč má pouze člověk. III. Řeč objasňuje, co je spravedlivé a nespravedlivé. IV. Smysl pro dobro a zlo a smysl pro spravedlivé a nespravedlivé má pouze člověk. V. Společenství v tom, co je dobré a spravedlivé vytváří domácnost a obec.²⁸⁴

U Aristotela se člověk od jiných živočichů neliší pouze tím, že by byl politický. Termínem *zoon politikon* Aristotelés necharakterizuje jen člověka, ale i jiné živočichy, kteří žijí ve společenstvech a mají v nich “jeden společný úkol”, *koinon ergon*.²⁸⁵ Jeho spis *Zkoumání živočichů* obsahuje taxonomii živočichů podle jejich způsobu soužití s ostatními

²⁸² Aristotelés, *Pol.* VII,2, 1325a7-13

²⁸³ Srv. Weber M., *Politika jako povolání*, in *Metodologie, sociologie, politika*, Praha 1998, s. 286-295

²⁸⁴ Srv. Aristotelés, *Pol.* 1253a8-18

²⁸⁵ Srv. Aristotelés, *Hist. anim.*, I,1

živočichy, což nám pomůže lépe pochopit, co míní termínem *politický živočich*. V tomto spise také zařazuje člověka v rámci živočišné říše podle obecných znaků.

Podle způsobu života a chování rozděluje živočichy na samotářské a stádní. Samotářská zvířata ke svému životu nepotřebují ostatní zvířata, což by odpovídalo předchozí charakteristice člověka žijícího mimo obec. Stádní živočichové se sdružují s ostatními a žijí ve skupinách. U člověka se podle Aristotela vyskytuje smíšení jak samotářské, tak stádovité charakteristiky.

Mezi stádní živočichy řadí holuby, jeřáby, labutě nebo také druhy ryb pohybujících se a zejména migrujících ve skupinách, jako jsou třeba tuňáci. Někteří ze stádních živočichů, kteří nežijí jen pro sebe, se spojují za sociálním účelem. V rámci druhu stádních živočichů rozeznává poddruh politických živočichů. Ti se od ostatních stádních živočichů odlišují tím, že mají jeden společný úkol. Politickými živočichy jsou vosy, mravenci, jeřábi, včely, kteří se dále mezi sebou liší tím, že někteří z nich se podřizují vládci, jako např. jeřábi a některé druhy včel, jiní naopak podle Aristotela nežijí pod žádnou vládou, jako mravenci. Mezi politické živočichy zařazuje také lidi.

Poznamenejme, že za živočichy rodu politického a krotkého označoval včely, vosy a mravence Platón ve svém dialogu *Faidón*. Zde hovoří Sókratés o vtělování duše lidí po smrti do těl živočichů s takovými vlastnostmi a způsobem života, ke kterým inklinovali za svého života. Lidé, kteří pěstovali život věnovaný žádostivosti, tedy život požitkářský, Platón říká ti, kteří „hověli labužnictví a chlípnosti a pijáctví“²⁸⁶ se převtělí po smrti do oslů. Duše lidí hledících nespravedlnosti, tyranství a hrabivosti přejde do těl vlků, jestřábů a supů. Po své smrti jsou nejšťastnější a do nejlepších míst jdou ti lidé, „kteří se ve svém jednání řídili onou obecně lidovou a občanskou ctností, které říkají uměřenost a spravedlnost a která pochází ze zvyku a cviku bez filosofie a bez účasti rozumu. – A v jakém smyslu jsou tito nejšťastnější? – Protože ti přicházejí pravděpodobně zase do takových tvorů pospolitých a krotkých (politikon kai hémeron genos), buďto snad do včel nebo vos nebo mravenců, nebo i zase do téhož rodu lidí, a rodí se

²⁸⁶ Platón, *Faidón*, 81e

z nich muži řádní.“²⁸⁷ Lidé uvedených politických ctností mající správné mínění, nikoli však opravdové vědění, se tedy opět vrací do těl politických živočichů. I zde, podobně jako u Aristotela, je rozeznána třetí skupina „božských“ lidí, kteří po smrti přecházejí do rodu bohů, což jsou filosofové, jež se vzdali za života tělesných žádostí, způsobující úsilí o peníze, ale i života politického, kterému se věnují zase lidé usilující o moc a ctižádost.²⁸⁸ Včely pak Platón používá v řadě dalších svých dialogů ke srovnání se způsoby uspořádání lidských vztahů uvnitř obce.²⁸⁹

Aristotelés ale v *Politice* jde dál než ve svém rozsáhlém biologickém spise *Zkoumání živočichů*. Člověka odlišuje od ostatních politických a stádních živočichů, když tvrdí, že člověk je politickým živočichem na vyšším stupni či ve větší míře, protože na rozdíl od uvedených politických a stádních druhů živočichů a od všech živočichů, jedině on má či vlastní díky přírodě *řeč* (logos) resp. *mluvu*,²⁹⁰ jak překládá Vychodil. Aristotelés zde doslova říká: „Avšak ze živočichů má řeč pouze člověk.“²⁹¹ Později novoplatonik Porfyrios na základě uvedeného vymezení člověka z *Politiky* přikládá Aristotelovi slavné vymezení člověka jako živočicha, který má či vlastní řeč – *ho anthrópos esti zoon logon echon*. To, že člověk má řeč, zde znamená, že řeč mu je vlastní, že se rodí vybaven přirozeným nástrojem řeči, což znamená, že ho bytostně charakterizuje mezi ostatními živočichy.²⁹²

Logos u Aristotela je třeba chápat podle některých interpretů ne jen jako řeč v její gramaticko-fonetické podobě, ale rovněž jako to, co je jako obsah v řeči obsaženo. Aristotelés je dědicem Platónovy myšlenky zdůrazněné Heideggerem, že logos je nechávání něčeho ke spatření.²⁹³ Lze říci, že u Aristotela logos znamená jednak vnitřní řeč (*ho echo logos*) resp. řeč v duši (*ho en te psyché*) a jednak řeč vnější (*ho echo logos*). Zdá se, že logos se jednak vztahuje k myšlení samému, jednak k *obsahu řeči* coby vnějšímu

²⁸⁷ Platón, *Faidón*, 82,a-b

²⁸⁸ Srv. Platón, *Faidón*, 82c

²⁸⁹ Srv. *Politikos* 293d; *Zákony*, IV, 708b; *Ústava*, VII, 520d, podle Novotný, F., *O Platónovi I.*, Praha 1948, s. 184-185

²⁹⁰ Aristotelés, *Pol.* I,2,1253a8-10

²⁹¹ Aristotelés, *Pol.* I,2,1253a9-10

²⁹² Srv. Vlček M., *K Aristotelovu pojetí logu*, E-Logos, 2003, s. 2-3

²⁹³ Srv. Platón, *Soph.* 264a

gramaticko-fonetickému vyjádření.²⁹⁴ Logos u Aristotela můžeme chápat jako uskutečnění přirozené schopnosti *promluvy*, a ne tedy pouze jako nějaký gramaticko-sémantický systém v moderním smyslu pojetí jazyka. Zároveň však je třeba logos chápat jako možnost myslet, tj. provádět *rozumový úsudek*.

Zvířata jsou přírodou vybavena pouze hlasem: „Hlas (*fónē*) je ovšem znamením (*sémeion*) bolesti a slasti, a proto ho mají i jiní živočichové (neboť jejich přirozenost dospěla až k tomu, že mají pocit (*aisthēsis*) bolesti i slasti a že si to navzájem oznamují (*sémainei*)). Řeč je však určena k tomu, aby objasňovala, co je prospěšné a co škodlivé, a tedy i co je spravedlivé a co nespravedlivé.“²⁹⁵ Zdá se, že vzhledem k uvedenému kontextu, bylo by přesnější, chápat zde logos spíše jako *úsudek, důvod či rozumovou úvahu*.²⁹⁶

Zatímco živočichové mohou vydávat a naslouchat zvuku hlasu, aby naznačovali svoji bolest či slast, člověk jako činný tvor může naslouchat rozumové úvaze, jak říká Aristotelés v *Etice* v části, kde odlišuje život rostlin, živočichů od života člověka. Člověk má s rostlinami společný život výživný a rostivý. S živočichy má společný život smyslový. Co je ale vlastní pouze člověku jako rozumné bytosti je život činný. Člověk jako rozumová bytost „jednak poslouchá rozumového důvodu (*logos*), jednak má rozum a myslí.“²⁹⁷ Řeč či rozumový důvod (*úsudek*) zde tedy vyjadřuje skutečnost, že člověk je živočichem rozumným (*animal rationale*), jak výše uvedenou Aristotelovu charakteristiku překládali ve středověku. Logos je druhovým rozdílem člověka v rámci rodu živočichů.

Logos u Aristotela vyjadřuje bytostný výkon či úkol člověka, když říká: „Jestliže tedy úkolem člověka jest skutečná činnost duše ve shodě s rozumem anebo nikoli bez rozumu, výkon pak kteréhokoli člověka nazýváme dle rodu totožným s výkonem zdatného člověka,..., za výkon člověka klademe jakýsi život, a to skutečnou činnost duše a jednání ve shodě s rozumem (*kata logon*), u zdatného pak muže vše to způsobem

²⁹⁴ Srv. *An. post.* I,10,76b24-27, podle Vlček M., K Aristotelovu pojetí logu, E-Logos, 2003, s. 2

²⁹⁵ Aristotelés, *Pol.* I,2,1253a10-15

²⁹⁶ Srv. poznámka A. Kříže

²⁹⁷ Aristotelés, *Eth. Nic.* I,6,1098a3-5

dobrým a krásným,...“²⁹⁸ Minimálním distinktivním určením člověka je tedy činnost myslí, tedy myšlení podle úsudku.

Úsudek je tedy důležitým nástrojem pro myšlení člověka, aby mohl dosáhnout ve svém životě zdatnosti, která je co do podstaty a pojmu bytí středem a co do přednosti a dobra vrcholem. Úsudek pak vymezuje přiměřený střed mezi dvěma špatnostmi nadbytku a nedostatku, tedy podstatu a pojem bytí zdatnosti, takovým způsobem, jak by jej vymezil člověk rozumný (*fronimos*). Úsudek je tedy podmínkou dosahování zdatnosti, kdy pomáhá určit přiměřený střed mezi dvěma krajními polohami v jednáních a citech. Zdatnost je stavem záměrné volby přiměřeného středu mezi špatnostmi, který není pouze stavem ve shodě se správným úsudkem (*kata ton orthon logon*), ale je stavem pomocí správného úsudku (*meta tú orthú logú*). Správný úsudek v těchto věcech je rozumnost (*sófrsynê*). Rozumnost pak je pomocí úsudku pravdivým prakticky činným stavem (*hexis aléthê meta logú praktikê*) ve věcech, které jsou pro člověka dobré a zlé.

Pouze člověk má totiž podle Aristotela vedle úsudku také smysl či cit (*aisthêsis*) pro dobro a zlo, na rozdíl od ostatních živočichů, kteří mají pouze cit či smysl pro bolest a slast: “To je totiž zvláštností člověka proti ostatním živočichům, že jedině on má smysl pro dobro a zlo, pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a pro podobné věci; společenství v těchto věcech vytváří domácnost a obec”²⁹⁹ Smysl pro dobro a zlo, pro spravedlnost a nespravedlnost, *aisthêsis*, bývá někdy překládáno jako soudnost. Schopnost soudnosti zakládající společné kategorie rozlišování v rámci společného světa polis je pro Arendtovou jednou z klíčových lidských dispozic umožňujících vůbec politické jednání. Následně hledá souvislost s touto schopností ustavující sdílená dobra v oblasti estetické soudnosti, kterou aplikuje na zkušenost s politikou resp. s jednáním. Právě jednání jsou oněmi objekty, na něž uplatňujeme naši schopnost posuzovat je s hlediska soudnosti.

Člověk je tedy politickým živočichem ve větší míře proto, že je přírodou obdařen schopností rozumového úsudku, pomocí které objasňuje, co je

²⁹⁸ Aristotelés, *Eth. Nic.* I, 1098a7-15

²⁹⁹ Aristotelés, *Pol.* I, 2, 1253a17 - 20

dobré a co je zlé mu pomáhá žít plný, tedy zdařilý život, díky dosažení zdatnosti jakožto středu ve svém jednání a svých citech. Společenství v tom, co úsudek člověka určuje jako dobré a zlé, spravedlivé a nespravedlivé, pak utváří lidské společenství domácnosti a obce. Člověk nejenom žije ve společenstvech s jedním společným úkolem a cílem, kterým je v případě domácnosti každodenní soužití a v případě obce plná soběstačnost a dobrý život. Politické společenství obce je totiž nejen společenstvím zachování života, veškeré soběstačnosti a dobrého života, ale zejména společenstvím spravedlnosti. Lidská společenství jsou vytvořena spravedlností, pro kterou má jedině člověk přirozené dispozice a to z něj dělá politického živočicha na vyšším stupni, jelikož se jeho společenství nemusí řídit podle momentálních tělesných pocitů slasti či bolesti, ale může k jeho udržování využít výkon své mysli či duše neboli myšlení za pomoci rozumového úsudku. Člověk své společenství neřídí na základě žádostí těla, jako to dělají živočichové, byť do takového stavu může lidské společenství někdy upadat, čemuž věnují svoji kritickou pozornost Platón i Aristotelés, ale řídí ho podle rozumového úsudku. Svůj úsudek umožňující posuzovat, co je správné a co nesprávné, člověk používá již na úrovni svojí domácnosti, která se tak stává jistým předstupněm politického společenství. Pokud v domácnosti vládne politicky muž ženě, pak je zřejmé, že dispozice úsudku patří jim oběma spolu s dispozicí rozvažování (*bulésis*). Z toho vyplývá, že muž se má radit se ženou o tom, jaká mají být pravidla jejich společenství domácnosti, přičemž ale je to nakonec on, kdo musí rozhodnout a tak stvrzovat svůj trvalý předpoklad k vládnutí.

Navíc úsudek je zároveň vnějškově sdělitelným obsahem v řeči, což člověku umožňuje podílet se na tom, co politické společenství obce spojuje, tedy na spravedlnosti, specifickým způsobem prostřednictvím promluvy. Ta činí obsah jeho mysli zřejmým a pochopitelným pro ostatní. Jiní političtí živočichové nemohou objasnit, co je spojuje a co utváří společenství, v němž žijí, protože nemají řeč. Mohou si pouze dávat znamení, signalizovat své tělesné tužby, ale nemohou to, co chtějí sdílet a co jim je společné, vysvětlit. Vyšší političnost člověka se u člověka uskutečňuje prostřednictvím řeči, kterou má člověk za účelem objasňování

spravedlnosti, jež spojuje lidi do občanského společenství. Politický význam řeči či úsudku spočívá v tom, že umožňuje člověku úzký vztah k tomu, co lidi spojuje do politického společenství obce, ke spravedlnosti. “Spravedlnost (*dikaíosynē*) však patří k obci, neboť řádem (*taxis*) občanského (var. politického - pozn. EM) společenství je právo (*dikē*), a spravedlnost je rozhodováním o tom, co je podle práva.”³⁰⁰ Schopnost sdílitelného úsudku umožňuje člověku konstituovat řád svého společenství. Pokud úsudek umožňuje všem chápat, posuzovat a sdělovat to, co je správné a nesprávné, jedná se o jednu z klíčových dispozic umožňujících politickou povahu lidského společenství na vyšší úrovni.

Stejně tak samotný výkon spravedlnosti v podobě rozhodování o tom, co je podle práva se děje prostřednictvím řeči. Díky ní je dosahováno spravedlnosti usmiřováním³⁰¹ rozmanitých zájmů uvnitř obce na základě jejího práva. Zájmy jsou předkládány v řečové rozpravě ostatním členům politického společenství, které posuzuje jejich oprávněnost podle svého právního řádu. Zákony právního řádu jsou nepřirozené, tzn., že jdou nad rámec určení přírodou. Dokonalý člověk, tj. člověk plně završující svoji přirozenou vyšší političnost uplatňuje smysl pro spravedlnost v politickém životě do podoby zákonného a právního rámce, což z něj dělá nejlepšího živočicha, naopak nejhorším živočichem by byl, pokud by žil mimo obec, tzn. mimo zákon a právo.³⁰²

Političnost člověka je tedy dána jeho možností a schopností pomocí úsudku se podílet na obnovování spravedlnosti v lidském společenství aplikací práva prostřednictvím řeči. Politickou funkci slovní neboli řečové argumentaci Aristotelés implikuje na základě své zkušenosti z řecké polis. V polis je politika především přesvědčovací snahou o získání souhlasu ostatních a řečová argumentace je její metodou. Usmiřováním konfliktů a sporů uvnitř obce prostřednictvím řeči se obnovuje celistvost politického společenství. Politika je vlastně ustavování či neustálé obnovování jednoty společnosti, celku obce skrze rozsuzování protikladných soupeřících stran ať už na soudech, radách, shromážděních či jiných politických platformách

³⁰⁰ Aristotelés, *Pol.* I,2,1253a38-40

³⁰¹ Srv. Scruton R., *Slovník politického myšlení*, Brno 1990, s. 97-98, 162

³⁰² Srv. Aristotelés, *Pol.* I,2,1253a32-33

obce. Politický význam řeči spočívá v její funkci prostředku, kterým se udržuje soudržnost lidského společenství. Pouze lidé mají schopnost “dorozumět se”, “domluvit se”, což znamená dosáhnout shody, nalézat spravedlnost a udržovat tak řád svého společenství. Specificky lidská političnost spočívá u Aristotela v tom, že každý člověk může pomocí řeči aktivně zasahovat a utvářet spravedlnost, která jej spojuje s ostatními lidmi v jedno společenství. Můžeme říci, že řeč dovoluje jednotlivému člověku se účastnit na spravedlivém rozhodování politické obce osobně tedy přímo.

Pokud shrneme doposud řečené, člověk vlastní díky účelnému konání přírody tyto podmínky svého politické přirozenosti: úsudek, který mu pomáhá určovat střední míru svého jednání (a cítění), což mu umožňuje stát se zdatným člověkem, završeným neboli dokonalým jedincem a zároveň nejlepším tvorem na zemi; dále člověk má smysl pro rozlišování dobra a zla, spravedlnosti a nespravedlnosti, tedy schopnost soudnosti, která mu umožňuje obnovovat řád politického společenství, kterým je právo. Člověk se dále rodí od přírody vybaven pro politické společenství již zmíněnou zdatností (*areté*) a praktickou rozumností (*fronésis*). Oba uvedené nástroje, jak Aristotelés zdůrazňuje, se ale dají využít k opačným účelům, než je život podle zákonů a práva. Tím by se člověk stal naopak nejhorším tvorem díky bezpráví, k němuž by zneužíval uvedené zbraně, jimiž ho příroda vybavila. Bez zdatnosti by upadl do stavu divokosti, pohlavní nezřízenosti a obžerství. Uvedený motiv nám opět asociuje taxonomii lidí-zvířat, jak ji načrtl Platón v uvedeném dialogu *Sofistés*, a požívačný život, charakterizovaný neuměřeností bažící po nadbytku, což je opakem zdatnosti rozpoznávající a volící si umírněnost středu, jak o tom pojednává Aristotelés v *Etice*.

Nyní se vraťme na začátek celé přirozeného vývoje vedoucího ke vzniku politického společenství obce. Podle Aristotela je ve všech lidech na základě přirozenosti pud (*hormé*), tj. přirozené tíhnutí či směřování k politickému společenství obce. Vzhledem k tomu, jak jsme si řekli již dříve, obec trvá pro život dobrý, lze vyvodit, že muž, jak říká Aristotelés, který jako první založil takové politické společenství obce, je původcem největších dober. Podle některých interpretů zde byl jakýsi první sestavitel (stinný zakladatel), který skrze struktury zužitkoval lidský pud k založení

polis. Tento muž je původcem největších dober. (1253a 31) Vzal látku a dal jí náboj. Jako první sestavil lidské pudy tak, že člověk nejhorší, protože účelem jeho života bylo jen plození a sebezáchova, se stal člověkem, který je nejlepším z živočichů, když žije podle zákonů (nomos) a práva (diké). Takový člověk nahlíží veškeré jednání, zda je spravedlivé či nespravedlivé, zda užívání jeho schopností praktické moudrosti (fronésis) a ctnosti neboli zdatnosti (areté) je správné či nesprávné. U člověka-nejlepšího živočicha zrodil se *fronésis*, utvářející intelekt, a *areté*, utvářející vášně jakožto navyklosti k určitému chování, jsou zbraně, nástroje ke správnému jednání. Nejlepší člověk se vyznačuje spravedlností.

Nejhorší člověk se naopak vyznačuje ozbrojeným bezprávím. Jeho jednání je bezbožné a nejdivočejší, proto je nejhorším živočichem. Za účelem plození se zabývá pouze sexem a obstaráváním jídla (potravy). Naopak nejlepší člověk vzhledem k Aristotelově klíčovému ontologickému argumentu dokazujícímu primát politiky, kterým je přednost celku politického společenství obce před její částí, který je jednotlivý člověk, se dokáže vztáhnout právě k tomuto celku tím, že je schopen přesáhnout partikularitu svého fyzického individuálního bytí. Výrazem této celkovosti lidského bytí je život pospolu, život podřízený řádu spravedlnosti a jednání, jež je poměřováno právem, tedy zákony obce, jež vládou. Dobrý život v rámci politického celku obce vede k vládě zákonů, jež jsou výrazem lidské schopnosti úsudku. Úsudek je to, co člověka vyčleňuje z živočišné říše ovládané pouze tělesnými žádostmi a nutnými potřebami uchování života.

Shrneme-li dosavadní myšlenkový postup Aristotela, který se zabývá genezí obce, je zřejmé, že podle něj obec stejně jako její části jsou přirozenými jsoucnými. Ty jsou vedeny ve svém přirozeném vývoji, ve své genezi, svými danými účely, k nimž směřují při svém uskutečňování. Na počátku vývoje obce to je přirozený pud člověka k založení politického společenství obce. Tento pud, který je v každém jednotlivém člověku jakožto politickém živočichovi, způsobuje, že za účelem plození svých potomků, zachování života, každodenního života, dlouhodobého soužití a dosažení plné soběstačnosti se člověk spojuje do dílčích lidských společenství, která se spojují do konečného politického společenství obce.

Uvedený „politický“ pud, tedy přirozené tíhnutí člověka k založení obce, stojí na počátku vývoje lidských společenstev sledujících výše uvedené jednotlivé přirozené účely. Přirozeným cílem jejich vzniku bylo v souhrnu (stále lepší) zajištění života člověka. Teprve v obci je dosaženo plného zajištění života člověka, protože pouze v obci dochází k plné soběstačnosti člověka v zabezpečení všech nutností jeho života.

Obec tedy představuje celek, který předchází svým částem –, tedy oněm zmíněným dílčím společenstvím manželství, panství utvářející domácnosti, které se spojují do dědin a ty se následně opět spojují do obce. „A obec je také na základě přirozenosti původnější (*proteron*) než domácnost a než každý z nás.“³⁰³ Obec je sice z časového hlediska svého přirozeného vývoje pozdější jakožto konečné stadium geneze, než její části, které jí předcházejí a jsou tedy dřívější. Mulgan to vykládá tak, že obec „je později v řádu vznikání, ale dříve v řádu přirozenosti.“³⁰⁴ Z ontologického hlediska je prvotnější obec, než její část. Aristotelés říká, že obec je „dřívější na základě přirozenosti“, což znamená, že je primární z hlediska své podstaty.

Aristotelés primát celku politického společenství před jeho částí vysvětluje následovně: „Nebot' celek (*holon*) je nutně původnější než jeho části; zruší-li se totiž celek, nebude už ani noha, ani ruka, leda podle jména, jako když někdo mluví o ruce z kamene jako o ruce; jen v tom smyslu bude mrtvá ruka ještě rukou. Každá věc je přece určena svým úkolem a svou způsobilostí, a když již není taková, nesmí se o ní říkat, že je táž, nýbrž jen, že je stejnojmenná.“³⁰⁵

Zde se dostáváme k pro nás klčovému argumentu primátu politiky, který Aristotelés opírá o ontologický argument priority celku před její částí. Bude významné uvažovat o politice z tohoto hlediska. Je otázkou, zda jsme ochotni na základě tohoto argumentu akceptovat tuto tezi přednosti účelu celku lidského společenství před cíli jeho jednotlivých členů, zejména pak, zda má tento argument své odůvodnění.

³⁰³ Aristotelés, *Pol.* I,2, 1253a19-20

³⁰⁴ Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998, s. 43

³⁰⁵ Aristotelés, *Pol.* I,2, 1253a20-24

Naší otázkou je, jaké jsou konsekvence této myšlenky pro lidské jednání. Prozatím jsme uvažovali spolu s Aristotelem o politice spíše jako o souhrnu dispozic a schopností k jednání uvnitř společenství obce – úsudku pomocí řeči a citu pro spravedlnost, rozvahy a rozhodnosti, politickém vědění, politickém umění a politické zdatnosti. Teprve tyto dispozice a schopnosti umožňují člověku jednat uvnitř obce a tedy žít politickým způsobem života. Tyto dispozice a schopnosti odpovídají přirozené povaze politického společenství obce. Ovšem nyní pokud bychom měli přemýšlet o postavení politiky jako svého druhu lidské praxe, pak vzniká problém, jak dochází ke stanovování priorit v lidském životě, v souhrnu jeho jednání, zda při tom člověk dokáže upřednostňovat přirozený účel celku nejen v rámci svého individuálního života, ale především v rámci společného života s druhými v jednom politickém společenství. Ponechme stranou rysy výlučnosti spojené s jeho pojetím politiky, jež je zpřístupněna na základě přirozených překážek nedostatků potřebných dispozic nakonec pouze nemnohým lidským jedincům. Hlavním problémem, který zanechal Aristotelés ukryt ve své obhajobě primátu politiky je, jaká existuje záruka, že uplatnění uvedených dispozic a schopností v politické činnosti povede k životu politického společenství, jež povede k životu v souladu s hranicemi přirozené účelovosti. Není totiž zcela zřejmé, zda aliance žádostivosti vedoucí k požívačnému životu a lidské rozumnosti vedoucí k životu politickému v prostoru jedné lidské společnosti v sobě neukrývá netušenou dynamiku a možnosti člověka překračovat limitující rámec přirozenosti.

6 ZÁVĚR PRVNÍ ČÁSTI

Primát politiky u Aristotela tedy spojuje jednak eudaimonistické východisko usilování o celkovou zdařilost života jednotlivce a společnosti, které se snaží podpořit ontologickým argumentem přednosti celku společnosti před jejím jednotlivým členem. Tento celek je označen přirozené jsoucno a jednotlivý člověk za přirozeně patřící k tomuto celku. Političnost člověka je nalezena v lidské přirozenosti jako její nejvyšší vývojové stadium, tzn. že

člověk dosahuje svého lidství, jakmile se stává politickou bytostí, tzn. členem a součástí společenství sobě rovných a stejně svobodných individuí, tedy jedním z občanů obce.

Aristotelské východisko pojetí primátu politiky postupuje ontologickou metodou tázání. Primát politiky je v tomto přístupu postaven na ontologickém argumentu přednosti respektive prvotnosti politického celku před jeho částí. Obec zde je pokládána za přirozený celek a člověk je její přirozenou částí. Člověk tedy završuje své bytí až v obci, která je plně soběstačným a tudíž autonomním celkem. Jinými slovy primát politiky vyplývá z přednosti polis před jednotlivými *politás* – tedy obce před jednotlivým občanem.

Ontologický argument spočívá v tvrzení, že svého účelu dosahuje část pouze v celku. Celek se bez částí „obejde“, část bez celku nikoli. Občan mimo obec již není občanem. Aristotelův primát politiky je primátem obce nad jednotlivým občanem. Aristotelovské východisko předpokládá teleologický řád bytí, v němž politický celek zaujímá prioritní místo v řádu lidského bytí.

Nicméně takový závěr vyvolává řadu předběžných námitek: lze jen těžko prokázat teleologický řád veškerého bytí a tuto koncepci udržet, přestože na úrovni kupříkladu živé přírody a vědního oboru biologie se taková představa mohla zdát i lákavá. Představa, že lidská obec je pouze mnohem komplexnějším, nicméně stejným účelem přírody vedeným a tedy přirozeným jsoucnem naráží na některé skutečnosti sociální reality, které naznačují dosud nevídanou lidskou schopnost horizont vlastní přirozenosti překračovat a tak opouštět. Pokud skupina filosofických kritiků lidské ambice „opustit svět pozemské podmíněnosti“, kam nesporně zařadíme Arendtovou, chápala jako nebezpečnou iluzi vyvolanou neblahým vývojem filosofického myšlení vedoucímu ke katastrofálním sociálním utopiím, nynější tendence a výsledky především na poli genetiky a biotechnologií nejsou pouze myšlenkovým konstruktem postaveným na chybných teoretických předpokladech, ale jsou příkladem intervencí do materiální povahy lidského života, který teprve vyvolává řadu nezodpovězených

filosofických a etických otázek. Téměř se nabízí podezření hledat za tímto úsilím jakousi implicitní představu technologické utopie.

Další námitka je směřovaná vůči principu autonomie politického celku, která je podmíněna jeho plnou soběstačností. Podmínka a možnost dosažení soběstačnosti politického celku není nijak definitivní a tedy přirozená povaze politického celku. Tuto možnost soběstačnosti totiž lze historicky ztratit. Lze přijmout tezi, že polis je každá taková společnost, která dosáhla soběstačnosti. Ovšem, co když tuto soběstačnost lze napříště dosáhnout pouze tak, že bude zrušeno občanství v omezení jeho možnosti participovat na uplatňování jeho praktického rozumu. V další historické etapě bude politický celek soběstačným s omezením a předefinováním občanství. Změní se tím i povaha tohoto celku, to ale v přirozeném řádu jsoucní není možné. Nebo co když již nebude vůbec možné dosáhnout plné soběstačnosti politického celku? Bude pak političnost člověka v takové společnosti částečně nebo dokonce zcela potlačena?

Primát politiky tedy úzce souvisí u Aristotela s koncepcí jednoty a celku lidského společenství. Tuto jednotnost celku pokládá za skutečnost, která má přirozený původ. Je otázkou, pokud zpochybníme onu teleologickou koncepci přirozenosti celku politického společenství, čím a jak odůvodníme tvrzení o primátu politiky, tedy o prvořadém významu politického způsobu života a jednání v horizontu lidskosti. Pokud se celek stane konstruktem a znejasní se jeho kontury, pak zmizí platforma uchopitelné a zjevné politiky jako formy uspořádávání vzájemných vztahů a poměrů mezi lidmi s cílem ustavování spravedlnosti. Možná, že tento úkol politice tolik nepřísluší, protože řada těchto otázek je řešena automaticky státním aparátem, ale i ten je pouze manifestací jisté politické vůle projednávané v rámci veřejných platforem, o nichž předpokládáme, že jsou politickými.

Pozorování, že přetrvávání politického celku se děje z důvodu nikoli zachování života, ale udržování jeho vysoké kvality v podobě života dobrého, což jak víme je život po mnoha stránkách zajišťující všestrannou a rovnovážnou zdařilost veškerých částí a jednotlivců politického společenstva, je něčím, co nás musí nutit k přemýšlení. Pokud by tedy koncepce celku politického společenstva ukázala jako nejasná, nebo pokud

by určitým způsobem selhala schopnost politiků sledovat celkovou zdařilost politického společenstva, pak lze dedukovat závěry v intenci Aristotelovy teorie. Patrně by oba momenty spolu souvisely tak, že znejasňování politického společenstva by způsobovalo podkopávání celkové zdařilosti tohoto celku a naopak. Přestávalo by totiž být jasné, co se děje a v čí prospěch a za jakým účelem v rámci politického diskurzu. Tato nejasnost by vedla k postupnému upadání politického společenstva a nutnosti založit politické společenství nové.

Takový vývoj by nijak nenarušil základní body Aristotelovy politické teorie. Z přirozeného tíhnutí by lidé obnovili politické společenstvo, pouze v jiném rozsahu a v jiném formátu, který by umožňoval opětovné dosahování celkové zdařilosti. Podle Aristotela by se nakonec patrně projevila působící přirozenost. Došlo by pouze k přestrukturování existujících forem politických vztahů, ale esence politiky ukrytá v lidské přirozenosti by zůstala zachována. Projevila by se pouze jinde a jinak.

Druhá část: Politika jako nejvyšší projev lidství podle Arendtové

„Což nejsou především svobodní a neplní se jejich obec svobodou a volností slova a není v ní dovoleno dělat, co kdo chce? – Říká se to tak, pravil. – Kde ovšem existuje volnost, tam si zřejmě každý může uspořádat život tak, jak se komu líbí. – Zřejmě. – Myslím si, že v této ústavě by existovali daleko nejrozmanitější lidé. – A jak ne? – Tahle ústava se blíží tomu, řekl jsem zase, že bude nejhezčí ze všech ústav. Jako pestré roucho, hýřící všemi barvami, se bude zdát nejkrásnější i ona. A snad by právě ji, pravil jsem dále, zvolili mnozí za nejkrásnější tak, jako ženy a děti hledí na pestrost.“³⁰⁶

Platón

7 PODMÍNKY POLITICKÉ EXISTENCE ČLOVĚKA

Aristotelés i Arendtová dospívají ve svém myšlení k jisté formě obhajoby primátu politiky až v pozdější fázi svého díla, přičemž lze u nich vysledovat podobnou motivaci, kterou je snaha vyrovnat se s krizí evropského pojetí lidství a lidského společenství, založeném na rozumových dispozicích člověka a možnostech strukturování jeho světa k samostatnému jednání jednotlivce uvnitř politického společenství. Dispozice člověka a přirozená struktura lidského společenství umožňují člověku, aby mohl jednat na základě svojí svobody, díky utvoření prostoru bez trvalé zátěže každodenní starostí o svoji obživu, a na základě přítomnosti ostatních, stejně svobodných členů společenství, kteří jsou disponováni k jednání o společných záležitostech.

Takto koncipovaná představa o člověku a politické povaze společenství, začala mít již v Aristotelově době povážlivé trhliny, a proto se na vývoj v řeckém světě snaží Aristotelés reagovat vytvořením politické

³⁰⁶ Platón, *Rep.* VIII, 11, 557 b-c

teorie, v níž se pokusil o sjednocení eudaimonistického étosu lidského života s jeho přirozeným určením v podobě obhajoby dokonalosti celku politického společenství polis. V případě Arendtové je výchozí krizový moment mnohem silnější a představuje ho zážitek různých podob totalitarismů na přelomu moderního věku. Oba myslitelé museli ve své době utéci před nepříznivou politickou situací ve společenství, které je intelektuálně formovalo a jež se ocitlo na pokraji krize a civilizačního zhroucení, aby se pokusili teoreticky uchopit a čelit tak procesu změn povahy svého formativního kulturního světa.

Aristotelés svoji analýzu politiky odvíjí od svého eudaimonistického východiska, nicméně se ji snaží pevněji zakotvit a rozvinout na základě předpokladů vlastních biologických zkoumání. Arendtová volněji navazuje na fenomenologickou filosofii, která ji ovlivnila během univerzitních studií, a vydává se cestou rozboru fenoménů lidské zkušenosti se světem lidských záležitostí, přičemž se snaží dopátrat strukturálních změn v oblasti lidských aktivit, které zatemnily oblast lidského jednání s druhými lidmi, tedy oblasti veřejnosti, kterou nazýváme rovněž oblastí politiky. Na základě rozvrhu lidských činností, jenž odpovídá podmínkám lidského života, Arendtová provádí kritiku moderní podoby společnosti, jež politický význam jednání značně oslabil tím, že ho podřídila životním potřebám a nutnostem. Mohlo by se zdát, že ke svojí kritice Arendtová nachází jako vhodného duchovního inspirátora právě Aristotela. V tuto chvíli pouze předznamenejme, že problém priority politiky, k němuž oba myslitelé dospějí, je mnohem komplikovanější, než jak bývá běžně vykládán. Navíc, a to se také někdy tolik nezdůrazňuje, oba myslitelé své závěry o prioritě politiky pro uchování a rozvoj lidství doplňují či revidují svými úvahami o významu teoretického života, resp. života věnovanému myšlení.

7.1 Pozemský charakter lidského života a odcizení světu a přírodě

V úvodu svého klíčového a vlastně jediného úplného filosofického díla Hannah Arendtové, kterým je *The Human Condition*, neboli *Lidská podmínka* či *Lidská situace*, jak se anglická verze obsáhlé monografie překládá, autorka shrnuje hypotézu, od níž se odvíjí její další uvažování o

místě člověka ve světě. Tvrdí, že na sklonku novověku pod vlivem moderní vědy a techniky dochází k pokusu odpoutat člověka od přírodních podmínek, které doposud určovaly jeho život.

Autorka zmiňuje fenomenální schopnost lidstva zničit veškerý život na zemi, podobně jako to vyjadřuje Patočka, když hovoří o unikátní situaci člověka, který soustředil ve svých rukách dosud nebývalé přírodní síly: „Člověk přestal být vztahem k Bytí a stal se silou, mocnou, jednou z nejmocnějších. Stal se hlavně ve svém společenském jsoucnu obrovskou stanicí k uvolňování vesmírných sil, akumulovaných a vázaných po celé eóny.“³⁰⁷ Autorka dále poukazuje na schopnost moderního člověka se z planety Země přemístit do vesmíru. Byť o této možnosti, později také uskutečněné v praxi, hovoří, chápe ji spíše jako jistý předobraz proměny lidské zkušenosti, než že by bylo uskutečnitelné osídlení jiných planet člověkem, což by samozřejmě radikálně změnilo podmíněnost lidského života ve svojí vázanosti na Zemi. Dále hovoří také o pokusech klonovat lidský organizmus a udělit mu tak požadované vlastnosti a rovněž zmiňuje jev automatizace, která je vedena snahou usnadnění lidské práce.

Země a pozemská příroda, od které se člověk snaží odpoutat, představují podle Arendtové podmínky lidského života. Přestože člověk vytváří z předmětů svůj umělý svět, do nějž se před přírodou uchyluje, zůstává uvězněn v říši živého. Přírodní podmínky byly člověku darovány, nicméně on se je snaží směnit za podmínky, které si sám vytvoří, v čem mu mocným nástrojem jsou výdobytky vědy a techniky.

Arendtová zdůrazňuje, že otázka, zda mají věda a technika posloužit tomuto záměru, je prvořadou politickou otázkou, kterou nemohou vyřešit ani profesionální vědci, ale ani profesionální politikové. Moderní přírodní vědec díky svojí odpoutanosti od podmíněnosti lidského života získává vědecké poznatky, které přestávají být srozumitelné. V moderním světě vědy hrozí, že dojde k oddělení poznání od myšlení a promlouvání. Člověk se stává otrokem svých přístrojů, které vytvořil díky svým technickým

³⁰⁷ Patočka J., *Je technická civilizace úpadková, a proč?*, in *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, s. 123

poznatkům, ale přestal přemýšlet a mluvit, protože přestal těmto poznatkům a jejich aplikacím rozumět.³⁰⁸

Arendtová se hned na začátku hlásí k Aristotelovu krédu, když říká: „Kdekoli se jedná o význam řeči, nutně vstupuje do hry politika. Lidé jsou totiž bytostmi nadanými k politice proto, že jsou bytostmi nadanými řečí.“³⁰⁹ Současné přírodní vědy jsou zbaveny řeči díky matematizaci vlastních poznatků, což podle Arendtové do značné míry vědce diskvalifikuje v jejich schopnosti politického úsudku. Ve svojí kritice moderních věd díky jejich matematizaci Arendtová navazuje na slavnou kritiku Husserlova z jeho *Krize evropských věd*. Pro Arendtovou jsou ale klíčové politické konsekvence matematizace moderních vědeckých poznatků. Neproniknutelnost expertních dat vědy podle ní vede k jejich vydělení z prostoru společně sdílitelného a tak sdíleného smyslu.

Poznamenejme, že ve své době ne všichni významní filosofové sdíleli tak kritický pohled na matematizaci vědy a techniky. Mezi takové významné filosofy zabývající se matematikou a nejnovějšími poznatky teoretické fyziky, podobně jako Arendtová, patřil Whitehead, který odkazuje smysl matematiky k jejím platónským souvislostem jako vědy o ideálních vzorech, či vzorových hodnotách. Schopnost uvažovat o těchto vzorových ideách, tedy schopnost abstraktního a zároveň přesného myšlení, člověka odlišuje od zvířat: „Co je základním pojmem v základě algebry? Je to pojem ‚*kterýkoliv* případ daného druhu v abstrakci od nějaké zvláštní exemplifikace toho příkladu nebo toho druhu.‘ První živočich na této zemi, který měl být jen na okamžik tento pojem, byl první rozumový tvor. Můžete pozorovat zvířata, jak volí mezi *touto věcí* a *tamtou věcí*. Ale zvířecí inteligence vyžaduje konkrétní exemplifikaci. Nejsamozřejmějším poznáním této charakteristiky člověčenství jsou matematické pojmy a ideály dobra – ideály, které sahají dál než k bezprostřední realizaci. Lidstvu je odepřena jakákoliv praktická zkušenost přesnosti realizace: naproti tomu matematika a ideály dokonalosti se zabývají přesností. To je právě rozdíl mezi praxí a teorií. Každá teorie vyžaduje přesné pojmy, tam či onde, jakkoliv utajené. V praxi přesnost mizí: jediný problém je ‚*Funguje to?*‘

³⁰⁸ Srv. Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 10

³⁰⁹ Tamt.

Avšak cíl praxe může být definován pouze s použitím teorie. Proto otázka „Funguje to?“ je odkazem na teorii. Také důležitost teorie spočívá ve vztahu k praxi. Neurčitost praxe čerpá energii z jasnosti ideálu zkušenosti.“³¹⁰ Whitehead tedy nespátřuje v matematické abstrakci podkopání významnosti jednání v rámci lidské zkušenosti se světem, ba právě naopak: „Nepochopíme tok, jenž tvoří lidskou zkušenost, pokud si neuvědomíme, že se pozvedá nad marností nekonečna díky různým sukcesívním způsobům zdůrazňování, jež budí aktivní energii konečné celosti. Pověřivá hrůza z nekonečna byla pro filosofii neštěstím. Nekonečno nemá vlastnosti. Veškerá hodnota je darem konečna, jež je nezbytnou podmínkou pro činnost. Aktivita také znamená vznikání vzorů celosti a matematika je studium vzoru. Zde nacházíme hlavní klíč, jenž uvádí matematiku do vztahu se studiem dobra a se studiem zla.“³¹¹ Abstrakce podle něj obsahuje oživení zkušenosti, které umožňuje zdůraznění vzorových hodnot pro jednání.

Whitehead jde dokonce ještě dál ve svém pozitivním hodnocení významu matematiky pro moderní společnost. Podle něj soudržnost společenských systémů závisí na dodržování vzorů chování, pokrokem civilizace jsou změny těchto vzorů chování a vkládání vzorů do samovolných dějů, jejich stabilita a modifikace jsou podmínkou uskutečňování dobra. A matematika jako nejmocnější technický prostředek, který analyzuje vztažnost vzoru, zde může mnoho pro moderní společnost znamenat: „Jestliže se civilizace bude dále rozvíjet, pak bude v příštích dvou tisíciletích největší novinkou v lidském myšlení nadvláda matematického rozumu. Podstatou této generalizované matematiky je studium nejlépe pozorovatelných příkladů relevantních vzorů; a užitá matematika je převodem tohoto studia na jiné příklady realizace těchto vzorů.“³¹² Whitehead zde předznamenává jakousi světlou vizi dalšího vývoje společnosti, která bude vedena užitou formou matematiky.

Arendtová ve své výchozí úvaze o devalvací zkušenosti lidské podmíněnosti v důsledku působení nového paradigmatu moderní vědy na přelomu 19. a 20. století reaguje na soudobá témata, která byla předmětem

³¹⁰ Whitehead A. N., *Matematika a dobro a jiné eseje*, Praha 1970, s. 26-27

³¹¹ Tamt., s. 28

³¹² Tamt., s. 32-33

diskusí první poloviny dvacátého století o nové roli vědy ve společnosti. Patřily k nim otázky, jako je změna podoby vědy a vědeckého poznání, její sblížení s technikou, které později najde své uplatnění v postmoderní kritice tzv. *technovědy*, dále nový vliv a moc vědy uvnitř lidské society, prohlubující se protiklad expertní a politické pravdy projevující se v napětí v nárokování si autority uvnitř společnosti, narůstající význam specializace a profesionalizace v celé řadě funkcí společnosti včetně vědy a státu, jež bylo základním východiskem kritizovaného Weberova pojetí politiky.³¹³ Arendtová by patrně stála v kritickém odstupu od Weberova ekonomického přístupu k analýze vývoje politiky do její moderní podoby jako stále organizovanější, profesionalizovanější a segmentovanější činnosti především politiků z povolání, kterým slouží expertní neutrální státní úředníci. Všechny výše uvedené otázky související s ohromujícím vzrůstem vlivu moderní vědy a techniky na život společnosti se nacházejí v kontextu myšlení Arendtové, které bude směřovat ke kritice moderní společnosti v konfrontaci se zkušeností s politikou v původním klasickém významu jako jednání coby nejbyťostnější lidské činnosti a projevu.

Zmíněný Whitehead si uvědomoval nebezpečí, která vyplývají z úspěchu stále specializovanějších vědeckých oborů pro nároky, které klade politika na kooperaci uvnitř společnosti: „Další závažnou skutečností, vůči které hledí moderní svět, je objevení metody, jak vychovat profesionály, specializující se na jednotlivé oblasti myšlení, a tím ustavičně obohacujících pokladnici poznání v rámci vymezených hranic svého předmětu bádání. Úspěch této profesionalizace poznání vede k tomu, že je třeba mít před očima dva momenty, které odlišují naši současnost od minulosti. Poprvé míra pokroku je taková, že jednotlivec s běžnou délkou života bude vždy znovu muset čelit novým situacím, pro které nenachází žádnou paralelu ve své minulosti. Fixování osoby na fixované povinnosti, které bylo v předcházejících společnostech pravým požehnáním, bude v budoucnosti veřejným ohrožením.“³¹⁴ Napříště tedy bude vždy nezbytné

³¹³ Weber M., Politika jako povolání, in *Metodologie, sociologie, politika*, Praha 1998, s. 252-266

³¹⁴ Whitehead A. N., *Veda a moderný svet*, (překlad do českého jazyka E. M.), Bratislava 1989, s. 276

specializované a profesionální poznání, které bude pro společnost účinné. Bude to ale za cenu ztráty dostatečně efektivního poznávacího rámce, jenž by byl schopen uchopit život společnosti vcelku. Profesionalizace poznání produkuje rutinní myšlení, jež umožňuje pokrok v rámci každé profese: „Rutinně myslet znamená žít v rámci daného množství abstrakcí. Rutinnost chrání před vykořeněním a abstrakce abstrahuje od něčeho, čemu se nevěnuje žádná další pozornost. Neexistuje však rutina abstrakcí, která by byla adekvátní pochopení lidského života. A tak byl v moderním světě celibát středověké učené vrstvy nahrazen celibátem intelektu, který je odloučený od konkrétního uvažování o faktech v jejich úplnosti. Jistěže, nikdo není výlučně matematikem nebo výlučně právníkem. Lidé musejí žít také mimo své profese anebo své zaměstnání. Rozhodující však je, že seriózní myšlení se vtěsnává do rámce určité rutiny. Se zbytkem života se zachází povrchně, pomocí nedokonalých kategorií myšlení, které jsou odvozeny z jedné profese. Nebezpečí vyplývající z tohoto aspektu profesionalizmu jsou velká zejména v našich demokratických společnostech. Usměrnující síla rozumu slábne.“³¹⁵

Problém pro Arendtovou tedy neleží v proměně lidské podmíněnosti, ale v proměně epistemického rámce moderní přírodovědy, která pohlíží na přírodu podmiňující lidský život nikoli z hlediska unikátní pozemské lidské existence, ale takřkajíc z jakéhosi bodu nula, z hlediska abstraktního univerza matematiky. Nejnovější fyzikální teorie a experimenty pak vedou podle ní ke ztrátě spojení mezi fyzikálním světonázorem a běžnou smyslovou zkušeností. Od relativizace běžné smyslové zkušenosti je jen krůček k tomu, kdy „člověk může *činit* a úspěšné také *činí*, co nedokáže pochopit ani vyjádřit v lidském jazyce všedního dne“.³¹⁶ Arendtová je přesvědčena, že nové poznatky fyziky, které nejsou přístupny běžné smyslovému vnímání, které formuje kategorie lidského rozumu a pojmy lidské řeči, představují zásadní průlom do dosavadní struktury lidské zkušenosti se světem. „Lidský mozek, který údajně vykonává práci nerozlučně spjatou s naším myšlením, je navíc zrovna tak pozemský a

³¹⁵ Tamt. s. 276-277

³¹⁶ Arendtová H., Dobyť vesmíru a velikost člověka, in *Mezi minulostí a budoucností*, Brno 2002, s. 237

přízemní jako všechny ostatní části lidského těla. Právě abstrahováním od těchto pozemských podmínek a vzýváním moci představivosti a abstrakce, která prý měla pozvednout lidskou mysl z pozemského gravitačního pole a dá-li se to tak říci, umožnit jí, aby na něj pohlédla z výše nějakého bodu ve vesmíru, dosáhla moderní věda svých nejslavnějších a zároveň také nejvíce matoucích výsledků.³¹⁷ Jedním z nich je nedůvěra k tomu, co se odhaluje lidským smyslům a lidskému rozumu. Dosavadní kategorie zdravého lidského rozumu příčinnosti, nutnosti a zákonnosti z pozice pohlížejíci na svět z bodu mimo tento svět selhávají a jsou v diskurzu moderní fyziky uchopující svět jako neustále se rozpínající vesmír nahrazeny kategorií náhody.

Pro Arendtovou ale zlomem v moderní vědě představuje nikoli abstrakce jako taková, ale snaha moderní vědy tento abstraktní bod nula ve své honbě za „objektivní skutečností“ stále posouvat dál a do tohoto bodu se přemístit. Při tomto úsilí odkazujíc se na Heisenbergův princip neurčitosti člověk opět „naráží jen na sebe samého“, říká Arendtová. Lidskou snahu opustit svoji pozemskou pozici komentuje s podobným postřehem Teilhard de Chardin: „V naději a ve snaze prodloužit perspektivy lidstva až kamsi do neurčité budoucnosti se dnes často mluví o možnostech astronautiky a stěhování z planety na planetu. Rozhodně nepopírám fyzickou možnost a biologickou závažnost takového šíření reflektovaného života po sluneční soustavě, ale musím přitom poznamenat, že expanze lidstva na další hvězdy, která by dala širší základnu lidské činnosti, by jen zvýšila intenzitu sil, které nás tlačí k sobě navzájem.“³¹⁸ V poznámce dodává: „Že se člověk dříve či později *pokusí* opustit Zemi – to je dnes už úplně jisté. Člověk přece cítí, že se nedostane nikdy ke svému vlastnímu středu, nedotkne-li se skutečně všech hranic.“³¹⁹

Abstraktní pozici, kterou se moderní věda snaží dobýt, Arendtová nazývá Archimédovým bodem podobně jako Kafka. Podle něj člověk „nalezl Archimédův bod, avšak použil jej proti sobě; zdá se, že jen pod touto podmínkou mu bylo umožněno jej nalézt. ... Aniž máme zatím bod,

³¹⁷ Tamt. s. 238-239

³¹⁸ Teilhard de Chardin P., *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, Praha 1993, s. 87-88

³¹⁹ Tamt. s. 87

který chtěl zaujmout Archimédes, ve své moci, našli jsme způsob, jímž dokážeme jednat na Zemi, jako bychom pozemskou přírodou disponovali „zvenčí“, z bodu Einsteinova „pozorovatele volně umístěného v prostoru“. Shlížíme-li z tohoto bodu na všechno, co se děje na Zemi i na různé lidské činnosti, jinými slovy, používáme-li tento Archimédův bod na sebe samotné, budou se nám tyto činnosti vsutku jevit jen jako „zjevné chování“, které je možné snadno studovat týmiž metodami, jakými studujeme chování laboratorních krys... Všechna naše hrdost na to, co dokážeme, se změní v jistý druh mutace lidské rasy; celá technologie, pohlížíme-li na ni z této perspektivy, ve skutečnosti už nebude vypadat „jako výsledek vědomého lidského úsilí rozšířit materiální moc člověka, nýbrž spíše jako všeobecně probíhající biologický proces“.³²⁰ Vskutku, za těchto okolností by i řeč a každodenní jazyk nebyly smysluplnými výroky, jež přesahují chování i tehdy, pokud je prostě jen popisují, a bylo by mnohem vhodnější nahradit je nějakým krajním formalismem matematických symbolů, který by sám o sobě postrádal smysl. Dobyť vesmíru a věda, jež ho umožnila, se tomuto okamžiku přiblížily až nebezpečně blízko. Kdyby měl někdy opravdu nastat, velikost člověka by nebyla jen jednoduše umenšena podle všech měřítek, která známe, nýbrž byla by naprosto zničena.“³²¹ Výchozí problém, který Arendtová formuluje jako opuštění země a odcizení světu chápe jako úsilí člověka o změnu umístění své vlastní lidské zkušenosti. Toto „opuštění Země“ jako opuštění pozemské perspektivy lidské zkušenosti. Změna lokace lidské zkušenosti by podle Arendtové znamenala změnu člověka samotného, změnu lidskosti tak, jak jsme jí doposud rozuměli. Na takovou budoucí možnost Arendtová pohlíží kriticky a s krajní nedůvěrou a místo toho se obrací do minulosti, v níž hledá doklady o zkušenosti s autentickým lidstvím v úzkém sepětí s pozemskými činnostmi člověka. Arendtová chce spojit velikost lidství s jeho pozemskou situovaností, s existencialisticko-fenomenologickým „uzemněním“ člověka v jeho vlastní zkušenosti se světem. Vzhledem k proměnlivosti struktury lidské podmíněnosti díky

³²⁰ Heisenberg W., *The Physicist's Conception of Nature*, New York 1958, s. 24, podle Arendtové H., *Mezi minulostí a budoucností*, Brno 2002, s. 262

³²¹ Arendtová H., Dobyť vesmíru a velikost člověka, in *Mezi minulostí a budoucností*, Brno 2002, s. 246

lidské schopnosti radikálně přetvářet svůj vlastní svět, kterou Arendtová uznává, bude potřebné detailně vysvětlit, která struktura lidské podmíněnosti umocňující velikost člověka je pro ni určující, z jakého důvodu a proč na její dominantní pozici staví právě politickou zkušenost.

Pod tlakem moderních trendů dochází podle Arendtové k perspektivě odstranění dosavadní zkušenosti práce jako námahy, rozvoji možností úniku ze světa vytvořených a sdílených předmětů do oblasti soukromí a ztráty prostoru politiky díky devalvaci řeči pod vlivem expertního jazyka matematických symbolů vědy a techniky. Od novověku se člověk odcizuje světu ve dvojím smyslu – uniká ze země do univerza a uniká ze světa do sebevědomí. Souhrnně tento proces nazývá zastřením podmíněnosti vlastní existence u moderního člověka.

Změnu vztahu člověka k přírodě na konci novověku, která je základem změny lidské si zmiňuje také Guardini, který ji přisuzuje podobně jako Arendtová změně poznávacího paradigmatu moderní přírodní vědy. Podle něj poměr člověka k přírodě ztrácí bezprostřednost a stává se nepřímým, zprostředkovaným přístroji a výpočty, tím pozbývá názornosti, začíná být abstraktním a technickým. Doposud byla lidská činnost totožná s prožíváním člověka, což charakterizovalo tzv. humánní strukturu života člověka. Koncem novověku prožívání nejen přírody, ale i vlastního díla člověka, s Arendtovou bychom mohli říci prožívání světa člověkem vytvořených věcí, se stává zprostředkovaným a tím se začíná uplatňovat nově historicky vzniklá struktura „lidské existence, kde poznatky a činy podstatně přesahují možnost jejich prožití“.³²² Tuto novou strukturu lidské existence nazývá Guardiniho „ne-humánní“ existenci.

Z důvodu uvedeného procesu odcizování moderního člověka přírodě a světu navrhuje Arendtová rozpomenout se na podmínky, za nichž lidé doposud žili a nechat se vést při takovém přemýšlení zkušenostmi a starostmi přítomné situace. Ve svém díle *The Human Condition* se snaží odpovědět na otázku, co děláme, jsme-li činní, přičemž předpokládá, že základní struktury lidské činnosti podle evropské myšlenkové tradice budou

³²² Guardini R., *Konec novověku*, Praha 1992, s. 57

v zásadě totožné se zkušenostním horizontem každého člověka.³²³ Za tímto účelem se chce cestou historické analýzy obrátit k tomu, jak tradice chápala základní prvky tzv. činného života, který označovala jako *vita activa*. Zatímco při vymezení základních podmínek lidských činností uvedla, že svět, jako jedna z nich, se působením samotné lidské aktivity mění, na druhou stranu předpokládá, že „základní schopnosti člověka, odpovídající základním podmínkám lidské existence na zemi, se nemění. Tyto schopnosti nemohou neodvolatelně zaniknout, dokud základní podmínky lidské existence nebudou nahrazeny jinými“.³²⁴

Nové podmínky lidské existence by nastaly v momentě, kdy by člověk mohl opustit svoji zemi. Pro Arendtovou moderní doba stojící na konci novověku předznamenává novou epochu evropského lidstva, v níž člověk díky svým nově objeveným možnostem přestává vnímat svoji podmíněnost. Arendtová píše toto dílo v padesátých letech dvacátého století, tedy ve stínu jaderné katastrofy a lidského proniknutí do vesmíru. Člověk se ve dvacátém století odpoutává od země, když vypouští do vesmíru v roce 1957 první družici Sputnik, což Arendtová používá jako předobraz změněného vztahu člověka k vlastní pozemské podmíněnosti. Člověk ve dvacátém století žije, jako by již jeho existence nebyla odvislá od jeho životních podmínek panujících na zemi. Člověk díky nejnovějším výdobytkům technovyví vytváří iluzi své vlastní nepodmíněné existence, kterou má plně ve svých rukách a může ji měnit podle své vlastní vůle. Věda staví jazyk politiky na hlavu, kdy ji usvědčuje z nekompetentnosti řešit elementární lidské problémy, čímž význam politické sféry značně snižuje nebo přinejmenším zatemňuje. Díky zmechanizování procesů uvnitř masové společnosti se lidský život osvobozuje od namáhavé práce za účelem získání potravy pro vlastní obživu, člověk tak zdánlivě překonává jednu část svojí animálnosti a stává se z něj konzument, pro nějž získání potravy je značně usnadněno. Změněný poměr člověka k dosavadním určujícím konstantám jeho podmíněnosti vytváří jeho nový postoj odcizení vůči přírodě, z níž vyšel jako ze svého primárního prostředí,

³²³ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, 12-13

³²⁴ Tamt. s. 13

a vůči světu, který zdědil jako prostor věcí vytvořených předchozími generacemi.

Pod dojmem odcizení se moderního člověka vůči přírodě a světu se Arendtová snaží rekonstruovat „podmínky, v jakých byl dán život člověku na zemi“. Provést to chce jednak prostřednictvím hledání „zapomenutých“ konceptů zejména z období klasické řecké zkušenosti s politikou, ale nutno dodat, že se neomezuje pouze na toto období, Arendtová si vybírá pojmy z celé tradice evropského myšlení týkající se oblasti lidských záležitostí a činného života. Autorka tak chce objasnit, „co děláme“, když jsme činní.³²⁵ Dále Arendtovou zajímá svět skutečných věcí, v němž je člověk prakticky činný v aristotelovském smyslu, nikoli svět idejí.

Arendtová naznačuje postup svojí analýzy lidské zkušenosti se světem, kterou chce provádět analýzou tradičního myšlení o lidské situaci ve světě, tedy pomocí výkladu relevantních textů. Arendtová tedy nepodniká rigidní fenomenologickou analýzu na základě pouze vlastní reflexe zkušenosti, ale obrací se k myšlení minulosti, aby se dověděla něco o lidské situovanosti a její struktuře v té části, která ji nejvíce zajímá a tím je život věnovaný lidským činností. Předpokládá totiž, že tradiční myšlení bude o základní struktuře lidské podmíněnosti uvažovat stejným způsobem, jako by to provedl každý jiný současný člověk. Zdá se tedy, že předpokládá jako každý fenomenolog, že struktura lidské zkušenosti je svým způsobem univerzální, přičemž základními prvky této struktury na úrovni *vita activa* jsou podle ní tři lidské aktivity: práce, zhotovování a jednání. Předpokládá, že „základní schopnosti člověka, odpovídající základním podmínkám lidské existence na zemi, se nemění. Tyto schopnosti nemohou neodvolatelně zaniknout, dokud základní podmínky lidské existence nebudou nahrazeny jinými.“³²⁶ Uvedené schopnosti, mohutnosti a zdatnosti budou spojeny s elementárními aktivitami člověka, nicméně podle ní dochází k jejich zapomenutí a potlačení, a neexistuje žádná politická či duchovní „aristokracie“, která by je oživila. Arendtová tedy zároveň připouští možnost proměny struktury lidské podmíněnosti, níž dochází na konci novověku díky působení vědy, kdy nastává nový věk situace evropského

³²⁵ Srv. Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 5

³²⁶ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 13

lidství. To by naznačovalo, že struktura lidské podmíněnosti je pouze kulturním fenoménem, který podléhá dějinným změnám. Prozatím tedy není jasné, v čem přesně spočívá problém moderního člověka, zda v zapomenutosti na vlastní podmíněnost, která tu ale přesto stále je, protože je trvalá a univerzální. Zdá se tedy, jakoby tedy člověk žil takovým způsobem, jako by jeho existence již nebyla podmíněna pozemskými podmínkami, jež určují povahu a možnosti jeho života, ať již aktivního či kontemplativního. Jinou možností, jak chápat Arendtovou formulovanou úvodní otázku je, že struktura lidské podmíněnosti doznává proměn díky dějinným procesům v rámci evropského lidstva a Arendtová v konfrontaci s tradičními koncepty *vita activa* provede kritiku tohoto historického vývoje kulturního vědomí Evropy.

Jak tedy vlastně chápe Arendtová lidskou podmíněnost a je v tomto svém východisku dávána správně do vztahu k Aristotelovi? Arendtová se úvodní východisko lidské podmíněnosti pozemskými podmínkami života vzápětí modifikuje, když říká: „Avšak *condition humaine*, lidská podmíněnost ve svém celku, zahrnuje víc než jen podmínky, za nichž je lidem dán život na zemi. Lidé jsou podmíněnými bytostmi, protože každá skutečnost, s níž přicházejí do styku, se bezprostředně proměňuje v podmínku jejich existence. Svět, v němž se *vita activa* pohybuje, sestává ve své podstatě z věcí, které jsou výtvoři lidské ruky. A tyto věci jsou opět podmínkou lidské existence. Lidé tedy nežijí pouze za podmínek, které jim byly dány do vínku s jejich pozemskou existencí, ale navíc za podmínek, jež si sami vytvořili, avšak také tyto podmínky jsou navzdory svému lidskému původu nadány stejnou podmiňující silou jako přírodní podmínky.“³²⁷ Lidská podmíněnost má tedy u Arendtové dvě složky, zjednodušeně řečeno přírodu a svět, tzn. určení daná přirozenými podmínkami panujícími na zemi a podmínkami světa skládajícího se z umělých věcí vytvořených člověkem. Pokud se tedy člověk podílí na své vlastní podmíněnosti svojí činností utvářející svět nepřirozených uměle zhotovených věcí, pak je zjevné, že může měnit strukturu svojí podmíněnosti tak dalece, jak dalece

³²⁷ Tamt. s. 17-18

proměňuje svět, který obývá. Lidská podmíněnost tedy není nijak apriorně pevně daná struktura, v jejímž rámci by byl lidský život nějak pevně určen.

Arendtová odlišuje své pojetí podmíněnosti člověka od jeho přirozenosti: „Podmíněností lidí není míněno totéž co ‚přirozeností‘ člověka. Ani celková suma lidských činností a schopností odpovídající způsobům lidské podmíněnosti nepředstavuje nic takového jako popis lidské přirozenosti. ...i kdyby se někomu podařilo vyhotovit úzkostlivě přesný seznam všech lidských možností, jak jsou nám dnes známe, rozhodně bychom tím nevyčerpali bytostné charaktery lidské existence, a to ani v negativním smyslu, totiž že bychom našli alespoň to, co lidská existence v žádném případě nemůže postrádat, má-li zůstat lidskou.“³²⁸

Arendtová odlišuje lidskou podmíněnost nejen od lidské přirozenosti, ale rovněž od jakéhokoli konceptu lidské bytnosti. Podle ní je problém bytnosti člověka, neboli odpověď na otázku, „Co je člověk?“, neřešitelný, protože nedokážeme stejným způsobem, jako definujeme bytnost či jsoucnost ostatních pozemských věcí, určit jsoucnost člověka. Navíc není podle ní ani jisté, zda-li má člověk nějakou přirozenost či bytnost ve stejném smyslu, jako ostatní věci.

Podle Arendtové přístup definující lidskost pomocí přirozenosti člověka odpovídá na otázku „Co jsme?“, ale selhává, když má odpovědět na otázku „Kdo jsme?“. Pokud tak činí, sklouzne při snaze určit jsoucnost člověka k přeceňování lidství ve formě jeho zbožnění, za kterým stojí vždy nějaká platónská idea člověka. Arendtová se tak jasně odděluje svoji historickou fenomenologickou rekonstrukci myšlení o lidské situaci od jakékoli ontologické úvahy o povaze lidství, které by bylo ztotožněno se svojí jsoucností, přirozeností či podstatou. Mohlo by se tedy zdát, že Arendtová stojí na zcela jiném poli bádání, než Aristotelés, pak nám nutně vyvstává otázka, jakým způsobem ho může využít pro takto definovaný způsob analýzy lidství.

Zdá se, že Aristotelés bude pro Arendtovou představovat pouze mluvčího určitého trendu myšlení klasické tradice ještě si uvědomující významnost činného života a jednání, nebude ale rozhodně přijímat

³²⁸ Tamt. s. 18

východisko jeho politické a etické nauky, které je konec konců postaveno na pokusu určit, co je člověk, když se jeho zdatnost snaží odlišit od zdatnosti občana v *Politice*. Pro Arendtovou je nepřijatelný jak přístup ontologie či filosofické antropologie, tak na druhou stranu také přístup biologie, psychologie či sociologie ve snaze ozřejmit lidskou situaci jako bytnost člověka, lidství či lidskou přirozenost, lidskou povahu resp. člověka jako člena společnosti.

Arendtová se tedy odmítá přiblížit pochopení lidské situace z nějaké objektivistické pozice a to ve dvojím smyslu, ať už z objektivistické pozice ontologie nebo z pozice pozitivistické vědy. Z polemiky s Voegelinem³²⁹ nad svojí vlastní metodou, kterou použila ve svém díle *Původ totalitarismu*, jasně vyplynulo, že jí nejde o analýzu na úrovni podstaty, která by vyšla z nějakého konceptu lidské přirozenosti a opírala by se tak o určité filosoficko-antropologické stanovisko, o což Voegelinovi právě jde. Rovněž je velmi skeptická, a proto se patrně také odmítala pokládat za politickou filosofku, že bylo možné se dopátrat takové podstaty zkoumáním idejí, jež mohly vést k onomu fenoménu totalitarismu a mohly vyprodukovat něco jako totalitní vědomí. Arendtová vychází v uvedeném díle z historických faktů, na nichž sleduje zjevné prvky sledovaného fenoménu. Šlo jí o to popsat totalitarismus na základě studia jeho některých rysů, jako je nenávisť, expanze, násilí a příslušných pojmů.

Arendtová odmítá, že by hodnotově neutrální historiografie totalitarismu mohla být přínosná pro jeho pochopení. Z tohoto důvodu je velmi skeptická vůči moderním sociálním vědám, zejména behavioristické sociologii nebo psychologii, že by mohly přinést nějaké relevantní poznání o lidské situovanosti. Arendtová se chce dobrat k porozumění struktury lidské zkušenosti, již nepokládá za všeplatnou, ale za historicky a tedy kulturně podmíněný fenomén, její retrospektivou na základě svého čtení relevantních děl politických myslitelů. Arendtová bude chápat situovanost člověka jako svého druhu jedinečný fenomén té které epochy. Ona sama chce proměny této situovanosti pouze reprodukovat na základě svého vlastního rozvrhu, v němž se přihlašuje k vyvýšení významu činné stránky

³²⁹ Srv. Voegelin E., *Kouzlo extrému, Revolta proti rozumu a skutečnosti*, Praha 2000, s. 215-233

lidského života pro sebeidentifikaci vlastní lidskosti. V tomto ohledu jí budou zajímat sociální fenomény jako jedinečné formy lidské zkušenosti v průběhu dějin. V tomto smyslu ji můžeme dát poblíž Weberovi, pro kterého sociální věda je zkušenostní (*verstehende*) vědou zabývající se *kulturními významy* sociální reality. Kulturou pak myslí “končený výsek ze smysluprosté nekonečnosti světového dění, obdařený smyslem a významem z lidského hlediska.”³³⁰ Politická sociologie má podle Webera za cíl zabývat se otázkou “významu politického jednání v celku životního způsobu”.³³¹

Weber zdůrazňuje oproti Durkheimovi “individuálnost” sociálních jevů. Sociální vědy nemohou pominout historickou jedinečnost a specifčnost vymezeného kulturního světa. Proto chápe sociální vědu oproti exaktním a kvantitativním přírodním vědám jako vědu kvalitativní. Kvalitativní vědě jde o přibližné porozumění kulturním významům jakožto obsahům sociálního vědomí, neboli ducha. “Ve společenských vědách se jedná o spolupůsobení *duchovních* procesů, jimž ‘rozumíme’ znovuprožíváním.”³³²

Klíčovou podmínkou sociálně vědního poznání je zkušenost prožívaná sociálním vědcem. Právě ve znovuprožívání se uplatňuje fantazie, bez níž se sociální vědec neobejde. “Na základě své fantazie, podložené osobními životními zkušenostmi a metodicky školené” provádí sociální vědec-historik přiřazování konkrétních sociálních jevů a jejich složek k tzv. ideálním typům. Podobně Arendtová zdůrazňuje pro porozumění sociální skutečnosti jako nezbytnou představivost. Podle ní totiž uchopovat objektivisticky historiograficky, politologicky, sociologicky či psychologicky např. fenomény totalitarismu znamená zřít se schopnosti reagovat. “Porozumění úzce souvisí se schopností představivosti, kterou Kant nazývá *Einbildungskraft* a která nemá nic společného s obrátným vytvářením fikce. *Duchovní cvičení* jsou cvičení představivosti a nelze vyloučit, že jsou pro metodu historických věd mnohem relevantnější, než si akademická výuka uvědomují. Pramenem takových úvah byla zvláštní povaha námětu a osobní zkušenost, jež je nutně zapojena do každého

³³⁰ Weber M., Politika jako povolání, in *Metodologie, sociologie, politika*, Praha 1998, s. 35

³³¹ Tamt. s. 246

³³² Tamt. s. 29

historického zkoumání, které vědomě využívá představivosti jako důležitého poznávacího nástroje.”³³³ Představivost se uplatňuje v duchovních cvičeních, kterými mají být její eseje *Mezi minulostí a budoucností*, jež opatřila podtitulem ”osm cvičení v politickém myšlení”. Tato obrazotvornost vyniká především při analýze individuálních resp. bezprecedentních společenských fenoménů, jakým byl podle Arendtové právě totalitarismus dvacátého století. Představivost či obrazotvornost se úzce týká jiné lidské schopnosti, kterou je soudnost. Obrazotvornost v Kantově smyslu, na jehož Kritiku soudnosti se Arendtová odkazuje, je schopnost zpřítomnit to, co je nepřítomné: „Obrazotvornost, říká Kant, je schopnost zpřítomnit to, co je nepřítomné, je totiž schopnost re-representace: „Obrazotvornost je schopnost představovat si nějaký předmět v názoru, a to i bez jeho přítomnosti.“ Nebo: „Obrazotvornost (*facultas imaginandi*) je schopnost *názoru*, i když je předmět nepřítomen.”³³⁴ Podle Arendtové není obrazotvornost omezena na paměť jako schopnost si zpřítomnit minulé nebo na schopnost předpovídat budoucí. Obrazotvornost si dokáže ze své vůle zpřítomnit, cokoli si zvolí. Podle Arendtové má schopnost obrazotvornosti blíže u Kanta k pojmu *nús*, jak ho chápe Parmenidés, totiž jako schopnost, jejímž prostřednictvím neochvějně hledíme na věci jako na přítomné, ačkoli jsou nepřítomné, čímž měl na mysli bytí těchto věcí. Dále zmiňuje Anaxagorův výrok: „*opsis tón adélón ta fainomena* (jevy jsou základem neviditelných věcí).“³³⁵ Pro Arendtovou je důležitý význam obrazotvornosti, jak ji chápe Kant v její úloze pro lidské poznávací schopnosti, kdy poskytuje schémata poznání a také *příklady* souzení. Obrazotvornost slouží při spojování názoru (smyslovosti) s pojmy (rozvažování) u Kanta: „Syntéza rozmanitosti ... vytváří nejprve poznání ... shromažďuje prvky poznatků a spojuje je v určitý obsah.”³³⁶ Podle Arendtové „Způsob, jakým obrazotvornost tuto syntézu vytváří, je ten, že „vytváří *obraz pro určitý pojem*“.”³³⁷ Tento obraz je nazván Kantem *schema*.

³³³ Odpověď Arendtové Voegelinovi, in Voegelin E., *Kouzlo extrému, Revolta proti rozumu a skutečnosti*, Praha 2000, s. 227

³³⁴ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, Praha 2005, s. 116-117

³³⁵ Tamt. s. 117-118

³³⁶ Tamt. s. 118

³³⁷ Tamt. s. 119

Obrazotvornost je tedy schopností syntézy smyslových vjemů a pojmů rozvažování, která je schematismem. Tento schematismus je uměním lidské duše, které se podílí na našem rozvažování (*Verstand*). Obrazotvornost je společným neznámým kořenem smyslovosti a rozvažování, říká Kant.³³⁸ Arendtová tedy chápe svoji metodu jako uplatňování této obrazotvornosti coby umění reprodukovat jev a tak spojovat to, co se nám jeví s pojmem rozumu, čímž umožňuje rozpoznávat ho jako identický v rozmanitosti jevů a činí ho tak sdělitelným v komunikaci.

Arendtová je tedy přesvědčena, že přes všechna shromážděná fakta, ověřená historiografickou spolehlivostí, se nám automaticky neukáže fenomén, o který nám jde. Pokud je tím fenoménem totalitarismus nebo činný život, musíme při analýze faktů či myšlenek použít právě onu lidskou schopnost obrazotvornosti, která nám umožní onen nepřítomný fenomén zrekonstruovat a tak zpřítomnit, protože ať už Arendtová pojednává o totalitarismu nebo o činném životě, vždy se jedná do značné míry o fenomény, které již byly, které proběhly, a nejsou tedy přístupné její aktuální zkušenosti. To, s čím vědomě pracuje, jsou pouze jakési stopy, ať už v podobě faktů či zapomenutých myšlenek vytažených na světlo, z nichž skládá obraz fenoménu, který byl součástí lidské zkušenosti a jemuž je potřebné, z různých důvodů, porozumět. Z uvedených důvodů by tedy mohla být vedena kritika ať už ze strany ortodoxních fenomenologů, kteří by mohli použití fenomenologické analýzy na historické zkušenosti pokládat za nepřipustný prohřešek jejího původního vymezení analýzy struktur lidské zkušenosti, která je pochopena jako transcendentální, obecná a tedy nutně diachronní. Ze strany pozitivistických sociálních vědců by zase mohla být vedena připomínka nemožnosti vystříhání se vnášení vlastních hodnot do takto metodicky nastavené analýzy sociálních a politických jevů.

Na rozdíl Webera by ale Arendtová neocenila požadavek hodnotové neutrality poznání o lidské situaci, který by považovala vzhledem ke svému záměru za scestný. Své vlastní myšlení o lidské situaci pokládala za svého druhu politický akt vystavující se politickému úsudku ostatních, protože se bezprostředně svým obsahem dotýká společně sdílené zkušenosti se světem.

³³⁸ Srv. tamt.

Odmítá at' už *odstup* vědecký či filosofický jako východisko svého myšlení. Odmítala se pokládat za filosofku, kupříkladu když v rozhovoru pro německou televizi v roce 1964 byla představena jako „filosofka“, zareagovala: „Obávám se, že musím protestovat. Já nepatřím do okruhu filosofů. Mým povoláním, pokud o něm člověk vůbec může takto mluvit, je politická teorie. Necítím se jako filosofka, a nevěřím ani, a nevěřím ani, že jsem byla do kruhu filosofů přijata.“³³⁹ Pro Arendtovou byl impulzem pro její dílo přesvědčení o bytostném konfliktu mezi filosofickým a politickým způsobem poznání světa. Zatímco filosof se zabývá idejemi, Arendtové jde o kritickou analýzu věcí tohoto světa, tak jak se nám jeví v naší zkušenosti, u nichž předpokládá, že by mohli mít jakousi politickou relevanci.

„V jádru trvá Hannah Arendtová na autenticitě a integritě politického myšlení, a to vůči všem ostatním kulturním činnostem člověka, jichž si vrcholně váží, a také vůči filosofii. Usiluje o to, aby porozuměla této autenticitě a integritě politického myšlení a to nikoli z principů, které se rodí z filosofického myšlení a jeho zkušeností se sebou samým, nýbrž z těch principů, které pocházejí ze zkušeností člověka jednajícího v tomto světě – a v tom smyslu má úplnou pravdu, když trvá na tom, že ji není možno nazývat politickou filosofkou. ... Dalo by se samozřejmě říci, že Arendtová ‚filosofuje‘. Ale tato filosofie stojí na stanovisku, schváleném právě s těmi, kdo pokládají svět za svět pro lidi, pro ‚mnohé‘, a Arendtová tak činí s plným vědomím důsledků, které jsou s tímto postojem spojeny.“³⁴⁰

Za motiv tohoto svého počínu by nepokládala čistou touhu chladného vědeckého rozumu po hodnotově neutrálním poznání sociální skutečnosti či filosofickém odstupu od světa každodenní zkušenosti. Místo toho by za zdroj celého svého myšlenkového díla uznala vlastní rozhořčení nad tragickým selháním (německých) filosofů v porozumění lidským a tedy politickým záležitostem (dvacátého století).³⁴¹ Selhání filosofie byl jedním z otřesů světa, jehož byla součástí a na který zareagovala snahou vysledovat jeho hlubší kořeny. Jak později popsala svoji osobní zkušenost, nepřátelství

³³⁹ Lilla M., Rizika přátelství, Korespondence Jaspis – Arendtová – Heidegger, *Proglas* 2/2000, s. 34

³⁴⁰ Vollrath E., Hannah Arendtová a Martin Heidegger, in *Reflexe* 4/90, 4, s. 4-5

³⁴¹ Srv. Ettingerová E., *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*, Praha 2004, s. 50, 58-100, 145-157

filosofů k veškeré politice může vést k jejich nepochopitelným střetům s událostmi, což je činí náchylnými k politickým omylům.³⁴²

Arendtová by se namísto zdůraznění nadhledu teorie přiklonila k Aristotelově názoru na *vznětlivost*, která je spolu rozumovou schopností podmínkou toho, aby politické jednání bylo dobré a krásné. Vznětlivost pokládá Aristotelés za vrozenou občanskou vlastnost Helénů, která vyvažuje schopnosti rozumu při nejlepším politickém jednání. Podle něj je helénský rod „vznětlivý i rozumově nadaný; proto jest stále svoboděn, nejdokonaleji vede správu obce a dovedl by vládnouti všem národům, kdyby byl sloučen v jednu obec. ... A od této schopnosti všichni lidé mají to, co je činí vládci a svobodnými lidmi; neboť vznětlivost jest složkou vládyčtivou a nepřemožitelnou“.³⁴³ Přítomnost vznětlivosti je nutná pro uplatňování svobody a zájmu o vládu v obci. Vznětlivost se uplatňuje mezi přáteli a těmi, které známe, než které neznáme, tedy mezi členy sdíleného politického společenství, v momentě křivdy a nedostatku uznání právě od našich „blízkých“. Vznětlivost podněcuje zájem o to, co se člověka týká jako člena stejného politického společenství, jako občana, a je tedy zdrojem jeho politické angažovanosti, která je opakem principiálního postoje politické lhostejnosti a nezájmu, který projeví politický teoretik, vědec či filosof uplatňující pouze schopnosti rozumu.

Prvotní impulz pro myšlení Arendtové lze nalézt právě ve vznětlivosti, než ve snaze dosáhnout hodnotové neutrality, vědecké objektivity či filosofického odstupu. Arendtová k roli hněvu a emocí při hodnocení jevů politických křivd a společenské nespravedlnosti poznamenává ve své odpovědi na Voegelinovu kritiku jejího díla *Původ totalitarismu*: „Jestliže popisují jevy lidské bídy a nespravedlnosti, aniž do popisu vkládám své rozhořčení, vyjímám tento konkrétní fenomén z kontextu lidské společnosti, čímž ho okrádám o část jeho přirozenosti a zbavuji ho jedné z jeho nejvýznamnějších vnitřních charakteristik. Jednou z charakteristik krajní bídy, pokud se vyskytuje mezi lidskými bytostmi, je totiž právě to, že

³⁴² Arendtová H., „What Remains? The Language Remains“: A Conversation with Günter Gaus; Heidegger the Fox, in Arendtová H., *Essays in Understanding 1930-1954*, New York 1994, s. 1-2; 361-362

³⁴³ Aristotelés, *Pol.* 1327b30-1328a10

vyvolává rozhořčení. Nemohu proto souhlasit s profesorem Voegelinem, že „morální odpor a vrstva emocí zastíní to, co je podstatné“, neboť se domnívám, že obojí tvoří jeho nedílnou součást. To nemá nic společného se sentimentalitou a moralizováním, i když obojí se samozřejmě může stát pro autora osudnou léčkou. Jestliže moralizuji nebo jsem sentimentální, pak prostě neplním dobře svůj úkol, jímž je popis totalitarismu jakožto fenoménu, který se vyskytuje nikoli na Měsíci, nýbrž v samém středu lidské společnosti.“³⁴⁴

O významu hněvu z hlediska uchování lidskosti a jeho roli pro schopnost člověka reagovat na činy bezpráví hovoří Arendtová ve svojí esejí *O násilí* říká: “Násilí často vzniká z hněvu, je známá věc. Hněv může být skutečně iracionální a patologický, ale to lze říci i o každém jiném lidském afektu. Je bezpochyby možné vytvořit takové podmínky, v nichž lidé ztrácejí i svou lidskost – například koncentrační tábory, mučení, hladomor. To však ještě neznamená, že se začínají podobat zvířatům; v těchto podmínkách totiž nejsou nejzřetelnějším znakem ztráty lidskosti hněv a násilí, nýbrž spíše jejich zřejmá absence. Hněv není automatickou reakcí na bídu a utrpení jako takové. Nikdo nereaguje hněvem na nevyléčitelnou chorobu nebo na zemětřesení, tudíž ani na sociální podmínky, které se zdají být nezměnitelné. Hněv vzniká pouze tam, kde je důvod domnívat se, že by se změnit daly a že se nemění. Jenom tehdy, kdy je uražen náš smysl pro spravedlnost, reagujeme hněvivě a tato reakce nemusí v žádném případě odrážet pouze osobní bezpráví, jak ukazují celé dějiny revolucí, kde příslušníci vyšších společenských tříd neustále vyvolávali a poté vedli vzpoury utlačovaných a ponižovaných. [...] V tomto smyslu patří hněv a násilí, které někdy (třebaže ne vždy) jednání provázejí, mezi “přirozené” lidské emoce a člověka z nich vyléčit by znamenalo totéž jako ho zbavit lidskosti nebo plodnosti. [...] Nepřítomnost emocí nezpůsobuje racionalitu, ani jí nenapomáhá. “Nezúčastněnost a lhostejnost” k “nesnesitelné tragédii” mohou být skutečně “hrozné”, pokud nejsou výsledkem ovládnutí se, ale jasným projevem nepochopení. Aby člověk reagoval rozumně, musí být nejdříve “pohnut”. Protějškem emocionálního

³⁴⁴ Arendtová H., Odpověď Ericu Voegelinovi, in Voegelin E., *Kouzlo extrému, Revolta proti rozumu a skutečnosti*, Praha 2000, s. 226

není totiž “racionální”, at’ už se tím míní cokoliv, ale neschopnost se dojmout, tj. obvykle patologický jev, nebo sentimentalita, tj. zvrácenost citu. Hněv a násilí se stávají iracionálními pouze tehdy, jsou-li směřovány proti náhražkám, a to je, obávám se, přesně to, co psychiatrii a polemologové zabývající se lidskou agresivitou doporučují a co naneštěstí odpovídá jistým náladám a neuvážlivým postojům ve společnosti jako celku.”³⁴⁵

Při sepsání svých „osmi cvičení v politickém myšlení“ nachází pro své vznětlivé angažované myšlení blízký inspirační zdroj ve francouzském existencialismu jako reakci na neschopnost tradice metafyzického myšlení správně klást smysluplné otázky vztahující se k aktuálně žitému modernímu světu. „V této nesnadné situaci se zdálo, že naději už skýtá jediné jednání s jeho požadavkem zapojení se a oddanosti, bytím *engagée*; nikoli ovšem naději, že budou nějaké problémy opravdu vyřešeny, nýbrž jen, že bude umožněno žít s nimi, aniž se z člověka stane *salaud*, pokrytec, jak to jednou vyjádřil Sartre.“³⁴⁶

Chápeme-li výchozí kritickou pozici Arendtové správně, jde jí o to, že paradigma moderní přírodovědy zatemňuje porozumění lidské podmíněnosti v jejím jedinečném, existenciálním, dějinném a politickém charakteru, jelikož její poznatky se rozcházejí s autentickým porozuměním lidské situace. S pronikáním do politického prostoru může dokonce vliv moderní přírodní vědy devalvovat významnost společného rozumění podmíněnosti člověka, které vzniká nikoli jako výsledek uzavřených matematizovaných metod přírodních věd vzpírajících se běžné zkušenosti člověka, ale jako výsledek otevřeného sdílení smyslu lidské situace prostřednictvím aktu řeči. Jde jí tedy pouze o to rekonstruovat a tak připomenout polozapomenuté, dříve sdílené koncepty lidské podmíněnosti, které v klasické tradici obsahovaly smysl pro významnost aktivního života člověka ve společném světě. Arendtové rozvrh lidské podmíněnosti obsahuje tyto struktury: základní podmínky lidské existence, základní lidské činnosti charakterizující život člověka přístupné zkušenosti každého člověka, těmto základním lidským činnostem odpovídající jim vlastní

³⁴⁵ Arendtová H., *O násilí*, Praha 2004, s. 46-47

³⁴⁶ Arendtová H., Trhlina mezi minulostí a budoucností, in *Mezi minulostí a budoucností*, Brno 2002, s. 12

(proměnlivé) podmínky, neměnné lidské schopnosti a místa, v nichž se základní lidské činnosti odehrávají. Jak si všímá Čapek, koncept podmíněnosti není u Arendtové jednoznačný, v případě každé ze základních lidských činností má poněkud jinou platnost. V případě činnosti práce jde o "tvrdou" podmínku životních nutností člověka jako živočicha, v případě činnosti zhotovování jde o "měkkou" podmínku danou kulturní potřebou člověka mít trvalý svět, v případě jednání se zdá, že pluralita jednání podmiňuje, ale zároveň je na něm závislá.³⁴⁷

Vliv moderních věd na zkušenost člověka s vlastní podmíněností je patrně složitější. Možná, že v padesátých letech dvacátého století se zdály možnosti věd fenomenální s ukázkou proniknutí člověka do kosmu a Arendtová v nich spatřovala jisté zatemnění zkušenosti vlastní pozemské podmíněnosti. Nicméně od osmdesátých let množící se zkušenosti a vědecké poznatky začaly dosvědčovat stále hlubší lidskou závislost na životních podmínkách panujících na zemi. Nově objevený fenomén ekologické krize ve spojení s dalšími globálními problémy lidské populace posunul člověka do fáze, v níž jistě nemá pochybnost o své vlastní pozemské podmíněnosti. Problém spočívá, že nově konstruované vědomí ekologické hrozby pochází mnohem častěji spíše z vědeckých zkoumání, než že by vyvěralo z každodenní osobní zkušenosti jednotlivého člověka. Ale i toto se může brzy změnit v momentě, kdy na každodenní lidskou zkušenost začnou dopadat první důsledky globální ekologické krize. Prozatím jsou otázky ekologických hrozeb přeneseny na expertní úroveň a na ní jsou podrobovány rozsáhlé odborné kritice. Tím se dostávají buď mimo politický diskurs, nebo jsou dílčí vědecké poznatky vytrhovány z vědeckého kontextu zneužívány novodobým politickým populizmem. Každopádně na fenoménu tzv. ekologické krize se ukazuje disparátnost vědeckého a politického diskursu, který Arendtová objevila. Podle Arendtové východiska však vědecký diskurs nestojí vedle politického diskursu, ale politický diskurs je jediným relevantním diskursem pro spravování a vedení společných lidských záležitostí. Pokud by vědecký diskurs vyloučil diskurs politický nebo by se začal s ním zaměňovat,

³⁴⁷ Srv. Čapek J., *Jednání a situace*, Praha 2007, s. 148-149

znamenaloby to vymazání politické sféry a tedy možnosti člověka se účastnit na jednání o společných věcech světa.

Předběžně namítneme, že problém moderního člověka nemusí ani tak spočívat v tom, že by začal svoji vlastní existenci chápat a prožívat jako z kontextu konkrétních podmínek vlastního života vytržené abstraktum, ale prostě proto, že vysoce komplexní svět organizací moderního státu a společnosti podpořených výbavou vědeckotechnických poznatků a technologií, svět asistenčního státu naplněný komplikovanými institucemi a instituty tzv. sociálních vymožeností, které člověk vytvořil a tím do jisté míry zredukoval významnost přímé osobní aktivity individua pro uchování a rozvoj svého života uvnitř společnosti. V této souvislosti připomeňme Hayekovu analýzu růstu monopolistického státu, zužující a deformující prostor pro spontánní aktivitu jednotlivců, kterou ale Hayek chápe především jako činnost sledující ekonomické zájmy jednotlivce.³⁴⁸ Problém spočívá spíše v tom, jaké důsledky má uvedený vývoj moderní společnosti pro evropské pojetí lidství, které je založeno na *individualitě*. Jaký prostor, jaké uplatnění a naplnění má v takto konstruovaném světě individuum, pro které je evropské pojetí politiky uzpůsobeno. Zdá se, že právě takto strukturálně způsobená devalvace autentického politického projevu individua sledujícího svoji a celkovou zdařilost by mohla být jednou z příčin postupného rozkladu evropského pojetí politiky a definitivní tečkou za snahami oživit hypotézu o primátu politického v rámci rozvrhu lidské situace.

7.2 Překonání lidské smrtelnosti v politických činech

V předchozí kapitole jsme naznačili prvotní struktury lidské podmíněnosti, které Arendtová uchopila jako přírodu a svět. Obě struktury utvářejí společně to, co nazývá podmínkami pozemské existence člověka. Přírodu chápe Arendtová jako sféru nutnosti, kauzality a zákonnosti, v níž je člověk přítomen jako exemplář živočišného druhu a uvězněn přírodními silami a svými přirozenými tíhnutími. Mohli bychom říci, že příroda je pro autorku sférou čisté determinace lidského života. Druhou sférou, která není naopak

³⁴⁸ Hayek F. A., *Právo, zákonodárství a svoboda*, Praha 1994, s. 372-391

čistou determinací, ale výsledkem souhrnu lidských utvářejících činností, je sféra člověkem vybudovaného světa. Tento svět určuje rovněž lidský život, ale jiným způsobem – lidský jedinec do něj vstupuje svým zrozením jako do místa, které není výsledkem přírodních sil, ale umění člověka zhotovovat věci, které se v přírodě přirozeně nevyskytují. Na tomto světě vyrobených předmětů se pak sám může během svého života podílet, měnit jej a přetvářet podle své vlastní vůle.

K této struktuře přidává další aspekty podmíněnosti lidského života, kterým je fenomén zrození a smrtelnosti člověka. Smrtelnost a úsilí o její překonání je znakem lidské existence, který Arendtová ztotožňuje s politickou existencí člověka. Specificky řecké ztotožnění lidskosti a smrtelnosti vychází z paradigmatu, v němž smrtelný člověk žije obklopen nesmrtelnou přírodou a pod dohledem nesmrtelných bohů. Na rozdíl od ostatních živočichů, lidé totiž existují nejen jako případy stejného živočišného rodu, jehož „nesmrtelnost“ je zajištěna jeho reprodukcí. Arendtová se zde odkazuje na pseudo-Aristotela,³⁴⁹ podle kterého návratem (periodos) příroda zajišťuje rodu trvalé bytí, které však individuu nemůže zaručit. Podle lidská smrtelnost spočívá v tom, že k biologické rovině lidského života se přidává rovina individuální, která má podobu životního příběhu. Tento příběh probíhá lineárně uprostřed kosmu, kde se vše odehrává v cyklickém pohybu. Biologický život se odehrává v kruhovém pohybu, který se neustále opakuje, zatímco individuální život člověka je průlomem do tohoto cyklického univerza přírody.³⁵⁰ Z kontrastu přírodní respektive božské a individuální existence, díky němuž si člověk uvědomuje svoji smrtelnost, pochází jeho touha po nesmrtelnosti.

Z konfrontace s trvalostí kosmu a božstev se rodí lidská touha po nesmrtelnosti, soudí Arendtová. Člověk objevuje vlastní velikost ve svojí schopnosti vykonat věci, které zůstanou trvalou součástí jeho světa i po jeho smrti. Zjišťuje, že může zhotovit díla, vykonat činy, pronést slova, kterými se může povznést nad svoji vlastní smrtelnost. Arendtová se odkazuje na Hérakleita, podle nějž smrtelníci skrze nesmrtelné činy zanechávají

³⁴⁹ Srv. pseudo-Aristotelés, *Oecon.* 1343b24, podle Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 29

³⁵⁰ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 29

nepomíjivé stopy ve světě, aby tak dosáhli nesmrtelnosti vlastního, specificky lidského druhu, a tak prokázali, že také oni mají božskou přirozenost.

Pouze ti „nejlepší“ (aristoi), kteří se navíc v lidské obci stále musejí projevovat jako ti „nejlepší“ se tím, jak „dávají přednost trvalé slávě před smrtelnými věcmi“, pozvedají nad pouhou přirozenost živočichů, zatímco většina ostatních lidí je spokojena s tím, co jim dává příroda a tudíž žijí a umírají jako zvířata.³⁵¹ Aristoi mohou být pouze ti, kteří se projevují ve svém politickém společenství skrze viditelné činy a tak v něm získávají trvalou slávu. Ostatní členové obce jsou pouze poddaní, jejich život je prchavý podobně jako u zvířat. Velké a slavné činy jsou to jediné, co umožňuje člověku zůstat stále přítomen v obci a vyhnout se tak nezadržitelnému následku biologické smrti, kterým je proces zapomnění na projevy činností jednotlivého člověka, jenž kdysi sídlil společný prostor našeho světa. Připomeňme poněkud komplikovaný vztah řecké polis k fenoménu význačných politických činů (erga), který Arendtová nijak nereflexuje. Každopádně ve svém pojetí politického, vychází z archaického pojetí pospolitého život obce, v němž nacházejí uplatnění výjimečné činy mimořádně disponovaných osobností. Toto pojetí politického života nacházelo ohlas především mezi athénskou aristokracií, zatímco nově rodící se demokratické kruhy v tomto konceptu spatřovaly zdroj konfliktů a ohrožování stability obce. Každopádně budeme sledovat obecné aristokratické rysy v pojetí politiky u Arendtové.

Smrt člověka uvnitř svého politického společenství obce znamená konec jeho pobytu v tomto společném světě, konec zjevování se mezi druhými a tedy i konec možnosti jednat, což znamená ztrátu svobody. Svoboda bude pro Arendtovou znamenat možnost být stále (aei) zde ve společném světě ostatních, možnost být neustále přítomen v obci, v blízkosti jejího středu, v osvětlujícímu *logu* její veřejnosti. Zážitek smrti se odehrává zpravidla v přítomí privátní sféry, v domácnosti, jde tedy o jakési „opuštění“ společného světa veřejnosti.

³⁵¹ Hérakleitos, DK 22 [12] b 29, podle Arendtové H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 29

Arendtová si všímá, že původně se v řečtině pro výsledky všech těchto činností používal výraz činy, *erga*. Teprve později filosofové resp. sofisté údajně začali rozlišovat zhotovování (*poiein*) a jednání (*prattein*), a tedy *poiémata* a *pragmata*. Platón pak tzv. lidským záležitostem (ta tón anthrópón pragmata), což byl označený předmět filosofování jeho učitele Sókrata, udělil konotace činů marnosti. Podle ní tedy až v období po Hérakleitovi dochází u Sókrata ke kritickému zjištění, že „politická sféra neposkytuje nutně prostor pro rozvinutí všech vyšších možností člověka“. Sókratés nepovažuje politický prostor za rámec všech vyšších lidských činů a jím odpovídajícím vyšším dobrům na rozdíl od dober vnějších, ke kterým patří atributy politiky, jako je sláva a moc. Objevuje vyšší princip – *péči o duši*. Mění tak a přemísťuje nejvyšší politickou hodnotu péče o celek obce, jež vládne v polis, na duši, nebo přesněji, podmiňuje dobro starosti o politické záležitosti starostí o správnost vlastní duši. Tím dochází k posunu významu od spravedlnosti obce k upřednostnění spravedlnosti vlastní duše, která je podmínkou dosažení posmrtného života na ostrovech blažených.³⁵²

Sókratova zkušenost s politikou, která jeho filosofické počínání potrestala usmrcením filosofa, přivedla Platóna k objevu věčnosti jako centra filosofického myšlení. Platón reflektuje protiklad věčnosti a nesmrtelnosti jako konflikt života filosofa s životem občana, jenž se ještě jeho učitel snažil uvést do souladu, přestože sám nepřinesl k této otázce ucelený filosofický názor. Ten vypracoval až jeho žák Platón ve svojí Ústavě, kde proti politické zkušenosti s lidskými záležitostmi, v jejichž rámci lze dosáhnout nesmrtelnosti prostřednictvím vlastních činů uvnitř obce, postavil filosofickou zkušenost se světem idejí.³⁵³

Arendtová interpretuje líčení v podobenství o jeskyni jako opuštění sféry plurality lidské společnosti, které je podmínkou filosofické zkušenosti s věčností. Podle Platóna se zkušenost věčnosti odehrává mimo oblasti lidských záležitostí, mimo sféru obce. Opuštění různorodosti lidské společnosti je znakem samoty filosofa, jenž se vymanil z pout zdání politiky. Filosof jde z jeskyně sám, bez těch druhých, ti ostatní zůstávají v poutech mínění množství, tedy z hlediska filosofa zůstávají nadále obětí

³⁵² Platón, *Gorg.* 522d-526d

³⁵³ Srv. Platón, *Rep.* VII, 514a-518a

převládajících politických mínění. Pokud smrt člověka uvnitř politického společenství obce znamená přestat být mezi ostatními odlišnými lidmi, pak podobně filosofovo ukončení či přerušení přítomnosti mezi druhými lidmi představuje jakousi pomyslnou smrt filosofa v obci. Zkušenost věčnosti je de facto politická smrt, konec pobývání mezi druhými. Objev věčnosti u filosofů je v opozici vůči hodnotám polis. Na druhou stranu politické činy - snaha dosáhnout nesmrtnosti na poli obce - jsou z hlediska věčnosti filosofů marné a zpupné. Nakonec požadavky života nutí filosofa, aby se vrátil do obce a žil v ní mezi ostatními, což podle Platóna odhalí nekompatibilitu filosofického a politického života.

Arendtová líčí odvrát od politické zkušenosti se světem lidských záležitostí, v němž člověk zakouší vlastní smrtelnost, již se snaží překonat svým jednáním, jako důsledek objevu zkušenosti s věčností Platónem a jeho následovníky. Tímto objevem odůvodnili odlišný životní způsob, než je život politický (*bios politikos*) směřující k nesmrtnosti, kterým je život filosofický resp. teoretický (*bios theóretikos*), jenž Arendtová chápe jako život kontemplativní (*vita activa*) stojící v protikladu k životu činnému (*vita contemplativa*). Zatímco životu činnému se lze věnovat trvale, v životě v kontemplaci nelze dle Tomáše Akvinského³⁵⁴ zůstat neustále, poznamenává Arendtová.

Tradice evropského myšlení, která zdůraznila hodnotu věčných idejí stojících mimo náš společný svět, možná povstala podle Arendtové díky narůstajícím pochybnostem filosofů o trvalosti řecké obce. V konfrontaci se zkušeností rozpadajícího se světa řecké polis a jejích ideálů nesmrtnosti, se platónská filosofie rozvinula jako čisté pohlížení na ryzí vzory našeho společně sdíleného světa, který je pouhým světem zdání. Vítězství principu věčnosti nenastalo ale díky uvedenému směru filosofického myšlení, ale kvůli pádu Římské říše, které ukázalo, že žádné výtvořky rukou smrtelníků nemohou být nesmrtelné, poznamenává Arendtová. Zánik Říma umožnil zvítězit principu věčnosti nad principem nesmrtnosti až ve křesťanství, které klade důraz na věčný život individua a spásu lidské duše. Tím definitivně končí řecký politický étos, jenž je založen na předsvědčení o

³⁵⁴ Akvinský T., *Summa theol.* II-II, q. 181, a. 4, podle Arendtové H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 31

lidské smrtelnosti a možnosti nesmrtelnosti světa, který člověk sám vybudoval. Od té doby podle Arendtové došlo na definitivní zapomnění lidské touhy po nesmrtelnosti prostřednictvím aktivního života mezi druhými lidmi. Politický život se dostal na dlouhá staletí do služebného vztahu k životu kontemplativnímu a jeho ústřední hodnotě věčnosti.

Arendtovou lze kritizovat za její poněkud schematické vykreslení řecké obce, které se projevuje jejím jednostranným důrazem na individuální projevy svobody jejich členů - činů. Ideál osobního věhlasu či slávy (*doxá*) byl minimálně v napětí s ideálem uměřenosti (*sofrosyné*) a rovnosti (*isonomiá*). Pokud úplně nepřevážil, jako např. ve Spartě, tak alespoň vyvažuje od 6. století politické dění v řecké polis. Arendtové si vybírá jen některé linie či rysy lidské zkušenosti minulosti rozvíjené v evropské myšlenkové tradici po nějakou dobu, než byly zapomenuty. Arendtová chce tyto záznamy o ztracených konceptech lidské zkušenosti se světem opět dostat na světlo se záměrem podrobit kritice moderní podobu lidství. Arendtové jde o varovný poukaz na absenci vynikajícího jednání v byrokratické mašinérii moderního státu. Proto zdůrazňuje i v podstatě aristokratický fenomén činů odvahy antických řeckých občanů. Řecká polis i přes svou mnohotvárnost je pro Arendtovou aktuální odpovědí na ztrátu možnosti individuálního vyniknutí v politickém prostoru společnosti moderní doby, kterému by šlo o překonání vlastní smrtelnosti činem, jenž by měl politické atributy, jak je chápe Arendtová.

7.3 Umístění politiky ve veřejné oblasti

Činný život ve svých podobách práce, zhotovování a jednání je umístěn v rámci lidského světa do svých oblastí, které těmto činnostem přísluší a udělují jim jejich charakter. Klasická řecká politická zkušenost oddělovala přísně oblast veřejnou od oblasti soukromé, respektive oblast života věnovaného politickým záležitostem obce a oblast věnovanou hospodářským záležitostem domácnosti. V latinské římské tradici a později křesťanské se ale tato distinkce začala rozměňovat a tak se začalo zaměňovat politické a společenské. V novověku se tento protiklad začal vytrácet se vznikem moderního pojmu společnosti, která začala být chápána

jako jakési velké národní hospodářství. V tomto bodě bychom mohli říci, že kritika Arendtové konvenuje s Aristotelovou výchozí tezí jeho *Politiky*, že politické společenství obce se ze své podstaty liší od společenství domácnosti a to z důvodů, které jsme rozebírali v předešlé části. Se ztrátou veřejného prostoru je samozřejmě ohrožena činnost jednání a tím také politická zkušenost člověka utvářející jeho lidství.

Podle Arendtové „veřejné“ označuje jednak fenomén veřejné oblasti, v níž je vše viděno a slyšeno jako před publikem a jednak fenomén společného světa. V prvním významu jde o veřejnou sféru, v níž to, co se může ukazovat ostatním lidem, je pokládáno za skutečné. Díky přítomnosti ostatních lidí ve veřejné sféře, kteří vidí to, co vidíme my sami, se ujišťujeme o skutečnosti světa a nás samých. Skrze zdání se, jevení se ostatním, tj. být slyšen a viděn, na veřejnosti se ujišťujeme o realitě světa a nás samých. Jevení se ostatním ve veřejném prostoru vytváří skutečnost sdíleného světa. *Jevit se* ve světě znamená být nahlížen mnoha lidmi, tedy z mnoha míst a tedy různým způsobem.

„Veřejné“ označuje podle autorky také společný svět věcí, které jsou zhotoveny člověkem, ale nejsou soukromým vlastnictvím, jež náleží privátní sféře domácnosti. Zároveň veřejná oblast znamená svět sdílených záležitostí, které se odehrávají mezi lidmi. Tento svět není zemí či přírodou, ale lidsky vytvořeným společným prostorem, který podobně jako stůl má schopnost lidi oddělovat a zároveň spojovat. Dodejme, že podle autorky svět masové společnosti tuto schopnost ztratil.

V protikladu k veřejné sféře stojí sféra privátní, k níž patří zkušenosti bolesti či lásky, které ze své intimní a subjektivní povahy se vzpírají možnostem svého zveřejnění. Oblast intimní a soukromé sféry, v níž se ukrývají před nepatřičným zveřejněním lidské vášně a či tělesné požitky, ukazují na temnou existenci člověka, pokud je skryta před pohledem ostatních pouze v oblasti privátního. Veřejná sféra může destruovat privátní sféru, pokud se do ní pokusí vstupovat, nebo se jí může cítit okouzlena, nicméně takové excesy nemají nic společného s významem a velikostí toho, co se ukazuje v oblasti veřejného. Úpadek veřejného prostoru v moderní době se vyznačuje okouzlením malými věcmi, malými

žánry jako je poezie nebo povídka, je kouzelné ale naprosto pro politickou sféru nedůležité být mezi svými malými věcmi, čtyřmi stěnami, postelí a skříní, kočkou a psem, říká Arendtová.³⁵⁵ Veřejný prostor nemůže nikdy okouzlovat ale naopak. Hlavní úlohou veřejné sféry a politiky, která se v ní odehrává, je vyvstávání velikosti a významu.

Velikost a význam, které se konstituují ve veřejné sféře, zajišťují trvalost sdíleného světa. Smyslem utváření společného světa ve veřejné oblasti je to, aby odolal stravujícím silám přírody a zkáze času a přetrval déle, než je život jedné generace. Svět je tedy sdílen nejen těmi, kdy žijí nyní, ale i těmi, kteří žili před námi a těmi, kteří přijdou po nás. Veřejná sféra je tedy jediným garantem trvalosti lidských záležitostí vůči okolní entropii. Světlo zveřejnění ve společném prostoru zachraňuje ty věci, které by jinak časem zanikly, sláva a skvělost činů získaná na veřejnosti brání tomu, aby se na tyto činy zapomnělo. Do veřejného prostoru vchází občan, aby dosáhl ve svém vlastním a společném trvalé přítomnosti, která bude delší než jeho pozemský život. Polis, *res publica* jsou prostory, chráněné proti nicotnosti života jednotlivce. Proto motivem klasického pojetí politiky je překonání smrtelnosti člověka a pomíjivosti věcí a činů, jichž je původcem. V tom se Arendtová odkazuje na Aristotelův,³⁵⁶ námi již výše probíraný výrok z desáté knihy jeho *Etiky*, v němž vybízí k tomu, aby se člověk neomezoval pouze na smrtelné věci, ale snažil se o to stát se nesmrtelným. Ovšem tento výrok interpretujeme přesně v opačném smyslu – jako přihlášení se nikoli k životu podle běžných politických ctností obce, ale podle božského rozumu, a tedy znamená do značné míry existenciální Aristotelův motiv, který nicméně chápe dosažení nejvyšší míry zdařilosti v životu teoretickém, nikoli v životě politickém.

Opuštění či odvrát od veřejné sféry díky působení platonismu či pozdějšího křesťanství je signálem devalvace uvedené politické hodnoty dosažení pozemské nesmrtelnosti ve prospěch dosažení mimosvětské věčnosti. Tato devalvace hodnoty sdíleného světa lidských záležitostí vychází z nedůvěry vůči veřejné sféře a vůči politice. Nedůvěra ke světu, který se nám ukazuje a který je nám společný vychází jednak z platónského

³⁵⁵ Srv. Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s.52

³⁵⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.*, s. 74

přesvědčení o zdánlivosti a tedy „neskutečnosti“ světa lidí a jednak s křesťanskou pochybností o trvalosti věcí světa. Tato nedůvěra vzešla ze zážitku otřesu světa řecké polis a pádu Římské říše, domnívá se Arendtová. V novověku touha po světské slávě politiky je označena za marnivou v konfrontaci s potřebou bohatství a peněz, kterým ji přiznána vyšší objektivita přesně v kontrastu Aristotelovým názorem o nominální, nikoli reálné povaze peněz. Peníze se tak stanou největším společným jmenovatelem naplnění všech potřeb, myslí si Arendtová. Ale veřejné sféře politiky je vlastní, že nemá žádné jedno měřítko, protože sdílený svět je nahlížen z řady různých perspektiv zúčastněných jednajících osob a pouze tato různorodost pohledů na identickou věc jí uděluje „objektivitu“ příslušející politickým záležitostem. Politiku tedy nelze objektivizovat vyhlášením jedné platné pozice či zavedením jednoho společného měřítka či jmenovatele. Zavedení jednoho hlediska znamená zmizení veřejné oblasti a tedy možnosti ukazování společného světa a tím též politické zkušenosti. Snaha se zaváděním jednoho měřítka a jedné pozice je pokusem nahradit politiku samovládou, je tedy pochopena Arendtovou v Aristotelově smyslu autokratické vlády jednoho, kterou se vyznačuje právě vedení hospodářství v privátní sféře domácnosti.

Podle Arendtové „realita v podmínkách společného světa tak není garantována ‚přirozeností‘, která je společná všem lidem, ale je spíše výsledkem vědomí, že bez ohledu na všechny rozdíly pozic a z nich vyplývající mnohosti aspektů se všichni očividně zaobírají tímtéž předmětem. Jestliže se totožnost předmětů rozkládá a není již postřehnutelná, pak se tento společný svět rozpadá na kusy a nemůže tomu zabránit žádná stejnost ‚lidské přirozenosti‘, a už vůbec ne umělý konformismus masové společnosti. K tomuto zhroucení společného světa zpravidla dochází právě při zničení rozličných hledisek, v nichž se táž věc uprostřed lidské plurality ukazuje a díky nimž trvá jako něco totožného.“³⁵⁷

Ve společném světě nejsou skutečnosti politiky určeny politickou přirozeností člověka a společenství obce, jak se domníval Aristotelés, ale podmínkou veřejné sféry, v níž lidé z různých perspektiv nazírají stejnou

³⁵⁷ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 75-76

věc, stejný předmět. V tomto smyslu Arendtová odmítá Aristotelův biologický či spíše ontologický determinismus. Chápeme-li Arendtovou správně, skutečnost, že patříme ke stejnému druhu *zoon politikon* či *homo sapiens* nám z existenciálního hlediska nic nezaručuje. Nezaručuje nám zkušenost jednání a tedy politiky a tedy to, že zůstaneme lidmi v existenciálním smyslu, v jakém se lidství v historické tradici dokázalo manifestovat jako lidství politické. K této manifestaci došlo na základě dějinné zkušenosti a udržení či jistá rekonstrukce takové manifestace je věcí nikoli uskutečnění vlastní přirozenosti, ale uvědomění si a navázání na již jednu započatou, ale přerušenu společnou zkušenost lidství jako jedinečné, spontánně jednající osoby ukazující se ostatním ve sféře veřejnosti.

7.4 Odsouvání člověka jako politického tvora

Jak jsme již řekli v úvodní kapitole druhé části, Arendtová při identifikaci lidské podmíněnosti nejde cestou ontologického rozboru toho, co je člověk, protože člověk není pro ni ani pouze komplexnější živočich a součást přírody, ani jednou z věcí mezi ostatními věcmi světa, kterou by bylo možné určit na základě její podstaty či přirozenosti. Pokud bychom podle Arendtové uplatnili formy lidského poznání, které používáme u jsoucen, které mají „přirozené“ vlastnosti, pak nám člověk vyjde jako exemplář nejrozvinutějšího rodu organického života. Člověk bude pojat pouze za případ stejného rodu. Přestože Arendtová odmítá lidskou existenci ztotožnit s druhovým zařazením člověka jako exemplář stejného rodu živočichů, protože ji pokládá za nedostačující ve vystižení toho, jak člověk je ve světě, bude její rozvrh lidství vycházet z hypotézy, že ztráta smyslu pro význam činného života a v jeho rámci pro činnost jednání, který je průvodním jevem odvratu od záležitostí politiky, souvisí s postupným přechodem od ortodoxního politického společenství polis k ekonomickému pojmu společnosti. Tento přechod lze sledovat na posunu od chápání člověka jako politického živočicha k živočichu sociálnímu. Arendtová toto druhové určování člověka úplně nezavrhně, ale využije ho ve svém rozvrhu lidských činností pro svoji vlastní typologii člověka odpovídající jednotlivým základním třem lidským činnostem práce, zhotovování a jednání. Těmto

lidským aktivitám tedy neodpovídá pouze jejich specifické umístění v lidském světě v soukromé a veřejné sféře, ale lze u nich identifikovat jejich vlastní specifické typy lidské existence. Arendtová rekonstruuje proces zapomenutí na život činný, odvrácení se od veřejné oblasti lidských záležitostí a devalvování zkušenosti svobody jako fenoménu jednání, což souhrnně můžeme nazvat jako apolitické rysy a tendence v tradici evropského filosofického myšlení. Tomuto procesu zjednodušeně řečeno odpovídají u Arendtové také určité příslušné lidské typy, podle toho, jaký typ činnosti převládá. Arendtová sleduje proces od pojetí člověka jako *zoon politikon*, k pojetí člověka jako *homo faber* až k vítězství člověka jako *animal laborans*. Tyto typy tedy chápe jako zosobnění lidské zkušenosti, jako fenomény náležející tomu kterému způsobu lidské existence.

Přestože lidské činnosti práce, zhotovování a jednání jsou podmíněny společným životem lidí, pouze práce jako taková nevyžaduje přítomnost ostatních lidí. Nicméně člověk pracující zcela osaměle by už podle Arendtové ani nebyl v pravém smyslu člověkem, přestože by naplňoval význam označení člověka jako *animal laborans*. Pokud člověk věnující se činnosti práce ve smyslu, jako o práci uvažuje Arendtová, druhé lidi nepotřebuje, člověk zhotovitel by ve svojí osamělosti působil spíše jako božský demiurg, než jako člověk. Arendtová tak chce patrně říci, že člověk práce by bez ostatních lidí působil již pouze jako pracující zvíře, zatímco člověk výrobce by ve své samotě vykazoval rysy božského architekta z Platónova dialogu *Timaios* budujícího svět podle věčných idejí.

Pouze jednání je podle Arendtové výlučnou výsadou člověka, jelikož zvíře, ani bůh podle ní nejsou schopni jednat v tom smyslu, jak o jednání hovoří autorka. Pro činnost jednání je podmínkou jako takovou a nezbytnou lidské společnosti, protože mimo ně si žádné jednání nelze ani představit. Lidské společnosti je tedy podmínkou jednání vůbec, což bude u Arendtové platit stejně tak pro politiku. Jednání je tedy vázáno k lidskému společnosti a proto je dle autorky plně vystihující určení člověka u Aristotela jako „politického živočicha“ (*zoon politikon*).

Arendtová si všímá, že u Seneky byl ale význam tohoto termínu překladem do latiny jako *animal sociale* nenáležitě posunut s tím, že Tomáš

údajně uvádí obě charakteristiky člověka vedle sebe, když říká: „Člověk je od přirozenosti politický, tj. společenský (*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*).“³⁵⁸ V latinském adjektivu *socialis* již není podle Arendtové obsažen původní řecký význam pro politiku, což podle ní vyplývá ze skutečnosti, že substantivum *societas* znamená společnost, kterou lidé vytvořili za určitým cílem, účelem, kupříkladu za účelem získání vlády nad druhými lidmi. Pozdější výraz *societas generis humani* označující lidské pokolení neboli, jak říká Arendtová, lidský rod, vyjadřuje myšlenku, že být „společenským“ patří k lidské přirozenosti. Na rozdíl od tohoto římského resp. latinského vnímání lidskosti podle Arendtové u Aristotela, ani u Platóna není společenskost chápána jako výhradně lidská vlastnost. Přirozený život ve společenství nacházejí také u jiných živočichů a chápou ji jako důsledek omezení, která jsou vlastní člověku nuceného žít ve společenství, podobně jako někteří další živočichové.

Arendtová pokračuje ve svojí interpretační konstrukci následovně: zatímco život ve společenství patří k lidské přirozenosti podle myšlení Aristotela a Platóna, „podle řeckého myšlení je lidská schopnost politické organizace nejen oddělena od přirozeného pospolitého života, v jehož středu stojí dům (*oikia*) a rodina, ale představuje dokonce vyslovený protiklad vůči pospolitému životu. ... Aristotelovo určení člověka jako politického živočicha bylo tedy založeno na zkušenostech, které byly učiněny právě mimo přirozenou oblast pospolitého života lidí a které představovaly její výslovný protiklad.“³⁵⁹

Podle Arendtové druhové určení u Aristotela začne dávat smysl, až k němu přidáme další určení, které definuje člověka jako živočicha majícího řeč (*zoon logon echon*). Autorka si opět všímá posunutí významu v latinském překladu termínu jako *animal rationale*. „Aristotelés se nedomníval, že by tím člověka skutečně definoval, ani si nemyslel, že by určil, co je v jeho chápání nejvyšší lidskou schopností, neboť tou pro něho nebyl logos, tj. řeč, prostřednictvím řeči artikulovaná argumentace či argumentující myšlení, ale *nús*, schopnost kontemplace, která se právě

³⁵⁸ Tomáš Akvinský, *Summa theol.* I, q. 96, a. 4; II-II, q. 109, a. 3, podle Arendtové H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 34

³⁵⁹ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 37-38

vyznačuje tím, že jí neodpovídá žádná řeč a žádné promlouvání. To, co se obvykle považuje za Aristotelovu proslulou definici člověka, je ve skutečnosti pouze artikulovanou a pojmově objasněnou reprodukcí běžného mínění řecké *polis* o podstatě člověka potud, pokud je obyvatelem *polis* a pokud je politický.³⁶⁰ Dodejme, že Aristotelés pokládá onen *nús* jak schopnost nazírat v naprosté oproštěnosti za božskou schopnost v člověku a nepokládá za možné, aby člověk trvale zůstal v činnosti rozumu, jíž je teoretizování.

Arendtová se domnívá, že otroci a barbaři právně na základě převládajícího mínění řecké obce o politickém významu řeči byli pokládáni za zbavené řeči, (*aneu logú*), což znamenalo, že jejich život probíhal mimo *logos* a promlouvání pro ně nemělo onen politický význam, jako pro Řeky. Podle Arendtové způsob života v řecké *polis* byl určován promlouváním a hlavním zájmem občanů bylo vzájemně spolu rozmlouvat. Podobně vyznívá Ebelingův výklad, v němž vnímáme snahu, podobně jako u Arendtové, interpretovat uvedenou Aristotelovu charakteristiku člověka v politicko-etickém smyslu. Ebeling tedy omezené abstraktní pojetí lidství coby pouhého rodu živého jsoucna spojuje až s pozdně antickým konceptem *animal rationale*. Naopak v Aristotelově pojetí člověka jako společenské bytosti, vybavené řečí a morálním rozvažováním, bytosti, na kterou je z tohoto důvodu kladen etický nárok sledování dobra ve svém jednání, spatřuje mnohem živější a nosnější koncept. Ebeling tak nastiňuje napětí mezi úzkým, pozdně antickým ontologickým pojmáním člověka a širším, existenciálním pojmáním člověka, které se opět rozvinulo v reformním křesťanství Lutherova spisu *De homine*: „Cesta od Aristotela k Boethiovi vede od nanejvýš životného a nikterak stereotypního mluvení o člověku jako o *zoon logon echón* k triviální formuli *animal rationale*, která je školním logickým příkladem definování podle *arbor Porphyriana*. U Aristotela je řeč o *zoon logon echón* v nejužší souvislosti s chápáním člověka jako *zoon politikon*. *Logos* je zde přítomen ve své sdělnosti, a člověk tedy ve své sociálnosti a ve své vybavenosti etickému nároku. To vše sice v úsluví *animal rationale* není vyloučeno, nicméně je to v něm zastřeno

³⁶⁰ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 38

a není již bez dalšího rozpoznatelné. Člověk je zde ve dvojím smyslu pojat abstraktně: v odloučení jak od společenství s jinými, tak od své individuálnosti, neboť je pojat pouze jako exemplář rodu. Logon echein (mít řeč), které vždy zahrnuje také logon didonai (skládat účty), strnulo v *ratio* jako schopnost abstrakce. A z řeči jako promluvy se stává pojmové označování. Přirozeně i v této zakrnělé formě doznívají charakteristické rysy antického chápání člověka: orientace na obecné i u species specialissima, zatímco individuální a náhodně dějinné zůstává mimo pozornost;³⁶¹

Uvedené snahy existencialisticky interpretovat Aristotela a chápat logos především jako promluvu k ostatním nebo jako vydávání počtu, argumentování, pomíjejí elementární souvislost, kterou jsme vyložili v první části, a to, že logos je pro Aristotela především vyšším politickým nástrojem pro vzájemné dorozumění mezi členy lidského společenství obce o tom, co pokládají společný řád spravedlnosti této obce. Řeč člověku umožňuje mít pojem o spravedlnosti, který obnáší rozlišování mezi různými pojmy a věcmi a spojovat myšlené významy s jejich vnější artikulací do obsahu promluvy. V této schopnosti abstraktního uvažování a vyjadřování prostřednictvím logu leží jádro Aristotelova konceptu lidské političnosti, již klade do protikladu k barbarskému zaměňování odlišných bytostí uvnitř obce. Řeč je totiž předpokladem rozvažování, které barbari při vedení svých společenstev neuplatňují, místo toho uplatňují nadvládu a násilí.

Nicméně pro Arendtovou ani Aristotelovo druhové odlišení člověka jako „tvora majícího řeč“ nebude dostatečně uspokojivé v souvislosti s lidskou političností, které přisoudí existenciální rys individuálnosti ve smyslu jedinečnosti a dějinné nahodilosti ve smyslu nepředvídatelnosti. Pro Arendtovou je lidská schopnost řeči teprve odrazovým můstkem k aktu promluvy, k události promlouvání, která je rozhodující pro to, zda člověk zažívá zkušenost politického či nikoli.

8 PRIMÁT POLITIKY VE SVĚTĚ LIDSKÝCH ZÁLEŽITOSTÍ

³⁶¹ Ebeling G., K definici člověka, in Kol. autorů, *Člověk v moderních vědách*, Praha 1992, s. 55-56

8.1 Primát činného nebo kontemplativního života

Arendtová vychází ve svém díle *The Human Condition* z úvahy, podle které celá filosofická tradice západního evropského myšlení počínaje Platónem díky svému objevu světa věčných idejí, stojícího v protikladu ke světu lidských záležitostí, jenž je světem zdání, vedla k potlačení významu činného života, který začal být podřízen hodnotám a hlediskům života kontemplativního. S devalvováním činného života došlo k odstranění autonomního postavení politiky a zakoušení jednání jako nejbyťostnějšího lidského projevu. Proto se pokouší připomenout, jak k tomuto procesu postupného zapomenutí na místo, které v lidském světě život věnovaný činností v minulosti zaujímal, došlo. S tímto zapomenutím člověk přestal rozlišovat mezi významem jednotlivých lidských činností a vnímat specifickou smyslu jednání a politiky pro svoji existenci.

Obrací se tedy nejprve k objasnění distinkce mezi *vita activa* a *vita contemplativa*, přičemž termín život činný je v názvu německého vydání jejího zmíněného díla jako „*Vita activa – aneb o životě činném*“.³⁶² Podle Arendtové je pojem *vita activa* starý jako politické myšlení samo, které bylo iniciováno procesem se Sókratem. Od soudu se Sókratem se odvíjí tradice evropského politického myšlení, v níž fenomén života věnovaných lidským činností ve světě prochází postupným „znehodnocováním“. *Vita activa* získává negativní nánosy díky úvahám o protikladu života věnovaného politice a života filosofického, věnovanému kontemplaci.

Arendtová chce znovuobjevit pozitivní hodnocení činného života, jehož první verzi nachází v Aristotelově termínu *bios politikos*. Arendtová odkazuje na Aristotelovo rozlišení tří způsobů života, mezi kterými podle ní mohl volit svobodný muž, tedy muž nezávislý na nezbytných životních potřebách. Jednalo se o život požívačný, život politický a život teoretický. Vzhledem k tomu, že se tyto tři životy nevěnovaly nutnostem a nezbytnostem života, mohly být pokládány za krásné, za životy věnující se krásným věcem: a) život oddávající se požitku a rozkoši z tělesné krásy, b)

³⁶² *Vita Activa - oder Vom tätigen Leben* (něm.)

život plodící krásné činy v polis, c) život filosofa prodlévající v oblasti věčné krásy, zkoumající s pohlížejí na to, co nikdy nepomíjí.

Problém spočívá v tom, že uvedenou trojici způsobů život z první knihy *Etiky* Aristotelés zmiňuje, když svojí typickou syntetickou metodou shrnuje běžné, nikoli svoje názory na to, jaké jsou nejvíce vynikající způsoby života, mezi nimiž hledá ten, jenž by mohl mít za cíl celkovou zdařilost neboli blaženost. Život požívačný, rozhodně nepokládá za život svobodný, ba naopak, jeví se mu jako život otrocký, který si volí obecné množství podobaje se tak životu dobytčat.³⁶³ Aristotelés by patrně život požívačný nepokládal za život, který se věnuje kráse.

Zdůrazňuje, že uvedené tři životy jsou *bioi*, tedy životní způsoby hodné svobodného muže, zatímco práce ani zhotovování nemohly nikdy představovat život, v němž se projevuje svoboda. (Proti svobodnému, dobrému životu stojí pouhý život, *zoé*, život jako nutnost, udržování se při životě.) Podle Arendtové práce ani zhotovování neboli tvoření nemohlo být životní náplní svobodného muže, protože se zabývaly opatrováním životních nezbytností a produkcí užitečných věcí. Poznamenejme, že *bios* u Aristotela znamená způsob života člověka, zatímco *zocé* nebo *zén*, je pouhý život, který má člověk společný s rostlinami a živočichy. Zatímco s rostlinami má společný život rostivý, s živočichy má společný smyslový život, člověku jako rozumné bytosti je vlastní činný život.

Podle Arendtové je pro Aristotela a celou předešlou řeckou tradici znamená *bios politikos* osvobození od nutností života, od předchozích rovin práce a zhotovování. Podle Arendtové pro Aristotela představoval politický život „politickou oblast ve vlastním smyslu a spolu s ní jednání (*prattein*) jakožto ve vlastním smyslu politickou činnost. Pouze politický život umožňuje autentický a autonomní lidský život, je pravým způsobem života skutečného člověka. Práce ani zhotovování totiž nejsou schopny ustavit lidský život v jeho nezávislosti a autenticitě. Proto se jim nedostává takové vážnosti a uznání v obci jako životu věnovanému politickým záležitostem.

Jak si autorka všímá, ještě Augustin pracuje ve svém díle *O obci boží* s termínem *vita negotiosa* či *vita actiosa* v původním řeckém významu

³⁶³ Srv. Aristotelés, *Eth. Nic.*, 1095b14-24

života, který je věnován veřejným politickým záležitostem.³⁶⁴ Ve středověku pak vzniká latinský překlad Aristotelova pojmu *bios politikos* pomocí termínu *vita activa*, kterým byl významově rozšířen na označení veškerých, nikoli pouze politických, aktivit člověka ve světě.³⁶⁵ Ve středověké tradici pojem *vita activa* do sebe začíná zahrnovat všechny lidské, tedy i nepolitické, aktivity, veškerá lidská aktivní zapojení ve věcech světa. Termín *vita activa* tak ztrácí úzce politický význam, zděděný po antické tradici. V tomto širším významu života činného, aktivního, praktického, v protikladu k životu kontemplativnímu, teoretickému, používá termín *vita activa* Arendtová. Zdůrazňuje, že po zániku řecké polis ztrácí pojem *vita activa* svůj politický význam a slouží pro označení všech lidských činností zaobírajících se věcmi světa. Původně politicky chápáné a umístěné jednání se dostalo na rovinu činností, jež jsou nutné pro zachování života na zemi a tak jako jediný svobodný život zůstal Aristotelův *bios theóretikos* chápáný tradicí jako *vita contemplativa*. Proto toto své tvrzení nachází oporu u Tomáše, který již *vita activa* popisuje jako bezprostřední důsledek „nutnosti vezdejšího života“,³⁶⁶ přičemž politickému jednání přisuzuje funkci obstarávní všeho nezbytného pro život.³⁶⁷

Zmíněným protějškem vůči životnímu pohybu pojmenovaným jako *vita activa*, původně pravému a jedinému svobodnému způsobu života, se stává *vita contemplativa*. *Vita activa* je sice nadřazená věcem pozemského života, ale sama zůstává již ve středověké filosofii podřízena kontemplativnímu životu. Díky vlivu křesťanství, jak tvrdí Arendtová, získává *vita activa* od pozdní antiky negativní konotace a udržuje si je až do začátku moderní doby. A zde je třeba hledat kořeny moderního „zapomenutí“ na oblast jednání, které souvisí s tragickým nedostatkem smyslu pro klasické pojetí politické svobody.

Jak ale doplňuje Arendtová, „mimořádné upřednostnění kontempace před činnostmi všeho druhu – včetně politické činnosti jednání –, jež se prosadilo v tradici, nicméně nemá křesťanský původ. Setkáváme se s ním již

³⁶⁴ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,2 a 19, podle Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 21

³⁶⁵ Srv. Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s.12

³⁶⁶ Akvinský T., *Summa theol.* II-II, q. 179, a.2

³⁶⁷ Srv. Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 23

v Platónově politické filosofii, kde je utopické uspořádání polis nejen řízeno vyšším náhledem filosofů, ale toto uspořádání jako takové nemá vlastní jiný cíl než umožnit způsob života filosofů.³⁶⁸ Uvedený interpretační přístup k Platónově Ústavě, obsahující návrh takového uspořádání obce, v níž by vládli filosofové, kteří by se tak zbavili překážek, které jejich filosofickému životu klade politika, Arendtová rozvinula ve svojí eseji *Filosofie a politika*. V ní se věnuje otázce lidského mínění (doxá) pro oblast politických záležitostí a jejímu odmítnutí u Platóna z hlediska nároků, jaké klade na pravdu filosofie. Již Platón na základě sporu mezi athénskou obcí a filosofem Sókratem plně rozpoznal protikladnost filosofie a politiky se všemi důsledky pro filosofii a pokusil se tento problém vyřešit jinak, než jeho učitel Sókratés, který se snažil učinit filosofii relevantní pro obec.³⁶⁹ Podle Arendtové se Platón pokusil nalézt pro lidské činy a politické záležitosti absolutní měřítko v podobě transcendentálních standardů, chtěl uplatnit věčné ideje na oblast politiky, v níž je vše relativní a kterou ovládá proměnlivé mínění. Dále Platón chtěl nahradit z Arendtového hlediska politický ideál krásného ideálem věčného v podobě ideje dobra, která se měla být využita k politickému účelu. Sókratova linie našla své pokračování v Platónovi, který se snažil pouze jiným způsobem přiblížit modus filosofického života modu života politického, kdy doposud byl život filosofický ztotožňován s životem mudrců (*sofoi*) starajících se o věci nacházející se mimo politické společenství. Klíčovým bodem podle Arendtové, na němž se Platónovi ukazovala rozdílnost politiky a filosofie, byl protiklad v pojetí pravdy jako mínění a vědění a jím příslušející formy řeči – v politice přesvědčování (*peithein*) a rétoriky, ve filosofii dialektiky (*dialegesthai*).

Arendtová si uvědomuje, že také Aristotelés je veden ideálem kontempace v podobě jeho pojetí života rozjímavého respektive teoretického, u nějž právě oceňuje poskytnutí prázdně, jak jsme rozebrali ve výše uvedené části věnované Aristotelovi. Podle Arendtové zejména křesťané a pozdně antičtí filosofové k podmínkám možnosti svobody, kterou znala klasická řecká obec, jako bylo osvobození od nutností života a

³⁶⁸ Tamt. s. 23-24

³⁶⁹ Arendtová H., *Filosofie a politika*, *Česká mysl* XLIII/93, s. 1-21

útlaků od jiných lidí přidali osvobození od politické činnosti jako takové. Podle ní řecká *scholé* znamenala nikoli pouze volný čas, ale především životní situaci člověka osvobozeného od starostí o zajištění svého života a námahy, k níž se v pozdní antice připojuje osvobození od starostí o politické záležitosti. Svoboda člověka jako situace uvolnění od starostí života tak z hlediska Arendtové získává význam svobody od politiky, což je v naprostém rozporu s původní řeckou zkušeností, kdy prázdň svobodného muže byla chápána jako svoboda k politice. Tato svoboda k politice v praxi athénské obce někdy znamenala, jak poznamenává Arendtová podle ve své době autoritativní práce Coulangesovy, že občan byl povinován se aktivně účastnit politického rozhodování pod pohrůžkou ztráty občanství. Tato značná časová zátěž politického života mohla oprávněně zapříčinit dle autorky, aby filosofové pokládali politiku za záležitost odvádějící od filosofie a mohli se dožadovat osvobození od politické činnosti.

V tomto ohledu je pro jakoukoli lidskou činnost znakem neklid, kdy činnost se vede pro dosažení klidu, který je nutný pro kontemplaci chápanou jako zastavení všech pohybů. Klid je dosažen podle Arendtové až při kontemplaci pravdy. Podle Tomáše je *vita activa* užitečná k tomu, aby člověka vyčerpala uspokojením jeho niterných vášní a on tak získal klid duše pro kontemplování. Až do počátku novověku měl činný život podle Arendtové pro svůj základní rys neklidu (*nec-otium, a-scholia*). Podle Arendtové byla *vita activa* taktéž dána do úzkého vztahu ke věcem, které mají lidský, tedy dohodnutý, nominální (*nomoi*), nikoli přirozený (*fysei*) původ. „Absolutní primát kontemplace před každou činností byl vposled založen na přesvědčení, že žádný výtvar lidské ruky se svojí krásou a pravdivostí nikdy nemůže vyrovnat přírodními a kosmickému jsoucnu, které je nepomíjivé a neměnné a spočívá v sobě samém od věčnosti do věčnosti, aniž by potřebovalo zásahů nebo pomoci člověka. Toto věčné bytí se proměnlivým smrtelníkům může odhalit právě jen tehdy, když se zdrží všech pohybů a činností a když spočinou v naprostém klidu.“³⁷⁰ S upřednostněním ideálu kontemplativního života došlo k omezení rozlišování různých činností v rámci rozvrhu činného života, který začal být

³⁷⁰ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 25

paušálně ztotožňován s funkcí služby potřebám živého těla. Arendtová tvrdí, že kritičnost filosofů vůči tělesné stránce lidskosti vyplývala především z prisouzení tělu zdroj neklidu rušícího filosofův klid rozjímání. Celá tradice filosofického myšlení ovlivněného platonismem, který se stavěl s nedůvěrou vůči možnostem politických a dalších lidských činností přivádět člověka ke stálejšímu typu dobra, podle autorky zjednodušil a pokřivila porozumění významnosti lidských aktivit z hlediska podmíněnosti lidské existence v rámci pozemských podmínek. „Má námitka vůči tradici spočívá v podstatě v tom, že primátem, jenž byl v tradiční hierarchii přiznán kontemplaci, byly setřeny nebo zůstaly nezohledněny distinkce a rozdíly v rámci *vita activa* a že tento stav věcí se navzdory všemu zdání nezměnil ani přerušením tradice v novověku a převrácením tradičního řádu, jak k němu došlo u Marxe a Nietzscheho.“³⁷¹

Z tohoto důvodu je třeba podle Arendtové z antického konceptu života činného odstranit staleté myšlenkové nánosy. Celá naše filosofická tradice „zapomněla“ na koncept *vita activa* a potlačila ho ve prospěch životního rozvrhu *vita contemplativa*. Tento podle Arendtové tragický zlom v evropském myšlení vrcholí v devalvací „věcí tohoto světa“, v destrukci hmatatelných podmínek lidské existence, kterou moderní člověk přestal aktivně utvářet. Se zmizením zájmu o společný viditelný svět díky fatálnímu vývoji filosofické tradice směrem od *doxá* k *epistémé*, od nejistého světa k jistotě zázvěti, mizí také u evropského člověka smysl pro politické pojetí svobody.

Než přistoupíme k výkladu základní struktury lidských aktivit, zmiňme ještě dvě důležité poznámky, které Arendtová činí. Předpokládá, že u člověka nelze identifikovat nějaký jeden stále stejný základní zájem, o nějž by člověku jako takovému šlo a na který by mohlo lidské aktivity redukovat, stejně tak předpokládá, že aktivity činného života nejsou nadřazeny ani podřazeny základním zájmům života kontemplativního.³⁷² Arendtová rovněž vysvětluje, že se nebude zabývat analýzou zdaleka všech významných lidských činností, ale pouze třemi základními podstatnými činnostmi člověka a pokusí se u nich určit jejich politický význam. Zároveň

³⁷¹ Tamt. s. 27

³⁷² Tamt.

konstatuje, že lidské činnosti a především umístění lidských aktivit ovlivňující jejich smysl nejsou výsledkem dohod politických společenství a historických okolností, ale spočívají v samotné povaze věci.³⁷³

Arendtová tedy rozvrhuje svůj rozbor života člověka věnovaného aktivitě (*vita activa*) na tři elementární druhy lidských činností: *práce*, *zhotovování* a *jednání*. Klíčová triáda činností, které Arendtová v angličtině vyjadřuje termíny *labour*, *work* a *action*,³⁷⁴ strukturují lidskou situaci na zemi a ve světě, neboli lidskou podmíněnost. Jak jsme uvedli, autorka zdůrazňuje, že uvedená trojice představuje pouze základními, nikoli veškeré činnostmi, jež náležejí lidské situaci. Každé z těchto základních lidských činností odpovídá jedna základní podmínka lidského života, kterou je *samotný život* v podobě nutných biologických procesů podmiňující práci, *svět* člověkem vytvořených věcí podmiňující zhotovování a *pluralita* ostatních lidských individuí podmiňující jednání. Máme-li tedy shrnout základní podmínky lidské situace podle Arendtové, zahrnují obecné podmínky obou základních typů lidského života a podmínky třech základních druhů lidských činností. Podmínkami lidského života obecně je země a smrt, jinými slovy pozemský charakter lidského života a jeho omezení zrozením a smrtí, tedy natalitou a smrtelností.

Práce (labour) je námaha, práce vykonávaná kvůli naplnění biologických potřeb. Práci je nutné chápat ve smyslu latinského *laborare* - namáhavě se starat. Arendtová má na mysli starání se namáhavou tělesnou prací ve smyslu anglického „*one's living by manul labour* - žít se tělesnou prací“. ³⁷⁵ V rozvrhu Arendtové práce znamená starat se o svůj život. Konkrétním projevem života u člověka je jeho tělo, které je charakteristické pravidelným cyklem biologických pochodů. Cílem práce je výživa, která stravuje, metabolizuje a udržuje tak lidské tělo při životě. V přeneseném smyslu tedy práce znamená *obživu*. „Čím se živíš, jaká je tvá obživa“ jsou otázky, které člověk běžně klade při dotazu na práci, zaměstnání druhé osoby, chápané v souvislosti se zabezpečením rodiny, domácnosti. Konání obživy umožňuje pouhý život na úrovni pouhého biologického fungování, je

³⁷³ Tamt. s. 102

³⁷⁴ Srv. Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 7-8

³⁷⁵ Hais K., Hodek B., *Velký anglicko-český slovník*, Praha 1997, heslo „labour“

tedy podmíněno přírodou, přírodními podmínkami. Práci odpovídá život sám neboli holý život, mohli bychom říci ve své přírodní formě, tedy život člověka pouze jako živočišného druhu.

Zhotovování (*work*) je lidské dílo člověka, znamená vyrábění, vytváření nových věcí, které se přirozeně v přírodě nevyskytují. Zde se projevuje lidská schopnost kreativity – schopnost zhotovovat nové předměty. Tyto věci pak utváří svět, otevírají světoprostor pro člověka. Zhotovování je výrobou děl, které zde zůstávají i po smrti svých zhotovitelů a čelí tak tlaku času směrem ke svému znicotnění. Podobně jako Patočka bychom mohli její termín *work* překládat jako *výrobu*³⁷⁶ nebo vyrábění. Zhotovování ale nechápe Arendtová jako dílo, tedy výsledek, ale pojmenovává zde jednu z činností člověka. Zhotovování je procesem, aktivitou vytváření, tedy *tvorbou*.³⁷⁷ Vyrábění, zhotovování resp. tvorba či tvoření, vytváření je podmíněna odkázaností lidské existence na předmětnost a objektivitu, jež je utvořena ze světa umělých člověkem vyrobených věcí.

Jednání (*action*) je konání člověka mezi druhými lidmi, nemá žádný předem daný všem společný cíl, ale tento cíl je vždy nový, nově započatý spolu s ostatními. Jde o jednání se svým vlastním cílem uprostřed jednajících se svými vlastními cíli. Takové jednání je podmíněno přítomností plurality – mnohostí lidí – a veřejným prostorem, místem vlastní politiky, kde se setkávají jednotlivci stejní a rozdílní zároveň – lidé nadaní stejnou schopností jednat, ale každý originálním způsobem. Jednání pak je podmíněno přítomností plurality ostatních lidských individuí, tedy politickou existencí člověka v rámci množství ostatních lidí.

Než se začneme zabývat veřejnou sférou a lidskou pluralitou jako podmínkami politiky a jednání, tak zhodnoťme dosavadní závěry Arendtové. Jak vyplývá z našeho zkoumání Aristotela, je zřejmé, že autorka značně zesiluje obecně řecké, ale i Aristotelovo pochopení vztahu mezi životními potřebami člověka a politickou činností. U Platóna a Aristotela jsme našli rozumění vzniku politického společenství v návaznosti na lepší

³⁷⁶ Srv. Patočka J., Je technická civilizace úpadková, a proč?, in *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990, s. 123

³⁷⁷ Srv. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, Brno 1995, s. 16

zajištění životních potřeb. Vznik politiky jako prostoru a činností a schopností s ní souvisejících je oběma filosofy vnímán jako proces, jenž spočívá v dynamice života resp. v základech lidské přirozenosti. Aristotelés, který na rozdíl od Platóna do značné míry konvenuje s všeobecným étosem řecké polis nebo se o to alespoň snaží, je přesvědčen, že politika je nejlepším způsobem života, jak zajistit dokonale nejen lidské životní potřeby, ale nad to rozvinout lidské schopnosti a zdatnosti. Mezi zajištěním života a jeho potřeb hospodařením a politikou tedy není taková propast, jak se jí snaží narýsovat Arendtová. Politická činnost, politické společenství obce a politické schopnosti a zdatnosti jsou spíše kontinuem navazujících stupňů v lidských způsobech starání se o svůj život, než nějakým radikálním přerodem oprostujícím člověka od této starostlivosti. Ani politika koneckonců není oproštěna od potřeby zahrnout do sebe další umění, jako je získávání nutných prostředků pro život politického společenství a umění užívání těchto nástrojů v podobě výdělečného umění tak, aby mu přinášely prospěch, což si koneckonců Aristotelés dobře uvědomuje. Náš závěr potvrzují někteří historikové, kteří tvrdí, že hospodářská činnost a politická činnost nebyla v antickém Řecku tak od sebe oddělena, jako v moderní době, tedy přesně naopak, než jak soudí Arendtová. „*Oikonomiké*, znalost *oikonomia*, znamenala především spravovat své panství, *oikos*, a to, co my nazýváme ekonomikou, tj. soubor jevů týkající se výroby a směny materiálních statků, nebylo u Řeků samostatnou oblastí, jak tomu je v moderní době počínaje osmnáctým stoletím. Slovy Karla Polanyiho byla ekonomika ještě integrována – *embedded* – ve sféře sociální a politické.“³⁷⁸

8.2 Lidská pluralita a řeč jako projev jedinečnosti osoby

Z dosavadního výkladu východiska analýzy struktury lidské podmíněnosti, zejména pak rozvrhu života člověka rozděleného mezi život věnovaný činností a život věnovaný myšlení respektive kontemplaci vyplynulo, že Arendtová neztotožňuje lidskou situaci s jedním ústředním cílem lidství a tedy ani neupřednostňuje oblast činného života před oblastí života kontemplančního. To by do jisté míry zpochybnilo naši prvotní hypotézu obhajoby primátu politiky u námi probírané autorky. Nicméně stále se

³⁷⁸ Mossé C., Člověk a *oikonomia*, in Vernant J. P. (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*, Praha 2005, s. 25

domníváme, že význam, který přisuzuje činnosti jednání, jež chápe jako politickou činnost *par excellence*, v rámci rozvrhu lidské situace, by mohl naši úvodní domněnku potvrdit. Jednání bude představovat nejvýznamnější aktivitu člověka, protože bude projevem lidské svobody jako možnosti a schopnosti jednat a jako takové bude tedy nejbyťostnějším fenoménem lidskosti. Z tohoto důvodu se po stručném vyložení tří druhů lidských činností práce, zhotovování a jednání se zaměříme na detailnější rozbor jednání konceptu činného života u Arendtové.

Aktivita jednání je podmíněna lidskou pluralitou. Jak zdůrazňuje Arendtová, přestože politika je podmíněna všemi aspekty lidské podmíněnosti, o nichž jsme doposud hovořili, pluralita má pro politiku zcela zvláštní význam v tom smyslu, že je pro politiku nikoli podmínkou pouze nutnou, ale je pro ni podmínkou vůbec, jak říká je *conditio per quam* politiky.³⁷⁹ Pluralitu chápe jako skutečnost lidské mnohosti. Přítomnost ostatních lidských bytostí, okolnost, že člověk žije mezi druhými lidmi, zakládá jeho možnost, aby s nimi mohl interagovat ve zcela lidsky specifickém smyslu právě prostřednictvím jednání. Toto jednání v rámci mnohosti ostatních lidí je prvotní politickou zkušeností člověka. Připomeňme myšlenku Aristotelovu, který identifikuje založení politického společenství obce s opuštěním kyklopského způsobu života v izolované roztroušenosti soustředění lidských jedinců do mnohosti polis. Možná snad výraz *polys* (množství) či *polloí* (mnozí) byl základem pro výraz *polis*, obec, každopádně je množství v díle Platónově a Aristotelově používáno pro označení politické society.

Lidská pluralita jako podmínka jednání je úzce spojena s lidskou schopností vyjadřování, promlouvání, řeči. Jednání nabývá u Arendtové také formy promlouvání. Jednání a mluvení jsou fenomény lidské političnosti, jedná se o manifestace politického způsobu lidského pobývání ve světě, který bude autorkou označen za vůbec nejlidštější projev. Arendtová tvrdí, že „promlouvání a jednání jsou mody, v nichž se zjevuje samo lidství.“³⁸⁰ Dokládá to argumentem, že zatímco bez práce a zhotovování by se člověk za jistých okolností mohl obejít tím, že donutí jiné

³⁷⁹ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 16

³⁸⁰ Tamt. s. 225

pracovat za něj a případně se vyhne jakémukoli vlastnímu příspěvku ke světu člověkem vytvořených věcí.

Lidská pluralita jako podmínka *jednání a řeči* má dvojaký charakter rovnosti neboli stejnosti a rozdílnosti. Pokud by lidé nebyli stejní, nerozuměli by si mezi sebou ani svým předkům, nemohli by plánovat nic do budoucna a nemohli by předvídat potřeby svých následovníků. Pokud by nebyli rozdílní, nepotřebovali žádné politické jednání k tomu, aby druhým, tedy ani předkům, současníkům ani následovníkům museli rozumět. Kdyby lidé nebyli rozdílní, nemuseli by spolu mluvit ani jednat. Pokud by v onom množství nebyli lidé určitým způsobem stejní a rozdílní zároveň, pak by ani žádná politika neměla smysl.

Lidská *rozdílnost* je cosi jiné než jinakost, ve smyslu středověké *alteritas* charakterizující pluralitu všech věcí tohoto světa. Skrze tuto *jinakost* věcí se orientujeme ve světě a je důvodem proč definujeme skrze rozdíly. Jinakost se nalézá ve své nejabstraktnější formě pouze v anorganických objektech, kdežto všechny organismy ukazují variace a rozdíly u případů stejného druhu. Člověk sdílí se všemi neživými věcmi jinakost, se všemi živými organismy (druhovou) rozdílnost. Pouze člověk však dokáže tyto rozdíly vyjádřit a sama sebe rozlišit, jen on se umí sdílet o sobě, o rozdílnosti vlastní osoby, a ne pouze o něco. Člověk svoji rozdílnost aktivně vyjadřuje v řeči, tím se odlišuje od ostatních, případně nad nimi vyniká a tak sděluje světu sám sebe. V člověku se jinakost všech věcí a rozdílnost všeho živého stává jedinečností. Člověk je ve světě jediným jsoucнем, které umí sama sebe rozlišit a svoji rozdílnost vyjádřit, vyjavit ostatním uvnitř plurality. Mohli bychom říci, že lidskou situaci charakterizuje jinakost, rozdílnost a jedinečnost. Člověk je jedinečný (*uniqueness*) v přírodě tím, že dokáže být jedinečným. Jedinečnost každého člověka spočívá v tom, že je nezaměnitelným unikátem. Lidská pluralita je paradoxní mnohostí členů stejného rodu avšak zároveň jedinečných bytostí.³⁸¹

Svoji jedinečnost člověk vyjadřuje v řeči a jednání v rámci plurality ostatních lidských bytostí a tím vyjevuje svoji vlastní osobu. Jednání a

³⁸¹ Srv. Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 176

promlouvání je aktivním sebe-ukazováním člověka jako jedinečné osoby, kterým člověk vstupuje do světa lidských záležitostí. Zjevování vlastní unikátnosti druhým lidem spočívá podle Arendtové v *iniciativě*, které se člověk nemůže vzdát, aniž by zůstal člověkem a nebyl jen pouhým živočichem. Arendtová se odkazuje na shrnující filosoficko antropologické úvahy Gehlena³⁸² v hledání souvislosti mezi řečí a jednáním u člověka a identifikací těchto obou těchto specificky lidských schopností jinak hůře tělesně vybaveného člověka oproti zvířatům. Gehlen se v tomto odkazuje na Schelera: „V souvislosti na rozboru Maxe Schelera³⁸³ moderní antropologie ukázala, že člověk vzhledem k nedostatku specializovaných orgánů a instinktů není adaptován k žádnému specifickému přírodnímu prostředí, a proto je odkázán na to, aby rozumně měnil *libovolné* okolnosti v přírodě se vyskytující. Se smysly nepřiliš vyvinutými, orgánově nedostatečně vyzbrojený k boji, nahý, v celém svém habitu embryonální, v instinktech nejistý, je bytostí existenčně závislou na *jednání*.“³⁸⁴ Toto konstatování ale není ničím výjimečným, podobné názory najdeme u starších filosofů přesvědčených o tom, že tam, kde příroda vybavila ostatní zvířata zuby a drápy, byl člověk vybaven rozumem, tedy schopností myslet a vyjadřovat se v pojmech a konat na základě rozumové úvahy, tedy jednat.

Pojetí člověka jako zjevující se osoby nacházíme u Husserla, který je ztotožňuje se specificky evropským pojetím lidství. Podle něj evropské duchovědy chápou člověka výhradně jako osobu s jejím personálním životem, výkony a výtvoř v podobě duchovních produktů. „Personální život je pospolité žití „já“ a „my“ v pospolitém horizontu, a to ve společenstvích rozličných jednoduchých či stupňovitých útvarů, jakými jsou rodina, národ, nadnárodní společenství.“³⁸⁵ Evropa je podle něj spojena s pojetím člověka jako jednotlivé bytosti ve smyslu osoby nadané stejnou svobodou a ve smyslu individuality nadané odlišností. Podle Husserla smyslem duchovního útvaru Evropa je dějinně filosofická idea člověka jako

³⁸² Gehlen A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1955

³⁸³ Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, česky Scheler M., *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968,

³⁸⁴ Gehlen A., *Duch ve světě techniky*, Praha 1972, s. 30

³⁸⁵ Husserl E., Krize evropského lidství a filosofie, in Husserl E., *Krize evropských věd*, Praha 1996, s. 333

svobodné a odpovědné jednající osoby. Člověka jako osobu neboli *personu* charakterizovala ve starém římském právu schopnost se svobodně rozhodovat. Předpokladem abstraktní právní formule osoby je jednota rozumu a vůle. Člověk mohl vystupovat jako osoba, pokud má svobodnou vůli, tzn. že byl schopen jednat sám za sebe a byl schopen za své činy odpovídat stejně jako ostatní osoby. Na rozdíl od římského pojetí lidství jako abstraktní právní formě osoby v Řecku podle Hegela chápali člověka jako konkrétní “krásnou individualitu”. Nicméně Hegel se svým pojetím osoby hlásí k formálnímu pojmu osoby, kterou chápe jako pro sebe jsoucí nebo abstraktní vůli respektive jako abstraktní identitu tvořící určenost, kdy vůle se stává jedinečnou vůlí, tedy osobou. Podle Hegela není individuum či národ osobou, pokud je pouze jevícím se duchem, nikoli však o sobě a pro sebe jsoucím duchem, jenž má za předmět a účel sebe jakožto abstraktní, a to svobodné Já.³⁸⁶ Arendtová by samozřejmě takové idealistické pojetí osoby musela odmítnout, přičemž by se postavila za zmíněné řecké pojetí svým zdůrazněním nikoli člověka jako abstraktní osoby, u níž operujeme s hypotézou svobody (vůle) a odpovědnosti (vůči společnosti), ale jako konkrétní jedinečný projev svoji osoby, jako osobnost, osobitost uskutečněnou v konkrétním aktu projevu vůči ostatním, v činnosti vyjádření sama sebe před druhými lidmi.

Lidská jedinečnost projevující se ve schopnosti člověka být osobou je pro Arendtovou nejvýznamnějším aspektem lidské existence, který stojí nad věčnou jinakostí a druhovou rozdílností člověka. Zdá se, že Arendtová v tomto ohledu nejbližší k Heideggerově existenciálně fenomenologickému pojetí člověka nikoli jako jsoucna mezi jinými jsoucnými, jako jsoucno, jež uchopuje z distance subjektu vůči objektu, na němž hledá podstatné vlastnosti, ale jako jsoucnu, které žije vždy v první osobě,³⁸⁷ jako jsoucnu, které mu záleží na tom, jak je. Tato interesovanost na vlastním bytí člověka odlišuje od ostatních jsoucen a označuje ho jako po-byt (*das Da-sein*). Heidegger označuje tento specifický lidský způsob bytí tak, že lidský pobyt *existuje*, zatímco ostatní (nepobyťová) jsoucna se pouze vyskytují.³⁸⁸

³⁸⁶ Srv. Hegel G. W., *Základy filosofie práva*, Praha 1992, s. 74-75

³⁸⁷ Srv. Heidegger M., *Bytí a čas*, Praha 1996, § 9-10

³⁸⁸ Srv. Michálek J., *Co je filosofie?*, Praha 1995, s. 70-87

Heidegger z podobných důvodů jako Arendtová vymezuje svoji analytiku lidské existence jako pobytu vůči antropologii, psychologii a biologii, které se uvedením smyslu nezabývají lidským bytím jako bytím pobytu. Podle Heideggera ani směry „personalismu“ sledované Diltheyem a Bergsonem přivádějící k filosofické antropologii, ani interpretace personality u Husserla a Schelera si nekladou otázku, co znamená samo „být osobou“. Heidegger si všímá, že oba zmínění autoři zdůrazňují, že osoba není věc nebo substance. Osoba „je spíše bezprostředně spoluprožívaná *jednota* prožívání, – nikoli nějaká pouze myšlená věc za tím a vně toho, co je bezprostředně prožíváno.“³⁸⁹ Jak shrnuje Heidegger, osoba tedy není věcné substanciální bytí. U Husserla jednota osoby má jinou konstituci než jednota přírodních věcí.

Pokud Arendtová hovoří o člověku především jako o zjevující se osobě prostřednictvím aktivity svého jednání, pak zde opět nacházíme východiska v Husserlově a Heideggerově fenomenologii. Heidegger v této souvislosti poznamenává, že co říká Scheler o osobě, platí stejně pro Husserlovy akty: „Akt ale také nikdy není předmětem; neboť k podstatě bytí aktů patří, že jsou prožívány výhradně ve výkonu samotném a dány pouze v reflexi.“³⁹⁰ Podle Heideggera jsou akty něco nepsychického. „K podstatě osoby patří, že existuje výhradně ve výkonu intencionálních aktů, podstatně tedy *není* předmět. Každé psychické objektivování, tedy každé pojetí aktů jako něčeho psychického, je identické s odosobněním. Osoba je v každém případě dána jako vykonavatel intencionálních aktů, které jsou spolu spjaty jednotou svého smyslu. Psychické bytí nemá tudíž nic společného s bytím osobou. Akty jsou vykonávány, osoba je vykonavatel aktů.“³⁹¹ Z fenomenologického odmítnutí psychologického přístupu k člověku jako objektu psychických procesů bude pocházet také Arendtové jasné vymezení se vůči snaze definovat svobodu jako fenomén vůle a hledat její základy v oblasti lidských motivací.

³⁸⁹ Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, sv. I,2 (1913) a (1916), srv. zvl. Str. 242 nn., podle Heidegger M., *Bytí a čas*, Praha 1996, § 10

³⁹⁰ Heidegger M., *Bytí a čas*, Praha 1996, § 10

³⁹¹ Tamt.

V podmínke plurality nachádzame ďalší podnet identifikovateľný v Heideggerovej existenciálnej vymedzení ľudského bytí ako spolupobytu, ničméně v rozvedení motívu najdeme také radu odlišností, ktoré zde nebude detailně rozebírat. Heidegger nejprve omezil nitrosvětsky vystupující jsoucna, která nemají charakter pobytu, tedy na příruční prostředky a vyskytující se přírodu. Ve světě vystupuje také pobyt druhých, který je odlišný od prostředků a věcí. Pobyt druhých je tak, jako sám pobyt, jenž je uvolňuje, je také a spolu s tímto pobytom tady. Nicméně tito druzí nejsou nějakým zbytkem všech, z nichž se pozvedá moje já, ale jsou „spíše ti, mezi nimiž také jsme a od nichž se sami většinou neodlišujeme. Toto ‚být tu také‘ spolu s nimi nemá ontologický charakter nějakého ‚spolu‘-výskytu uvnitř světa. Toto ‚spolu‘ je v řadu pobytu; oním ‚také‘ míníme, že jde o stejné bytí, totiž o praktické obstarávající ‚bytí ve světě‘. ‚Spolu‘ a ‚také‘ je třeba chápat *existenciálně*, nikoli *kategoriálně*. Na základě ‚bytí ve světě‘, které má charakter tohoto ‚spolu‘, je svět vždy již světem, jež sdílím s druhými. Svět pobytu je *spolusvět*. ‚Bytí ve‘ je *spolubytí* s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je *spolupobyt*.“³⁹² Pro Heideggera je možná celá řada modů bytí spolupobytu druhých a většinou, jak říká, se od ostatních nelišíme, zatímco pro Arendtovou bude přítomnost druhých v jejich pluralitě podmínkou možnosti jednat a tak vyjevovat svojí jedinečnost osoby. Druzí jakoby patří ontologicky a obecně pro Heideggera k charakteru bytí člověka jako pobytu, jemuž záleží na tom, jak je. Pro Arendtovou se druzí v existenciálním významu znamenají pluralitu podmiňující možnost člověka jednat a tak se projevovat ve svojí nezaměnitelnosti. Zdá se, že pro Heideggerovu analýzu pobytu jsou druzí vždy součástí jeho světa, zatímco pro Arendtovou jsou druzí ve svojí různorodosti sice nutnou podmínkou projevu lidské jedinečnosti, ale nikoli podmínkou, která patří k lidské situaci obecně, protože tato podmínka nemusí být naplněna a možnost svobody je v takové situaci pro člověka uzavřena. V tomto ohledu Heidegger analyzuje lidskost na základě ontologických předpokladů obecně platných identifikovatelných struktur lidského pobytu jako existence.

³⁹² Heidegger M., *Bytí a čas*, Praha 1996, § 26

Zdá se, že Arendtová přebírá celou řadu rysů lidského pobytu, které nalezneme u Heideggera, zejména jako život v první osobě, jako existenci, ve vrženosti do světa, jako pobyt ve světě, jako spolupobývání s druhými a v dějinně prostorovém umístění jako bytí k smrti. Zmiňujeme to zde pouze kvůli kontextu, přičemž není naším úkolem objasnění všech fenomenologických inspirací Arendtové. Jisté je, že její vymezení pochopení lidské situace je u ní silně inspirováno Heideggerem v řadě aspektů.³⁹³ Arendtová si přivlastňuje Heideggerovo myšlení ve snaze překonat Aristotelovu metafyziku a teleologii, kdy využívá jeho pojetí lidské existence jako autentického Pobytu v odkrytosti, čímž nachází cestu k postmetafyzické politické teorii.³⁹⁴

Jednáním a promlouváním se člověk zapojuje do světa, který zde byl již před jeho zrozením a to tak, že v něm počíná nové věci. Arendtová upozorňuje, že v původním smyslu jednat znamenalo začínat nové ve smyslu uvést něco do pohybu, tedy konat, ve významu latinského *agere*, a něco začít a vést, ve smyslu řeckého *archein*. Mezi pozemskými tvory pouze člověk umí politicky jednat, tzn. vládnout, vést a uvádět tím lidské záležitosti do pohybu. Arendtová na etymologické analýze obou pojmů provádí rekonstrukci zkušenosti řecké a římské s fenoménem jednání. V řecké zkušenosti *archein* znamená počínat, vést nebo vládnout, což byly činnosti vlastní svobodnému občanu řecké obce. Možnost začínat nové bylo podle Arendtové vyjádřením řecké svobody, kterou bychom v dnešní době podle autorky nazvali *spontaneitou*. Připomíná, že začínat nové mohli pouze ti, kteří sami byli vládci, tedy hlavami domácností ovládající otroky a rodinu, kteří se oprostili od starostí životních potřeb, mohli vstoupit do politického života obce. „Ti lidé už nevládli, byli vládci mezi vládci, pohybovali se mezi sobě rovnými, usilovali o jejich pomoc, aby jako vůdcové byl s to počít něco nového, začít nový podnik. ARCHON, vládce, zakladatel a vůbec vůdce totiž mohl doopravdy jednat, PRATTEIN, dokonat vše, co započal, pouze s pomocí druhých.“³⁹⁵ *Agere* pro Římany znamenalo

³⁹³ Srv. Villa D. R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996, s. 113-143

³⁹⁴ Srv. tamt. s. 130-142

³⁹⁵ Arendtová H, Co je svoboda?, in *Krise kultury*, Praha 1994, s. 90-91

uvést do pohybu a ve smyslu dalšího pojmu *gerere* podporovat kontinuitu minulých činů předků, jejichž výsledkem jsou historické události – *res gestae* Římské republiky. Na tyto činy je třeba navazovat a tak rozšiřovat kontinuitu Říma od jeho založení jako iniciačním aktu římské svobody.³⁹⁶

Pouze člověk je schopen iniciativy, to znamená, že umí začínat cosi nové. Člověk se rodí do světa druhých lidí jako *initium*, tedy jako počátek, jak ho označuje Augustin, a sám je schopen iniciativy, tedy vnášet do společného světa to, co v něm dosud nebylo. V křesťanské tradici teprve se stvořením člověka do světa vniká nějaké „kdo“, tedy bytost, která je obrazem Božím ve svojí schopnosti počínat nové jako projevem svobody coby možnosti a dovednosti jednat. Člověk byl přece stvořen k „obrazu Božímu“, vybaven schopností počínat, to znamená žít ve společenství nejen se svým stvořitelem, ale i vstupovat svobodně do vztahů k ostatním lidem.³⁹⁷ Vždyť „být člověkem a být svoboděn je jedno a totéž. Bůh stvořil člověka, aby do světa uvedl schopnost počínání - svobodu.“³⁹⁸

Arendtová charakterizuje jednání jako začínání nového, které se vyznačuje rysem neočekávaného. Jednání uvádí do pohybu události, které jsou nepředvídatelné. Pokud si má lidská aktivita uchovat charakter jednání a nikoli chování, musí mu zůstat rys nevypočitatelnosti. Člověk je schopen jednat, pokud od něj můžeme očekávat neočekávané, pokud dokáže vykonat nepravděpodobné. Nový začátek projevený ve vykonaném činu působí jako vlomení se něčeho neočekávatelného do automatických procesů přírody.

V tomto ohledu bude svobodu jako schopnost započít něco nečekaného Arendtová srovnávat s biblickým pojmem zázraku jako projevu moci víry, kdy zázrak je „přerušením přirozeného chodu věcí, automatických procesů,

³⁹⁶ Srv. tamt.

³⁹⁷ Viz „*I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby‘. - Obrazem je naznačena schopnost člověka, a to muže i ženy, žít s Bohem v obecnství, je tu vyjádřen vztah blízkosti a přece i odlišnosti.“ text a poznámka z Ekumenického překladu Bible.*

„Co má člověk za úkol podle Gn. 1? Je stvořen proto, aby zobrazoval Boha rázem svého jednání, a to před Bohem a s Bohem, a hlavně se stvořením. Jak to má dělat? Žít takovým způsobem, aby v tom všem člověk zobrazoval Boha, který je tu pro nás, aby zobrazoval Boha svou pohotovostí být tu jeden pro druhého. Člověk nemůže být pro sebe. Není dobře býti člověku samotnému, říká Genesis ve 2. kapitole, protože když je člověk sám, naučí se být jen pro sebe a z osamělosti roste sobectví.“ in Heller J., Člověk pastýř stvoření, in *Universum* 16/94-95, s. 32

³⁹⁸ Arendtová H, Co je svoboda?, in *Krise kultury*, Praha 1994, s. 92

způsobení něčeho v jejich kontextu zcela neočekávaného.³⁹⁹ Zázrak ale nemusí znamenat vždy něco nadpřirozeného, jak sama autorka připomíná, což odpovídá jeho starozákonnímu významu, kdy „nese na sobě rys nápadnosti, mimořádnosti, neočekávanosti a naléhavosti. Zázrakem tedy může být i to, co lze vysvětlit přirozeným způsobem, avšak v dané situaci upozorňuje věřícího člověka na bezprostřední blízkost a jednání Boží. Proto bývá se zázrakem spojen údiv.⁴⁰⁰ Jednání jako „záračný“ akt víry nejlépe vystihuje obraz vyjití z Egypta, které zosobňuje nepravděpodobný krok svobody a k nejistotě, nezajištěnosti svobody znamenající průlom nejen do automatismu biologických, ale především do automatismu dějinného procesu. Arendtová originálním způsobem začleňuje hebrejské chápání zázraku do řeckého pojetí svobody a vykresluje tak provokativní rozměr politiky pro zajišťující se moderní společnost. V tomto ohledu lze Arendtové rozumět jako židovské politické myslitelce sekularizované formy víry, „víry“ v politiku, v autentické jednání člověka, v nezajištěné bytí jednotlivce ve stále se měnícím společném světě, jehož identitu může garantovat pouze pohled ostatních ve veřejné sféře.

Lidský život se odehrává na pozadí automatických procesů kosmu, pozemských pochodů, organické přírody, ale též historie, které člověk přerušuje právě svojí iniciativou jednání. Arendtová poukazuje na neustálé nebezpečí, že fenomén jednání v uvedeném smyslu bude pohlcen těmito okolními procesy, které oblast jednání, tj. oblast politiky obléhají: „Mimo to i náš politický život, přestože je sférou jednání, se odehrává uprostřed procesů, které nazýváme historickými a které směřují ke stejnému automatismu jak procesy přírodní a kosmické, i když jsou do chodu uváděny lidmi. Patří k povaze automatických procesů, jimž je člověk vydán a vůči nimž se může osvědčit činem, že mohou pro lidský život znamenat zkázu. I když historické procesy vytvářejí lidé, jakmile se zautomatizují, stanou se stejně ničivé jako jakékoli jiné automatismy a vedou ve svých vlastních periodách, tj. biologicky od bytí k nebytí, od života ke smrti.“⁴⁰¹

³⁹⁹ Arendtová H, Co je svoboda?, in *Krize kultury*, Praha 1994, s. 93

⁴⁰⁰ Novotný A., *Biblický slovník*, Praha 1992, s. 1291

⁴⁰¹ Tamt.

Pokud převládnu historické automatismy, vedu ke ztrátě lidského jednání jako počínání nového, tedy ke ztrátě svobody.

Arendtová se ostře vymezuje vůči záměně uvedeného pojmu jednání, kterému dává *politický* význam, s nově konstruovaným pojmem *chování*, který má sociologický význam. Lidské jednání nelze ztotožňovat se statisticky vypočitatelným chováním, jež má relevanci v rámci behaviorální sociologie jako početně nezanedbatelný typ aktivity, ale je právě díky své nepravděpodobnosti něčím výjimečným. Zároveň chce autorka takto poukázat v kontrastu na nebezpečí odstranění jednání jeho zmechanizováním do podoby vypočitatelných, předem naplánovaných, organizovaných činností, což je podle ní charakteristické pro moderní masovou společnost. Charakter neočekávanosti, neplánovitosti je pro Arendtovou mizejícím aspektem politiky, která, jestliže nemá ztratit svoji fenomenalitu jednání, musí být mnohem spíše výslednicí nezamýšlených účinků, než souborem předem naplánovaných akcí s předem stanovenými cíli.

Jednání, kterým člověk ve světě něco iniciuje, má podobu skutků a slov, jejichž prostřednictvím se člověk zjevuje ostatním v lidském světě a tak dochází k odhalování jeho osoby (*agent*). Tím, že člověk jedná, odpovídá ostatním členům lidského společenství na otázku, kým je jako osoba, jako jednající aktér, autor svých vlastních činů. Jednání a promlouvání jsou v úzkém vztahu, protože specificky lidský čin musí zároveň obsahovat odpověď nově přichozího na otázku 'Kdo jsi?'. Odhalení, kdo někdo je, je implicitní jeho slovům a činům zároveň. Zatímco jednání je projevem lidské *svobody* jako schopnosti počínat nové,⁴⁰² promluva je projevem lidské *identity*. Člověk je tedy u Arendtové především identitou osoby a tato osobní identita se formuje jedině v interakci s druhými, s nimiž sdílíme společný svět a kteří nám tuto naši identitu stvrzují v čase, čím ji udělují trvalost, na rozdíl od identity věcí jako stejnosti či totožnosti a neměnnosti. Lidskost jako spolubytí s druhými se v plné míře podmíněno

⁴⁰² Srv. Arendtová H., Co je svoboda?, in *Krize kultury*, Praha 1994, s. 90

touto zrcadlící vlastností plurality ostatních lidí, která poskytuje jednající osobě odezvu na její svobodnou iniciativu.⁴⁰³

Řekli jsme, že lidská situace je podmíněná pluralitou ostatních, která je nezbytná pro možnost člověka uplatnit se v jednání jako jednající osoba a v promluvě vyjádřit svoji vlastní identitu. Promluva neboli řeč je s jednáním úzce spojena, nejde pouze o jinou variantu jednání. Jednání se totiž bez řeči podle Arendtové neobejde, řeč jednání takřka vždy doprovází, vytváří s ním tedy jeden komplement. Bez řeči by jednání ztratilo nejen charakter zjevnosti, ale i svůj subjekt, který namísto jednajícího člověka by nahradil vykonávající mlčící *robot*.⁴⁰⁴ Jednání by se tak stalo nesrozumitelným v tom ohledu, že by nebylo jasné, kdo je vlastně tím, kdo jedná, kdo je autorem činů. Jednání beze slov není jednáním, protože postrádá odkrytí samotného jednajícího, o nějž je neoddělitelné. V tomto smyslu anonymita jednání je něčím zneklidňujícím a není ani v absolutním smyslu podle Arendtové možná, z definice popírá skutečnost jednání. Pomníky neznámému vojáku svědčí o neochotě se vzdát faktu, že osobou, aktérem, činitelem masového vraždění první světové války byl skutečně „nikdo“. Jsou věnovány těm, kterým válka neumožnila se stát známými a tak jim vzala jejich lidskou důstojnost, tvrdí Arendtová. Podle ní smyslem promlouvání není vysvětlit to, co bylo učiněno, ale identifikovat vykonavatele. Identita jednajícího se odhaluje v mluveném slovu, v němž se aktér identifikuje tím, že oznamuje, že je to on, kdo jedná, odvolává se na jiné činy a představuje svá následující jednání.

Žádná jiná lidská činnost nepotřebuje řeč v takovém rozsahu jako jednání. Při ostatních lidských výkonech má řeč podřadnou doprovodnou roli či funkci prostředku komunikace, která by byla mnohem funkčnější, pokud by probíhala v podobě písemného znakového jazyka. Arendtová charakterizuje promluvu jako rozvláchnou, protože v ní nejde pouze o přenos informací z jednoho místa na druhé. Řečí, na rozdíl od symbolického písemného záznamu, rozumí mluvené slovo či spíše určitou promluvu, které odlišuje jak od psaného znaku, tak od jazyka. Psané znaky stejně jako jazyk

⁴⁰³ Srv. Pechar J., *Být sám sebou*, Praha 1995, s. 33-35

⁴⁰⁴ Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 175-181

jsou nástroji lidské komunikace, tedy sdělování si myšlenek.⁴⁰⁵ Řeč ale není prostředkem, ale samotným aktem lidské političnosti.

Promlouvání jako komplementární složka jednání se zdá být mnohem méně účinné, než je němé násilí, jež mnohem přímočařeji míří k předem stanovanému cíli. Promlouvání může být z hlediska efektivity označeno za „zbytečné řeči“, které jsou v modu vykonávaného násilí zakázány. Z hlediska účinného dosažení cíle není jednání efektivnější než násilí, z hlediska užitečnosti je promlouvání neohrabanou náhradou za znakový jazyk coby efektivního nástroje přenosu informací. Jak jsme již uvedli, promluvě neboli řeči (*speech*) Arendtová nepřisuzuje *pragmatický* význam prostředku komunikace, jak ho známe z jeho elementárního lineárního modelu, který obsahuje na jedné straně podavatele sdělení a na straně druhé příjemce sdělení. Promluva zde není pochopena jako otázka komunikace určitého obsahu sdělení, nezabývá se řešením toku informací a jeho rušivých elementů, neasociuje žádnou komunikační situaci z hlediska vstupu a výstupu informací a logicky ani žádnou systémově pojatou teorii politiky. Promluva tu pro Arendtovou znamená akt lidské existence, otázkou je, zda jednající aktér má či nemá za daných okolností možnost vyjavit, kým je, tedy zda svět, který obýváme, poskytuje podmínky pro politiku jako spontánní sebevyjádření před podobně spontánně jednajícími a reagujícími individui.

V jednání a mluvení člověk aktivně vyjevuje svoji jedinečnou osobní identitu, zatímco jeho fyzická identita se vyjevuje bez jeho vlastní aktivity ve tvarech jeho těla a zvuku jeho hlasu. V tom, co člověk říká a dělá je implicitně přítomna kontradikce "kdo" a "co" je. Jeho kvality a nedostatky mohou být skryty naprostým tichem a pasivitou, ale jejich odhalení není nikdy dosaženo jako záměrného účelu. "Kdo" jasně a nepochybně zjevné ostatním zůstává samotné osobě jednajícího ukryto, jako *daimón* doprovázející každého člověka, který je viditelný pouze těm, které potkává.

Zjevení řeči a jednání přichází ne pro či proti lidem, ale před lidi, kteří jsou s ostatními v lidské pospolitosti. Ve slovech a činech musíme chtít riskovat odhalení, které činitel anonymních dobrých skutků, ani pachatel

⁴⁰⁵ Srv. Arendtová H., *Život ducha, I. díl, Myšlení*, Praha 2001, s. 114-115

trestných činů, na sebe nemohou vzít. Oba jsou osamělé, politicky marginální figury mimo oblast lidských styků, vstupující na scénu v dobách korupce a politického úpadku. Odhalení osoby se děje zároveň s činem, proto jednání potřebuje pro své ukázání zářící světlo slávy *veřejnosti*.

Bez odhalování osoby v činu se jednání stane jednou z forem dosahování cíle mezi druhými a bude tedy pouze prostředkem k cíli, jako je zhotovování prostředkem k produkci předmětu. K tomu dochází, jakmile se lidská pospolitost neboli lidské spolubydění v pluralitě tedy politické společnosti vytrácí a lidé vůči sobě vystupují pouze „pro“ nebo „proti“, jako např. ve válce. V ní lidé jdou do akce, při níž používají prostředky násilí k dosažení cílů pro svou stranu a proti nepříteli. Řeč se pak stává pouze podružným prostředkem klamání nepřítele nebo propagandou, kdy nevyjevuje nic, a stává se pouhou „prázdnou řečí“. Destrukci řeči jako přirozeného útvaru v rámci politiky politického významu řeči se zabýval Orwell, jenž se podobně jako Arendtová zabýval kritikou falšování jazyka moderní politiky v důsledku nepřesného poruchového myšlení. To vede k používání manipulace se slovy, zneužití metafor či používání slov v postrádajícím významu. Když pozorujeme politického řečníka s touto prázdnou mluvou, „máme často zvláštní pocit, že dotyčný ani není lidská bytost ale figurína: pocit náhle zesílí ve chvíli, kdy se světlo odrazí o řečnickových brýlích a přemění se na chvíli v bílé kruhy, za kterými jakoby ani nebyly oči. A vůbec to není divné. Řečník, který používá tento druh frazeologie, už překonal určitou vzdálenost na cestě stát se strojem. Z jeho hrdla sice vycházejí příslušné zvuky, ale jeho mozek je nezúčastněný; mohlo by se to stát, pokud by dotyčný hovořil sám za sebe? Pokud svůj projev dostatečně často opakoval, nemusí vlastně vůbec promýšlet, o čem mluví, tak jako při zpěvech v kostele. A toto zúžení vědomí, pokud právě není z nějaké příčiny skutečně nevyhnutelné, vždy signalizuje politický konformismus.“⁴⁰⁶

Máme-li shrnout dosud řečené, podle Arendtové lidská situace ve světě je podmíněna přítomností plurality ostatních stejných a zároveň rozdílných lidských bytostí, mezi nimiž se člověk odhaluje jako osoba. Tuto

⁴⁰⁶ Orwell G., *Politika a řeč*, (překlad ze slovenštiny E. M.) in Valček P., *Osudy eseje: pôvod a médium esejistickej formy*, Bratislava 1999, s. 170

jedinečnou *odlišnost* vyjevuje řeč a jednání. Řeč a jednání jsou způsoby, jak se lidské bytosti zjevují ostatním právě jako lidé a ne jen jako fyzikální objekty či tělesné existence. Zjevování druhým spočívá v iniciativě, které se člověk nemůže vzdát, aniž by zůstal člověkem. Žádná jiná činnost *aktivního života*, ani práce, kterou za vás mohou dělat jiní, ji nemůže nahradit. Život vykořisťovatele, otrokáře, parazita či nenapravitelného lenocha je možná nesprávný, ale je jistě lidský, ale život bez schopnosti a možnosti jednat s druhými by byl nanejvýš nelidským. Slovem a skutkem se zařazujeme, uvádíme do lidského světa. Naše uvedení do lidského světa není vynuceno nějakou nezbytností, jako práce, či vedeno užitkem, jako zhotovování. Dokonce není ani podmíněno přítomností druhých, která ho může pouze povzbudit. Pramení z počínání, kterým přicházíme na svět při narození, a na které odpovídáme počínáním něčeho nového podle naší vlastní iniciativy, jednáním. Počínání vstoupilo do světa nikoli od počátku světa, ale teprve od počátku, kdy svět začali obývat lidé jako osoby, jako bytosti nesoucí své vlastní „kdo“, schopné samy jednat vždy novým, originálním způsobem, začínat nové věci a vztahy. Teprve se stvořením člověka vstoupil do světa samotný princip počínání, princip svobody. Počínáním začíná ve světě cosi nového, překvapivě neočekávaného. Počínání má převlek zázraku, který se vymyká statistické jistotě. Člověk je schopen jednat, pokud od něj můžeme očekávat neočekávané, pokud dokáže vykonat nepravděpodobné, což jej činí jedinečným. Jedinečnost přichází do světa s každým zrozením člověka. Pokud jednání jako počínání souvisí s faktem zrození a je aktualizací lidské podmíněnosti jeho *zrozeností*, pak řeč související s odlišností je aktualizací lidské podmíněnosti plurality, což je žít jako odlišná a jedinečná bytost mezi stejnými.

Podle Hany Arendtové se v řeči člověk ukazuje druhým uvnitř pluralitního společenství stejných a zároveň odlišných individuí jako nezaměnitelný originál prostřednictvím řeči. V řeči člověk vyjevuje svoji jedinečnou *odlišnost*. Řeč je způsob, jak se lidské bytosti zjevují ostatním právě jako lidé ve své nezaměnitelnosti a ne jako pouzí živočichové. Řeč je to, co podle Arendtové člověka vyděluje z přírody a uvádí do lidského světa. Lidská pluralita je podmínkou řeči a řeč je aktualizací lidské

podmíněnosti plurality, což je žít jako odlišná a jedinečná bytost mezi stejnými.⁴⁰⁷ Lidskou političnost chápe Arendtová jako možnost člověka zůstat jedinečným mezi stejnými bytostmi. U Aristotela člověka odlišuje od ostatních živočichů řeč jako schopnost obecného pojmu a na této obecné rovině rozlišovat. Aristotela tedy zajímá řeč jako lidská schopnost umožňující vyšší úroveň politického způsobu života.

Pokud u Aristotela řeč umožňovala specificky lidskou političnost a byla tedy její podmínkou, u Arendtové řeč nemá funkci pouhého nástroje či zprostředkovatele lidské političnosti. Řeč není prostředek k dosahování spravedlnosti v obci, ale projevem, fenoménem, aktualizací lidské političnosti stejně jako lidské jednání. Řečí má Arendtová totiž na mysli spíše samotný *akt řeči*, blízký Austinovu pojetí řečových aktů, pomocí kterých specifikuje svoje zjištění, že v tzv. performativních větách tím, že něco říkáme, zároveň určitým způsobem jednáme.⁴⁰⁸ V řeči tedy pouze nesdělujeme, co si myslíme nebo nepředáváme nějakou informaci, nekomunikujeme, ale vyjevujeme, kým jsme, ukazujeme náš postoj k druhému či druhým v určitém momentu. Tím, že promlouváme, již zároveň něco konáme. Řeč je tedy nedílně spojena s konkrétní situací a jako promluva má charakter události. Řeč je podle Arendtové jednou z lidských aktivit, podobně jako jednání, vůči kterému je v úzkém vztahu. Proto lze říci, že v aktu řeči se z politicky jednající bytosti stává osoba.

Řeč je aktem promluvy, událostí, v níž člověk vystupuje jako osoba, není tedy pouze nějakým médiem, prostředkem komunikace a dorozumění. Podle Aristotela politika jako kooperativní činnost jedinců spojených do společenstva za účelem dosažení plné soběstačnosti v zajištění života a přetrvávající díky plně zdařilému životu je u lidí umožněna jejich politickou přirozeností, která znamená, že jsou přírodou obdarováni nástrojem řeči, jenž jim umožňuje se dorozumět o tom, co je a není dobré, prospěšné a spravedlivé. V tomto ohledu tedy pro Arendtovou, zdá se, řeč představuje komplement činnosti jednání, pro Aristotela jde o nástroj, zbraň, kterou byl člověk vybaven přírodou pro uskutečnění svojí politické přirozenosti, jež vede k životu přesahujícímu rodinný rámec domácnosti uvnitř obce.

⁴⁰⁷ Arendt H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 175-181

⁴⁰⁸ Srv. Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Cambridge 2000, s. 12

Podle Hany Arendtové právě řeč dělá z člověka politickým tvorem, ale v mnohem radikálnějším smyslu, než u Aristotela. Zatímco u Aristotela z člověka dělá politického tvora na vyšším stupni jeho smysl pro spravedlnost, přičemž řeč tento smysl pouze umožňuje uplatňovat uvnitř politického společenství, u Arendtové řeč zaujímá z hlediska lidské političnosti významnější místo. Podle Arendtové řeč člověku umožňuje se projevit v lidském společenství jako jedinečná osoba, proto za nejvyšší lidskou schopnost v politické sféře pokládá právě řeč, která z něj dělá politicky jednající bytost.⁴⁰⁹

Lidské politické společenství charakterizuje pluralita stejných a zároveň zcela jedinečných bytostí. Z tohoto hlediska bychom včelí úl asi těžko považovali za pluralitní společenství, protože zcela jistě obsahuje jedince stejného druhu, stejně vybavené Aristotelovy politické živočichy – včely, včelstvo ale rozhodně neobsahuje jedinečné jednotlivce v tom smyslu, jak o něm hovoří Arendtová. V tomto ohledu má političnost člověka pro Arendtovou z hlediska rozvrhu lidskosti mnohem více zásadní význam, než pro Aristotela. Zatímco pro Aristotela je lidská političnost uskutečněna analogicky jiným společenstvím živých tvorů, pro Arendtovou je to charakteristika specifické lidskosti, která člověka odlišuje a vyděluje z přírody. Arendtová rozumí političnosti člověka jako výlučnému rysu jeho způsobu, jak je. Lidská expresivita, tedy schopnost vyjádřit sama sebe mezi ostatními, je Arendtovou značně vyzdvížena, když je pochopena právě v aktu promluvy, jenž konstituuje člověka jako osobu a tedy po politicky jednajícího aktéra. Jádrem lidské političnosti se tedy stává ani tolik jednání, jako vyjadřování. Možnost řeči jako odhalujícího komplementu jednání osoby je faktorem, jenž rozhoduje o přítomnosti politiky či její negaci. V lidském společenství, v němž nemáme šanci se vyjádřit svým nezaměnitelným způsobem, v němž jsme umlčováni, nebo jsou naše výroky nejrůznějším způsobem deformovány, nelze předpokládat příliš mnoho prostoru pro politiku, tak jak ji charakterizuje Arendtová.

⁴⁰⁹ Srv. Arendtová H., *Filosofie a politika*, in *Česká mysl* XLIII/93, s. 19

8.3 Narativita lidských záležitostí a neurčitost politiky

Jednání a promlouvání osob v rámci plurality veřejné sféry utváří podle Arendtové „tkanivo“ lidských záležitostí v podobě příběhů o každém politicky jednajícím individuu, které se kdy ve společném světě vyskytovalo. Tato metafora má vyjádřit, že lidské záležitosti jsou do jisté míry neuchopitelné, nezměrné, neustále proměňující, jak se mění zjev jednajících osob a v tom se zásadně liší od disponibilních materiálních věcí. Soubor těchto činů a slov jednajících osob utváří meziprostor samotné politiky, jež je nejistá, mnohoznačná natolik, nakolik je stále proměňující se identita jednajících osob. To, co bylo řečeno a to, o čem se jednalo, jednání a promluvy osob jsou obsahem politiky, nikoli nějaké objektivní materiální zájmy.

Arendtová se explicitě vymezuje vůči Aristotelovi, který je podle ní s Platónem předchůdcem teorie zájmů, pomocí které vysvětluje vznik politického společenství obce. U Aristotela zmiňuje jeho termín *symferon*, tedy zachování života, pro které vznikla obec, jak uvádí v první knize *Politiky*. Podle Arendtové i v momentě, kdy jednající sleduje své zájmy a cíle, odhaluje především svoji vlastní osobu v její neopakovatelnosti, což má důsledky pro samotné jednání.

Každá osoba se tedy ve veřejné sféře zjevuje ostatním a tak utkává svůj vlastní příběh. Ten zase vstupuje do dalších příběhů ostatních osob a ovlivňuje tak jejich další průběh, přičemž celý proces a jeho výsledek nelze předem odhadnout. Člověk jedná tak, že neustále navazuje na již utkané vztahy a činy ostatních jednajících osob. V této nezměrnosti lidských záležitostí jako pletivu na sebe navázaných příběhů jednajících osob, neustále se proměňujících a rozvíjejících, každý ve své jedinečnosti, a v celkové nevypočitatelnosti spočívá povaha politiky. Pro Arendtovou nejsou hlavním produktem jednání uskutečnění předem stanovených cílů a účelů, ale příběhy, které díky jednání vznikají a které původně nezamýšlel, když sleduje určité cíle. V každém okamžiku jednání nelze odhadnout, jakým způsobem se bude dále celková pavučina příběhů a událostí vyvíjet a jaká bude její další podoba. Především narativní než materiální povaha lidských a tedy politických záležitostí se zhmotňuje do listin či památníků

nebo uměleckých děl, aby byla uchována v paměti pro další generace. Pro Arendtovou je důležité, že člověk se rodí do již utvořeného světa lidských záležitostí, na které navazuje a tak tento svět proměňuje svým vlastním jednáním a předává ho dalším příchozím k jejich dalšímu počínání.

Autorem příběhu osoby není ale jednající sám, ale je výsledkem procesu samotného zjevování ve světě lidských záležitostí. Podle Arendtové žádný člověk nemůže utvářet svůj život nebo svůj životní příběh, ten se manifestuje tím, že člověk jedná a vystupuje jako osoba. V tomto smyslu můžeme cítit také jisté napětí vůči Aristotelově koncepci zdařilého života, který utváří člověk tím, jak jedná a žije. Podle Aristotela politické společenství obce pouze vytváří podmínky pro to, aby člověk mohl dosáhnout plně soběstačného dobra zdařilosti, ale toto dosažení je výsledkem jednání jednotlivce. Dosažení zdařilosti jednotlivce je samozřejmě takřka nemožné v obci, která zdařilou není, ale není to obec, kdo uděluje zdařilost jednotlivci, ale jen on sám. U Arendtové je figura hrdiny coby do sféry lidských záležitostí vstoupivšího politického aktéra nikoli výsledkem aktivit jednotlivce samého, ale spíše nezamýšleným účinkem vzájemné koincidence všech zúčastněných aktérů politického dění. Pluralita lidského společenství si utváří své hrdiny, své politicky jednající osoby, nejde o výsledek na základě rozhodnutí a cílevědomé činnosti osoby samé.

Politicky jednající osoba, hrdina, se manifestuje až v médiu dění, až prostřednictvím prchavé události. Proto je zachytitelný až ex post, tedy po události, mohli bychom říci, až po jednání, které se ukázalo být jako politické a vstoupilo tak do dějin, které jsou ve své podstatě podle Arendtové politické. Předpokladem vzniku politického aktéra, který nemusí mít dle autorky nějaké heroické vlastnosti, je elementární odvaha potřebná pro odhalení se jako jednající osoby už jen tím, že člověk vykročí ze skrytosti za prahem svého domu, aby ukázal, kým vlastně je.

Poměrně snadno z figury toho, kdo jedná tak, že počíná nové věci ve veřejném prostoru, se může stát vládce, který se bude snažit monopolizovat si prostor veřejnosti na základě iluze, že je to on sám, kdo jedná. Ovládnutí a nastolení jedné perspektivy jednoho vládnoucího je zrušením veřejného

prostoru, který není ničím omezen. Ve skutečnosti jednání potřebuje nejen publikum diváků, kteří jednání identifikují s jednající osobou, ale též jako partnery či druhy, jež završují to, co bylo jednající osobou započato. Jednající osoba tedy nemůže být nikdy sama, nemůže být v izolaci, která vylučuje jakoukoli možnost jednání, jež by se tak stalo pouhým rozkazováním. Jednající osoba, která počíná a vládne, by se tak odloučila definitivně od těch, kteří započaté dokonávají, čímž by došlo ale k odstranění politiky. Jednání totiž v sobě obsahuje jako svůj komplement trpnost jednání ostatních. Pokud jednající něco započal, musí strpět reakce druhých osob, které jeho jednání dále rozvíjejí v nekonečném řetězci činů, říká Arendtová. V tomto bodě je autorka velmi blízko Aristotelově definici politické vlády, kterou charakterizuje právě jako vládu vylučující vládu jednoho, nýbrž jako vládu mnoha a to při střídání vládnoucích a ovládaných.

Čin započatý ve veřejném prostoru se stává podnětem k dalším nekončícím a nezamýšleným procesům činů a tak stále dále. V tom spočívá, jak tvrdí Arendtová, neomezenost lidských jednání a nezměrnost lidských záležitostí. Vlastností politiky je nejen počínat nové vztahy, ale též překračovat stanovené meze a hranice. Těmito mezemi jsou zpravidla nejen hranice území politických útvarů, ale především zákony. Zákony Arendtová totiž na rozdíl do Aristotela nepokládá za projev politické činnosti samotné, ale spíše za produkt zhotovování. Pro Arendtovou hranice území a zákony jsou jen vnějšími mezemi fyzické identity a politické existence národů, zatímco uvnitř oblasti lidských záležitostí působí činnost jednání a promlouvání, jejichž smyslem je konstitovat a zakládat nové vztahy a ne je stabilizovat a omezovat. Arendtová tak chápe politickou činnost jednání v pozitivním smyslu jako otevírání, počínání, zakládání nových vztahů, nových věcí společně sdíleného světa lidských záležitostí, nikoli jako omezování, restrikce, regulace těchto vztahů. Úkolem zákonů je právě omezovat nesmírnost a nekonečnost následků lidských činů, které jsou velice často nedozírné, přičemž mohou bezmeznost lidských záležitostí dalekosáhle potlačit, jak říká Arendtová. Zákonodárná činnost pro Arendtovou by jistě nebyla bytostným projevem jednání, ale spíše procesem vyrábění mezí, jež mají možnosti jednání omezit. Přestože zde vychází

z Aristotelova přirovnání zákonodárné činnosti k činnosti řemeslníka.⁴¹⁰ Podle Arendtové Řekové pokládali zákony za produkty zhotovování, nikoli plody jednání, což dokládá tím, že zákonodárci podobně jako stavitelé mohli pocházet z ciziny, na rozdíl od činností politiky, které byly omezeny pouze na občany obce.⁴¹¹

Je potřebné si uvědomit, že přirovnání veřejně činného muže k řemeslníkovi u Aristotela bylo pouze výkladovou analogií podobně jako velice často užívá analogii stavitele resp. architekta. Ve zmíněné části Etiky jde o výměr rozumnosti (*fronésis*), která se týká jak obecného, tak jednotlivého, kdy se zdůrazňuje praktický význam rozumnosti ve smyslu znalosti toho, co může být jinak, na rozdíl od teoretického významu rozměnění (*nús*) tomu, co nemůže být jinak. Podle Aristotela je vedoucí částí rozumnosti týkající se veřejného života ta, která se týká zákonodárné činnosti, zatímco ta druhá má společné jméno s politickým uměním (*politiké techné*), které spočívá v činnosti poradní a v soudnictví, které se pokládají za správu veřejného života a praktickou činnost, podobně jako u řemeslníků. Zasedání v radě a na soudě tedy v sobě nese jisté umění aplikovat obecné zákony na jednotlivé případy a přijímat závěrečný soud o jednotlivém případě. V tomto se podobá činnost veřejná činnosti řemeslníka, kdy Aristotelés nemá na mysli v tomto příměru činnost zákonodárnou. Naopak zákonodárství Aristotelés povyšuje v rámci svého pojetí rozumnosti jak vedoucí a v závěru svojí Etiky ho označuje za součást politického vědění. Předpokladem politického vědění jsou tedy již získané zkušenosti z praktické politiky na shromážděních lidu, v radě a soudech, na jejímž základě je možné získat obecnější pochopení a odborné znalosti o politice tvořící politickou vědu. Zákony jsou pak výkony politické vědy, protože pouze politická věda podle Aristotela vede k obecnějšímu poznání na základě soustředění jednotlivých politických zkušeností z praxe, v tomto případě shromáždění jednotlivých případů zákonů a ústav, může přivést praktického politika k vydávání správných zákonů, protože bude díky získanému politickému vědění schopen posoudit, který zákon a která ústava je nejlepší.

⁴¹⁰ Srv. *Eth. Nic.* 1141b25

⁴¹¹ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 253

Arendtové neotřelý pohled na zákonodárnou činnost u Aristotela, která ji chápe jako vedoucí složku lidské rozumnosti a doménu politického vědění, směřuje k tomu, že chce zákonodárství oddělit od politiky samotné. Arendtová totiž přisuzuje zákonům funkci restrikce lidské spontaneity projevované v jednání a tedy v politice. Tento směr uvažování autorky vyplývá z Arendtovou zdůrazněného rysu marnosti, bezmeznosti a nedozírnosti lidských záležitostí v čase a okruhu jednajících osob, které se odehrávají ve veřejné oblasti. Arendtová chce zdůraznit, že lidské záležitosti jsou křehké a prchavé, zároveň nesmírně proměnlivé a nevypočitatelné, a proto je potřebné je ukotvit ustavením nejrůznějších omezujících institutů. Vedle zákonů, které staví Arendtová mimo oblast politiky jako produkty zhotovování, to je akt slibu stojící v základech pozdějších teorií smlouvy.

Nicméně Arendtová vedle řecké tradice v pojetí jednání, která je podle ní individualistická, vnímá tradici římskou, která v zákonech a založení města vidí velikost vlastní politickému jednání. „V Římě totiž založení města a ustanovení zákonů zůstávaly velkými činy, jež byly určující pro vše následující a k nimž se muselo trvale vztahovat veškeré pozdější jednání. V očích Římanů bylo zákonodárství politickým činem, který předepíše svá měřítka veškerému dalšímu jednání, a který tedy ustavuje jak obsah, tak legitimitu politického života.“⁴¹² Na rozdíl od Římanů v případě Řecka „obsahem politiky, tím, o čem šlo v samotném politickém životě městských států, nebylo ani město, ani zákon – nikoli Athény, ale Athénané představovali *polis* –, a specificky římský patriotismus ve vztahu k městu, zemi a zákonům byl Řekům zcela cizí.“⁴¹³

Arendtová zdůrazňuje situační význam jednání, tedy moment, který souvisí s jednotlivou osobou jednajícího, což v naposled zmíněné pasáži Etiky uvádí Aristotelés. Aristotelés si všímá, že politické umění je rozumností určité jednotlivé osoby a jako takové je nepředatelné. Arendtová politiku vnímá v jednání jednotlivé osoby v jednotlivé situaci, v určité diskontinuitě. Proto odkazuje na fenomén agonality řecké politiky, která obnášel možnost, aby se v jednotlivých partikulárních činech jednotlivců mohli zjevovat jejich vynikající zdatnosti. Toto pojetí politiky v Řecku ale

⁴¹² Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 253

⁴¹³ Tamt. s. 253-254

sledovala pouze jedna, řekněme aristokratická linie, jež politiku chtěla využít coby prostor pro osobní vyniknutí. Takové pojetí politiky bylo protikladnými, demokratičtějšími silami, rozpoznáno jako potenciálně destruktivní z hlediska prospěchu celku politického společenství obce. Agonalita vedoucí k náhlé smrti hrdiny ve válečném boji, jak ji popisuje Arendtová, vedla ke kritice válkychtivosti některých zastánců tohoto způsobu politického života. Podobné obrysy politiky u Aristotela nalezneme jen obtížně, či spíše vůbec, protože jeho koncept sleduje „vědecktější“ pojetí politiky jako činnosti prakticky uplatňující zákony přijaté na základě zobecněné zkušenosti do podoby politického vědění. Politika v tomto smyslu není nahodilou činností, nevypočitatelnou akcí jednotlivce, ale promyšleným jednáním zákonodárného rozumu, vycházejícího ze zkušeností praxe zacházející s jednotlivými skutečnostmi. Skutečnost a její poznání do podoby zobecnitelného vědění bude u Aristotela hrát v jeho konceptu politiky rozhodující roli.

Mohli bychom totiž namítnout, že každý čin jako započetí něčeho nového v sobě zároveň obsahuje určující a tedy omezující moment. Každý čin, jímž vystupuje ve veřejné oblasti osoba, tak soustřeďuje rozptýlenou pozornost publika na sebe a tímto vystoupením dochází k omezení rozprostraněnosti lidských záležitostí prostřednictvím procesu identifikace významu a velikosti s tímto činem. Pokud tedy jedná veřejně a můj čin je spatřen jako význačný před zraky ostatních jednajících osob, tím tento čin vystupuje do popředí a stává se omezujícím faktorem pro možné činy ostatních. Každý čin tedy v sobě obsahuje tuto formativní energii, tuto latentní zákonodárnou sílu, jako čin do značné míry vzorový, tj. hodný napodobování, resp. platný pro relevantní politické společenství, a patrně v této nejen, ale vždy zároveň omezující resp. vymezující úloze spočívá význam politické činnosti.

Arendtová se hlásí ke konceptu *eudaimón*, což je podle jejího názoru nikoli stav štěstí ve smyslu přechodné nálady, ani nejde o štěstěnu, jež nám v různých obdobích života uniká. Podle Arendtové *eudaimonia* „je spíše – jako život sám – setrvalým stavem lidské existence, který nepodléhá změně, již s sebou přináší život, a který člověk nemůže přímo způsobit. ... Tento

setrvalý stav, který vytváří identitu osoby, se viditelně odhaluje v jednání a promlouvání, ale specificky neuchopitelným způsobem, zatímco v životním příběhu vystupuje hmatatelně a lze jím do jisté míry disponovat. Nicméně tento životní příběh před námi stojí jako dovršený, a tím potenciálně jako věc mezi věcmi, až poté, co dospěje ke svému konci a jeho nositel je mrtev.“⁴¹⁴ Pro Arendtovou je tedy klíčové, že nakonec význam a velikost svého vlastního jednání nemá v rukách osoba sama a není zřejmá ani v momentě jednání. Příběh vyvstává ve veřejné oblasti teprve z dalších interakcí ostatních jednajících osob, které na něj navazují a které se vůči jednotlivému činu jednající osoby nacházejí v pozici diváků. Jednající osoba tedy nemá tuto svoji identitu jako zdařilost přímo ve svojí moci, ale tím, kdo je jediným a posledním arbitrem politického uznání osoby je publikum přítomné ve veřejné sféře. Zdařilost jako identita, stejně jako výtečnost a jedinečnost se tedy nemohou stát v jejím rozvrhu skutečnými cíli a vodítky politického jednání jednotlivce. Navíc tato zdařilost se podle Arendtové ozřejmí nejen až po jednání osoby, ale dokonce až po té, co se její veškerá jednání v tomto světě uzavrou její smrtí.

Arendtová si je vědoma paradoxů, které se ukrývají v takto pojatém konceptu jednání a nazývá je „aporiemi jednání“. Paradox stavu zdařilosti života jednotlivce jako stavu, který je uskutečněn a znám až po smrti individua jsme již probírali v předešlé části. Ovšem pro Aristotela je stav zdařilosti nejvyšším cílem, k němuž politická činnost jednání vede patrně nejlépe, jak hypoteticky uvažuje Aristotelés, nicméně tuto hypotézu nakonec reviduje v závěru svojí *Etiky*. Nicméně tento stav není přítomen v samotném jednání osoby v politice, ale je spíše celkově zastřešujícím cílem, který politická praxe sleduje. Naopak Arendtová chce ztotožnit zdařilost s identitou osoby, která se vyjevuje prostřednictvím jednání. Jednání je to, co konstituuje identitu osoby a tedy její blaženost. Aristotelés ale uvažuje poněkud v jiné posloupnosti kroků, kdy nejprve stanovuje určité pojetí zdařilosti jako výchozí cíl a teprve k němu hledá nejlepší způsob života, kdy předpokládá, že tím životem musí být život věnovaný politickým

⁴¹⁴ Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007, s. 251

záležitostí, ale nakonec dospěje k tomu, že ještě lépe k němu směřuje život věnovaný teoretizování.

Arendtové samozřejmě nejde o navržení nějaké etické teorie, která by poskytla jistá měřítka nebo cíle politické praxe. Pokud její příspěvek interpretujeme jako fenomenologickou analýzu lidských činností, tak vzhledem k výše uvedenému postrádáme vysvětlení, proč jednotlivý člověk vstupuje do oblasti veřejnosti a jedná jako osoba, čemuž následně jeho obecnost přiznává jakýsi politický význam. Jedná tedy osoba, aniž by vědomě usilovala o tento význam, aniž by rozuměla své existenci ve světě lidských záležitostí politicky? Stává se tedy osoba politickým aktérem nevědomě a nezáměrně?

Arendtová vysvětluje lidské jednání jako činnost, v níž se lidské individuum oprošťuje od svojí smrtelnosti a nalézá jistou formu "nesmrtelnosti" jako zejevující se osoba tím, že koná činy mající "velikost", tedy politický význam. Toto existencialistické heroistické vysvětlení lidského jednání a politiky také můžeme odmítnout právě jako jistou *hybris*, protože není jednoznačně doložitelné, že lidství je nezbytně spojeno se snahou o překonání vlastní smrtelnosti. To, co člověka charakterizuje, je jistě jeho vědomí smrti, nicméně návrh Arendtové, že člověk tuto podmíněnost smrtelností překonává v nesmrtelných činech, ve snaze se ukázat jako stále přítomná "osoba", není úplně přesvědčivý. Vědomí vlastní smrtelnosti ještě nevede k činnosti, kterou by bylo možné interpretovat jako pokus o dosažení nesmrtelnosti. Radikální existencialistická interpretace lidského jednání jako politiky pomíjí důležitou okolnost, že jednajícím si uvědomuje, že jeho jednání má politickou intenci, že si je vědom politického rozsahu svého jednání, že tedy jednání je vedeno jistou věcností, jež vymezuje politiku jako takovou. Jednání, které utváří politiku, nemá politický význam mimochodem, politický význam zpravidla nebývá nezamýšleným důsledkem tohoto jednání. Pokud bychom přijali pojetí politiky jako samovolného projevu lidského jednání, tak riskujeme, že nebudeme schopni rozpoznat v daném okamžiku, v situaci určité činnosti, že jde o jednání a tedy politiku a že tedy se žádá, abychom na tuto situaci v roli "diváků" reagovali adekvátním způsobem. Samozřejmě, že jednání není

politické tím, že je explicitně označeno za politické, ale rovněž není politickým, když naplní znaky fenoménu jednání, které mu přisuzuje Arendtová. Celá řada kulturních nebo sportovních činností splňuje všechny znaky jednání, které u něj Arendtová rozpoznává. Nicméně ani divadelní představení, ani jiný zjevný vynikající počín osoby, který se projevil v prostoru veřejnosti, nemůžeme pokládat za čin mající politický význam sám o sobě. Existovaly divadelní představení či sportovní akce, které politický význam získaly či měly od svého počátku, ale ne samy o sobě. V tomto ohledu se nám zdá, že její rozbor jednání, které je Arendtovou ztotožněno s politikou, je neadekvátně široké.

V narativní povaze politických záležitostí leží několik problémů. Jednak život člověka a lidí není příběhem, tedy jakýmsi uzavřeným výkladovým celkem, přestože lze tímto způsobem k lidskému životu přistupovat a rozumět mu tak. Přestože rozumíme světu lidských záležitostí, v jejichž rámci je politika pouze podmnožinou, prostřednictvím vyprávění, příběhů, biografí či nekrologů, nemůžeme si být jisti, zda lze právě specificky politické na rozdíl od záležitostí obecně lidských ztotožnit s narativitou jednajících osob. Utváření příběhu není totiž jednoznačné, neexistuje nikdy totiž jedna perspektiva, z níž lze vidět jednající osobu. To ostatně sama Arendtová zdůrazňuje jako klíčovou podmínku uchování veřejného charakteru světa společných věcí lidského původu.

Pokud by politika byla pojata jako splet' příběhů osob, pak by se brzy ukázalo, že v politice neexistuje žádný konsensus o příběhu, tedy ani příběh samotný. V politice totiž nejde ani tak o osoby, jako spíše o parametry života politické society, které ona sama pokládá za významné. Je jisté, že při jednání vystupují osoby, bez nichž ani není jednání myslitelné, a že se s těmito osobami váží jisté příběhy, byť mnohdy nejednoznačné, ale v politice, alespoň jak ji rozumíme, jde mnohem více o povahu uvedených parametrů, které právě prostřednictvím politického jednání získávají v jistém momentu svoji jednoznačnost a tedy určitost. Jednání v politice nemá charakter nekonečného kontinua nových a nových příběhů a událostí, byť z perspektivy historika se to tak může jevit. Z perspektivy politiky jde spíše o akty, o jednotlivé události, jež mají svůj počátek, průběh a většinou

jednoznačný konec. Politika je praxí, která v kontingenci individuálních jednání vyzdvihuje právě určitost cílů a jejich dosažení. Tyto cíle nejsou dány předem, nejsou determinovány přirozeností, ale jsou určité a jednoznačné resp. právě v povaze politiky je určovat a identifikovat tyto cíle. Lze jen těžko hovořit o politickém jednání pouze jako o procesu sebevyjadřování osob a při tom pominout samotné politické záležitosti, samotné věci, otázky, rozhodnutí, cíle, které právě v politice, díky níž jsou odkryty a osvětleny, nabývají jednoznačnou a určitou podobu. Pojetí jednání u Arendtové vede totiž k jakési neurčitosti lidských záležitostí, dokonce autorka tuto nezměrnost, nejistotu, nepředvídatelnost chápe jako distinktivní rys odlišující činnosti v oblasti politiky od nepochitických činností soukromé hospodářské sféry nebo činnosti filosofického myšlení usilujícího o překročení prchavosti lidských záležitostí ve prospěch zření na to, co je věčné a tedy určité. Zdá se nám, že v politice jde o pravý opak, než je ponechávání lidských věcí v jejich neuchopitelnosti a nezměrnosti. Naopak zdá se, že politika zapojuje lidskou schopnost pojímat věci, tak je omezovat, vydělovat a rozlišovat pomocí rozumu a uvádět je z neurčitosti do určitosti, z neartikulovanosti do stavu artikulace. V politice nejde ani tak o zjevování osoby, i když tak může pozorovateli připadat, jako spíše o zjevování samotných lidských záležitostí. Jednající osoby jsou nositeli těchto záležitostí, jsou jejich médii, těmi, kdo mnohdy uvedené záležitosti ztělesňují či zastupují, ale nejsou těmito věcmi samotnými. Problém s obranou Athén je politickým problémem, bez ohledu na to, zda ji vyjádřil Themistoklés a jakým způsobem to provedl. Věci reformu a zákonů zde jsou bez ohledu na to, kdo začal jednat za účelem jejich uskutečnění, zda to byl Periklés či Solón. Proto se nám zdá, že osobní charakter politiky je Arendtovou zdůrazněn nepřiměřeně, dokonce by mohl vést k zastření povahy politických záležitostí samotných tím způsobem, že bychom přestali vnímat politiku jak to, co se týká celku lidského společenství a co je teprve následně prostřednictvím individuálně vystupujících osob jako takové artikulováno. Samozřejmě, že jinak, než prostřednictvím projevů v jednání a promluvách těchto osob a přítomnosti ostatních si nemůžeme ověřit politickou relevanci těchto domněle politických aktů, na druhou stranu

každý projev jedinečnosti druhé osoby ve veřejném prostoru plurality lidských individuí nemusí mít politický význam.

8.4 Přednost politické svobody jako možnosti jednání

Na problému svobody můžeme zařadit Arendtové pojetí primátu politiky do správného interpretačního rámce. Jak jsme již avizovali, pro myšlenkové dílo Hannah Arendtové, zejména pro jeho vrcholné období její práce *The Human Condition*, platí, že se v něm autorka pokouší o vypracování fenomenologického rozvrhu lidské situace ve světě na základě rozboru struktury činného života člověka. Tento postup ji přivádí k závěru o přednosti *fenoménu* svobody před svobodou jako normativní ideou. Zdá se, alespoň podle jejích explicitních deklarací, že Arendtová chce zcela opustit tradici morálně filosofických kategorií politického. Místo toho se snaží jít zcela jinou cestou fenomenologické analýzy politického. Její fenomenologická analýza toho, “co děláme”⁴¹⁵ ji má přivést k porozumění politickému v rámci podmínek, “v jakých byl dán život člověku na zemi”.⁴¹⁶ Fenomenologickým postupem se chce vrátit “k věcem samým”, jak svoji metodu razil Husserl, tedy “tam, kde se dávají věci samy, tam, kde jsou bezprostředně před námi jako ony samy jakoby ve své tělesné přítomnosti.”⁴¹⁷ Z tohoto hlediska svoboda není nějakou myšlenkou, která by mohla vést naše jednání, ale zhmotňuje se v naší zkušenosti jednání. Svobodní jsme teprve, když jednáme a právě tím, že jednáme a naše jednání má ony politické atributy, které jim Arendtová přisuzuje.

Touto cestou se Arendtová dostává k odlišení fenoménu svobody jako zkušenosti každodenního života v politické sféře a ideje svobody jako politicko-filosofického problému. Fenomén svobody se tedy projevuje prostřednictvím našeho jednání. Svoboda jako skutečná „možnost“ a „schopnost“ člověka jednat s druhými lidmi veřejně a jedinečným způsobem je podmínkou politiky. Fenomén svobody v tomto smyslu není jen podmínkou, ale dokonce *příčinou* lidské političnosti v aristotelském smyslu, tedy schopnosti života v politickém společenství. Čili v jednom řádu

⁴¹⁵ Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958, s. 5

⁴¹⁶ Tamt.

⁴¹⁷ Petříček M., *Úvod do současné filosofie*, Praha 1997, s. 22

myšlení svoboda jako fenomén lidského světa a tedy bytostně lidská zkušenost je nutnou podmínkou a příčinou lidské političnosti. V jiném řádu myšlení je svoboda hodnotou, normativní ideou, která se může stát explicitním cílem politického jednání. V prvním případě je svoboda předmětem fenomenologie a politické ontologie, v druhém případě je předmětem politické filosofie.

Arendtová jde ještě dál při své analýze vztahu svobody a politiky. Svoboda je podle ní cílem a *raison d'être* politiky. A nejen to. Svoboda a politika jako vykazatelný, všem přístupný, objektivní fakt "spadají v jedno a patří k sobě jako dvě strany téže mince."⁴¹⁸ Arendtová zdůrazňuje souvztažnost svobody a politiky. Můžeme říci, že svoboda a političnost člověka u Arendtové splývají v jeden fenomén lidské existence.

Úkolem politiky je podle Arendtové ustavovat a udržovat prostor pro zjevování svobody člověka. Zajímavé je v této souvislosti její přirovnání politické obce k divadlu: "'Formou vlády', která lidem poskytovala prostor, kde mohli jednat, která jim tak nabízela cosi jako divadlo, kde se mohla ukazovat svoboda, byla kdysi právě řecká polis."⁴¹⁹ Představa politiky jako divadla pochází z její záliby v Shakespearových dramatech. Mnohá Shakespearova dramata jsou politickými hrami. Často jde o hry v politických kulisách s morálně filosofickými dilematy. Shakespearovy hry jsou charakteristické dlouhými a nápaditými monology a dialogy a náhlými, dramatickými, krutými činy. Proto chápe politickou sféru jako scénu, na níž se obecnstvu pluralitního společenství svoboda projevuje ve slovech a činech. Lidské společenství se svým prostorem veřejnosti je oním divadelním rámcem, který je naplňován projevy svobody člověka v podobě každodenních dramat politiky.

Svobodu jako esenci jednání Arendtová charakterizuje pomocí Machiavelliho pojmu *virtú*, tedy dovednosti odpovídat na příležitosti, které nabízí štěstěna, *fortuna*. Svoboda v sobě obsahuje virtuozy interpretací či performativního umění vyžadujícího publikum, kterému je předváděna. V politice je člověk svoboden, protože pouze v ní se může ostatním předvést ve svém autentickém, nezaměnitelném, originálním jednání. Proto

⁴¹⁸ Arendtová H., Co je svoboda?, in *Krise kultury*, Praha 1994, s. 71

⁴¹⁹ Tamt. s. 77

Arendtová dospívá k tezi, že být svoboděn a jednat je totéž. Stejně jako je člověk především politický tvor, stejně jako je primárně politicky svobodný, stejně tak mu je dáno jednat.

Svoboda byla zakoušena jako spontánní možnost začínat nové. Iniciativa je základním projev života na agoře, zrození, početí něčeho nového se v polis stává klíčovou kategorií politického myšlení. Jednání je realizací svobody člověka, jeho schopnosti započít něco nového, co zde dosud nebylo. Charakter neočekávanosti, neplánovitosti je pro Arendtovou klíčovým aspektem politiky. Zmechanizování politiky v moderní době je to, co vede k jejímu postupnému vytrácení.

Svoboda znamená jednat bez ohledu na vnitřní psychologické motivace nebo kauzalitu, která snad ovládá kosmos a přírodu. V politice se nelze řídit schémata moderní přírodovědy a podle jejího vzoru vytvořených sociálních věd. Kde vládne kauzalita přírodních jevů, tam je vyloučena jakákoli možnost započít něco neočekávaného

Abychom mohli fenomenologicky charakterizovat určité jednání jako svobodné, musí být nikoli motivováno, ale inspirováno vnějšími principy jako je čest, sláva, rovnost. Svoboda je zpřítomňování, naplňování těchto principů, jejich projevování ve světle společného světa. Aby bylo možné označit určité jednání za svobodné, musí naplňovat znaky uskutečňování zmíněných ctností, či výborností člověka. Politika měla podobu usilování o jednoduchá politická dobra, jako je pověst (prestiž, vážnost), čest, bohatství, tělesná zdatnost (moc), statečnost a jejich dosahování v klasickém antickém pojetí. Arendtová ze zmíněné klasické koncepce svobody jako zpřítomňování a uskutečňování lidské ctnosti neboli lidskosti vychází.

Zatímco v politickém životě podle Arendtové samozřejmě počítáme s fenoménem svobody v oblasti lidského jednání jako předpokladu odpovědnosti, pro politickou filosofii není koincidence svobody a politiky není nijak samozřejmá. Spíše naopak je v něm politická svoboda pojímána jako možnost *negativní svobody od politiky*.⁴²⁰ Kupříkladu Berlin chápe negativní politickou svobodu jako "prostor, v němž člověk může jednat bez

⁴²⁰ Srv. Arendtová H., Co je svoboda?, in Arendtová H., *Krize kultury*, Praha 1994, s. 72

překážek ze strany druhých lidí.”⁴²¹ V jeho pojetí politické svobody jako *negativní svobody od* intervencí jiných lidí, přítomnost druhých neznamena podmínku, nýbrž překážku lidské svobody. ”Jestliže mi druzí brání, abych dělal, co bych jinak dělat mohl, jsem do té míry nesvobodný; a jestliže tento prostor je ze strany druhých lidí omezen na určité minimum, může se o mně říci, že jsem přinucen a, může být, že zotročen.”⁴²²

Nejvíce svobodný je ten, v jehož akčním rádiu nejsou žádní další lidé, nejvíce svobodný je ten, kdo je v prostoru svého jednání úplně sám. Toto pojetí svobody vede k popření či odmítnutí lidské političnosti. Lidská političnost jakožto přirozená schopnost se spojovat s druhými lidmi do politických společenství za účelem lepšího života je zde najednou chápána negativně. Přítomnost druhých je rušivým elementem lidské svobody. Ti druzí nás postupně omezují, přinucují a zotročují.

Ve svém důsledku můžeme negativní pojem svobody paradoxně pokládat za *apolitické*, nikoli za politické pojetí svobody. Je signifikantní, že Berlin hovoří nejprve o negativní a teprve na druhém místě o pozitivní svobodě. Důvodem podobných pochopení politické funkce svobody je, že problém svobody antická filosofická tradice ignorovala a na sklonku antiky ji křesťanství desinterpretovalo tím, že ji převedlo ”z původní domény, ze sféry politiky a lidských věcí”⁴²³ do niterné oblasti myšlení a vůle.

Arendtová je přesvědčena o *primátu* politické svobody před svobodou myšlení. Zkušenost ”vnější”, politické svobody je podle Arendtové prvotní, zatímco zkušenost ”vnitřní” svobody je od ní odvozená, protože je pouze reakcí na vnější donucení pocházející z politické sféry. Lidé objevili niternou sféru teprve, když začali pociťovat veřejnou sféru politiky jako sféru nesvobody. Podle Arendtové je člověk bytostí svobodnou primárně politicky, teprve sekundárně je bytostí svobodnou niterně. Arendtová chce pojem svobody vyvodit z politické zkušenosti člověka, kterou považuje za prvotnější, než je lidská zkušenost myšlení. Naopak odmítá názor o přednosti myšlení a vůle před mezilidským jednáním. Politická svoboda je prvořadá, zatímco vnitřní svoboda je až na druhém

⁴²¹ Berlin I., Dva pojmy svobody, in Kis J., *Současná politická filosofie*, Praha 1997, s. 50

⁴²² Tamt.

⁴²³ Arendtová H., *Co je svoboda?*, in *Krize kultury*, Praha 1994, s. 67

místě. Z hlediska možností lidské existence stojí u Arendtové níže, je druhotná. Politická svoboda je důležitá z hlediska lidskosti. Máme-li to říci silněji, aby mohl člověk být vskutku lidským, musí být především politicky svobodný, tj. musí mít možnost a schopnost jednat s druhými lidmi jedinečným způsobem. Vnitřní svoboda myšlení a vůle je pouze jednou z částí lidskosti. Zatímco vnější politická svoboda je s člověkem bytostně spjata, lze říci, že opravdový člověk je synonymem zpřítomnělé politické svobody, vnitřní svoboda myšlení je od zkušenosti svobody jednání odvozena. Člověk je na prvním místě jednající bytost, existence projevující se mezi druhými ve svojí nezaměnitelnosti, teprve druhotně, což Arendtová vyvozuje z průběhu Platónova mýtu o jeskyni, zažívá člověk zkušenost myšlení, které probíhá o samotě.

”Přestože měl koncept vnitřní a nepolitické svobody v tradici myšlení veliký vliv, lze, zdá se, bezpečně říci, že by o vnitřní svobodě člověk nic nevěděl, kdyby již před tím nezakusil svobodu jako světskou, hmatatelnou skutečnost. Svobodu nebo její opak si nejprve uvědomujeme ve styku s druhými lidmi, a nikoliv uvnitř sebe sama. Dříve než se stala atributem myšlení nebo vlastností vůle, se svoboda chápala jako stav svobodného člověka, stav umožňující volně se pohybovat, odcestovat z domova, setkávat se slovy či skutky s jinými lidmi.”⁴²⁴ Politický život u Arendtové je prvotní lidskou zkušeností, zatímco život teoretický, rozjímavý je od něj teprve odvozen.

Podle Arendtové se politika v moderní době ocitla v hluboké krizi se ztrátou smyslu pro fenomén svobody jako zkušenosti autentického jednání individua. Hledá a rekonstruuje principy politického, které nachází v řecké a římské společnosti, jež podle Arendtové objevily oblast lidských záležitostí politiky. Arendtová věří v nosnost klasických principů politického a možnost jejich rekonstrukce na základě fenomenologické analýzy. Zdrojem její analýzy má být praktická zkušenost toho, co děláme, a našich zkušeností s tím, co děláme, v podobě obecného rozumu, tzv. *common sense*, zejména pak jak se uvedená zkušenost reflektovala v některých zapomenutých konceptech politického myšlení evropské tradice.

⁴²⁴ Tamt. s. 72

Arendtová politiku ztotožňuje s lidským jednáním a svobodou člověka. Arendtová se snaží vycházet z antického pojetí svobody jako ontologické kategorie lidskosti. Arendtové možná ani nejde tolik o svobodu, ani o politiku, ale o pochopení situace člověka. Za jejím prohlášením o krizi svobody jako krizi politického lze spatřovat její autentickou zkušenost s banalizací lidské důstojnosti. Otřes lidskou důstojností považuje za důsledek všeobecné krize lidskosti, kterou se snaží interpretovat fenomenologicky jako selhání moderního člověka jako jednající bytosti. Svoboda, politika a jednání jsou pro Arendtovou pouze různá jména pro fenomén právě, dokonale, skutečné lidskosti projevující se v tomto našem světě.

Ovšem pokud se politické ocitlo v krizi, pokud bylo vytlačeno ze světa moderního člověka, pak s ním již nemáme žádnou bezprostřední zkušenost. Pak je otázkou, zda můžeme politické, které tu již není, podrobovat fenomenologické analýze resp. zda analýza, kterou provádí Arendtová na základě rekonstrukce klasické zkušenosti z interpretace textů, může poskytnout vodítko pro cestu, která nebude zavádějící. Pokud jsme ztratili autentickou zkušenost s oblastí politického, pak by nám podoba nejvyššího lidství měla pravděpodobně zůstat ukryta.

9 ZÁVĚR DRUHÉ ČÁSTI

Z uvedených interpretací Aristotela Arendtovou lze vyčíst její pojetí politiky a jednání, které v jejím případě není ohraničeno lidským společenstvím, ale je v jistém širokém existenciálním smyslu něco, co je bezmezné, dopředu neodhadnutelné a tedy do jisté míry neurčité. Politika je něco, co charakterizuje situaci člověka ve světě, co vyjadřuje jeho bytostnou existenciální pozici. Politiku tedy nelze ztotožnit se skutečností společnosti či společenství, ať už je vymezena svým přirozeným účelem, jako u Aristotela, nebo nějakými vnějškovými znaky či hranicemi. Politika či lidská političnost se nedá ztotožnit s lidskou socialibilitou. Politika jako možnost a schopnost jednání mezi druhými lidmi je sice podmíněna a vázána na lidské společenství, ale jako taková se nekryje s činnostmi, které

sledují účel či hranice, jež toto společenství určují. V tomto ohledu pro Arendtovou politika bude fenoménem lidského světa, který se manifestuje v situaci, v níž člověk v rámci lidského společenství jedná bez ohledu, na určující cíle a vymezující hranice tohoto společenství. Člověk je tedy politickým v situaci, kdy nejedná jako člen tohoto společenství a není tedy v takovém jednání omezen jakoukoli předem definovanou identitou národnosti či občanství, ale jedná pouze z čisté pozice existujícího individua naprosto oproštěného od jakýchkoli apriorních omezujících a vymezujících hranic a cílů. Politika jako jednání není vázána na cíle ani zákony, v tomto smyslu se přikláníme k radikální interpretaci jednání Tassina.⁴²⁵ Politika se tedy odehrává ve zkušenosti člověka jako podmíněný fenomén, jemuž v objektivním světě neodpovídá žádná skutečnost. Politika je něco, co nemá přirozený základ ani objektivní příčiny, ale vzniká jen jako varianta lidské existence mající atributy jedinečnosti a svobody. Politiku nelze tedy ohledávat jako nějaké jsoucnost, jako věc, nelze ji rozpoznávat na určitých jsoucnech, ale je vnímatelná jen v procesu jednání jako toto jednání samotné.

10 ZÁVĚREČNÁ KAPITOLA

Arendtová ani Aristotelés nepřicházejí s explicitní definicí toho, co je politika resp. co je fenomén politiky, ale o politice se vyjadřují velice často ve spojení s dalšími skutečnostmi či fenomény. Aristotelés se snaží propojit svůj ontologický přístup s etickou teorií eudaimonismu. Jeho uvažování je vedeno snahou doložit, že vůbec nejlidštější a tedy nejsprávnější a nejlepší život je takový život, který nejlépe rozvíjí a završuje přirozené určení člověka. Chce dokázat, že specificky politický způsob života řecké obce se nejvíce shoduje s přirozeností člověka a tedy se skutečností. Získání plné soběstačnosti v horizontu lidskosti je možné pouze prostřednictvím politiky, která je podmínkou završení člověka v podobě dosažení zdařilosti života individua. K tomuto završení nemůže dojít nezávisle na lidském

⁴²⁵ Srv. Tassin E., Teze k ne-intencionalistické filosofii politického jednání, in *Filosofie jednání*, Praha 2006, s. 129-131

společenství. Aristotelés rozpoznává, že pouze obec je politickým společenstvím, je jím přirozeně a pouze v něm může člověk uplatnit svoje přirozené dispozice k politickému životu.

Nicméně nejvyšší zdařilost pochopenou jako naprostou oproštěnost, tedy i oproštěnost od lidských záležitostí politiky, nachází Aristotelés nikoli v politickém, ale v teoretickém životě, jenž je životem nikoli podle zdatností politického společenství, ale podle zdatností rozumu. V tomto ohledu je teoretický život nezávislý na lidském společenství, čímž ale přestává být lidským, a je Aristotelem pokládán za božský.

Aristotelés identifikuje politiku či politické v několika významech. V biologickém slova smyslu politika vyjadřuje přirozenost člověka danou jeho tendencí žít společně s druhými lidmi v jednom společenství. K tomu je vybaven přirozeným nástrojem řeči, která mu umožňuje myslet a vyjadřovat se v pojmech, diferencovat tak různé skutečnosti a sdílet se o společném řádu spravedlnosti politického společenství. Dále uvažuje Aristotelés o politice ve významu lidské mohutnosti neboli schopnosti člověka jednat s druhými lidmi v tomto politickém společenství. A v neposlední řadě je pro Aristotela politika úzce spojena s příslušným politickým věděním, které doprovází lidskou činnost jednání v obci.

Aristotelovo pojetí politiky je neseno jeho důvěrou ve skutečnost, jež pro něj znamená jeden přirozený celek. Je přesvědčen, že přirozené účely vymezují svět lidských záležitostí, poskytují vodítko pro jejich uspořádání a měřítko pro lidskou praxi. Přirozenost účelů skutečnosti jsou mu synonymem dobra a lidská praxe je dobrá do té míry, do jaké míry sleduje tyto účely. Nejvyšší lidskou praxí bude ta, která se věnuje dosahování účelu celku politického společenství a tou je politika. Díky ní se otevírá na přirozeně určené půdě společenství obce člověku prostor, v němž může rozvinout své zdatnosti a tak dosáhnout svojí zdařilosti. Aristotelés je přesvědčen o dobru omezení, která lidské praxi včetně praxe politiky nastavují přirozené účely. Pro Aristotela je tedy jeho pojetí politiky podřízeno této přirozené teleologii skutečnosti. Klíčovou otázkou pro něj představuje, jak uspořádat lidské záležitosti politického společenství, aby tuto přirozenou účelovost nepřekračovaly.

Ukázalo se, že politika ale není nějakou viditelnou skutečností světa, přestože je Aristotelem na některých skutečnostech, jako je třeba obec či manželství rozpoznávána. Politické fenomény, s nimiž se setkáváme v běžné praxi politického života obce, přivádějí Aristotela k induktivní analýze toho, co mají tyto jevy společné a co je odlišuje od jiných, nepolitických skutečností. Tato cesta vede Aristotela k úvahám o tom, co umožňuje politiku v rámci lidské přirozenosti. Předpoklady politiky tak nachází v přirozeném ustrojení člověka a tedy v antropologickém rozboru různých složek lidskosti. Z těchto člověku vlastních dispozic se pak odvíjejí další specificky politické zdatnosti, mohutnosti a vědění. Politika je umožněna přirozenými lidskými dispozicemi, ze kterých vycházejí další získatelné politické výbornosti, schopnosti a poznání, které se mohou uplatňovat v jednáních o společných záležitostech obce. Uskutečněním vlastní političnosti člověk završuje své nejbytostnější lidství, protože pouze v politicky vedeném společenství obce může žít nejšťastněji a nejúspěšněji, to znamená dosahovat nejvyššího účelu lidského života, kterým je eudaimonie. Primát politiky u Aristotela spočívá na jeho ontologickém a eudaimonistickém argumentu, který podkládá vlastní antropologií. Člověk nemůže plně uskutečnit svoje lidství jinak, než jako část začleněná do celku lidského společenství, zároveň je vybaven přirozeně k participaci na politickém způsobu spravování tohoto společenství, přičemž tento způsob mu umožňuje dosáhnout zdařilosti svého života, protože jeho život se nemusí omezovat jen na zajišťování nezbytností života, ale umožňuje mu svobodně se podílet na tom, co je správné, dobré a prospěšné pro celek tohoto lidského společenství.

V Aristotelově pojetí primátu politiky lze rozeznat několik úskalí. Hlavní spočívá v jeho podcenění schopnosti a ochoty člověka vést lidské záležitosti a tedy také záležitosti politiky v souladu s limity, které člověku vystavuje přirozená účelovost. Udržení lidských činností včetně politického jednání v tomto rámci není, jak se zdá, možné zaručit plným uplatněním rozumových zdaností. Naopak zdá se, že rozumové zdatnosti ve spojení s nerozumnou složkou žádostivosti ukrývají značnou dynamiku vedoucí k fenoménům lidské zkušenosti, které nelze označit pouze za odchylné a

tedy zanedbatelné jevy, jako je například institut peněz. Jiný problém představuje jeho antropologická koncepce lidství, která směřuje k výlučnosti participace na politickém jednání a vládnutí. Antropologické určení lidství totiž vede k hierarchizaci lidí, mezi kterými pouze malá část je uznána za disponovanou k politickému jednání.

Arendtová hovoří o politice v souvislosti s lidskou existencí, tedy nikoli s podstatou nebo přirozeností člověka. Politika tedy u Arendtové není apriorně vázána v podstatě skutečnosti, ať už je touto skutečností člověk nebo lidské společenství, není tedy přítomna v esenci jako bytostným určení věcí, ale pouze v existenci jako aktuálním bytí člověka v jeho jedinečnosti.

U Arendtové můžeme identifikovat primát politiky, který spočívá v jejím vyvýšení lidské činnosti jednání, jež s politikou ztotožňuje. Politika jako jednání odhalující jedinečnost osoby, umístěné ve veřejné sféře a podmíněné přítomností plurality dalších lidí znamená pro Arendtovou nelidštější odpověď člověka na svoji obecně lidskou situaci, nelidštější tím, že zkušenost politiky znamená teprve být nejen esencí, ale existencí. Arendtová stanovuje hierarchii základních lidských činností v rámci *vita activa*, na jehož nevyšším stupni stojí jednání a jeho podmínky – prostor veřejnosti a pluralita lidských individuí. Všechny předešlé úrovně lidských činností, jejich podmínky a umístění směřují k tomu, aby je člověk mohl překonat, překročit a vstoupit tak do vyššího kvalitativního módu života, vstoupit tak do své vlastní existence, do zakoušení autenticity vlastního bytí pocíťované jako jedinečné "já". V tomto rozvrhu lze takto pojímaný primát politiky kritizovat z předsudečnosti k "nižším" činnostem, zejména práce a sféry životní nutnosti, předsudečnosti k oblasti práce vyvěrající ze zkušeností aristokracie řecké polis. Jak podotýká Čapek, ani odpověď na životní nutnost totiž nevylučuje reakci, která by mohla být kreativní.⁴²⁶

Politika jako jednání není jen jednou ze základních lidských činností, ale je zároveň určitým *postojem*, kterým člověk odpovídá na svoji podmíněnost.⁴²⁷ Ale pouze jednání je postojem existence, je postojem, v němž se člověk teprve stává "někým", kdy zakouší vlastní jedinečnost a tuto jedinečnost zakouší prostřednictvím ostatních jedinečných individuí tím, jak

⁴²⁶ Srv. Čapek J., *Jednání a situace*, Praha 2007, s. 169

⁴²⁷ Srv. tamt.

jeho osobu "zrcadlí" v navazujících a sdílených narativních interpretacích. Arendtová je přesvědčena, že pouze v tomto horizontu jednání a veřejnosti lze hovořit o skutečné svobodě, svobodě "objektivní" svojí zjevností neočekávaných činů a promluv jednotlivců. O svobodě jako o fenoménu, který bychom nemohli vidět a zakoušet, nelze podle ní v politickém smyslu hovořit.

Politiku tedy chápe Arendtová jako ontologický moment přechodu člověka od zaměnitelné esence k jedinečné existenci, jako posun od pouhého výskytu člověka jako jsoucna mezi jinými jsoucnými k vlastnímu "angažovanému" pobytu, jako modu, v němž teprve existujeme tím, že konstituujeme svými činy a slovy prostor veřejnosti. V kritickém navázání na Heideggera je tedy možné politice u Arendtové rozumět jako spolupobytu, který u ní ale hraje rozhodující roli pro konstituování lidské existence. Pluralita ostatních u ní nachází pozitivní formativní význam pro politicky definovanou lidskou existenci, jelikož jen ona je zárukou toho, že člověk si uchová možnost zakoušet svoji svobodu jako jedinečnost vlastní osoby a nepředvídatelnost jejích činů na pozadí odpovědí ostatních lidských bytostí a neupadne jednak do mechanicky unifikovaných procesů vedených životními nutnostmi, které přisuzuje soukromé sféře a hospodářské činnosti, nebo na druhé straně neunikne do niterné oblasti vymezené kontemplací.

Ve spojení s lidskou existencialitou se politika stává něčím, co nám stále uniká, co je nepředvídatelné, jako je nepředvídatelná příští reakce druhé osoby. Ztotožněním s performativností osoby je politika nahlížena jako efemérní jev našeho světa, který se neustále vyjevuje a vzápětí mizí. Objevuje se a mizí se zjevujícími se aktéry, s přítomností a nepřítomností jednajících osob. Problém spatřujeme v tom, že tento pojem politiky je natolik široký, že by se do něj vešly fenomény, které bychom pokládali za politiku jen velmi váhavě. S existenciálním pojetím politiky, které marginalizuje pojem lidského společenství, se ztrácí jistá „věčnost“ a „určitost“ politiky, v podobě parametrů jeho života. Uchování věčné stránky politiky je předpokladem pro to, aby bylo možné politické jednání spojovat s uplatňováním rozumových dispozic a zdatností člověka.

11 PRAMENY

- Aristotelés, *Politika I.*, řecko-česky, (přel. M. Mráz), Praha 1999
Aristotelés, *Politika*, (přel. A. Kříž) Praha 1939
Aristotelés, *Etika Níkomachova*, (přel. A. Kříž) Praha 1996
<http://classics.mit.edu/Aristotle/> (anglicky)
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (řecky)
Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007
Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958 (anglicky)
Arendtová H., *Mezi minulostí a budoucností*, Brno 2002
Arendtová H., *Between Past and Future*, New York 1968 (anglicky)

12 LITERATURA PRIMÁRNÍ

- Arendtová H., Co je svoboda?, in *Krize kultury*, Praha 1994
Arendtová H., *Essays in Understanding 1930-1954*, New York 1994
Arendtová H., Filosofie a politika, *Česká mysl* XLIII/93, s. 1-21
Arendtová H., *Mezi minulostí a budoucností*, Brno 2002
Arendtová H., *O násilí*, Praha 2004
Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, Praha 2005
Arendtová H., *The Human Condition*, Chicago 1958
Arendtová H., *Vita activa neboli O činném životě*, Praha 2007
Arendtová H., *Život ducha, I. díl, Myšlení*, Praha 2001
Aristotelés, *Athénská ústava*, Praha 2004
Aristotelés, *De anima (De an.)*
Aristotelés, *De generatione animalium (De gen an.)*
Aristotelés, *De spiritu*
Aristotelés, *Ethica Eudemia (Eth. Eud.)*
Aristotelés, *Ethica Nicomachea (Eth. Nic.)*
Aristotelés, *Etika Níkomachova*, (přel. A. Kříž) Praha 1996
Aristotelés, *Historia animalium (Hist. anim.)*
Aristotelés, *Magna moralia*, (přel. A. Kříž) Praha 2005
Aristotelés, *Metaphysica (Met.)*
Aristotelés, *Physica (Phys.)*

Aristotelés, *Politica* (Pol.)
 Aristotelés, *Politika I., řecko-česky*, (přel. M. Mráz), Praha 1999
 Aristotelés, *Politika*, (přel. A. Kříž) Praha 1939
 Aristotle, *Politics*, (přel. B. Jowett) in
<http://classics.mit.edu/Aristotle/politics.html>
 Aristotelés, *Rétorika*, (přel. A. Kříž) Praha 1948
 Aristotelés, *Rhetorica* (Rhet.)
 Aristotelés, *Topica* (Top.)
Aristotelova Politika, (přel. Pavel Vychodil), Praha 1895
 Aron R., *Demokracie a totalitarismus*, Brno 1993
 Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Cambridge 2000
 Bělohradský V., *Přirozený svět jako politický problém /Eseje o člověku pozdní doby/*, Praha 1991
 Berlin I., Dva pojmy svobody, in Kis J., *Současná politická filosofie*, Praha 1997
 Bible, (ekumenický překlad)
 Campanella T., *Sluneční stát*, Praha 1979
 Carr E. H., *The Twenty Years' Crisis*, New York 1964
 Crick B., *In Defence of Politics*, London New York 2005
 Démokritos, zl. B 274
 Diónégés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964
 Gehlen A., *Duch ve světě techniky*, Praha 1972
 Guardini R., *Konec novověku*, Praha 1992
 Hayek F. A., *Právo, zákonodárství a svoboda*, Praha 1994
 Hegel G. W., *Základy filosofie práva*, Praha 1992
 Heidegger M., *Bytí a čas*, Praha 1996
 Hobbes T., *Leviathan*, (přel. J. Hruša), Praha 1941
 Homér, Il.
 Husserl E., *Karteziánské meditace*, Praha 1993
 Husserl E., *Krize evropských věd*, Praha 1996
 Kis J., *Současná politická filosofie*, Praha 1997
 MacIntyre A., *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*, Praha 2004
 Machiavelli, *Il Principe*
 More T., *Utopie*, Praha 1978
 Morgenthau H. J., *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 1978

- Naess A., *Ekologie, pospolitost a životní styl*, Abies, Tulčák 1996
- Ortega y Gasset J., *Smrt a zmrtvýchvstání*, Brno 1938
- Orwell G., Politika a řeč, in Valček P., *Osudy eseje: pôvod a médium esejistické formy*, Bratislava 1999
- Patočka J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha 1990
- Picard M., *Člověk na útěku*, Praha 1970
- Platón, *Apol.*
- Platón, *Faidón*
- Platón, *Gorgias*
- Platón, *Phil.*
- Platón, *Politikos*, (přel. F. Novotný) Praha 1995
- Platón, *Rep.*
- Platón, *Soph.*
- Platón, *Ústava*, (přel. F. Novotný) Praha 1996
- Platón, *Ústava*, (přel. R. Hošek) Praha 1993
- Říha J., *Ukázky ze spisů Aristotelových*, Praha, 1913
- Sartori G., *Teória demokracie*, Bratislava 1993
- Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, česky Scheler M., *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968
- Schmitt C., *The Concept of the Political*, Chicago 1996
- Schumpeter J. A., *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, Brno 2004
- Sloterdijk P., *Na jedné lodi. Pokus o hyperpolitiku*, Olomouc 1997
- Strauss L., *Člověk a obec*, Praha 2007
- Taylor Ch., Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy, in Kis J., *Současná politická filosofie*, Praha 1997
- Teilhard de Chardin P., *Místo člověka v přírodě. Výbor studií*, Praha 1993
- Thúkydídés, *Dějiny peloponnéské války*, Praha 1977
- Thúkydídés, *Hist.*
- Voegelin E., *Kouzlo extrému, Revolta proti rozumu a skutečnosti*, Praha 2000
- Voegelin E., *Nová věda o politice*, Brno 2000
- Weber M., Politika jako povolání, in *Metodologie, sociologie, politika*, Praha 1998
- Whitehead A. N., *Matematika a dobro a jiné eseje*, Praha 1970
- Whitehead A. N., *Věda a moderný svět*, (překlad do českého jazyka E. M.), Bratislava 1989
- Xenofón, *Mem.*

Xenofón, O hospodaření, in Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, (přel. V. Bahník) Praha 1972

13 LITERATURA SEKUNDÁRNÍ

Ballestrem K., Ottmann H., *Politická filosofie 20. století*, Praha 1993

Barnes, J., Aristotelés, Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994

Becker Ch. B., Becker L. C., *Stanford Encyclopedia of Ethics*, London. New York 1992

Blackwellova encyklopedie politického myšlení, Brno 1995

Bleicken J., *Athénská demokracie*, Praha 2002

Čapek J., *Jednání a situace*, Praha 2007

Ebeling G., K definici člověka, in Kol. autorů, *Člověk v moderních vědách*, Praha 1992

Elshtainová J. B., *Veřejný muž, soukromá žena*, Praha 1999

Ettingerová E., *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*, Praha 2004

Fortenbaugh W. W., Aristotle on Slaves and Women, in Barnes J., Schofield M., Sorabji R. (eds.), *Articles on Aristotle, Ethics and Politics*, sv. 2., London 1979

Frede D., Staatsverfassung und Staatsbürger, in Höffe O. (eds.), *Aristoteles: Politik*, Berlin 2001

Gadamer H. G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, Praha 1994

Graeser A., Řecká filosofie klasického období, Praha 2000

Hais K., Hodek B., *Velký anglicko-český slovník*, Praha 1997

Hare R. M., Barnes J., Chadwick H., *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994

Heller J., Člověk pastýř stvoření, in *Universum* 16/94-95

Kullmann W., Man as a Political Animal in Aristotle, in Keyt D., Miller M. D. jr., *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford. Cambridge 1991

Lilla M., Rizika přátelství, Korespondence Jaspis – Arendtová – Heidegger, *Proglas* 2/2000

Kříž A., Aristotelův Bůh, in *Hlídka*, 1934

Michálek J., *Co je filosofie?*, Praha 1995

Mossé C., Člověk a oikonomia, in Vernant J. P. (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*, Praha 2005

Mráz M., Aristotelova Poetika, její východiska, význam, osudy a dějinné působení, in Aristotelés, *Poetika*, (přel. M. Mráz) Praha 1996

- Mráz M., *Fýzis* v I. knize Aristotelovy Politiky jako překladatelský problém, *Filosofický časopis*, 46/98, č. 4, s. 543-562
- Mulgan R., *Aristotelova politická teorie*, Praha 1998
- Novák M., Mezi primátem politiky a ekonomickým rozvojem: Aronova sociologická koncepce industriálních společností, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2005, Vol. 41, No. 5
- Novotný A., *Biblický slovník*, Praha 1992
- Novotný F., *O Platonovi I.*, Praha 1948
- Pechar J., *Být sám sebou*, Praha 1995
- Petříček M., *Úvod do současné filosofie*, Praha 1997
- Pithart P., *Obrana politiky*, Praha 1990
- Ricken F., *Antická filosofie*, Olomouc 1999
- Ross W. D., *Aristotle*, London 1949
- Scruton R., *Slovník politického myšlení*, Brno 1990
- Spaemann R., *Štěstí a vůle k dobru*, Praha 1998
- Tassin E., Teze k ne-intencionalistické filosofii politického jednání, in *Filosofie jednání*, Praha 2006
- Villa D. R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996
- Vlček M., *K Aristotelovu pojetí logu*, E-Logos, 2003
- Vollrath E., Hannah Arendtová a Martin Heidegger, *Reflexe* 4/90
- Young-Bruehlová E., *Hannah Arendtová. Z lásky k světu, 1. díl*, Bratislava 2004
- Znoj M., O spravedlivé válce v 21. století, in *II. Kongres českých politologů*, Praha 2003