

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií
Obecná antropologie – integrální studium člověka

Jakub Novák

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vůle, svoboda, událost
Studie k pojetí jednání u Hannah Arendtové.

Vedoucí práce: Mgr. Jaroslav Novotný, Ph.D.

PRAHA 2007

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 13.9.2007

.....
podpis

OBSAH

<i>Úvod</i>	4
Základní lidské aktivity a lidská situace	6
Problém metody v myšlení Hannah Arendtové	12
Jak rozumět fenoménům?.....	17
I. Vůle a svoboda.....	22
1. Rozhodnutí a rozhodování	23
Vnitřní rozštěpení „uvnitř chtějícího já“	26
2. Vůle jako mentální orgán začínání.....	28
Nahodilost aktů vůle a problém osoby.....	32
Časové ohledy chtění	35
Principy jednání a problém založení svobody.....	41
Svoboda jako shoda mezi „chci“ a „mohu“	44
II. Propast svobody a dějinná událost.....	50
Dějinná událost totalitarismu a „trhlina mezi minulostí a budoucností“	55
<i>Závěr</i>	59
<i>Seznam použité literatury</i>	63

Úvod

Hannah Arendtová ve svém posledním dokončeném díle, jímž je druhý svazek z cyklu *The Life of the Mind* [O životě mysli]¹, který nese titul *Willing* [Chtění], nastiňuje své uchopení lidské aktivity vůle či chtění coby samostatné, autonomní mentální schopnosti. V předkládané studii hodlám od této tematizace fenoménu chtění (či vůle) vyjít, aniž bych se ovšem hodlal omezit pouze na něj: sama Arendtová totiž nepodává v přísném slova smyslu systematické pojednání této schopnosti, ale spíše jí tato základní lidská aktivita zajímá v souvislosti s tématy, která jsou pro její myšlení určující – v souvislosti s fenoménem *lidského jednání* a v souvislosti s problémem *svobody*: podle Arendtové není vůbec zkoumání problematiky chtění či vůle možné bez toho, aniž bychom se motivu svobody nedotkli.² Je to právě tato na první pohled neodmyslitelná, ale při bližším pohledu spleť a problematická, souvislost mezi vůlí a svobodou, která se pro předkládanou práci má stát jedním z ústředních pojednávaných témat. Zde je však třeba upozornit na dvojí: za prvé si nečiním ambici podat zcela vyčerpávající výklad všech aspektů a ohledů, v nichž Arendtová zmíněnou souvislost uchopuje (předem se vzdávám ambice sledovat spolu s Arendtovou všechna tradiční uchopení a vypracování problematiky chtění): soustředit se chci pouze na aspekty, které považuji ohledně sledovaných problémů za ústřední. S tím souvisí i druhé upozornění: primárně mi nejde o nějaké hledání odlišností či rozporů v tom, jak Arendtová fenomén vůle a jeho vztah k lidské svobodě tematizuje na různých místech ve svých textech (když se zdá jednou vůli upírat možnost podílet se na svobodném jednání a podruhé je pro ní samotným mentálním orgánem začínání něčeho nového ve světě a tedy i orgánem svobody), jako spíše o možnosti, které Arendtové výklady skýtají pro promyšlení samotných problémů. Zároveň chci v závěru první části práce ukázat na jistou podstatnou problematičnost spojení mezi (byť v jistém smyslu velmi radikálně uchopenou) svobodnou vůlí a svobodou a, což bude záležitostí části druhé, přejít k motivu vztahu svobody k dějinám, k dějinné události: uvidíme, že takovou souvislost lze skutečně nalézt, ovšem možná v jiné podobě, než bychom běžně očekávali (je možné naznačit, že nejde o nějakou svobodu člověka *od* dějin či *vůči* dějinám). Uvidíme také, že se nám spolu se sledováním naznačené ústřední tematické souvislosti mezi lidskou vůlí, svobodou a dějinami (přesněji dějinnou, historickou *událostí*) otevírá celá řada dalších podstatných motivů, kdy podrobnější sledování některých z nich nebude v rámci předkládané práce možné; u jiných se ovšem chci pokusit o jejich jisté rozvinutí a to i s přibráním výkladových perspektiv dalších autorů, jakými jsou např. H. G. Gadamer či M. Heidegger.

Ovšem před tím, než se pustím do sledování samotné naznačené ústřední tematické souvislosti, se chci pokusit o dvojí. Za prvé o představení toho, co považuji za jednotící východisko Arendtové náhledu na člověka, resp. o představení toho, v čem by mohla být

¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. II, *Willing*, vyd. M. McCarthy, London: Secker & Warburg, 1978. Dále jen jako „*Willing*“. Co se týče samotné práce s odkazy, tak u často citovaných textů budu používat místo plných názvů zkratky, na jejichž podobu však vždy včas upozorním. Veškeré překlady citací z textů Hannah Arendtové jsou mé vlastní. U další literatury používám k citacím a odkazům dostupné české překlady, pokud překlad chybí, ponechávám pasáž v původním jazyce.

² H. Arendt, *Willing*, s. 5.

intence Arendtové myšlení považována za ve volnějším slova smyslu „antropologickou“. Tímto východiskem je po mém soudu náhled na člověka z perspektivy *základních lidských aktivit*. Zde bude třeba vyjasnit, proč je právě téma podstatných lidských činností pro Arendtovou klíčové, stejně jako to, proč vyzdvihuje právě určité aktivity jako základní – lze naznačit, že klíčový zde bude také koncept specifických *podmínek*, na něž jsou lidské činnosti odkázány. Za druhé chci podat nástin toho, co lze formulovat jako problém metody, metodického přístupu k fenoménům, o něž jde Arendtové především. A můžeme zde prozatím říci, že půjde především o fenomény, které jsou opět tak či onak spojeny s lidským jednáním, přičemž tato spojitost, „původ“ fenoménu v jednání je právě tím, co klade otázku metody jako problém, resp. zabraňuje vytvoření nějakého univerzálního metodického přístupu, s nímž již k fenoménům předem přistupujeme: uvidíme, že jsou to spíše fenomény, co rozhoduje o povaze adekvátního metodického přístupu k nim samým.

Co se týče Arendtové textů, ze kterých bude práce čerpat, tak se nechci výlučně zaměřit pouze na několik vybraných textů ani na určitou fázi Arendtové myšlení. Naopak chci vycházet pokud možno z co nejširší textové základny, zahrnující jak nejpozdnější Arendtové díla (zmiňovaný svazek *Willing*, přednáškový cyklus *Some Questions of Moral Philosophy*) tak ovšem na druhé straně některé texty z padesátých let, jako je například důležitý esej z r. 1954: *Understanding and Politics*, ale i jiné, drobnější a ve stávající interpretační literatuře k Arendtové spíše přehlížené texty (podobnému nedostatku pozornosti interpretů Arendtové díla ovšem čelí, až na výjimky,³ právě také Arendtové pozdní koncepce vůle). Snad by tedy tato částečná koncentrace na méně známé Arendtové texty mohla být jedním z přínosů předkládané práce.

³ Ze sekundární literatury reflektující Arendtové pojetí vůle celkově srv. následující studie: S. Jacobitti, *Hannah Arendt and the Will*, in: *Political Theory*, 16, 1988, s. 53-76; E. Young-Bruehl, *Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind*, in: *Political Theory*, 10, 1982, s. 277-305; B. Honig, *Arendt, Identity and Difference*, in: *Political Theory*, 16, 1988, s. 77-98.

Základní lidské aktivity a lidská situace

V úvodních paragrafech textu *The Human Condition*⁴ Arendtová nastiňuje základní typologii podstatných lidských činností (resp. aktivit *činného* života – *vita activa*, βίον ἡρακτικόν). Těmito činnostmi či aktivitami jsou práce [labor], vytváření [work] a jednání [action] -, kdy je ovšem každá z těchto základních činností vázána či odkázána na určitou elementární danost lidské existence či podmínku [condition], za níž je člověku dán život na Zemi. Klíčová je přitom po mém soudu souvislost mezi těmito základními lidskými aktivitami a tím, co by se dalo nazvat „lidskou situací“ [human condition] či „stavem“ nebo „postavením“ člověka. To, jak sám sebe člověk chápe právě v perspektivě svých základních činností, jaký význam té které složce či činnosti aktivního (ale i mentálního) života přikládá, jakou aktivitu vyzdvihuje na *dominantní* post mezi ostatními činnostmi: to vše je jedním z rozhodujících předpokladů, které zpětně určují celkové postavení člověka ve světě a jeho rozumění sobě samému, jeho *celkovou situaci*, která ovšem vůči člověku zpětně vystupuje také jako jakási základní danost a „podmínka“.

Oněmi zmíněnými „podmínkami“, resp. základními „danostmi“ či „fakty“, s nimiž jsme ve své existenci vždy nějak skrze své podstatné činnosti elementárně konfrontováni, vůči nimž jsme vždy již stavěni, jsou podle Arendtové *svět*, resp. světskost, *život* a základní danost lidské *plurality*. Vazba mezi těmito podmínkami a lidskými aktivitami je pak, stručně vyjádřeno, následující:

Pro *práci* onu základní danost představuje „život“, ovšem nikoliv snad ve smyslu individuálního, jedinečného životního rozpětí mezi narozením a smrtí konkrétního jednatelce, ale holý, „biologický život“, resp. pouhý fakt „bytí na živu“: práci Arendtová důsledně chápe jako udržování holého biologického přežívání, a v tomto smyslu jako neutuchající se vyrovnávání se základní daností a podmínkou *života*.⁵

Oproti zásadně „neproduktivní“ práci (smyslem práce není zhotovovat samostatně, po skončení samotné aktivity práce nezávisle existující předměty, ale pouze připravit předměty spotřeby sloužící k regeneraci pracovní síly, která se pak nově napřahuje k další etapě zajišťování života atd...jako další klíčový rys práce by se tedy ukázala její *cykličnost*) Arendtová ostře odlišuje aktivitu *vytváření* či vyrábění, jejíž smysl je vůči práci protichůdný: smyslem zhotovování je naopak ze všeobecné neustálé střídání vzniku a zániku, růstu a odumírání, která je charakteristická pro „přírodu“, jakoby „vydělit“ „svět“ – v jednoduchém smyslu „člověkem zbudovaného světa“ či „světa věcí“, který má oproti přírodě charakter čehosi stálého a trvalého. Arendtová celou záležitost formuluje tak, že onou „podmínkou“ zhotovování je „světskost“ [worldliness].⁶ Zároveň lze v tomto základním rozlišení mezi prací

⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, viz. zvl. „Prologue“ a kap. I „Vita activa and the Human Condition“.

⁵ Tamt., s. 7: „Práce je aktivitou, která odpovídá biologickému procesu lidského těla, jehož spontánní růst, metabolismus a případný zánik je vázán na životní nezbytnosti, které jsou prací zajišťovány a jimiž je vyživován životní proces. Lidskou podmínkou práce je život sám.“ Tento Arendtově náhled na práci, která vlastně není ničím jiným než neustálým cyklickým sebe-zajišťováním života, přebírá ve svých *Kacířských eseích o filosofii dějin* Jan Patočka, který také vyzdvihuje Arendtově ostrou distinkci mezi cyklickou, sebestravující a bezvýslednou prací a produktivní výrobou. O práci tedy Patočka hovoří jako o „jednoduchém udržování sebestravujícího života“. Viz J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: J. Patočka, *Péče o duši III*, vyd. I. Chvatík a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 31.

⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, s. 7: „Vytváření je aktivitou, která odpovídá na tu stránku lidské existence, jíž člověk není spjat s přírodou, kterou není začleněn v neustále se obnovujícím životním cyklu „druhu“, jímž by se vyvažovala lidská smrtelnost. Vytváření poskytuje „umělý“ svět věcí, který se význačným způsobem odlišuje od veškerého přírodního okolí. Ve světě věcí nachází svůj domov individuální lidský život, kdy ovšem svět má každý takový jednotlivý život přetrvat. Lidskou podmínkou práce je světskost.“

a výrobou vidět, že obě aktivity jsou v jistém smyslu odpovědí na určitý význačný rys (stránku) lidské existence: na straně práce je to lidská spjatost se sférou živé přírody, resp. fakt, že lidský „biologický“ život je vlastně jen sub-procesem celkového „životního procesu“, kterým je příroda. Odpovídá-li práce na tu stránku lidské existence, s níž jsme s přírodou nerozlučně spjati (jako její pouhý podproces,⁷ který se jednou z celkového životního procesu vydělil, a do něž se ovšem po svém zániku také opět začlení), zhotovování naopak odpovídá jakoby základní „vydělenosti“ člověka z přírody, resp. tendenci se vůči přírodě vydělovat (prostřednictvím toho, že člověk z přírody a vůči přírodě „vyděluje“ a následně udržuje svět věcí).

Konečně je pak *jednání* vázáno na základní fakt či danost lidské „plurality“, tj. na skutečnost, že člověk sdílí svět spolu s druhými lidmi. Arendtová pak zdůrazňuje, že pro to, aby „pluralita“ vůbec mohla vystupovat jako podmínka pro jednání, musí být vždy současnou spjatostí vzájemně protichůdných ohledů a sice stránky „stejnosti“ a stránky „rozlišnosti“. V případě, že by pluralita sebou nesla jen jeden z těchto ohledů, bylo by jednání buď nadbytečné (stejnost) nebo nemožné (rozlišnost): pokud bychom byli obdařeni identickými touhami a záměry, nemělo by význam se k jednání spojovat; v případě naprosté rozlišnosti lidských bytostí by k takovému spojování (které vždy předpokládá něco *společného*) vůbec nemohlo dojít.⁸

Arendtová pak vedle těchto pro každou z aktivit typických příslušných podmínek upozorňuje ještě na odkázanost každé ze základních činností na elementární danosti lidské „narozenosti“ (natality) a „smrtelnosti“ (mortality). Co se týká konfrontace s faktem lidské smrtelnosti, pak lze např. na straně práce vidět spojitost s touto daností už v samotné její základní funkci: práce znamená v první řadě zajišťování vlastního biologického přežití, udržování se na živu, aniž by se ovšem muselo toto zajišťování vlastního přežití odehrávat ze současného explicitního „uvědomování si“ skutečnosti vlastní smrtelnosti. V Arendtové pojetí se pohyb práce rozehrává jakoby zcela „automaticky“, práce na nás naléhá jako nutnost, „mimo dosah volných rozhodnutí nebo lidsky smysluplných záměrů“.⁹ Nutnost zajišťovat vlastní život (a tím i vlastně odpovídat na fakt smrtelnosti) není věcí záměrné volby, jako se spíše „tělesně“ neustále vrací v našich potřebách, v nichž se ohlašuje vyčerpání a s tím i nutnost obnovení základních lidských procesů korespondujících s elementárními procesy „života vůbec“ (přírody), jimiž jsou vznik a zánik, obnova a sebe-vyčerpání.

Vytváření je pak, jak už bylo řečeno, vydělováním světa a udržováním světa vůči všeobecné „pomíjivosti“ přírody. V případě jednání je pak tato vazba či odkázanost problematictější: Arendtová ji tematizuje pomocí motivu „fundace“ coby význačného činu (kdy ovšem fundace, resp. zakládající čin může být uchopen ve dvojitým smyslu: jednak v široce jako čin nějakého „iniciátora“, který na sebe navazuje re-akce druhých lidí, jednak v užším smyslu jako akt založení samotného politického společenství coby prostoru pro jednání): fundace a udržování (skrže jednání) politického prostoru je předpokladem jednak pro „zjevnost“ jednání, v druhém sledu pak pro to, aby takto „viděné“ jednání mohlo být uchováno v paměti a překročit tak *pomíjivost* okamžiku, kdy se odehrálo, ve výjimečných případech i životní rozpětí jednajících.¹⁰

Obdobně jsou zmíněné tři aktivity odkázány na skutečnost „narozenosti“ (natality). Zde lze vzhledem ke všem třem aktivitám vidět dva základní ohledy, v nichž se člověk skrže své

⁷ Srv. tamt., s. 96.

⁸ Viz Tamt., s. 7-8.

⁹ Tamt., str. 105-6: „Ze všech lidských aktivit je jedině práce, nikoliv jednání či vytváření, nekončící, postupující automaticky ve shodě se životem samým, mimo dosah volných rozhodnutí nebo lidsky smysluplných záměrů.“

¹⁰ Tamt., s. 8: „Všechny tři aktivity a jejich příslušné podmínky jsou těsně spjaty s nejobecnější podmínkou lidské existence: narozením a smrtí, natalitou a mortalitou. Práce zajišťuje nejen individuální přežití, ale také život druhu. Práce a její produkt, dílo lidských rukou, ustavují míru stálosti a trvalosti navzdory marnosti smrtelného života a prchavosti lidského času. Jednání, nakolik se angažuje v zakládání a udržování politických společenství vytváří podmínky pro zapamatování a tím i pro historii.“

činnosti s faktem natality vyrovnává: jednak je to ohled „vyrovnávání se“ skutečnosti „neustálého přílivu nových bytostí“, resp. s faktem, že se ve (vždy již „starém“) světě neustále objevují noví příchozí. V druhém základním ohledu stojí dle Arendtové „zakořeněnost“ *veškeré* nové iniciativy, resp. začínání něčeho nového ve faktu „narozenosti“ člověka, resp. ve skutečnosti, že se ve světě člověk objevuje jako „nový počátek“, že je v jistém smyslu sám tímto „novým počátkem“. Tuto zakořeněnost Arendtová soustavně zdůrazňuje zvláště v případě jednání, neboť jednání samo neobsahuje, jako ostatní aktivity, moment nového počátku jednoduše v tom, že danou aktivitu prostě „začínáme konat“, ale jednání samo je v první řadě zejména nějakou *novou iniciativou*¹¹ - uvidíme však později, že tento důraz na radikální novost jednání sebou nese jisté zásadní obtíže.

Mimo úroveň celkové „lidské situace“, která vůči člověku také vystupuje jako jakási základní danost (podmínka, kterou musí zohledňovat a vůči ní se nějak zařizovat: pokud tedy tuto situaci reflektuje) a kromě podmínek, na něž jsou vázány jednotlivé aktivity (tj. světskost, život, pluralita na jedné straně a na druhé straně pak „obecné“ podmínky narozenosti a smrtelnosti), lze v rámci představeného Arendtové základního „antropologického“ rozvrhu identifikovat ještě jednu vrstvu v rámci níž vystupuje něco takového jako „podmínka“. Totiž na úrovni samotné, fakticky „činné“ lidské existence lze spatřovat cosi jako základní dynamismus či *pohyb* „podmiňování“. Základní lidské aktivity sice na první pohled obsahují prvek více či méně svobodného „tvoření“ něčeho nového, ale zároveň takto z lidských činností vzešlý produkt (prostředek obživy, zhotovená věc, udělé jednání) se stává čímsi *daným*, daností, která vystupuje *proti* člověku jako fakty, vůči nimž a v nichž se musí nějak zařídít, nějak je zohlednit – vystupují vůči němu jako *podmínky* jeho existence.¹² Každá z lidských aktivit tedy člověka sobě vlastním způsobem „podmiňuje“: jakoby tedy základní lidské aktivity v sobě měly obsažen současně prvek „pasivity“ – člověk je podmiňován již tím, že vykonává své vlastní podstatné činnosti, resp. výsledky a důsledky jeho vlastní činnosti se vůči němu „obrací“.¹³ Nejvýrazněji je pak asi tento pohyb, v němž jakoby člověk svou aktivitu „pouští z ruky“, pohyb okamžitého zpětného „podmiňování“ či „proměny“ aktivity ve svého druhu „pasivitu“, vidět na činnosti jednání. Nakolik se jednání z definice děje s druhými lidmi či vůči druhým lidem, „navazuje“ na můj původní čin coby své následky jednotlivé re-akce druhých lidí, nad nimiž (a tedy ani nad výslednou podobou toho, co bylo mým jednáním uvedeno v pohyb) nemohu mít nikdy plnou kontrolu (nemá-li se jednání zvrhnout v pouhé ovládnání). Nezbyvá mi než tyto re-akce, resp. následky tak či onak snášet a nějak se vůči nim zařizovat.

Arendtová však rozhodně nezůstává pouze u typologie aktivit ve smyslu jejich výčtu a jejich pouze formálního strukturního odlišení a jejich „přiřazení“ k příslušným podmínkám. Jinými slovy: Arendtové jde v první řadě o to, jak *proměny* v rámci rozumění člověka sobě samému v kontextu právě jeho vlastních význačných činností (kdy toto sebe-porozumění může mít např. formu ustavení nějaké jednoznačné hierarchie lidských činností, resp. vyzdvižení jedné z činností jako dominantní) *proměňují* podobu lidského světa, resp. ovlivňují postavení a místo člověka ve světě (onu celkovou „lidskou situaci“), případně i jeho

¹¹ Tamt., s. 9: „Nícméně z této trojice je jednání nejtěsněji spojeno s lidskou podmínkou natality; nový počátek obsažený v zrození se může stát zakusitelným ve světě jen proto, že je nově příchozí nadán schopností začínat něco nově a to jest, jednat. V tomto významu iniciativy je prvek jednání a tedy i natality přítomen ve všech lidských aktivitách.“

¹² V jednom ze svých méně známých textů Arendtová bez dalšího rozvedení dokonce hovoří o člověku jako o specifické „směsi“ [mixture] spontaneity a podmíněnosti a tedy i bytí současně aktivní a na meze této aktivity narážející bytostí. Viz H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in: H. Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, vyd. J. Kohn, New York: Harcourt Brace & Company, 1994, s. 240. Původně in: *Jewish Social Studies*, 12/1, 1950.

¹³ K tomu srv. H. Arendt, *The Human Condition*, s. 9

vztah k druhým lidem. Například jiný vztah k druhým je implikován v případě, že člověk sebe sama chápe primárně jako jednající, na druhé lidi odkázanou bytost a jinak vnímá druhé, chápe-li se především jako pracující, jako *animal laborans*: pro práci je totiž naopak typická jednak uvrženost na sebe samého, na zakoušení rytmů a pochodů vlastního těla, zejména střídání námahy a úlevy od námahy,¹⁴ jednak absence potřeby se s druhými jakkoliv spojovat: narozdíl od vytváření si práce nevyžaduje kooperaci mezi jednotlivými specializovanými úkony jako spíše pouhé „kvantitativní“ spojení zaměnitelných výkonů pracovní síly.¹⁵

Respektive se mi zdá, že ohledně Arendtové pojetí základních lidských aktivit (zatím je ovšem stále řeč výhradně o aktivitách činného, resp. „praktického“ života) lze konstatovat určitou základní dvojznačnost: na jednu stranu, nakolik jsou ony aktivity aktivitami základními (navíc odkázanými na zcela elementární danosti-podmínky lidské existence), jsou zdánlivě „neodmyslitelné“ pevně zakořeněny v samotném „lidství“ člověka. Jenže tuto zdánlivou *nezměnitelnost* lidských aktivit, jejich příslušnost k tomu, co náleží k samotné údajné „lidské podstatě“ Arendtová zásadně problematizuje a naopak klade důraz právě na jejich *proměnlivost*. Ta může mít ráz buď pouhé proměny v rámci toho, jaký post zaujímá ta která činnost v jejich vzájemné hierarchii, kdy dojde buď k potlačení „podřízených“ činností aktivitou, které je přisuzován dominantní význam či k úplnému vytlačení ostatních aktivit mimo rámec toho, co je pro lidský život smysluplné. V extrémním případě pak může jít o pokus o naprostou *destrukci* některé z lidských schopností: lze zde prozatím říci, že pro Arendtovou takový pokus o to zamezit či přímo destruovat lidskou schopnost svobodného jednání představuje fenomén totalitarismu a schopností, o jejíž destrukci běží, je samotná lidská schopnost jednat. Přitom nejde pouze o zničení stávajících možností pro politické jednání (tj. možností pro to spojovat se k jednání s druhými lidmi), ale totalitarismus vposled usiluje o ještě radikálnější ohrožení svobody: je vposled pokusem o eliminaci elementární, takřka živočišné či biologické spontaneity (která by patrně mohla být spatřována jako kořen různých lidských aktivit, nikoliv výlučně jednání v úzkém smyslu).¹⁶

Případem, kdy se je jedna aktivita vynesena na post dominantní, takřka výlučné lidské činnosti, je pro Arendtovou případ novodobého „vzdvížení práce“ (přičemž Arendtová velmi podrobně sleduje konkrétní historické i myšlenkové předpoklady, které vedly k této dominanci práce v rámci toho, jak člověk rozumí sobě samému a svému postavení ve světě¹⁷). To s sebou nese několikero obtíží: jednak se „vůči“ práci stírají diference mezi ostatními sférami lidských činností, resp. ustupují ve prospěch dominantní dichotomie práce – volný čas, kdy ovšem onen „volný čas“ není časem vyhrazeným pro jiné smysluplné aktivity, ale slouží výhradně k „odpočinku“ či „zábavě“, tj. vposled k regeneraci pracovní síly, která je následně vynakládána na další etapu zajišťování života atd.(zde se opět dostáváme k výše uvedenému rysu cykličnosti práce). Arendtová pak upozorňuje na nebezpečí hrozící společnosti, pro kterou vyvstává reálná šance na úplné „osvobození od práce“, nebo alespoň na zbavení práce jejího charakteru námahavosti a úsilí: s takovouto eliminací práce se neotevrou dveře pro další smysluplné lidské aktivity¹⁸ (všemu, co člověk v postavení, které Arendtová uchopuje jako postavení *animal laborans*, koná, rozumí jako vposled vedoucímu k zajišťování života, resp. „dobrého žití“), ale naopak toto odstranění vede buď k tomu, že se lidský život utápí v nudě, nebo se otevírají stavidla pro neomezený rozvoj nyní již namáhavým zajišťováním předmětů spotřeby nevyvažované konzumace, která je stejně tak složkou práce, jako je produkce, je vlastně součástí jednoho jediného pohybu, procesu.¹⁹

¹⁴ Viz k tomu tamt., s. 115.

¹⁵ Viz tamt., s. 123.

¹⁶ K tomu srv. zejména H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, New York: Harcourt Inc., 1985, s. 438.

¹⁷ K tomu srv. zejména H. Arendt, *The Human Condition*, §§ 42-45.

¹⁸ K tomu viz tamt., s. 4-5.

¹⁹ K tomuto motivu nutnosti vynakládat úsilí nevyvažované spotřeby, konzumace, viz tamt., s. 132: „Bezbolestná a nenamáhavá konzumace by nezměnila, ale naopak umocnila pohlcující charakter biologického života, dokud

Zde tedy vidíme dva příklady zmíněné proměnlivosti lidských aktivit a zároveň je zde vidět provázanost toho, jak si člověk vždy už nějak rozumí z nějaké situace ve světě, která ho vede k shledání některé ze svých činností jako „nadbytečné“ a „dominantní“, kdy ovšem toto rozumění může být v druhém kroku ve světě (třeba i nezáměrně) realizováno, může vést k faktické realizaci této „nadbytečnosti“ (mající v extrémním případě podobu destrukce příslušné aktivity) nebo „dominance“ (postupně se zapomíná na jiné smysluplné lidské aktivity, čímž se ovšem ztrácí i možnost tyto aktivity vykonávat, resp. je v tomto výkonu rozpoznávat).

V případě aktivit myslí (jmenovitě myšlení a soudnosti), které doposavad ve výkladu stály stranou pozornosti, pak Arendtová konstatuje cosi jako jejich „atrofii“, zčásti dobrovolnou všeobecnou rezignaci na jejich výkon (tj. opět se nám dostává do hry ona proměnlivost) V případě myšlenkových aktivit (Arendtová postupně ve dvou svazcích svého posledního textu *The Life of the Mind* tematizuje myšlení a chtění, samostatné pojednání o soudnosti Arendtová za svého života již nenapsala, za jistou náhradu tohoto pojednání bývá považován soubor přednášek o Kantově politické filosofii). Co se týče nejobecnějšího rozlišení mezi základními lidskými „mentálními“²⁰ a „praktickými“ činnostmi, Arendtová nejprve konstatuje, že narozdíl od zásadní podmíněnosti práce, vytváření a jednání lze u myšlení, souzení a chtění naopak nalézt jistou „nepodmíněnost“, alespoň v tom smyslu, že jsme ve výkonu aktivit myslí schopni určitým způsobem „překračovat“ právě ony „vnější“ danosti, na než jsme upoutáni ve svých praktických činnostech.²¹ Jako klíčový společný rys aktivit myslí pak Arendtová určuje jejich „reflexivitu“, ve smyslu jakéhosi vnitřního rozčlenění či rozestoupení, coby *podmínku* působení na sebe a uvnitř sebe, tj. podmínku toho, aby vůbec mohla být spuštěna samotná příslušná aktivita. Zároveň i v rámci myšlenkových aktivit či schopností lze sledovat v tradici určité podoby jejich vzájemné hierarchie, z nichž, jak Arendtová upozorňuje, je nejvýznamnější vůbec celková nadřazenost kontemplanace vůči praxi (kdy se pak ve světle dokonalého klidu čistého zření jeví diferenciací mezi jednotlivými lidskými činnostmi jako irelevantní²²).

Ovšem rozlišení mezi mentálními aktivitami či aktivitami myslí na straně jedné a mezi aktivitami činného života (praktickými činnostmi) na straně druhé není jediné rozlišení, které lze napříč Arendtové typologií podstatných lidských činností vést. Další takové nabízející se rozlišení by mohlo být rozlišení mezi aktivitami, které spějí k jednoznačnému výsledku, který zde zůstává jako samostatný i po skončení příslušné aktivity; aktivitami, které vůbec v něco „ústí“, resp. mají svůj počátek a jednoznačně identifikovaný konec (sem by patřilo pochopitelně vytváření, ale do jisté míry i chtění a také soudnost) a mezi aktivitami, které

by lidstvo, „osvobozené“ z okovů námahy a úsilí nezískalo svobodu k tomu „zkonzumovat“ celý svět a denně obnovovat vše, co si přálo zkonzumovat. To, kolik věcí by bylo každý den a každou hodinu pohlceno životním procesem takovéto společnosti by v nejlepším případě nemělo žádný vliv na udržení hmotného světa, pokud by ovšem svět ve svém věčném charakteru byl schopen vůbec odolat bezohlednému dynamismu plně motorizovaného životního procesu. Nebezpečí budoucí automatizace nespočívá ani tak v tolik obávané mechanizaci života přírody a přeměny tohoto života v život umělý, jako spíše v tom, že veškerá lidská produktivita bude vtažena do neuvěřitelně zbytnělého životního procesu a navíc se bude odvíjet automaticky, bez bolesti a bez námahy, ve shodě s jeho věčně se opakujícím přírodním cyklem.“ Paradoxně a možná provokativně lze tedy říci, že tzv. „konzumní společnost“ je *zcela* v souladu s přírodou; mechanizace pracovního procesu znamená jen zintenzivnění a urychlení naprosto přirozeného (neboť základní cykly v přírodě kopírujícího) procesu produkce a spotřeby.

²⁰ Arendtová navíc ještě rozlišuje mezi „kognitivními schopnostmi“ a právě mentálními aktivitami: zatímco pro kognitivní schopnosti je konstitutivní jejich intencionalita – fakt, že jsou plně obráceny na svůj předmět (to je případ smyslovosti), pro podstatné mentální aktivity je naopak stěžejní rys reflexivity, tj. jejich obrácení „na sebe“. Viz k tomu H. Arendt, *Willing*, s. 196. Dále však uvidíme, že např. vzhledem k aktivitě chtění je právě otázka jejího předmětného pólu značně problematická.

²¹ Srv. H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. I, Thinking*, London: Secker & Warburg, 1978, s. 70.

²² Viz tamtéž, s. 7.

mají *procesuální* ráz. Sem by spadala jednak práce – neustávající cyklický proces zajišťování biologického života, ale stejně tak i jednání, které se nikdy nevyčerpává v jednom izolovaném aktu, ale stejně tak k němu patří reakce na tento akt ze strany druhých lidí, resp. proces, v němž se tyto reakce na původní čin váží. A stejnou procesualitu Arendtová konstatuje u lidské aktivity myšlení: myšlení, má-li plnit svou primární funkci myšlení radikálně problematizujícího, a to nikoliv jen jistoty, které mu jsou předkládány „zvnějšku“, ale tuto roli má plnit i vůči svým vlastním závěrům a výsledkům, musí být neustálým pohybem, procesem zpochybnování, který se nemůže zastavit vůči žádné domnělé „jistotě“.

Po mém soudu tedy celkově spočívá specifická Arendtová náhledu na člověka v tom, že se mu nesnaží porozumět skrze uchopení nějaké jeho fixní „lidské povahy“,²³ ale že jde spíše o pokus o náhled na jeho celkovou „lidskou situaci“, resp. o hledání předpokladů pro to, co tuto konkrétní lidskou situaci či „stav člověka“ konstituuje, přičemž se ukazuje, že jedním z podstatných faktorů, které tuto situaci určují, je porozumění člověka sobě samému ohledně svých vlastních činností (jakou váhu které ze svých činností přikládá, kterou z nich akcentuje, staví co do významu nad jiné, jaké strukturní rysy jednotlivých činností vztahuje na své porozumění sobě a světu) a ve svých vlastních činnostech, resp. *proměny* tohoto porozumění. Druhým významným bodem výše naznačeného Arendtové pojetí je právě role, jakou v něm hraje koncept „podmínky“. Motiv podmínky lze sledovat na několika rovinách: jednak je to právě lidská situace, která je již nějakou obecnou podmínkou, vůči níž se odehrává lidská existence. Za druhé jsou to ony elementární danosti či fakty, na něž jsou vázány podstatné lidské činnosti a to nejen ve smyslu, že se s těmito fakty musí člověk nějak „vypořádat“, ale že jsou tyto danosti zároveň podmínkami, aby mohly být základní lidské aktivity vůbec uvedeny do pohybu. Za třetí je to pak zmíněný pohyb „podmiňování“ na rovině samotného konkrétního výkonu těchto aktivit (alespoň co se týče praktických lidských činností práce, vytváření a jednání): člověk je odkázán na „produkty“ svých vlastních činností jakožto na to, vůči čemu a v čem se musí nějak zařizovat (vedle toho, že je pochopitelně odkázán na své „přírodní podmínky“).

Arendtová si v úvodu k textu *The Human Condition* dává jednak za úkol vůbec provést dostatečné rozlišení mezi jednotlivými činnostmi v rámci *vita activa* – činného života, resp. tato, kdysi v tradici živá rozlišení znovu vyzdvihnout, ale zároveň onu lidskou situaci „znovu promyslet z perspektivy našich nejnovějších zkušeností a nejčerstvějších obav“.²⁴ Má tedy běžet o analýzu naší situace, kdy ovšem jako to, co jí zcela rozhodujícím způsobem určuje, Arendtová shledává konkrétní zkušenosti či přesněji konkrétní události a fenomény. A otázku, jak si jednak zpřístupnit skrze „nános“ tradice původní zakoušení člověka v rámci jeho činností, stejně jako otázku, jak přistoupit k oněm konkrétním fenoménům, aniž by se ve způsobu, jak k nim přistupujeme, ztrácel zřetel právě k této konkrétnosti (a tedy i k *jedinečnosti* a *novosti* těchto fenoménů), chci v dalším pojednat jako *otázku metody*, která vzhledem k Arendtovou pojednávaným fenoménům vyvstává.

²³ Proti představě, že lze podat jakýsi pevný výměr údajné „esence“ (ta je tradičně odpovědí na otázku po „co-bytí“ nějakého jsoucna a nikoliv odpovědí na otázku „Kdo je člověk?“) viz H. Arend, *The Human Condition*, s. 10: „Je krajně nepravděpodobné, že bychom byli - a to i přesto, že jsme schopni poznat, určit a definovat přirozenou podstatu všech věcí, které nás obklopují, a jimiž my sami nejsme - vůbec někdy schopni učinit totéž s námi samými: to by bylo jako přeskakovat přes vlastní stín. Navíc, nic nás neopravňuje k tomu předpokládat, že člověk má nějakou přirozenost nebo podstatu stejným způsobem, jako jí mají věci. Jinými slovy: máme-li podstatu nebo esenci, může ji poznat a definovat jedině Bůh, a i to by mělo za svůj první předpoklad to, že by byl schopen mluvit o „kdo“ jako kdyby šlo o nějaké „co“.“

²⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, s. 5.

Problém metody v myšlení Hannah Arendtové

Úvodem tohoto oddílu předkládané práce je třeba upozornit, že Hannah Arendtová vlastně nikde soustředěně obsírněji nepojednává o metodologických problémech²⁵ (dalo by se říci, že nejúžeji se dotýká otázky, jak zkoumat určitý specifický okruh problémů v již zmiňovaném eseji *Understanding and Politics*²⁶, ani v tomto textu však primárně nejde o nějakou *pozitivní* formulaci určité metody). Explicitně se Arendtová o své vlastní metodě zmiňuje zběžně jen na několika málo místech,²⁷ což ovšem neznamená, že není otázka metody, metodického přístupu k problémům či fenoménům v perspektivě myšlení H. Arendtové relevantní. Spíše jde o to, že tuto metodu lze vidět přímo spíše jakoby „v praxi“ tohoto myšlení, resp. fenomény, které jsou v Arendtové myšlení ústřední, samy od sebe vyvolávají otázku (problém) specifického přístupu k nim. Zároveň uvidíme, že nás úvahy nad problémem metody vedou i k dalším podstatným otázkám, např. k tomu, zda lze v Arendtové úvahách nalézt nějaké koherentní pojetí fenoménu, resp. k otázce toho, co si v první řadě nárokuje naše rozumění a to tak, že se vůči němu ukazuje jako cosi nového, stojícího bytostně mimo jeho stávající možnosti. Dalším takovým tematickým okruhem, který se s otázkou metody do jisté míry otevírá, který však nelze v předkládaném pojednání zdaleka vyčerpat je role tradice v našem rozumění fenoménům, resp. otázka zakořenění možností a mezí našeho rozumění v příslušnosti k určité tradici. Za třetí se již v této části práce ukáže jako podstatný motiv *události* a to především ve spojitosti s lidskou schopností jednat.

Domnívám se, a budu se to snažit v následujícím ukázat, že metodu myšlení Hannah Arendtovou bychom mohli ve velmi volném smyslu slova snad označit za metodu „fenomenologickou“²⁸ – a to v tom významu, že úkolem metody se neukáže nic jiného, než *dostát tomu, co vystupuje jako fenomén* - byť pro toto označení nelze nalézt explicitní oporu v žádném z jejích publikovaných textů. Zároveň bychom za zcela ústřední východisko této Arendtové metody mohly označit přesvědčení, že ke zkoumaným problémům nelze přistupovat s předem připravenými teoretickými nástroji či kategoriemi pro to, jak něco uchopovat, jimž se má ono zkoumané přiměřovat, resp. do nichž se má vměstnat. Uvidíme, že

²⁵ K tomu viz E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, do angličtiny přel. H. Fanth, in: *Social Research*, 44, 1977, s. 161: „Hannah Arendt almost never discussed methodological problems. Her writings contain only scattered remarks on this topic, and only very rarely did she speak explicitly and in detail about her own method of thinking.“

²⁶ H. Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*, in: H. Arendt, *Essays in Understanding*, s. 307-327. Dále jen jako „*Understanding and Politics*“.

²⁷ Viz zejména H. Arendt, *Willing*, s. 3. Srv. také H. Arendt, *The Gap Between Past and Future*, in: H. Arendt, *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1993 (reprint vydání z r. 1968, New York: The Viking Press), s. 15.

²⁸ O Arendtové metodě jako o metodě „fenomenologické“ mluví ve své studii o metodě Arendtové myšlení také E. Vollrath. Viz E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, s. 168. K tomu, v jakém smyslu Vollrath toto označení užívá viz násl. pasáž (s. 163): „Hannah Arendt’s political thinking does not posit itself a priori outside the political field; rather, it grows within that field. This appears to preclude impartiality since it unavoidably entails involvement with the matter under observation. This, in turn, seems, ‘unscientific’. Yet, this need not be so, Hannah Arendt makes clear by her distinction between objectivity and impartiality. Impartiality, for her, is an obligation to the heritage of European historiography since Herodotus, the task of preserving and commemorating through words what humanity has created by its deeds, which is as ephemeral and as perishable as the deeds themselves. This implies essentially, ‘to say what is’...to recognize phenomena in their facticity in and to determine this facticity in a phenomenal sense rather than to construe an epistemic basis.“

právě vzhledem k tomu, co pro Arendtovou nejnaléhavěji vystupuje jako fenomén hodný teoretického zřetele (resp. co vůbec v první řadě klade nárok na naše rozumění jako to vůči stávajícímu stavu tohoto rozumění radikálně odlišné a nové), musí být postup obrácený: to, jaký přístup k fenoménům máme zaujmout, není záležitostí ani našeho vlastního rozhodnutí, ani o tom není předem rozhodnuto tradicí toho, jak se mají určité problémy či okruhy problémů zkoumat. Uvidíme, že je to mnohem spíše povaha fenoménů samých, co vposled určuje, jak se k nim má přistupovat a to ponejvíce negativně, tj. tak, že se ve světle těchto fenoménů ukazují určité typy přístupu k nim jako zcela nevhodné, *neadekvátní*.²⁹

Pokud chceme v následujícím podpořit výše uvedenou tezi, že metoda myšlení Hannah Arendtové by mohla být patrně nejuvýstižněji popsána jako specificky uchopená či modifikovaná „fenomenologie“, je na místě souběžně také upřesnění toho, co bychom v intencích Arendtové úvah mohli označit za její pojetí „fenoménu“. Přičemž se ovšem napříč Arendtové texty opět spíše než s termínem „fenomén“ [phenomenon] setkáme s pasážemi, kde Arendtová hovoří o problematice jevu a zjevování [appearance] a to v různých významových kontextech.

Na nejobecnější rovině Arendtová problém zjevnosti (uchopené ovšem primárně zhruba ve smyslu jednoduché viditelnosti či vystavenosti pro pohled) chápe, především v prvním svazku *Thinking* [Myšlení] nedokončeného cyklu *The Life of the Mind*, jako základní charakter všeho toho, co je „ze světa“³⁰, se zvláštním zřetelem ke „zjevu“ živých bytostí.³¹ Pro námi sledovanou souvislost ale můžeme tuto problematiku nechat stranou, a přejít k problému jevu, jak jej Arendtová tematizuje ve vztahu k politické dimenzi lidské existence, resp. k takovému typu „zjevnosti“, která přísluší výhradně člověku. Tato zjevnost se váže k problému jednání v politickém prostoru (který je právě primárně *prostorem zjevnosti* [space of appearance]) a již na první pohled je odlišná od výše zmíněné zjevnosti živých bytostí jako pouhé viditelnosti povrchu, a sice v tom, že nejde o viditelnost, která je sama od sebe, ale naopak o *aktivní* projevování.

Ohledně zjevnosti, která se děje skrze lidské jednání v politickém prostoru,³² je pak klíčová právě ona vazba na prostor zjevnosti či projevování, který je sice na jedné straně podmínkou samotné viditelnosti jednání, kdy ovšem je tato vazba mezi odehrávajícím se lidským jednáním a prostorem pro toto jednání vlastně dvoustranná: politický prostor, resp. prostor zjevnosti totiž není čímsi, co by existovalo nezávisle na dějícím se jednání (politický prostor není myslitelný jako něco, co by nejprve jakoby „latentně“ existovalo před tím, než „v něm“ začnou aktéři jednat, resp. si jej nelze představit jako od jednání „prázdný“ prostor)³³.

²⁹ Lze tedy snad říci, že v tomto základním metodickém východisku se Arendtová shoduje s tím, jak problém metody úvodním způsobem, byť přeci jen v jiném kontextu, formuluje na začátku sedmého paragrafu *Bytí a času* M. Heidegger. I zde nemáme s určitou metodou („disciplínou“) již předem k problémům přistupovat, ale jsou to teprve problémy a otázky vzešlé z povahy „věci samých“, co dává určité metodě za vznik. Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 44: : „Užíváním termínu ‚ontologie‘ nedáváme také přednost určité filosofické disciplíně, která by souvisela s ostatními. Nejde vůbec o to, aby byl splněn úkol nějaké předem dané disciplíny, nýbrž naopak: disciplína se konec konců může vyvinout z věcné nutnosti určitých otázek a ze způsobu traktování, který si ‚věci samy‘ vynutí.“

³⁰ Mimo to viz také H. Arendt, „*What Remains? The Language Remains*“: *A Conversation with Günter Gaus*, do angličtiny přel. J. Stambaugh, in: H. Arendt, *Essays in Understanding*, s. 20-21: „[Pojmu ‚svět‘ – JN] nyní rozumím v mnohem širším smyslu, chápu jej jako prostor, kde se věci stávají veřejnými, jako místo, kde člověk žije a které musí náležitě ‚vypadat‘. Ve kterém se, pochopitelně, jeví umění. Ve kterém se všechny věci jeví.“

³¹ K tomu srv. zejména H. Arendt, *The Life of the Mind vol. I, Thinking*, zejm. odd. 3: „The reversal of the metaphysical hierarchy: the value of the surface“, s. 26-30.

³² K tomu viz zvl. H. Arendt, *The Human Condition*, kap. 24 („The Disclosure of an Agent in Speech and Action“), s. 175-180; kap. 28 („Power and the Space of Appearance“) a 29 („Homo Faber and the space of Appearance“), s. 199-210.

³³ K tomu srv. H. Arendt, *What Is Freedom?*, in: H. Arendt, *Between Past and Future*, s. 153: „Politické instituce, bez ohledu na to, jak dobře nebo špatně jsou navrženy, závisí co do svého vlastního pokračování na jednajících lidech; jejich uchovávání je dosahováno pomocí stejných prostředků, které jim daly za vznik.“

Politický prostor či „prostor zjevnosti“ tedy celkově co do své existence odkázán na dění toho, co sám činí zjevným – na v něm se odehrávající politické jednání. Samy „fenomény“ ve svém dění, ve svém dějícím se ukazování se tak stávají, tím, že takto konstituují a udržují prostor, který je činí zjevnými, resp. je nechává vidět, vlastně podmínkami své vlastní viditelnosti, své vlastní zjevnosti.

Výrazně se³⁴ však Arendtová dotýká problému porozumění fenoménům ještě jakoby v rámci jistého zúžení fenomenální sféry lidského jednání a přesouvá důraz na to, co vyvstává pro naše porozumění jako fenomén, na problém uskutečněného, *událežo* jednání, přesněji řečeno na fenomén *dějinné události*. V jistém slova smyslu je sice teprve takto událežo, završené jednání ve svém celku otevřeno pohledu zkoumání:³⁵ to lze spatřovat v distinkci od stále k další navazující re-akci a tedy i další „proměně“ otevřenému procesu probíhajícího jednání s druhými či vůči druhým: zde jednoduše nemohou nikdy jednotliví aktéři dohlédnout celkový smysl probíhajícího jednání prostě proto, že tento ještě není utvořen: přímí aktéři jednání mohou nanejvýše podat zprávu o svých vlastních motivech a záměrech s nímž se do jednání pustili. Ovšem na druhou stranu toto dovršení jednání znamená také to, že se dějinná událost v přísném slova smyslu *již nejeví*, alespoň ve významu právě bezprostřední zjevnosti probíhajícího jednání (Arendtová dokonce vyzdvihuje jistou paradoxní *pomíjivost* jako jeden z ústředních rysů aktivity jednání: po jednání „nic pevného“ jako samostatný produkt této aktivity nezůstává a přesto - nebo právě proto - se to, co se jednáním odehrálo, nemůže nijak *odestát*³⁶). Druhým významným rysem dějinné události jako fenoménu je pak to, že na tuto událost, prozatím jen zjednodušeně řečeno, jakoby „přecházejí“ klíčové rysy lidského jednání: tak, jako každý lidský čin, je v Arendtové pojetí i jím zapříčiněná dějinná událost něčím novým (i když, jak uvidíme, je řeč o „novosti“ něčeho událežo, a tj. daného, opět do značné míry paradoxně znějící) a jedinečným, resp. něčím, co se odehrálo jen *pro jednou*.³⁷ I na této užší rovině dějinné události jako fenoménu lze ovšem znovu shledat důraz právě na samotnou stránku toho, co se samo ukazuje, na stránku této události samé, v tom, jak se fakticky udála oproti rovině jejích předpokladů či přesněji příčin (či „řetězce“ těchto příčin)

Tuto „diskrepanci“ příčin určité události vůči tomu, jak je tato událost (v celém svém „monstrózním“ rozsahu) dána, Arendtová demonstuje na konkrétní *dějinné události totalitarismu* (či nástupu totalitních režimů) – což bychom ovšem mohli vnímat jako finální redukci, zúžení pole fenoménů, které kladou nárok na naše porozumění. Arendtová pak na několika místech ve zmiňovaných textech zdůrazňuje, že právě otázka přístupu k tomuto fenoménu (či jisté sekvenci fenoménů³⁸ – dějinných událostí – které tvoří událost totalitarismu) je otázkou „metodicky“ nejproblematičtější, mj. pro to, že totalitarismus ve své bezpříkladnosti radikálně přesahuje stávající možnosti metodického a pojmového aparátu historických a sociálních věd.³⁹

A právě ohledem na tuto bezpříkladnost, resp. naprostou novost fenoménu totalitarismu je Arendtová vedena, když v eseji *Understanding and Politics* načrtává určitou koncepci

Nezávislá existence je znakem uměleckého díla coby produktu vytváření; naprostá závislost na dalších aktech potřebných k dalšímu existování je naopak příznačná pro stát coby produkt jednání.“ K tomuto motivu paradoxní povahy politického prostoru, který je odkázán či přímo vytvářen a udržován děním toho, *čemu je prostorem* srv. také E. Vollrath, *H. Arendt and the Method of Political Thinking*, s. 164-165.

³⁴ Tuto souvislost lze nejvýrazněji sledovat právě ve zmiňovaném Arendtové eseji *Understanding and Politics*.

³⁵ K tomu viz H. Arendt, *The Human Condition*, s. 192.

³⁶ K motivu pomíjivosti jednání srv. H. Arendt, *The Human Condition*, 232-233.

³⁷ Viz k tomu H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 318: „Novost je vlastní doménou historika, který – narozdíl od přírodního vědce, který se zabývá periodicky se opakujícím děním – má co do činění s událostmi, které se dějí jen pro jednou.“

³⁸ Motiv dějinné události jako určité „sekvence fenoménů“ přebírám ze studie E. Vollratha o metodě politického myšlení Hannah Arendtové. Viz E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, s. 167.

³⁹ Viz k tomuto tématu přímo Arendtové esej *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in: *Essays in Understanding: 1930-1954*, ed. J. Kohn, New York: Harcourt Brace & Company, 1994, s. 232-247). Původně in: *Jewish Social Studies*, 12/1, 1950

„rozumění“. Porozumění nějakému fenoménu (úžeji tedy jisté historické události, se zvláštním zřetelem na bezprecedentní událost totalitarismu) Arendtová vymezuje ponejvíce negativně: již bylo řečeno, že Arendtová odmítá takový metodický postup, který se snaží určitý fenomén-událost vysvětlit z příčin, které mají této události předcházet nebo se jí snaží porozumět tak, že se snaží sestoupit k jakési hlubší zakládající rovině, která přesahuje a vposled i zakládá to, jak se událost bezprostředně ukazuje. Při snaze o takovéto „vysvětlení“ totiž opouštíme rovinu fenoménu právě ve prospěch nějaké údajně hlubší roviny jeho předpokladů, kdy navíc lze fenomén v jeho svébytnosti a „novosti“ na tyto předpoklady nakonec redukovat. V tomto typu porozumění je pak vlastně určitá událost jen pouhou aktualizací toho, co již bylo „latentně“⁴⁰ obsaženo v jistém řetězci či souběhu příčin, resp. je pochopena jako to, co z těchto příčin musí *nutně* vyplynout a stává se tak něčím „předvídatelným“, resp. principiálně vždy již známým.⁴¹

Namísto o „příčinách“ (jako „hlubších“ předpokladech fenoménu, na něž vposled fenomén jako na svůj základ odkazuje - ať už jde o určité zřetězení předcházejících událostí, které v danou událost ústí, nebo přímo o nějakou za fenomény skrytou dějinnou zákonitost, podle níž událost nutně nastává⁴²) je podle Arendtové vůči povaze fenoménu přiměřenější hovořit spíše o *elementech* nějaké události. Narozdíl od příčin, z nichž je určitá událost odvozena a z nichž lze teprve nahlédnout „smysl“ (v této perspektivě ovšem již nikterak „nahodilé“) události, jsou elementy něčím, co se může ukázat jedině *ze samotné události*, tak, jak se fakticky udála a teprve poté, co se udála: elementy nemají mimo tuto událost žádný smysl, ukazují se jen a pouze jako elementy právě této konkrétní události. Namísto toho, aby byl fenomén vůbec viditelný díky hlubším, bezprostředně nezjevným předpokladům této viditelnosti, je to ukazující se fenomén sám, co *vrhá světlo*, v němž je spolu s ním něco (taktéž v modu „fenoménu“) viditelného jako jeho element či podstatná součást. Teprve díky tomuto světlu, kterým daná událost své podstatné součásti či elementy osvětluje, je teprve možné tyto elementy zpětně stopovat do minulosti a rozumět jim jako tomu, co v danou událost „vykrytalizovalo“ (a přesto jí vlastně ve výše uvedeném smyslu „nezapříčinilo“⁴³). Lze tedy shrnout, že v Arendtové pojetí je adekvátním přístupem k fenoménu ten přístup, který k němu přistupuje jako k tomu, co ukazuje primárně sebe a nikoliv v první řadě

⁴⁰ Na to mj. Arendtová naráží ve své odpovědi na recenzi *Původu totalitarismu* od Erica Voegelina, kde se ostře ohrazuje proti tomu, že by snad popisovala vývoj či aktualizaci jakési „skryté esence“ totalitarismu od jejích zárodečných stádií v osmnáctém století až po její plné rozvinutí ve století dvacátém: žádná taková údajná „esence“ neexistuje mimo samotný fakt, faktickou událost totalitarismu, resp. nástupu totalitních režimů. Viz H. Arendt, *A Reply to Eric Voegelin*, in: *Essays in Understanding*, s. 405-406. Viz také samotnou Voegelinovu recenzi: E. Voegelin, *Původ Totalitarismu*, in: E. Voegelin, *Kouzlo extrémů: Revolva proti rozumu a skutečnosti, Výbor z díla*, přel. M. Palouš a M. Hulanová, Praha: Mladá fronta, 2000, s. 215-224. Viz také E. Voegelin, „Závěrečná poznámka“, in: tamt., s. 233.

⁴¹ K tomu viz zvl. *Understanding and Politics*, s. 319-320: „Každý, kdo v historických vědách upřímně věří v kauzalitu ve skutečnosti popírá samotný předmět své vlastní vědy. Taková víra může spočívat v aplikaci obecných kategorií na celkový běh událostí...nebo v hledání obecných trendů, které údajně tvoří „hlubší“ vrstvu, z níž jednotlivé události povstávají a jejímiž jsou průvodními symptomy. Takovéto generalizace a kategorizace odčerpávají „přirozené“ světlo, které skýtají samy dějiny a současně tím destruuji faktický příběh s jeho přetrvávajícím smyslem, jenž nám skýtá každá historická epocha. V rámci předem připravených kategorií, z nichž tou nejnelitostnější je kauzalita, vůbec nemohou události ve smyslu něčeho nezvratně nového nastávat – dějiny bez událostí se stávají umrtvenou jednotvárností stejnosti, která se pouze odvíjí v čase....“

⁴² Tamt., str. 320.

⁴³ K tomu viz *Understanding and Politics*, s. 325: „Elementy totalitarismu v sobě zahrnují jeho původy, pokud ovšem těmto původům nerozumíme jako „příčinám“. Elementy samy o sobě nejsou žádnými příčinami. Stávají se původy události jen pokud náhle vykrytalizují do pevné a určité podoby. Je to světlo události samotné, které nám dovoluje odlišit její konkrétní elementy od nekonečné rozmanitosti abstraktních možností, a je to to samé světlo, které nás musí vést zpět do vždy mlhavé a nejednoznačné minulosti samotných těchto elementů. V tomto smyslu je legitimní mluvit o elementech totalitarismu nebo jakékoliv jiné události v dějinách.“ Srv. k tomu také H. Arendt, *A Reply to Eric Voegelin*, s. 402-403, 405-406.

poukazuje někam „mimo sebe“ k rovině svých základů a předpokladů, vůči nimž pak vlastně není stránka fenoménu jako takového vlastně až tak podstatná.⁴⁴ Jinak řečeno: jako další základní, byť opět prozatím pouze negativní zásadu metodického přístupu k fenoménům, jimiž jsou pro Arendtovou v první řadě jedinečné události, lze vnímat zásadu nehledat primárně něco, co je „za“ fenomény nebo „před“ nimi, ale soustředit se na událost samu v charakteru, který je pro ní podstatný: že je totiž právě čímsi jedinečným.

Nejen, že fenoménu nemůžeme porozumět tak, že se jej pokusíme kauzálně vysvětlit, eventuálně jej vysvětlit odkazem na jistou, převážně skrytou, zákonitost, podle níž daný fenomén (událost) nutně nastává: Arendtová upozorňuje na nemožnost uchopit to, co je radikálně nové, skrze metodický aparát, resp. pojmy a kategorie nějaké stávající teorie. Když tento problém „teoretické neuchopitelnosti“ fenoménu vztáhneme opět na fenomén totalitarismu, spatřujeme, že tato neadekvátnost teorie nespočívá jen v tom, že totalitarismus nelze pro jeho bezpříkladnost zahrnout pod některou ze stávajících kategorií např. politické teorie: Arendtová upozorňuje, že jej nelze identifikovat s žádnou s tradičních forem vlády, resp. forem politické organizace, majících za svůj cíl omezení lidské svobody – totalitarismus není pouhou extrémní formou diktatury a tyranidy, ale od těchto tradičních typů zřízení se radikálně odlišuje.⁴⁵ Jenže to, že fenomén totalitarismu zůstává něčím, co stojí mimo možnosti v širším slova smyslu „teoretického uchopení“ nemá svůj důvod pouze v tom, že představuje radikálně novou formu vlády a v bezpříkladném rozsahu a monstrozitě jeho zločinů – zároveň běží o to, že k fenoménu totalitarismu nelze přistupovat v rámci rozlišení mezi nezaujatým poznávajícím subjektem a jakýmsi „neutrálním“ objektem zkoumání: podle Arendtové je to samotná povaha zkoumaného fenoménu či jisté ohledy této povahy, co vylučuje takovouto „objektivní“ nezaujatost a distanci.⁴⁶ Resp. totalitarismus je takovou událostí, která radikálně proměňuje povahu světa, v němž žijeme a potud není nějaká taková distance vůči němu nadále možná.

Dalším problémem hermeneutického přístupu k fenoménu totalitarismu je pak skutečnost, že tato událost ve své povaze fenoménu (tj. ve své novosti, neporovnatelnosti s dosavadním) nemusí být nejprve viditelná, resp. dostatečně zřejmá (naopak by se dalo poněkud zjednodušeně říci, že Arendtová identifikuje jako jednu z příčin nástupu totalitarismu právě jeho *nezřejmost*, resp. neschopnost přímých aktérů rozpoznat radikální novost a bezpříkladnost totalitarismu a adekvátně vůči ní „jednat“⁴⁷) – úkolem metody by pak bylo tento fenomén teprve přivést k tomu, aby se ukazoval v sobě vlastní diskontinuitě jak se svými údajnými jednoznačně určenými „příčinami“ tak v nepřiměřenosti vůči z jisté

⁴⁴ Martin Heidegger v § 7 *Bytí a času*, v němž nastiňuje svou fenomenologickou metodu zkoumání, v podobném smyslu odlišuje „fenomén“ [Phänomen] jako to, co se ukazuje samo od sebe, co je samo od sebe a samo o sobě zřejmé, od „jevu“ [Erscheinung], kdy jde ovšem již o jiný typ odkazování, kdy to, co je zřejmé, neukazuje primárně pouze sebe, ale odkazuje na svůj bezprostředně se neukazující základ. „Jev“ je tedy v základu jistou odkazovou vazbou, která ovšem vždy již „fenomén“ předpokládá. Heidegger pak uvádí ještě další modifikace těchto dvou základních typů toho, jak se něco může ukazovat, jako jsou „pouhý jev“ [bloßer Erscheinung] či „zdání“ [Schein]. Pro naši souvislost je ale nejdůležitější právě ono základní rozlišení mezi fenoménem (sebe-ukazováním) a jevem (odkazováním mimo sebe). Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 7 „Fenomenologická metoda zkoumání“, s. 45-48.

⁴⁵ Viz H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 309. K naprosté neporovnatelnosti totalitního teroru s revolučním terorem nebo terorem v tyranidě srv. zejména Arendtové esej *Mankind and Terror*, do angličtiny přel. R. a R. Kimber, in: H. Arendt, *Essays in Understanding*, s. 297-307. Původně jako rozhlasová řeč v němčině, pro RIAS Radio University, 23. března, 1953.

⁴⁶ K tomu viz zvl. H. Arendt, *A Reply to Erich Voegelin*, s. 403: „Zcela vědomě jsem se rozešla s tradicí zásady *sine ira et studio*, jejíž účtyhodnosti jsem si byla plně vědoma. Pro mě šlo o metodologickou nutnost, úzce spojenou s předmětem mého zkoumání.“ Srv. také tamt., s. 404. Ze sekundární literatury k tomuto srv. R. Baehr, *Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology*, in: *American Sociological Review*, 67, 2002, s. 806-808. Tuto studii srv. také celkově k problematice metody u Hannah Arendtové, zvl. s ohledem na problém metodického přístupu k fenoménu totalitarismu.

⁴⁷ K tomu viz H. Arendt. T *The Life of the Mind vol. I, Thinking*, s 177-178.

výkladové tradice vzešlých možností výkladu a uchopení fenoménů. Vykázání či ukázání fenoménů ve smyslu, v jakém o nich Arendtová mluví, by tedy spočívalo v souběžném spoluvykázání diskontinuity vůči „stávajícímu“: ať je jím každá jednotlivě vyzdvihovaná příčina (jako to, co událost „způsobilo“) či určitý tradiční pojem nebo výkladová koncepce, pod níž by šel fenomén jednoduše zaškatulkovat s tím, že přeci o nic „neznámého“ neběží.

Jak rozumět fenoménům?

Ohledně naopak jistého *pozitivního* určení metody, resp. jistého vymezení toho, jakou podobu má nabýt snaha o porozumění fenoménům v silném slova smyslu, tj. jednáním zapříčiňovaným dějinným událostem (se zvláštním zřetelem ke konkrétní události totalitarismu) Arendtová (v již zmíněném textu *Understanding and Politics*) zmiňuje dva ohledy či zásady. Za prvé je to ohled zakořenění snahy o porozumění v půdě *předběžného* [preliminary] *porozumění*⁴⁸, kdy však snaha o výslovné, explicitní porozumění nějakému fenoménu na jednu stranu vždy vyrůstá z předběžného (či všeobecného, *běžného*) porozumění tomuto fenoménu – nemá-li se zvrhnout v pouhou nevykazatelnou spekulaci. Na druhou stranu musí však rozumění vykročit nad rámec tohoto předběžného uchopení, resp. musí se v konfrontaci se záležitostmi, která je svou povahou nová, tj. dosavadní stav rozumění překračující, *proměnit*, musí se obohatit právě o porozumění tomuto novému. Jinými slovy: snaha o výslovné (coby odlišné právě od rozumění pouze „předběžného“) porozumění nějakému fenoménu nesmí zcela opustit tuto půdu předběžného porozumění, ovšem nesmí na ni ani zcela setrvat. Zároveň Arendtová o tomto předběžném rozumění mluví v tom smyslu, že toto rozumění provází jednání, resp. je druhou stranou jednání, což se dá interpretovat v tom smyslu, že úkolem rozumění, coby snahy o adekvátní přístup k fenoménům, je právě usilování o porozumění tomu, co je dáno coby „výsledek“ (aniž by šlo o nějaký takový výsledek, který si lze naplánovat či předvídat) lidského jednání. V první řadě mu jde o porozumění „hotovému“, událemu jednání, o porozumění tomu, co je zde jako cosi nezvratitelného (jednání je tím, co se, a to i přesto, že po sobě nezanechává vlastně žádný hotový produkt, nemůže nikdy odestát – výsledek jednání nemůže být jednoduše zničen jako například produkt nějakého aktu vytváření) a zároveň nepřevoditelného, neredukovatelného na jistou hlubší rovinu či zákonitost: pak by v rozumění nešlo o nějaký jedinečným způsobem proběhlý proces jednání, o událost v silném slova smyslu, ale o pouhý anticipovatelný důsledek této zákonitosti a tedy o něco, co vlastně ani není „událostí“ jako spíše očekávatelným nastáním toho, co se muselo odehrát a o čem už vlastně předem víme, co si pozornost našeho rozumění nijak zvlášť nenárokuje.

Proto také Arendtová mluví o rozumění (které tedy můžeme vnímat jako jisté pozitivní určení „metody“ přístupu k problémům) také jako o jakémsi *smiřování se* právě s tím, co vystupuje jako takto *nezvratitelné* a *neredukovatelné*.⁴⁹ Opět lze smysl takového „smiřování“ negativně odstínit jednak od *odpuštění* něčeho:⁵⁰ odpuštění je pro Arendtovou spíše, než záležitostí rozumění. samo o sobě určitým činem, určitou význačnou podobou jednání.⁵¹ Na druhou stranu ovšem nemá být toto smiřování nějakým „smířením se“ ve smyslu rezignace na snahu vůbec dané záležitosti porozumět, stejně jako nemá jít o „smíření“ sledovaného fenoménu s předem rozhodnutým rámcem pro jeho uchopení, resp. nemá být

⁴⁸ K tomuto motivu „předběžného rozumění“ viz *Understanding and Politics*, s. 313.

⁴⁹ K tomu viz tamt., s. 321-322: „Je-li podstatou veškerého a zvláště pak politického jednání počínat něco nového, pak se rozumění stává druhou stranou jednání, konkrétně takovou formou poznání, odlišnou od mnoha jiných, za pomoci které se jednající (a nikoliv ti, kteří se zabývají nazíráním běhu dějin, ať už vede ke zkáze nebo k pokroku) mohou nakonec smířit s tím, co se nezvratitelně stalo a vyrovnat s tím, co nevyhnutelně existuje.“ Srv. také tamt., s. 307-308.

⁵⁰ K odlišení „smiřování“ a „odpuštění“ viz tamt., s. 308.

⁵¹ K tomu viz H. Arendt, *The Human Condition*, kap. 33: („The irreversibility and the power to forgive“), s. 236-243.

jakýmsi násilným vměštnáním fenoménu do tohoto předem připraveného rámce (zde by pak spíše než o „smíření“ šlo o jakési přehlížení toho, že máme vůbec co do činění s fenomény, které si nárokují své povaze přiměřený přístup, šlo by o zpronevření se onomu základnímu metodickému stanovisku, o němž byla řeč výše).

Konečně třetím pozitivním určením rozumění coby adekvátní „metody“ zkoumání toho, co vystupuje jako fenomén, je, že se má odehrávat jako jakýsi dvojí pohyb a sice jako pohyb „oddalování“ toho, co je vůči rozumění příliš blízké a na druhé straně jako pohyb „překlenování vzdáleností“, tj. naopak přibližování toho, co je příliš vzdálené.⁵² Tím se nám však vlastně neříká nic nového, neboť onen požadavek „oddalování“ je právě požadavkem na zaujímání distance vůči tomu, co je našemu rozumění – ovšem mnohdy zcela nereflektovaně – „vlastní“ (tím, co je našemu rozumění takto vlastní, je v první řadě příslušnost k určité tradici, situovanost v určitém základním rámci či horizontu rozumění – H. G. Gadamer mluví v tomto kontextu o vždy již „důvěrné známosti“ zkoumané záležitosti⁵³) a co může takto zastít či pokřivit bytostně „cizí“⁵⁴ charakter fenoménu tím, že již předem rozhodlo o jeho povaze, která je viděna prizmatem tohoto nereflektovaného „vlastního“. Stejně pak ono „překlenování vzdáleností“ neznamena než pokyn k adekvátnímu zohlednění toho, co je jiné, ale co není ve své jinakosti nikdy natolik vzdálené, že by před touto jinakostí mělo rozumění naprosto rezignovat. To pak s sebou nese jednak respektování jinakosti jiného, tj. jeho povahy do kategorií nějaké předem připravené „teorie“ jednoduše nezačlenitelného fenoménu, v druhém sledu ovšem také zohlednění horizontu či situace, z níž k nám toto jiné přichází a promlouvá, tj. opět skutečnosti, že toto jiné je samo situováno či zapuštěno v určité tradici či se k nám dostává z určité „časové vzdálenosti“⁵⁵ v rámci tradice jediné. Můžeme zde také naznačit, že pro Arendtovou není důležité ani tak to, do jaké míry jsou fenomén a možnosti našeho rozumění jemu podmíněny tradicí, jako spíše to, jak se fenomén – určitá dějinná událost a zvláště pak událost totalitarismu – s tradicí *rozchází* a co si máme počít s faktem, že již nejsme v naší snaze o to fenoménu porozumět tradicí nesení.

Zároveň je však třeba vidět, že pohyb rozumění se nesmí dostat do extrémních pólů těchto pohybů, jimiž jsou *naprosté oddálení* „vlastního“ a *naprosté přiblížení* „jiného“. Ohledně prvního extrému lze v perspektivě Arendtové výkladů říci, že ono „vlastní“ (ponejvíce zapuštění v určité tradici určující rámec či horizont našeho rozumění, ale např. také nereflektované předsudky a předjímání spíše „individuálního“ rázu) je stále nějak přítomno, resp. sehrává určitou roli i ve snaze porozumět oněm „extrémním“ fenoménům, které samotnou svou událostí tradici prolamují: minimálně v tom, že je to právě ona, co do možností fenomén osvětlit nepřiměřená tradice, která poukazuje na radikální novost fenoménu. Zdánlivě opačný extrém naprostého přiblížení onoho jiného, které se má odehrávat tak, že se plně situujeme právě do toho horizontu, z něhož nás ono jiné oslovuje, implikuje ovšem podobně naivní představu, že je možné jednoduše opustit vlastní zakořenění v určité tradici (resp. v jistém sdíleném rámci pro rozumění sobě a světu) a „přeskočit“ do horizontu či situace, ze které promlouvá ono cizí: rozumění se pak v tomto pojetí stává spíše jakýmsi „vcítěním“⁵⁶ do situace či kontextu zkoumané záležitosti, namísto aby bylo snahou o porozumění záležitosti samé, resp. to znamená rezignaci na to, že by tato záležitost mohla

⁵² *Understanding and Politics*, s. 323.

⁵³ K tomu viz. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, přel. J. Němec a J. Sokol, Praha: FILOSOFIA – nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR, 1994, s. 48-49. K pojmu „horizontu“ rozumění (jako toho, co skýtá určité možnosti vidění, ale co vidění také nutně omezuje), jenž je z podstatné části konstituován dějinně, viz. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, s. 286-290.

⁵⁴ Tamt.

⁵⁵ K motivu „časové vzdálenosti“ srv. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 49.

⁵⁶ Srv. tamt., str. 41.

podávat „pravdu“ sama o sobě, tj. nehledě na rámec této situovanosti.⁵⁷ Konečně třetím extrémním přístupem by bylo zmíněné nebezpečí přístupu, kdy se ono „vlastní“ vůbec nedostává do zřetele, resp. kdy v této nereflexitovanosti o to silněji předem rozhoduje o podobě toho, jak dopadne zkoumání sledované záležitosti, která ani nemusí být ve své principiální známosti vnímána jako skutečný problém pro naše rozumění.⁵⁸

Výše zmíněný metodický problém, to jest problém toho, jak rozumět tomu, co je jedinečné, nové a čemu tedy nelze adekvátně rozumět tak, že se naprosto spolehne na tradiční možnosti a postupy pro to, jak určité problém uchopovat, lze tedy označit za pro Arendtovou ústřední s tím, že tento problém nabývá na intenzitě v tom případě, že je naše rozumění konfrontováno s něčím, co je *zcela bezprecedentní*, kdy nám nemůže být zdá se tradice, se svými ustavenými měřítky, standardy a nástroji naprosto nijak nápomocna. Mimo tento klíčový problém ale Arendtová na několika místech ve svých místech zmiňuje problém toho, jak si naopak zjednat přístup k otázkám a problémům, ke kterým existují četná tradiční vypracování, která se ovšem v procesu postupného předávání a rozvíjení původního uchopení problému mohou od samotného fenoménu naopak spíše vzdálit či jej do jisté míry zakrýt.

Tento problém, tj. problém jak promýšlet fenomény, které nestojí zcela mimo možnosti tradičního uchopení, ale jsou naopak tradičními vypracováními silně zatíženy, lze vztáhnout například právě k Arendtové výše zmíněnému projektu „typologie“ podstatných lidských činností. Zde Arendtové jde o to obnovit v tradici kdysi „živé“, tj. určitým základním lidským zkušenostem skutečně odpovídající diference mezi jednotlivými aktivitami, navzdory tomu, že se v rámci jednotlivých v dějinách prováděných „převratů“ v rámci hierarchií lidských činností právě tyto podstatné diference mohou ztrácet či stírat. Na to jsme narazili již výše, když jsem zmínil extrémní případ toho, kdy se celá škála lidských činností zredukuje na základní distinkci práce a „volného času“, který je ovšem vposled jen prostředkem k obnově pracovní síly, tj. ústí opět v práci. Spíše než o skutečnou distinkci tak jde spíše o dva ohledy jednoho základního procesu.

Nemusí však jít jen o rozdíly mezi podstatnými lidskými činnostmi: podobné „vyprázdnění“, tj. vzdálení se od lidských zkušeností s fenomény, které stojí jistým tradičním pojmům v základu jako to, na co tyto pojmy ve svém „prvním“ vypracování odpovídají, Arendtová shledává také u jistých klíčových konceptů politického života, konceptů jako je „čest“, „svoboda“, „odvaha“, „sláva“ apod. a v souvislosti s tím hovoří o potřebě obnovit „původního ducha“ těchto konceptů.⁵⁹ Analogický problém vyvstává také v případě problému vůle, resp. v případě zkoumání aktivity chtění coby jedné ze tří základních myšlenkových aktivit. Zde se podle Arendtové navíc celá záležitost komplikuje v tom, že v tradici byla samotná existence nějaké takové zkušenosti „chtějícího já“, a tedy i existence aktivity samotné, popírána.⁶⁰ Arendtová hovoří o tom, že se ve filosofické tradici často objevovala jakási zaujatost vůči v problematice chtění vždy již spoluobsaženému problému svobody (nemůžeme hovořit o chtění aniž bychom se problému svobody alespoň nedotkli), resp. tendence k podřazení svobody vůči „nutnosti“. Co se týče konkrétních tradičních pojetí vůle (chtění), pak ovšem není úkolem metody je zcela odbourat nebo si jich jednoduše

⁵⁷ K tomu viz H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 287. Srv. také H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 39.

⁵⁸ K tomu viz H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 46-47: „Poznávací postup, zatížený předsudky a očekáváními, předpojatými idejemi o metodě či o tom, jaký by ‚měl být‘ dějinný údaj, nutně zplošťuje zkušenost a vede ke ztrátě toho, co je specificky ‚jiné‘.“

⁵⁹ H. Arendt, *The Gap Between Past and Future*, s. 15.

⁶⁰ K tomu viz Willing, s. 4: „Největší obtíží, s kterou se musí každá diskuse vůle vypořádat, je jednoduchý fakt, že existence žádné jiné myšlenkové schopnosti nebyla tak soustavně popírána a odmítána tak výrazným množstvím filosofů.“ Viz také tamtéž, s. 23: „V první řadě jsme zde postaveni před neustále se vracející nevírou v samotnou existenci této schopnosti. Vůle je podezřívána z toho, že je pouhou iluzí, fantazií ve vědomí, jakýmsi druhem bludu, který je inherentní samotné struktuře vědomí.“

„nevšímat“ (což je ovšem patrně iluzorní představa, nakolik je naše vlastní porozumění fenoménu chtění podstatným způsobem právě spoluurčeno a nesené tradicí): přesto, že postupné rozvíjení těchto pojetí mohlo ztratit ze zřetele, resp. vzdálit se od samotné zkušenosti výkonu aktivity chtění, neznamená to, že je toto rozvíjení něčím svévolným nebo náhodným.⁶¹ I přes možnou vzdálenost od původního sebe-zakoušení člověka ve výkonu dané aktivity se v těchto tradičních koncepcích povaha samotného fenoménu přesto nějak zrcadlí a proto nelze tyto tradiční koncepce jednoduše pustit ze zřetele.

Ovšem problém příslušnosti k tradici, resp. zakořenění v určitém předávaném rámci či horizontu rozumění, skrze nějž se k problémům jediné můžeme vztahovat, na který se ovšem nemůžeme již nadále plně spolehnout, máme-li být schopni se adekvátně vztahovat k takovým fenoménům, které stojí v ostrém protikladu právě k tradici, může mít ještě jeden rozměr: nemusí tomu být nutně tak, že se náš pohled na fenomény (v silném smyslu bezpříkladných dějinných událostí) musí být tradicí nutně jen zastřen. Zdá se mi, že lze totiž určitou tradici vnímat také jako jakousi *negativní* podmínku samotného rozpoznání fenoménů v silném slova smyslu, tj. rozpoznání bezprecedentních dějinných událostí. Neboť právě neschopnost určité tradice nějakou událost „osvětlit“ tak, že jí zařadí pod dosud známé pojmové kategorie, případně k ní najít vhodné stávající analogie, právě poukazuje na zásadní *novost* takové události, resp. na samotný její charakter „fenoménu“. Jinými slovy: být ve své „nefunkčnosti“, se nějaká určitá výkladová tradice (např. tradice politické vědy s jejími rozlišeními mezi jednotlivými formami vlády), stává podmínkou rozpoznání fenoménů jednoduše jako to *vůči čemu* se fenomén ukazuje jako nepřiměřený, resp. *do čeho* jej již nadále nelze zahrnout: k podobnému náhledu dospívá ve svých analýzách mj. také H. G. Gadamer, když popisuje „pozitivní“ roli, kterou v rozumění hraje vyvrácený předsudek, resp. určité nepotvrzené, neplatné předjímání.⁶² Lze tedy říci, že i přes diskontinuitu toho, co je radikálně nové, s tradicí, zůstávají v tomto ony nové fenomény či události, na tradici přeci jen nějakým způsobem odkázány.

V tomto oddílu předkládané práce jsem se pokusil o představení toho, co by mohlo být nazváno metodou myšlení Hannah Arendtové, kterou jsem se nadto (aniž by tuto identifikaci sama Arendtová v některém ze svých textů provedla) pokusil označit za metodu „fenomenologickou“. Soustředil jsem se přitom na to, co je v kontextu Arendtové myšlení vůbec fenoménem, resp. fenoménem v silném slova smyslu, fenoménem významným, kdy jsem dospěl k závěru, že je jím v první řadě dějinná (historická) událost. „Původ“ takového fenoménu lze pak spatřovat v lidském jednání (které je samo o sobě ve svém výkonu zjevné), resp. v jeho určitém zřetězení, v určité podobě, v jakou dospěl sled re-akcí, kterou na sebe navázal původní čin iniciátora jednání. V tom lze pak vidět jistý základní paradox: fenomén má sice na první pohled svou „příčinu“ v jednání, ale zároveň o něm nemůžeme říci, že by byl „dílem“ či produktem, realizací intence nějakého jednajícího: dějinná událost se ve své danosti, ve svém faktu téměř vždy rozchází s touto intencí jednajících právě pro to, že nikdy nelze všechny směry onoho zřetězení re-akcí anticipovat: dějinná událost v sobě nese vždy jakoby prvek nahodilosti, překvapivosti, novosti.

⁶¹ H. Arendt, Willing, s. 3: „Druhý svazek *Života Mysli* bude věnován schopnosti chtění a tím pádem i problému svobody, který, jak poznamenal Bergson, je pro moderní myšlení tím, čím byly paradoxy Eleatů pro Řeky.“ Fenomény, s nimiž jsme konfrontováni jsou v nebyvalé míře překryty nánosem na pouhé schopnosti argumentace založených spekulací, které se rozcházejí s opravdovou zkušeností chtějícího ega ve prospěch teorií a doktrín, kterým nutně nejde o to „dostát fenoménům“.

⁶² K tomu srv. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 51: „Každý ‚nový‘ postoj, který nahrazuje nějaký jiný, bude ten ‚starý‘ dál potřebovat, neboť se sám nemůže plně rozvinout, dokud neví v čem a čím se proti němu postavit.“

Arendtová pak ovšem soustředí svou pozornost zejména na fenomén (dějinnou událost, fakt) totalitarismu, kde vystupuje jako jeho zcela ústřední rys právě radikální bezpříkladnost, diskontinuita s tradicí (kdy lze prozatím nelze vypočítávat všechny veškeré ústřední ohledy této diskontinuity), ohledně něž také nejpálčivěji vyvstává otázka, jak mu porozumět, jak k němu vůbec „metodicky“ přistoupit.

Úkol Arendtové „fenomenologické“ metody pak lze obecně spatřovat v dvojím: jednak v tom, abychom byli vůbec sto rozeznat fenomény jako fenomény (tj. v jejich charakteru něčeho nového, jedinečného), což si ovšem vyžaduje, abychom k nim již předem přistupovali s „předsudkem“, že jde skutečně o něco, co přesahuje naše stávající rozumění, co je vůči němu radikálně odlišné.⁶³ Za druhé je to pak úkol fenomény v jejich zjevnosti (tj. také v ukazující se diskontinuitě se stávajícími, tradičními možnostmi pro jejich uchopení) jakoby *udržovat*, jinak řečeno, respektovat to, že jejich bezpříkladnost nelze převést a eliminovat tím, že je označíme za pouhý (anticipovatelný) důsledek nějaké hlubší roviny „předpokladů“ či „příčin“: tím, že „vysvětlíme“ fenomén jako něco principiálně známého, totiž zneuznáme právě jeho povahu fenoménu. Jinak vyjádřeno: Arendtové po mém soudu nejde o to, opustit tuto rovinu zjevného (rovinu toho, co se samo ukazuje, resp. co ukazuje primárně sebe) a dospět k údajným „hlubším“ předpokladům této zjevnosti (teprve z fenoménu, z faktické danosti nějaké události získává něco takového jako její elementy, které v tuto událost náhle vykrytalizovaly, teprve smysl), ale naopak na této rovině pokud možno *setrvat*, dbát fenoménů tak, jak se ukazují. Dalo by se pak říci extrémním protipólem takto pojaté „fenomenologie“ či „rozumění“, které má zásadně vycházet od fenoménů tak, jak jsou nám bezprostředně, jako takové dány a to jakoby „na úkor“ ať už skutečných nebo domnělých předpokladů a základů těchto fenoménů, lze v kontextu Arendtové analýz vnímat *ideologii* (motiv ideologie je pak pro Arendtovou jedním z klíčů právě pro porozumění fenoménu totalitarismu jako bezprecedentní formy vlády), jejíž intence je pak přesně opačná: zahladit fenomény v jejich danosti, resp. v samotném jejich charakteru fenoménů tím, že jsou prezentovány jako pouhé předvídatelné nutné důsledky právě nějaké „hlubší zákonitosti“, konkrétně zákonitého chodu procesu Dějin či Přírody.

⁶³ K tomuto motivu opět srv. analýzy H. G. Gadamera, který hovoří o tom, že v každé situaci rozumění přistupujeme k tomu, čemu se snažíme porozumět, např. k nějakému textu, vždy již s předsudkem, že nás tento něčemu naučí a tedy, že je skutečně něčím od stávajícího stavu našeho rozumění odlišným, schopným toto rozumění rozšířit. Viz zvl. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 46: „Nicméně autentickou intencí porozumění je toto: čteme-li nějaký text ve snaze mu porozumět, vždycky očekáváme, že nás něčemu naučí. Vědomí, utvářené skutečným hermeneutickým postojem, bude vždycky předem otevřené pro úplně cizí původ a povahu toho, co k němu zvenčí přichází.“

I. Vůle a svoboda

V této části předkládaného pojednání by mělo být představení po mém soudu ústředních problémů, které se pojí s Arendtové pojetím lidské schopnosti „vůle“ či „chtění“, kdy Arendtová, jak uvidíme, tuto lidskou aktivitu vždy jedním dechem pojí s *problémem svobody*. Uvidíme však, že se nám toto spojení vůle a svobody ukáže jako krajně problematické a spleť a navíc nás bude dále odkazovat k dalším problémům a fenoménům, u nichž by se na první pohled mohlo zdát, že se samotnou problematikou „vůle“ bezprostředně nesouvisí (můžeme naznačit, že jde mj. o problém dějinnosti, problematiku radikálně pochopeného nového počátku, o problém situace a problematiku možností, které tato situace nabízí stejně jako o problém „pohybu“ v těchto možnostech)

V první řadě je ale patrně třeba si položit otázku, proč vůbec Arendtová něco takového jako problém lidské vůle tematizuje. Výše jsem se pokusil představit Arendtové projekt typologie základních lidských aktivismů, který jsem se však snažil odlišit od pokusu podat nějaký systematický a úplný výčet lidských činností. Naopak jsem se snažil ukázat, že v centru Arendtové pozornosti stojí především vzájemné vztahy mezi těmito ústředními lidskými aktivitami či přesněji *proměny* toho, jak člověk sám sobě a svému postavení ve světě v rámci těchto aktivit a jejich vzájemného (mnohdy hierarchického) postavení rozumí. Aktivita chtění pak sice zdá se spolu se souzením a myšlením doplňuje trojici základních aktivit či schopností mysli, ale není bezprostředně patrná nějaká podobná ústřední otázka, navíc vyvolaná konkrétní zkušeností, jako tomu bylo v případě Arendtové zkoumání „myšlení“ (kde to byla otázka po tom, zda může naše schopnost myslet fungovat jako prevence proti páčání „morálního zla“, kdy Arendtová explicitně uvádí, že podnětem pro položení této otázka byla právě zkušenost s bezpříkladným rozsahem a přítom banalitou zla, jehož jediným zjevným motivem či důvodem byla právě absence myšlení)⁶⁴, která by byla impulsem pro to, abychom vůbec na fenomén chtění obrátili pozornost a zároveň nás ve zkoumání tohoto fenoménu vedla. Nadto se pak zkoumání problematiky vůle zdá být v rozporu s pozorností, kterou Arendtová napříč svými texty věnuje problematice lidského jednání v politickém (zjevném) prostoru: vždyť vůle se zdá být něčím bytostně „vnitřním“, resp. „niterným“. Arendtová pak skutečně v některých svých dřívějších textech, např. v eseji *What is Freedom?* na první pohled jednoznačně určuje vůli jako apolitický fenomén, resp. se zdá vůli zcela vylučovat z jakéhokoliv „podílu“ na svobodném jednání.⁶⁵ Mým cílem zde bude oproti tomu ukázat, že Arendtové koncepcí vůle, tak, jak ji lze do jisté míry rekonstruovat ze svazku *Willing* z nedokončeného cyklu *The Life of The Mind* (o „rekonstrukci“ zde hovořím proto, že tento text není koncipován jako soustředěné a systematické pojednání fenoménu, ale mnohdy Arendtové vlastní úvahy zůstávají roztroušeny mezi diskusemi v tradici ustavených pojetí vůle), naopak nabízí podněty pro mnohem plastičtější a detailnější promyšlení jak problému svobody tak problematiky jednání, zvláště ohledně motivu počátku jednání či přechodu (odhodlání se) k jednání.

Ve vlastním výkladu se pak hodlám postupně soustředit na následující fenomény či okruhy fenoménů, které Arendtová s vůlí či chtěním spojuje: nejprve je to problematika rozhodování a (okamžiku) rozhodnutí, s níž je však dále spojena představa „reflexivity“ či „duality“ chtění (tj. ke každému volnému aktu, ke každému chtění vzniká podle této koncepce vždy zároveň jakési „proti-chtění“ či „nechtění“). Jako druhý hlavní motiv hodlám následně pojednat pro Arendtovou po mém soudu ústřední „funkci“ vůle, jíž je začínání něčeho nového, resp. přesněji řečeno z vůle vycházející impuls k tomuto začínání. Zároveň se ohledně těchto

⁶⁴ Viz H. Arendt, *Life of the Mind*, vol. I, *Thinking*, s. 3-4.

⁶⁵ H. Arendt, *What is Freedom*, s. 164.

základních dvou okruhů fenoménů, které Arendtová s vůlí spojuje, hodlám soustředit právě na výše naznačené úzké spojení mezi vůlí a svobodou,⁶⁶ spojení, které se zdá být stejně tak oprávněné (ve chvíli, kdy mluvím ve spojitosti s vůlí o tom, že vůle „chce nutně“, přestává mít smysl vůbec o vůli v tomto konkrétním případě mluvit) jako se může zdát v jistém smyslu paradoxní, neboť vůli zakoušíme také jako schopnost, která k nám „mluví v příkazech“⁶⁷. Další otázkou, nad kterou se bude třeba zastavit, je pak otázka po tom, zda se problémem svobodné vůle samotná otázka svobody vyčerpává, zda je svoboda ve vztahu k vůli svobodou lidsky smysluplnou.

1. Rozhodnutí a rozhodování

Výše jsme řekli, že první fenomenální oblastí, v rámci které vstupuje vůle význačným způsobem do hry, je problematika „rozhodování“ či „rozhodnutí“ (v následujícím chci oba dva momenty od sebe, i přes jejich vzájemnou provázanost, odlišit). Přitom je nejprve nutné položit si otázku, v jaké situaci či typu situací se rozhodování stává skutečně problémem, stejně jako je třeba lokalizovat, kde spočívá ve struktuře rozhodování právě onen „volní“ moment. Lze přitom říci, že onou situací patrně není situace zhotovování či vytváření [work]: v ní jde totiž spíše než o rozhodování o volbu adekvátních prostředků vůči cíli či účelu, který je jasně (a sice jako nějaká jasně zformulovaná představa, plán či „idea“⁶⁸) dán před započítáním samotné aktivity a který jí takto i řídí a určuje, resp. tento daný účel sám vyžaduje prostředky vhodné ke své realizaci. Jinými slovy: v situaci vytváření je *dán* (a sice mimo tuto aktivitu a před touto aktivitou⁶⁹) jeho účel, který ovšem již nějak předem rozhodl o adekvátních prostředcích k jeho dosažení, které je třeba spíše v širším smyslu „nalézt“, než se o nich skutečně rozhodovat: v jistém smyslu jsou tedy v dané situaci „předem“ dány jak účel, tak ovšem i prostředky k jeho dosažení.⁷⁰

Naproti tomu lze říci, že podmínkou skutečného „rozhodnutí“ je určitá otevřenost, resp. nedohlédnutelnost toho, kam onen směr, jímž jsme se svým rozhodnutím vydali, vposled vyústí – rozhodnutí není záležitostí technické zdatnosti, kterou by šlo dostatečným zácvkem zlepšovat, resp. dovést do stavu, kdybychom byli v rozhodování zběhlí natolik, že by již vlastně už ani žádného „zdlouhavého“ rozhodování nebylo potřeba.⁷¹ Právě tyto rysy: tj. rys

⁶⁶ K tomu, že Arendtově takto těsně spojuje problematiku vůle a svobody viz H. Arendt, *Willing*, s. 3, 5, 26.

⁶⁷ Viz H. Arendt, *What is Freedom*, s. 145.

⁶⁸ K tomu viz H. Arendt, *The Human Condition*, s. 143.

⁶⁹ Viz tamtéž, s. 140-141.

⁷⁰ K tomu viz H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in: H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, vyd. J. Kohn, New York: Schocken Books, 2003, s. 283: „Niméně, právě v případě volby prostředků vůle není svobodná. Každý účel implikuje prostředky, kterými ho má být dosaženo. O prostředcích je rozhodnuto předem; mohou být pouze horší nebo lepší, více nebo méně vhodné prostředky. Záležitost spíše rozvahy než chtění. Pouze v okrajovém případě, kdy mohu říci, že k dosažení tohoto cíle musím zapojit prostředky, které jsou natolik špatné, že je lepší vůbec o cíl neusilovat, je zapojena schopnost vůle...“

⁷¹ K tomuto srv. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 32. Pro Gadamera, který taktéž sleduje Aristotelovy analýzy z *Etiky Nikomachovy* však fakt, že v uplatňování technické zručnosti, technického vědění v jednotlivých „situacích“ můžeme nabývat zručnosti, že se nám toto uplatňování stává rutinou, čímž se vyvazujeme z nutnosti prostředky vždy znovu zvažovat a volit, zatímco v každé nové *situaci jednání* jsme vždy znovu před nutností najít v ní způsob („prostředky“) jak jednat, znovu postaveni a z této nutnosti se nemůžeme nijak vyvázat, jediným rozlišujícím kritériem mezi situacím uplatnění technické dovednosti či technického vědění (τέχνη) a mezi situacím, která si vyžaduje „uplatnění“ etického vědomí (tak Gadamer tlumočí výraz φρονήσις). Dalším odlišujícím kritériem je to, že etické vědění se neučí ani nezapomíná, není něčím „vnějším“, pro čehož osvojení bychom se mohli rozhodnout, namísto toho jsem do nějakého takového, byť neurčitého vědění o tom, jak se má jednat, vrostl a v něm vyrostl (jako takového se ho ani nemohu dost dobře „zbavit“) a – což je druhý ohled - se pro toto osvojení nemohu „dodatečně“ rozhodovat: vždy již stojím v situaci, v níž musím jednat. Tím

bytostné otevřenosti (nikdy si nemohu být jistý jejím vyústěním) a rys, že se v ní nemohu zacvičit do té míry, že se mi pohyb v ní stane rutinou (je vždy čímsi jedinečným, jednotlivým, dějícím se jen pro jednu) vykazuje situace jednání, které je vždy odkázáno na druhé (na základní danost lidské plurality): ať už se ve svém jednání s druhými spojuji k dokončení nějakého podniku, který jsem započal a nebo se rozhodnu jednat „sám za sebe“ jakoby „vůči“ druhým, vždy mé jednání „interaguje“ s druhými, resp. jeho podoba se dotváří v této interakci (a to aniž bychom pohyb tohoto dotváření v inter-akcích s druhými lidmi byli s to předvídat). Z této perspektivy lze také jednoduše vidět, proč nelze na jednání a tedy i na rozhodování se o jednání, resp. na rozhodování se v situaci jednání, jednoduše vztáhnout právě kategorie prostředku a účelu. Jednak je právě pro onu zásadní otevřenost jednání (nikdy nemohu předem odhadnout pohyb řetězení, vrstvení jednotlivých re-akcí druhých lidí na nějaký čin) dosažení nějakého předem vytyčeného „účelu“ či „cíle“, za nímž jedním, krajně nejistou záležitostí – k jednání z principu patří možnost se takto danému účelu vždy vymknout. Navíc, jak Arendtová upozorňuje v textu *On Violence* [O násilí] právě z důvodu této nejistoty účelu ve sféře jednání hrozí, že prostředky nad účelem jakoby převládnu, resp. se účel stane zpětně pouhým „prostředkem“ ospravedlnění jejich užití (navíc tato logika, kdy je vztah prostředků a účelu modifikován do podoby, kdy účel slouží jako prostředek ospravedlnění užití určitých prostředků – může ústit v přesvědčení, že zvolíme-li dostatečně „vysoký“ účel, je pro jeho dosažení možno užít libovolné prostředky.⁷²

Ovšem Arendtová (s odkazem na Aristotelenskou problematiku προαίρησις⁷³) ukazuje, že také v případě rozhodování se v co do jejího vyústění vždy otevřené a jedinečné situaci jednání lze také v určitém smyslu mluvit o tom, že „cíl“ jednání je v samotném procesu rozhodování nějak dán,⁷⁴ resp. že on sám předmětem tohoto rozhodování není. Je však třeba si uvědomit, že zde nejde o předchůdnou danost nějakého jasně představovaného účelu (coby budoucího stavu věcí, kterého se chce jednáním dosáhnout), který by pak jednání řídil – to by znamenalo, že pouštíme ze zřetele jednání jako specifickou aktivitu a redukuje je na strukturu, která je typická pro vytváření. „Účel“ jednání, nakolik lze vůbec o něčem takovém hovořit, je totiž vždy spíše čímsi neurčitým: nelze ho mít proto na mysli právě jako nějaký jasný plán, který by řídil průběh našeho jednání: to platí pro tradiční představu „nejvyšších“ či „konečných“ účelů typu štěstí, resp. blaženosti (εὐδαιμονία), které si právě pro jejich nutnou neurčitost či vágnost nikdo nemůže v konkrétní situaci jednání volit jako svůj cíl.⁷⁵ byť se v perspektivě představy tohoto nejvyššího účelu stávají všechna konkrétní „za čím“ či „pro co“ v situaci jednáme vždy jen opět pouhými prostředky vedoucí k tomuto konečnému cíli, jakoby tento rušil jejich svébytnost.⁷⁶ Podobnou neurčitost Arendtová konstatuje u toho,

se konečně dostáváme k další rovině odlišnosti mezi situací zhotovování a situací jednání: pro situaci jednání je příznačné, že zde „vědění“ a „zkušenost“ (či „etické vědění“ a „etické bytí“) spadají v jedno: obecné etické vědění nepředstavuje nějaké mimo rámec jednotlivých proměnlivých situací nezávisle existující postupy, které pak v těchto situacích stačí mechanicky aplikovat, ale toto obecné vědění vlastně mimo své konkrétní uplatnění v situaci jednání nemá smysl, etické vědění nemůže než ústit v nějaké konkrétní rozhodnutí či konkrétní jednání. K těmto motivům celkově srv. Gadamerovy výklady in: H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, kap. „Hermeneutický problém a Aristotelova etika“, s. 31-39 a H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, kap. „Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“, s. 295-307.

⁷² K tomu srv. H. Arendt, *On Violence*, in: H. Arendt, *Crises of the Republic*, San Diego: Harcourt Brace & Company, 1972, s. 106.

⁷³ Srv. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1139a31-33, 1139b4-5.

⁷⁴ K tomu viz H. Arendt, *Willing*, s. 158.

⁷⁵ H. Arendt, *Willing*, s. 60-61, 63.

⁷⁶ Podobného problému si ve svém krátkém textu *Oáza štěstí* všimá také E. Fink. „Konečný“ či „nejvyšší“ účel našeho jednání, jimž je nějaká nutně vágní, neurčitá představa životního štěstí či životního naplnění (εὐδαιμονία), spíše než aby v našich činnostech vystupoval jako skutečný účel, který nás v těchto činnostech nějak vede, je spíše určitým rámcem toho, jak sobě samým celkově ve svých činnostech rozumíme. V perspektivě tohoto nejvyššího cíle či účelu si však rozumíme tak, že žádná činnost vlastně není svébytnou činností, že si nevystačí s dosažením cíle, který je jí vlastní, ale vposled tento dosažený cíl je jen „prostředkem“

co nazývá „principem jednání“ (mezi něž Arendtová počítá např. spravedlnost či čest) právě v distinkci od účelu či záměru jednání. Princip jednání je sice právě něčím, „pro co“ a „za čím“ jednáme, ale co přesto nemá ráz jasné představy o budoucím stavu věcí, kterého se má jednáním dosáhnout a vůči němuž lze tedy adekvátně volit určité „prostředky“ (ve shodě s tím, jak si tyto prostředky sám vyžaduje). Nicméně i v tomto jednoduchém náčrtu Arendtové pojetí oněch „principů jednání“ lze konstatovat, že tyto „principy“ jsou nějak „dány“: naopak ke mně přicházejí, oslovují mne jakoby „zvnějšku“ (resp. situaci ve světle principu již předem nějak rozumím), namísto toho, abych se teprve v situaci pro nějaký z principů rozhodoval. K důkladnější diskusi tohoto pojetí se chci ještě v další části této práce vrátit.

Zaměříme-li se pak ohledně problému rozhodování v otevřené situaci jednání na samotnou roli vůle, vlastně shledáváme, že i ohledně oněch konkrétních možností, jak jednat (ohledně „prostředků“ jednání) se vlastně vůle vztahuje, resp. vůle rozhoduje mezi v jistém smyslu „danými“ alternativami (což ovšem neznamená, že před samotným rozhodováním nemá předcházet hledání a zvažování možných způsobů jednání, což však, alespoň v perspektivě Arendtové tematizace, není přísně vzato záležitostí vůle) či přesněji možnostmi: možnost či škála možností se mi vždy nějak nabízí, resp. ke mně přichází – vůle (alespoň ve zde pojednávaném smyslu, resp. funkci) zkrátka volí, respektive rozhoduje se mezi určitými již nějak danými alternativami, i když jsem si tyto alternativy musel nejprve „sám“ připravit, zjednat či vydobýt. Pokud tedy takto abstrahujeme pouze moment, kdy se vůči našemu rozhodování otevírají určité možnosti či směry (aniž by ovšem šlo dohlédnout jejich vyústění – volba jedné z nich je vždy z principu nejistou záležitostí) a kdy je navíc již nějak rozhodnuto o celkovém „cíli“ jednání, pak se „prostor pro svobodu“⁷⁷ takto fungující vůle ukazuje jako zúžený, resp. se svoboda vůle v tomto případě omezuje jen na „svobodnou selekci“ jedné z možností.⁷⁸

Zároveň ovšem rozhodování se o jednání vždy musí ústit v to, že se vposled odhodlám k činu: rozhodování vždy musí ústit v nějaké rozhodnutí se *k* jednání.⁷⁹ jinak by zůstalo jen jakýmsi v sobě uzavřeným, volně těkajícím a vposled nesmyslným „chtěním“. Samotný moment či okamžik rozhodnutí pak lze vnímat jako moment přechodu od samotného procesu rozhodování (ať už do něj zahrnujeme hledání možností jednání, tak i samotný „pohyb“ vůle mezi nimi), resp. vykročení z tohoto procesu k jednání. Je přitom zároveň třeba vidět, že toto „rozhodnutí k...“ je skutečně záležitostí vůle coby autonomní, od ostatních mentálních schopností jednoznačně odlišené aktivity. Ve skutečné rozhodnutí totiž nemůže vyústit pohyb jednoznačného racionálního vyvozování či evidentního náhledu, stejně jako není rozhodnutím příklon k předmětu např. na základě smyslové atrakce, tj. na základě naší „žádosti“. V obou případech se ztrácí ono „rozhodnutí k...“ jako svébytný moment přechodu, resp. se vůbec

k dosažení tohoto životního štěstí: všechny naše činnosti tedy slouží tomuto konečnému účelu, nejsou ničím jiným, než - ať už výslovným či nevědomým - směřování k němu. Srv. k tomu E. Fink, *Oáza štěstí*, přel. J. Černý a V. Koubová, Praha: Mladá Fronta, 1992, s. 14-15.

Podobnou představu takového „nejvyššího cíle“, který zásadně určuje naše rozumění sobě samým v kontextu význačných lidských činností nacházíme ovšem také v tematizacích samotné Arendtové – pro Arendtovou je tímto nejvyšším cílem (alespoň v moderní epoše) *život sám* a to nikoliv snad ve smyslu jedinečného životního příběhu (život ve smyslu βίωσις), ale ve smyslu holého biologického života (život ve smyslu ζωσις): všechny naše činnosti nejsou vposled ničím jiným, než zajišťováním (dobrého) života, veškeré naše činnosti (a v nich zahrnuté struktury účelů) jsou vposled *prací*. K tomu srv. zejména H. Arendt, *The Human Condition*, kap. 44: „Life as the Highest Good“, s. 313-320.

⁷⁷ H. Arendt, *Willing*, s. 62.

⁷⁸ Tamt.

⁷⁹ K tomu viz tamt., s. 60 (byť v rámci Aristotelova pojetí): „Počátky a principy, *archai*, této volby jsou žádost a logos: logos nám poskytuje účel, za kterým jednáme, *volba se pak stává východiskem samotného jednání*.“ [zvýraznil JN].

vytrácí prostor pro působení vůle, která se stává nanejvýš pouhým „exekutivním orgánem“ buď „rozumu“ na jedné nebo „žádosti“ na straně druhé.⁸⁰

Vůle musí být naproti tomu schopná se každému takovému jednoznačnému racionálnímu závěru ohledně jednání „vzepřít“ takovým způsobem, že pak nic než ona sama není příčinou rozhodnutí. Jinými slovy: o „svobodě vůle“ v této její výše naznačené „rozhodující“ funkci, tj. kdy se vůle zdánlivě omezuje jen na volbu mezi danostmi, lze mluvit právě jako o autonomii či spontaneitě⁸¹ ohledně momentu samotného rozhodnutí (a tedy i přechodu k jednání): vůle totiž, je-li svobodnou, rozhoduje či volí čistě ze sebe, resp. nic než ona sama není příčinou oné volby. „Do vůle“, je-li svobodná, nevstupuje zvnějšku nějaké další určení, které by bylo vposled „skutečným důvodem“, proč volím právě to či ono - ať už by šlo o určení ze strany nějaké jiné mentální aktivity, či prostě o naši náklonnost k předmětu volby (a tedy „heteronomní“ určení ze strany tohoto předmětu).

Vnitřní rozštěpení „uvnitř chtějícího já“

Význačným rysem vůle, který Arendtová vyzdvihuje, a který je vůli přisuzován i tradičně, je její *reflexivita* či dualita, fakt, že vůle představuje specifické „dva v jednom“. Srozumitelněji řečeno, v každém na určitý předmět namířeném „aktu chtění“ ohledně tohoto předmětu (předmětného pólu) vznikají vždy jakoby dvě protisměrné vůle, současně působící „chtění“ i „nechtění“. S motivem reflexivity, resp. motivem „dva v jednom“ Arendtová přichází již v rámci své tematizace aktivity myšlení (kdy je ovšem myšlení relativně úzce vymezenou činností, která rozhodně není prostým souhrnem mentálních aktivismů) vůči níž také reflexivní povahu vůle celkem jednoznačně odlišuje. Zatímco myšlení se rozčleňuje na dva účastníky dialogu (resp. procesu kritického promýšlení nějaké záležitosti – v morálních otázkách pak vydávání počtu sama sobě ze svého vlastního jednání), kteří v principu mají „zůstat přáteli“⁸², resp. nedostat se do vzájemného rozporu, ohledně jednoho předmětu vznikající chtění jsou naopak vždy protisměrná – namísto vnitřního rozhovoru jde spíše o jakýsi „vnitřní konflikt“. Navíc, je-li v případě myšlení ono rozestoupení ve dvě vlastně podmínkou toho, aby byla samotná aktivita (a sice aktivita promýšlení nějaké záležitosti, kdy jsem schopen se k ní stavět kriticky, tj. zaujímat ohledně této záležitosti různá stanoviska, resp. vystoupit z určité myšlenkové pozice a myslet jí jinak apod.) vůbec spuštěna, v případě chtění jde spíše o jakousi „paralýzu“, uzavřenost do sebe, o neustálé střídání mezi chtěním a nechtěním,⁸³ z kterého lze vykročit právě a jen konečným odhodláním se k činu.

Každá snaha o sebe-zavázání či sebe-určení vůle k určitému rozhodnutí tedy naráží na současně působící proti-chtění, což ovšem vůli, alespoň ve zde pojednávané funkci, kterou vůle zastává na poli rozhodování, konstituuje jako *překonávání odporu*, tj. zároveň jako cosi „silového“ (tak jako běžně mluvíme o „síle vůle“), kdy je zároveň fakt, že vůle takto „silově“ překonává svůj vlastní odpor patrně jedním z předpokladů, abychom vůbec byli s to své vlastní „chtění“ fenomenálně zakoušet, resp. nechává chtění vystoupit jako postřehnutelné „datum vědomí“⁸⁴. Chtění, které postupuje zcela „hladce“ a bez odporu patrně vůbec není

⁸⁰ K tomu viz tamt., s. 14-15.

⁸¹ Ke svobodě vůle co do její funkce na poli rozhodování viz H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 119.

⁸² K tomu viz H. Arendt, *The Life of the Mind vol. I, Thinking*

⁸³ K tomuto viz H. Arendt, *What is Freedom?*, s. 158: „...tato dualita v rámci jedné a téže schopnosti byla v minulosti známa jako charakteristika myšlenkového procesu, jako dialog, který vedu sám se sebou. Jinými slovy, v samotě aktualizované dva-v-jednom, které uvádí proces myšlení do pohybu, působí na vůli přesně opačně: paralyzuje jí a uzamyká v sobě; chtění v samotě znamená vždy *velle* a *nolle*, chtění a nechtění v jeden a ten samý moment.“ Srv. také H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 119, 121-122.

⁸⁴ K tomu srv. H. Arendt, *Willing*, s. 5. Viz také tamt., s. 71, kde Arendtová hovoří o tom, že „...chtění si začíná sebe sama uvědomovat jedině tak, že překonává odpor.“

chtěním, resp. pro nás nějak zakusitelným aktem naší vlastní vůle. Navíc jakoby se tímto charakterem (vlastně automatickým rozdvojením vůle ohledně chtěného) vždy ohledně daného předmětu konstituovali dvě možnosti, tj. jisté „mohu i nemusím“ nakonec předmět (přesněji určitý směr jednání) zvolit. Vznikalo by nám zde vlastně jisté zvláštní napětí mezi svobodou a nesvobodou: jednak je zde právě ono nerozhodnuté „mohu-nemusím“. Ke každému pokusu o sebe-zavázání se vůle totiž v principu může opětovně vzepřít. Vždyť ve chvíli, kdy „musím nutně chtít“ ztrácí smysl vůbec hovořit o vůli a chtění, resp. mohu stejně dobře chtít ve stejné chvíli nějak jednat a zároveň zrovna tak chtít opak tohoto jednání, mohu se mezi těmito protichůdnými chtěními volně pohybovat, ovšem jen do chvíle, kdy začnu jednat právě jen jedním určitým způsobem.⁸⁵ Zároveň však vykročení z tohoto pole směrem k jednání znamená jednak nakonec přeci jen nějakou sebe-determinaci ze strany vůle (?), jednak vždy také „rozhodnutí“ této nerozhodnutosti, odpadnutí nezvolených alternativ.⁸⁶ Dalším důležitým ohledem je pak to, že přechod k činu znamená jakési *scelení* v jednotlivá soupeřící „chtění“ (ať už ohledně jedné a též možnosti nebo ohledně škály nabízejících se možností) rozdělené vůle. Jednat totiž mohu jen jedním určitým způsobem (mohu se vydat právě jen jedním směrem, zvolit právě jen jednu a ne jinou možnost), resp. jen jako „jeden“ (jako jedna, resp. jednotná, druhými v různých situacích vždy rozpoznatelná osoba). Přechod k činu pak konečně znamená také to, že jednání, nakolik je *aktivitou*, vyžaduje vykročení z oné „paralýzy“ či ustrnutí v neustálém pohybu mezi jednotlivými soupeřícími chtěními.⁸⁷

Ohledně problému konečného rozhodnutí k jednání, jímž vůle volí, rozhoduje se pro jednu z možností či alternativ a zároveň vykračuje z jakéhosi neustálého „těkání“⁸⁸ mezi těmito alternativami, kdy ke každé tendenci či snaze vůle o příklon k jedné z nich existuje stejná protichůdná tendence pro její nezvolení, pak vzniká určitý problém až paradox. Tím je, jednoduše řečeno, otázka, „podle čeho“ se vposled vůle má pro něco rozhodnout,⁸⁹ když každé takové vůli vnější „podle čeho“ vystupuje jako něco, co umenšuje autonomii a „svobodu“ vůle. Resp. nás to přivádí před problematickou představu naprosto ničím nedeterminované (a v tomto smyslu radikálně svobodné) vůle, která je ale *přesto* schopna rozhodnutí. Impulsem k rozhodnutí vůle nemá totiž být opět nic než samotná vůle,⁹⁰ přičemž bychom mohli celou otázku posouvat a neustále se ptát po tom, co je „impulsem k impulsu“. Pak nám zde ovšem vzniká problém nekonečného regresu, resp. neustálého hledání právě nějakého takového vůli determinujícího a zavazujícího principu, který však nesmí být ničím mimo-volním. Druhým paradoxem spojeným s koncepcí striktně autonomní vůle, resp. striktně ze-sebe samé rozhodující vůle, je, že ona rozhodnutí vůle musí být při absenci nějakého jejich podobu určujícího „svorníku“ (nějakého jednotného „podle čeho“ nebo „kvůli čemu“ se nakonec pro něco rozhodujeme) přeci rozhodnutími *náhodnými*, resp. rozhodnutí je pak vlastně jen náhodným příklonem k jedné z alternativ, náhodným prolomením onoho těkání mezi alternativami ve prospěch příklonu k jedné z nich, aniž by byla dána nějaká zjevná příčina tohoto příklonu: v tomto smyslu je i jednání vzešlé z tohoto vlastně náhodného rozhodnutí aktem takovéto svobody: lze na něj vztáhnout ono kritérium „mohl jsem-nemusel

⁸⁵ K tomu srv. H. Arendt, *Willing*, s. 69, 101-102.

⁸⁶ K tomu viz tamt., s. 101-102.

⁸⁷ K těmto problémům viz H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 122: „Vůle nás má pohnout k jednání a pro tento účel musíme být význačným způsobem Jedním. Jinými slovy, vůli sobě rozštěpená vůle je méně vhodná pro jednání, zatímco mysl rozštěpená v sobě samé je vhodnější pro účel rozvažování. Pokud se to má s vůlí skutečně takto, co dobrého může vůle vůbec přinést? A přesto – jak mohu být bez chtění vůbec pohnut k tomu, abych jednal?“

⁸⁸ K tomu viz tamt., s. 15.

⁸⁹ K problému právě onoho konečného vykročení z „uzavřenosti“ těkání mezi jednotlivými možnostmi a ohledně každé možnosti k jednání viz H. Arendt, *Willing*, s. 95.

⁹⁰ Viz tamt., s. 130-131.

jsem“, neboť nelze najít žádnou zjevnou determinující příčinu pro to, že jsem se rozhodl právě tak a ne jinak, která by stála vně samotného aktu rozhodnutí.

Vzhledem k této představě v silném slova smyslu „svobodné“ vůle, alespoň co do její funkce v procesu rozhodování, kterou můžeme na základě Arendtové pojetí chápat jednak jako ono souběžné chtění i nechtění ohledně naskýtajících se možností, jako jakýsi „nerozhodný pohyb“ mezi nimi, a za druhé pak ovšem jako prolomení tohoto pohybu, jako příklon k jedné z možností, jehož impulsem a příčinou není nic jiného než vůle sama, chci prozatím upozornit přinejmenším na dva problémy, které toto pojetí po mém soudu implikuje. Prvním problémem je nutná „vzácnost“⁹¹ či výjimečnost takovýchto svobodných aktů vůle, resp. svobodných rozhodnutí: jednak je třeba z procesu samotného rozhodování vlastně vyloučit jakoukoliv „vnější intervenci“ ze strany např. rozumové úvahy, za druhé se celý problém svobodného rozhodnutí vztahuje vlastně jen na případ, kdy se „náhodně“ příkloním k jedné z alternativ, mezi nimiž jsem předtím jen nerozhodně těkal. Jakoby se z celého spletitého fenoménu „rozhodování“ vlastně vyabstrahovali, resp. vyčlenili jen jisté dva momenty tohoto fenoménu a stranou se nechala celá řada důležitých otázek, jako je zejména otázka původu oněch možností, mezi nimiž se vůle rozhoduje, resp. otázka „odkud“ se tyto možnosti berou, případně jaká další mentální schopnost se podílí na jejich konstituci, na jejich hledání a získávání.

A právě s tímto prvkem nahodilosti se pojí druhá obtíž a sice ta, jak lze celou strukturu svobodného rozhodnutí (alias „náhodného příklonu“) vztáhnout na problém morálního, resp. přesněji odpovědného jednání vůči druhým lidem, které si naopak přeci vyžaduje jistou integritu, resp. jednotu v rámci mých voleb. Uvidíme, že celá problematika nahodilosti spjatá s fenoménem vůle se nám ještě jednou přihlásí ke slovu ve chvíli, kdy se zaměříme na druhou funkci vůle (která je však v Arendtové pojednání dominantní), kdy je vůle tím, co nás pohání k jednání, zejména pak k jednání v úzkém smyslu *nového počínání*.

2. Vůle jako mentální orgán začínání

Nyní chci přejít k druhému hlavnímu poli, na nějž podle Arendtové výkladů vůle významným způsobem vstupuje, resp. kde se s „působením“ lidské aktivity chtění můžeme setkat. Tímto polem je pole (nového) počátku jednání, kdy je přítom možné právě tento problém nového počátku označit za jeden z ústředních motivů myšlení Hannah Arendtové vůbec (povětšinou jej však Arendtová tematizuje se souběžným odkazem na koncepci „nality“ – v níž jde, zjednodušeně řečeno, o představu založení schopnosti nového začátku ve faktu, že každá lidská bytost svým narozením vstupuje do světa sama jako nějaký nový počátek⁹²). V následujícím však chci mimo jiné ukázat, že právě zde sledovaná Arendtové pozdní koncepce vůle skýtá jisté možnosti, jak tuto problematiku nového počátku, resp. problematiku začínání nového podniku na poli jednání dále promýšlet.

Arendtová pak tuto funkci či podobu vůle formuluje různě: jednou jako „mentální orgán počínání nového“⁹³ jindy jako „mentální orgán spontaneity“⁹⁴, nejčastěji pak mluví o vůli jednoduše jako o tom, co nás pohání k jednání, co je pro jednání popudem [spring of

⁹¹ O této „vzácnosti“, resp. výjimečnosti v silném smyslu pochopených aktů (svobodné) vůle hovoří Arendtová explicitně, viz H. Arendt, *Life of the Mind, vol. I, Thinking*, Secker & Warburg, London, 1978, s. 213-214. Viz také H. Arendt, *Willing*, s. 33-34.

⁹² Kromě toho ještě Arendtová hovoří o jakémsi „druhém narození“, kterým je vsazení lidské osoby do mezilidského světa jednáním a řečí – teprve v jednání a řeči se odhaluje „rodí“ jedinečnost této osoby. K tomu viz H. Arendt, *The Human Condition*, s. 177.

⁹³ H. Arendt, *Willing*, s. 29.

⁹⁴ Tamt., s. 109.

action].⁹⁵ Ovšem aby vůbec vůle mohla v této své funkci „příčiny“ toho, že jednáním začínáme něco ve výrazném smyslu nového ve světě, vystupovat, musí ovšem sám tento volní impuls či popud být popudem vzešlým *ze svobody*, kdy se zde ovšem svobodou míní již výše zmíněná neurčenost něčím předchůdně daným, něčím „vnějším“, co by takto vlastně předem rozhodovalo o tom, co a jak bude započato: v takovém případě ovšem nemůžeme nadále v přísném smyslu mluvit o *novém* počátku – co do své povahy předem rozhodnutá novost je přeci již něčím principiálně *známým* a potud „starým“. Lze tedy říci, že prvním význačným rysem, který musí vůle coby ona pohnutka k novému začínání vykazovat je rys radikální „nedeterminovanosti“⁹⁶: „příčinou“ této pohnutky nesmí být nic, co by stálo mimo samotnou vůli. Ze hry se tak dostává jednak představa, že to, co „chceme“, a za čím se následně jednáním pouštíme, je předem určeno jak na jedné straně naší smyslovou náklonností k předmětu chtění, stejně jako nemohou být předměty před vůli kladeny na základě předcházející racionální úvahy jako to, co musí následně vůle „nutně“ chtít. Viděli jsme, že vůle má být přeci s to veškerou takovou determinaci ze strany „vášni“ a „intelektu“ prolamovat, resp. vůči ní zaujímat distanci. Přičemž je ovšem tato schopnost distance vůči vlastnímu předmětu výrazným charakteristickým rysem vůle, který ji odlišuje od ostatních mentálních schopností. Například čistě na půdě intelektu a vášni (smyslové náklonnosti) žádná taková distance vůči předmětu není možná: o rozumové afirmaci jeho pravdivosti-jasnosti stejně jako o tom, zda v nás předmět vzbuzuje libost nebo naopak odpor, je rozhodnuto vždy již *předem* na základě samotné uzpůsobenosti naší tělesnosti, resp. našeho intelektu.⁹⁷

Jenže takováto „restrikce“ toho, co nesmí vstupovat do vůle jako determinující faktor je ve skutečnosti, chceme-li brát Arendtové pojetí skutečně důsledně, vposled ještě zásadnější: vyrazuje se tím totiž jakákoliv danost, která by byla dána „předem“ před započítím samotného aktu chtění jako to, k čemu se chtění přiklání nebo od čeho se naopak distancuje.⁹⁸ tím se nejen vlastně říká (a Arendtová to také explicitně uvádí), že by tomuto svobodnému pohnutí k jednání vlastně nemělo předcházet rozhodování (a následné *rozhodnutí*, které je ovšem samo o sobě také impulsem k jednání, přechodem k činu) které je ovšem vždy volbou v rámci vždy již nějak *daných* (i když „nehotových“, otevřených) alternativ, možností. Druhou a možná ještě zásadnější restrikcí je ovšem to, že takovému svobodnému (vůli specificky zapříčiněné) novému počínání na poli jednání nesmí předcházet jasná představa „účelu“ (nějakého budoucího stavu věci), kterého se má jednáním dosáhnout. To má jednak obecnější důvod vůbec v základním strukturním rozlišení mezi lidskými činnostmi, kdy jednání, narozdíl od lidských činností zhotovování a násilí⁹⁹ zásadně transcenduje kategorie prostředku a účelu (především samotný účel je ve sféře jednání co do svého dosažení vždy bytostně nejistý) a namísto toho jej Arendtová určuje jako činnost, jejíž „účel“ či přesněji smysl je třeba lokalizovat do výkonu této činnosti samé – nikoliv do toho, co této činnosti

⁹⁵ K tomu viz např. H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 112: „Tyto dva fenomény [*vůle a soudnost* – JN]...jsou ve skutečnosti vzájemně provázány. Prvním z nich je fenomén vůle, která mě, podle naší tradice, pohání k jednání...“

⁹⁶ Viz H. Arendt, *Willing*, s. 18: „Není proto překvapivé, že Řekové neznali pojem vůle, našeho orgánu pro budoucnost, který je v principu nedeterminovatelný a tudíž je možným poslem novosti.“

⁹⁷ Navíc, jak Arendtová upozorňuje, může ve mně předmět vyvolávat buď odpor nebo naopak vzbuzovat libost, mohu ho na půdě intelektu (co do jeho pravdivosti) buď přijmout nebo naopak popřít, kdežto jedině vůle může *současně* a to nehlédě na povahu předmětu, tento předmět (a to i předmět, který je „původně“ předmětem intelektu nebo smyslové náklonnosti) stejně dobře chtít jako nechtít. K tomu viz H. Arendt, *Willing*, s. 130. K tomu viz také H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 113-114: „Mohu rozhodnout proti pouhé atrakci předmětů žádosti – je to vůle, spíše než rozum a žádost, která rozhoduje v otázce toho, co budu činit. Mohu tudíž chtít i to, po čem netoužím, a mohu nechtít [nill], vědomě se postavit proti tomu, co rozum označí za správné, a v každém činu jsou toto „chci“ a „nechci“ rozhodujícími faktory. Vůle je arbitrem mezi rozumem a žádostí a jako taková je pouze ona svobodná.“ Srv. také H. Arendt, *Willing*, s. 88-89.

⁹⁸ K tomu viz H. Arendt, *Willing*, s. 141.

⁹⁹ K tomu srv. H. Arendt, *On Violence*, s. 106, 145.

předchází, např. právě záměr, úmysl, či motiv jednajícího, ani do toho, co po této činnosti zůstává. Po skončení jednání totiž žádný samostatně stojící „produkt“ nezbyvá, čímž se ovšem neříká, že se jednáním „nic neudálo“. Vzhledem ke zde sledované problematice ale každý takový „racionálně zvolený“ účel či záměr, který máme na mysli předtím, než se pouštíme do jednání, vystupuje jako něco, co nějak vůli svazuje, determinuje ohledně toho, co má chtít.

To nás ovšem opět staví před problém toho, jaký prostor vůbec v naší zkušenosti zbývá pro ony svobodné impulsy k jednání, které nám má vůle poskytovat, když nemá jít ani o volbu či rozhodnutí, resp. jednání určitým tak či onak se nabízejícím směrem v určité situaci (která je přece také vždy nějak *dána*, přinejmenším co do toho, že jí, resp. to, co nabízí, nějak zohledňovat, resp. se vůči tomu, co si tato situace vyžaduje, zařizovat), ovšem ani o jednání vedené představou nějakého konkrétního účelu. Dostáváme se tím k zásadní otázce, kterou lze formulovat jako otázku po tom, *proč* se vůbec jednáním do něčeho pouštím, proč vůbec začínám nějaký nový podnik. Na poli samotné vůle by bylo možné tuto otázku položit jako otázku po tom, proč vůbec něco (svobodně) chci. Nebo jinak vyjádřeno, jde o problém, zda lze vůbec myslet (či spíše zkušenostně shledat) takové začínání při němž nechci dosáhnout něčeho *určitého*.

Zkrátka jsme postaveni před paradox, kdy svobodnému aktu vůle (který mohl stejně tak dobře nebýt) chybí jakékoliv založení, které by mu vposled dávalo smysl, kdy ovšem ve chvíli, kdy toto založení přichází mimo sféru samotné vůle, jde o již o určení, které „ruší“ svobodu takového chtění (a z chtění vzešlých impulsů k jednání) právě ve smyslu radikální nedeterminovanosti, neurčenosti „vnějším“. Uvidíme dále, že tento problém (problém po *založení* důsledně pochopeného nového počátku), i když nejprve v poněkud jiné souvislosti, Arendtová plně reflektuje a označuje jej za aporii, kterou lze také nazvat problémem „propasti svobody“.¹⁰⁰

O takto nedeterminované, autonomní či spontánní vůli (nic než vůle není příčinou jednotlivých chtění – vůle je příčinou svých vlastních aktů, je *ze sebe sama*)¹⁰¹ lze tedy celkově říci, že ve svém výkonu či dění sice transcenduje kategorie *příčiny a účinku*. To má dva hlavní důvody: jednak samotný „konečný“ akt vůle, jímž se odhodlávám, resp. přecházím k jednání postrádá nějakou jednoznačně determinující příčinu – „důvodem“ pro tento impuls či rozhodnutí není nic kromě (opět) náhodného, nezapříčiněného aktu vůle, jímž vlastně vůle určuje, zavazuje sebe samu. Za druhé pak Arendtová mluví o tom, že podobná absence jednoznačně určitelné „příčiny“ je charakteristická vůbec pro celou sféru lidského jednání: Arendtová sama explicitně uvádí, že *čistě* jen na základě svobodné vůle jednáme jen ve vzácných okamžicích; ponejvíce spíše jednáme na základě specifické „změti“ příčin (motivace, pohnutky, afekty, automatizované reakce apod.), která zůstává temná, neprostupná mnohdy i pro pohled samotného jednajícího: zkrátka nejsme s to z této změti vydělit jednu jedinou příčinu a určit jednoznačně za určující příčinu toho, že jsme jednali právě tímto určitým způsobem.¹⁰²

Stejně tak ovšem nemůže být svobodné (a ve svobodné vůli příčinu mající) jednání být pojímáno v kategoriích *potence a aktuality*: jednání není nikdy pouhou aktualizací, uskutečněním něčeho, co existovalo zatím pouze v modu možnosti, ale čehož povaha a podoba již byla před uvedením této možnosti ve skutečnost předem pevně dána. V případě aktuality, skutečnosti nějakého činu, toho, v co jednání fakticky vyústí, ve sféře jednání s druhými lidmi vždy hrozí, že se ocitne v diskrepanci se svou „potencí“: jednoduše proto, že

¹⁰⁰ H. Arendt, *Willing*, s. 207, 216.

¹⁰¹ K tomu viz H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 128. Arendtová také alternativně o vůli hovoří jako o „schopnosti čisté spontaneity“. Viz tamt., s. 131.

¹⁰² K tomu srv. H. Arendt, *What is Freedom*, s. 144.

vyústění nějakého jednání není nikdy záležitostí jednoduchého „uskutečnění“ ze strany izolovaného aktéra.

Na vůli sice nelze pohlížet jako na determinovanou nějakou vnější příčinou, resp. je třeba ji rozumět zásadně jako příčině sebe sama, svých vlastních chtění, přesto se ovšem vůle a vůli „spouštěné“ činy představě kauzality tak docela nevymykají: neboť lze říci, že sama vůle spouští určitý specifický příčinný (kauzální) řetězec.¹⁰³ Jednak lze nějaký takový vztah na první pohled podobný vztahu příčiny a účinku pozorovat jednoduše již mezi vůlí a jí započínanými chtěními, kdy je ovšem sféra těchto aktů vůle, které ještě nemají povahu bezprostředního impulsu, jímž přecházíme v jednání, sférou svobody v tom smyslu, že mohou tentýž „předmět“ (jehož povaha a status, jak uvidíme, je v intencích Arendtové analýz problematický) stejně dobře chtít i nechtít, mohou jej chtít a současně nemusím (ve chvíli, kdy „chci nutně“ nemá smysl nadále hovořit o chtění). Vůle je ovšem stejně tak „příčinou“ právě takových svých aktů, jimiž se ovšem již pro přechod k jednání definitivně rozhodujeme a tím i odhodláváme.

Zde stojí za povšimnutí dva aspekty: jednak už o tomto volním aktu tak docela neplatí, že jej mohou zcela volně měnit, resp. brát zpět – má jít přeci o *konečné*, definitivní rozhodnutí, které má být zároveň *vykročením* ze sféry oné čisté nedeterminovanosti, v níž se mohou mezi jednotlivými chtěními volně, nezávazně pohybovat. Na tento akt rozhodnutí či přechodu k jednání lze sice také vztáhnout ono „mohl jsem – nemusel jsem“ coby „kritérium svobody“,¹⁰⁴ jenže nakolik má jít skutečně o rozhodnutí pro jednání, jímž se konečně, vposled k jednání odhodlám, nemohu ho jako takové vzít zpět: jde vždy o nějaké: „mohl jsem se rozhodnout jinak, ale rozhodl jsem se právě takto.“ Druhým důležitým aspektem je to, že tímto aktem zároveň *upouštím* od dalšího možného chtění: ve chvíli, kdy začínám chtěné jednání uskutečňovat, mění se ona nerozhodnutost a nerozhodnost příznačná pro sféru chtění v *danost* události jednání, vůči němuž už další chtění nemá smysl (vůle „nemůže chtít zpětně“, resp. toto chtění obrácené směrem do minulosti vede jen k „frustraci“ vůle¹⁰⁵)

Z toho je patrné, že hovořit o chtění jako o „příčině jednání“ je dvojznačné: chtění, resp. určitý akt vůle nás sice k chtění pohání, jednání vlastně „spouští“, ale zároveň ve chvíli tohoto spuštění chtění ustupuje, resp. jej v okamžiku přechodu jakoby zároveň *opouští*: vůči dějícímu se a událemu jednání, které zde zůstává jako neodčinitelný fakt pozbývá chtění smyslu.¹⁰⁶ Proto může Arendtová, zdánlivě paradoxně, mluvit o (dějícím se) jednání jako o *ztrátě svobody*¹⁰⁷ právě ve smyslu ukončení, uzavření oné nerozhodnutosti volně tékajícího chtění. Konečně je však třeba říci, že přechod k jednání je sice přechodem v danost, nezvratitelnost uskutečněného (a neodčinitelného), zároveň to však neznamená definitivní „uzavřenost“ podoby jednání: jednání přeci nikdy není jednorázovým aktem, ale je vždy *otevřeno* tomu, aby jeho podoba byla „dourčována“ tím, jak na nějaký jednotlivý původní čin re-agují druzí lidé. To je pak také další důvod, proč není zcela přesné hovořit o vůli jako o příčině jednání – vůle sice jednání (jak původní čin, tak na něj navazující re-akce ze strany druhých) spouští, ale nikdy nemůže rozhodnout o jeho definitivní podobě, která je výsledkem právě co do jeho vyústění nedohlédnutelného procesu řetězení jednotlivých re-akcí coby odpovědí na iniciační čin: lze tedy mezi „příčinou“ (aktem vůle) a „účinkem“ (událostí, završeným jednáním, jednáním jako *událostí*) konstatovat vždy otevřenou možnost zásadní diskrepance, jejíž

¹⁰³ Arendtová mluví výslovně o specifické „kauzalitě“ vůle in: H. Arendt, *Willing*, s. 140.

¹⁰⁴ Viz tamt., s. 5.

¹⁰⁵ Tamt., s. 178.

¹⁰⁶ Tamt., s. 36, 178.

¹⁰⁷ K tomu viz tamt., s. 141: „Jinými slovy, lidská vůle je nedeterminovaná, otevřená protikladům a potud rozlomená jen tehdy, pokud se její aktivita skládá výlučně z formování jednotlivých chtění; ve chvíli, kdy přestává chtít a začíná jednat na základě jednoho z volních projektů, ztrácí svou svobodu...“ Viz také analogickou pasáž in: H. Arendt, *What is Existential Philosophy?*, in: H. Arendt, *Essays in Understanding*, s. 171.

„odstranění“ není principiálně možné, nemá-li se jednání zvrhnout v ovládnání druhých lidí, v prosazování mé „suverénní vůle“ na úkor druhých.¹⁰⁸

Nahodilost aktů vůle a problém osoby

Výše nastíněné rysy striktně pojímané svobodné vůle, která, má-li si zachovat právě svou svobodu a autonomii, nemůže být ničím mimo sebe samu určována ohledně toho, co „má chtít“, tj. rys její *nedeterminovanosti* a tím implikovaného požadavku na *spontaneitu* vůle (vůle má být ke chtění určována výhradně sebou samou, je takto výhradně svou vlastní příčinou), v sobě nese vlastně třetí výrazný rys, jímž je *nahodilost* či kontingence aktů vůle.

Tato „nahodilost“ jednotlivých chtění je jednak implikována právě oním požadavkem na jejich nedeterminovanost, neurčenost, resp. právě absencí nějakého jednotícího určení těchto aktů, absencí jakéhosi „svorníku“, který by určoval povahu toho, „o co“ svými chtěními usilují, případně „proč“ vůbec něco chci. Šlo by zde vlastně o nahodilost ve smyslu *náhodnosti* jednotlivých aktů chtění, jejichž směr a podoba není a nemůže být nikdy předem určena. Ovšem zároveň lze o aktech svobodné vůle ve smyslu jednotlivých „impulsů“ k jednání mluvit jako o nahodilých, kdy zde ona nahodilost znamená jejich *kontingenci*: původ těchto aktů není dán žádnou jednoduše identifikovatelnou determinující příčinou, o těchto aktech mohu jako o aktech svobody vždy říci, že mohly stejně dobře také nebýt.¹⁰⁹ Tato „kontingence“ se pak zároveň jakoby přenáší i na samotné započínané jednání, byť pro svobodnou vůli zapříčiňované jednání je stejně jako nahodilost jeho „volního“ původu do stejné míry konstitutivní i nutnost v tom smyslu, že jednání nemohu odčinit – důsledky mého jednání, to jak jsem jednal, tu zůstává jako cosi nezvratitelného a potud nutného, něco, co naopak „nemůže být jinak“.

Tím se ovšem dostáváme k otázce, jak se to má s touto nahodilostí chtění, resp. aktů vůle vůči konkrétnímu „chtějícímu já“, resp. chtějící a vposled i jednající osobě, která má být jejich nositelem. Jenže problém spočívá v tom, jak může být osoba právě nějakým takovým „svorníkem“, který jednotí jednotlivé akty vůle, když tyto mají zůstat podle výše naznačené, byť do extrému dovedené, koncepce svobodné vůle právě žádným takovým svorníkem předchůdně neurčeny: dostáváme se tak vlastně k problematické představě, že akty chtění jsou vlastně čímsi novým a překvapivým i vůči *samotnému chtějícímu*. Osoba chtějícího by pak neměla vlastně na podobu jednotlivých chtění vliv, resp. by vystupovala pouze čistě jen jako nositel tohoto chtění, šlo by sice o „její akty“, ovšem nijak jednotně neurčené, resp. akty, které mohou být potenciálně vždy jiné.¹¹⁰ Ovšem obtíž nevzniká čistě jen na úrovni „vnitřní“ sféry chtění, ale ještě nabývá na intenzitě, když přesuneme pozornost od chtění k jednání. Zde

¹⁰⁸ K motivu neztotožnitelnosti svobody se suverenitou (která je vlastně jakýmsi „nelegitimním“ rozšířením působnosti vůle, která chce právě plně „dourčit“ rozehrané jednání, namísto aby od něj ustoupila), viz H. Arendt, *What is Freedom?*, s. 164. V tomto lze také zároveň spatřovat podstatnou diferenci mezi vůlí a myšlením: myšlení sice v momentu započetí jednání jakoby ustupuje do pozadí (každé myšlení si vyžaduje „zastavit se a myslet“, stejně jako si každé jednání vyžaduje ustání přemýšlení o jednání ve prospěch toho, že se do jednání – nikoliv v rozštěpeném „dva v jednom“ myšlení, ale právě jako jeden - pustím), ale nerezignuje na to, aby se vztahovalo k vlastnímu událemu jednání. Myšlení se nejen k tomuto vlastnímu jednání zpětně kriticky vrací, vydává sobě samému z tohoto jednání počet, ale ve vlastním uvažování o tom, jak *budeme* jednat, již s touto budoucí „zpětnou“ reflexí jednání počítá jako s podstatným kritériem pro rozhodování o jednání.

¹⁰⁹ K tomu viz H. Arendt, *Willing*, s. 198: „Profesionální myslitelé, ať už filosofové nebo vědci, nebyli ‚potěšeni svobodou‘ a její neodvratnou nahodilostí; (nebyli ochotni zaplatit cenu, již je kontingence, za onen pochybný dar spontaneity, za schopnost učinit to, co stejně dobře mohlo také nebýt.“

¹¹⁰ Ze sekundární literatury na tento problém, tj. jak v rámci nastíněného Arendtové pojetí vůle myslet problém jednající osoby, ve své studii naráží S. Jacobitti, *Hannah Arendt and the Will*, s. 62-65. Zatímco Jacobitti ve své studii poukazuje na problematičnost v Arendtové pojetí vůle ve vztahu k problému osoby, resp. na nesoudržnost Arendtové pojetí vůle, B. Honig se naopak ve své studii (B. Honig, *Arendt, Identity, and Difference*, in: *Political Theory*, 16, 1988, s. 77-98) snaží z Arendtové pojetí osoby, zejména tak, jak je formulováno v textu *The Human Condition*, pozitivně těžit.

se jednak dostává do konfliktu představa „náhodného“, resp. zcela nepředvídatelného jednání s požadavkem na určitou celistvost, resp. naopak očekávatelnost a předvídatelnost toho, jak bude druhá osoba napříč různými situacemi jednat – tato jednota je pak předpoklad vůbec samotné rozpoznatelnosti někoho jako osoby, stejně jako předpoklad pro to, aby se s danou osobou vůbec dalo jednat, resp. aby vůbec mělo smysl spojit se s ní v jednání za účelem dokončení nějakého podniku.

U takové osoby, s kterou lze „počítat pro jednání“, pak ovšem musí panovat nejen určitá jednota v rámci jejích aktů vůle (a to zvláště ve chvíli, kdy se tyto akty stávají specifickými „příčinami“ či přesněji počátky jednání), ale stejná jednota či celistvost musí zároveň existovat mezi „chtějící“, „myslící“, „soudící“ a právě ve společenství s druhými lidmi jednající osobou, kdy ovšem tato jednota nesmí rušit samostatnost, resp. autonomii jednotlivých mentálních aktivit. Např. čistě ohledně vztahu myšlení a jednání můžeme tuto jednotu spatřovat v požadavku bezrozpornosti, který vzniká v rámci vnitřního myšlenkového rozhovoru „mne se sebou samým“. Ve chvíli, kdy přemýšlím o budoucím jednání, resp. zvažuji, promýšlím jednotlivé možnosti toho, jak jednat (kdy tímto procesem zvažování mohu dospět k jednoznačnému „závěru“ ohledně toho, jak jednat či nejednat, kdy se mám jednání raději zdržet a přejít k jednání bez toho, aniž by do hry výrazně vstupovala vůle, resp. aby v celém procesu vystupovala jako samostatný určující moment), mám si hledět toho, abych nikdy – a sice přesněji tehdy, když se v myšlení k událemu, uskutečněnému jednání zpětně v reflexi vracím – nemohl sám sebe shledat jako jednajícího tak, že již nemohu sám se sebou, kdykoliv o svém činu znovu přemýšlím, zůstat nadále v souladu (jednotě), resp. sám sobě „zůstat přítelem“.¹¹¹ Podobně lze jistou „jednotu“ ve smyslu vzájemného působení či ovlivňování shledat v případě vztahu myšlení a soudnosti. Opět jde totiž i přes jejich vzájemnou autonomii o schopnosti, které nejsou od sebe vzájemně oddělené. Namísto toho myšlení, které je zde nutno chápat v úzkém smyslu myšlení coby myšlení kritického, nemohoucího ustrnout na nějaké definitivně přijaté jistotě, jako spíše všechny takové údajné jistoty co do jejich definitivnosti *destruujícího*,¹¹² soudnost výrazným způsobem podporuje tím, že kriticky dotazuje veškeré pozitivně vymezené standardy vynášení soudů, „uvolňuje“ soudnost pro to, aby se nestala jednoduchou či mechanickou subsumpcí jednotliviny pod dané obecné pravidlo (v tom Arendtová odkazuje na Kantovo rozlišení mezi soudností určující, jejíž doménou jsou soudy teoretického rozumu a reflektující soudností, která je naopak spojena se soudy estetickými¹¹³). Navíc je i soudnost bytostně svázána s jednáním, dokonce Arendtová mluví o tom, že se (za určitých specifických okolností, resp. za specifické historické konstelace, pro níž je příznačná ve společnosti převládající rezignace na výkon kritického myšlení a samostatné, svobodné soudnosti) samotné vynesení soudu může stát svého druhu aktem, resp. nás může vést ke zdržení se od jednání (shledáme-li určité, co do možnosti participace se naskýtající politické jednání jako *odsouzeníhodné*), kdy ovšem takovéto zdržení se či non-participace může být silně politicky relevantním činem.¹¹⁴

¹¹¹ K motivu požadavku bezrozpornosti myšlení či motivu „přátelství“ coby charakteristiky toho, jak jsem a mám být v myšlení sám se sebou, viz zejména H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. I, Thinking*, s. 188-191.

¹¹² K motivu „destruktivity“ či „bezvýslednosti“ myšlení srv. zejména H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. I, Thinking*, kap. 17, „The answer of Socrates“, s. 166-179. Viz také analogický výklad in: H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, s. 168-177.

¹¹³ Viz I. Kant, *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha: Odeon, 1975, Úvod, odd. IV, s. 33: „Soudnost vůbec je schopnost myslet to, co je zvláštní, jako obsažené v obecném. Je-li dáno obecné (pravidlo, princip, zákon), pak je ta soudnost, která to, co je zvláštní, pod toto obecné subsumuje (také tehdy, když jako transcendentální soudnost a priori udává podmínky, za nichž je subsumpce pod obecnou jediné možná) soudnosti určující. Je-li však dáno jen to, co je zvláštní, k němuž má být nalezeno obecné, pak je to soudnost pouze reflektující.“ K Arendtové interpretací tohoto rozlišení viz např. H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, 137-138. Srv. také H. Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. V. Pokorný, vyd. R. Beiner, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 122.

¹¹⁴ K tomu viz zejm. H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. I, Thinking*, s. 192-193. Srv. také H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, s. 188-189.

Lze tedy konstatovat určité základní napětí mezi na jedné straně požadavkem na to, aby mentální aktivity zůstaly aktivitami autonomními, ve svém výkonu nedeterminovanými aktivitou jinou (jedna z aktivit – jako v našem případě vůle – se nesmí stát pouhým „exekutivním orgánem“ údajně „vyšších“ mentálních schopností), ale na druhé straně vzájemnou spjatostí těchto aktivit v jejich výkonech, kdy jde navíc o to, že všechny tři základní mentální schopnosti jsou bytostně spjaty s jednáním, ať už jej chápeme v širším smyslu či jej pojímáme v úzkém smyslu jako novou iniciativu vnášenou do mezilidského světa, která se navíc vždy zároveň děje před zraky druhých lidí, je tedy bytostně čímsi zjevným. Vůle je tím, co nás k jednání pohání, soudnost, resp. vynesení soudu se může stát samo svého druhu činem a konečně myšlení může fungovat jako jistá „prevence“ proti páchání morálního zla, jako to, co nás může vést k tomu, že se vzdáme účasti na jistém nabízejícím se směru jednání. Je to tedy právě tento ohled všech tří základních mentálních aktivit na jednání, v němž vystupují jako jednotná osoba, stejně jako vzájemná podpora a „kooperace“ mezi jednotlivými aktivitami s níž se zdá být výše zmíněná radikální neurčenost vůle a náhodnost jejích aktů v ostrém rozporu.¹¹⁵

Pozoruhodné se však zdá být, že naproti výše uvedené představě „nahodilosti“ aktů vůle a tím implikované „překvapivosti“ jejích vlastních aktů chťení vůči chťející osobě, Arendtová v přednáškovém cyklu *Some Questions of Moral Philosophy* hovoří o tom, že vůle se, naproti jiným mentálním aktivismům či schopnostem, vyznačuje tím charakterem, že je „zcela moje vlastní“.¹¹⁶ Tomu lze vzhledem k výše řečenému těžko rozumět v tom smyslu, že jednotlivá chťení nějaké osoby mají celkově určitý (jednotný) výlučně pro tuto osobu typický charakter. Toto Arendtové tvrzení lze chápat spíše v opozici vůči zásadní „společnosti“ racionality (kdy ovšem racionalita není v Arendtové intencích identická s úzce uchopeným „myšlením“), v tom smyslu, že schopnost logického uvažování coby schopnost náležitého vyvozování závěrů z daných premis je jakýmsi nejelementárnějším „společným jmenovatelem“ lidství.¹¹⁷ Jde tedy o naprosto univerzální schopnost, která má u všech lidských bytostí naprosto stejnou podobu. Podobně Arendtová chápe i „duševní život“, tj. sféru vášní, afektů, emocí – i ty představují něco ve svém základu typického – individuální je nanejvýš jejich specifická konfigurace, jejich momentální navrstvení.¹¹⁸ Skutečně se pak vůle, s jejími jednotlivými nahodilými (a tedy vlastně i *jedinečnými*: u každého takového předchůdně neurčeného aktu chťení existuje možnost, že tento akt nebude srovnatelný s akty vůči němu předcházejícími)

¹¹⁵ K tomu opět srv. S. Jacobitti, *Hannah Arendt and the Will*, s. 64.

¹¹⁶ H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 114. : „...zatímco rozum odhaluje to, co je společné všem lidem, a žádost je společná všem živým organismům, jedině vůle je výlučně moje vlastní.“

¹¹⁷ K tomu viz H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 317-318, kde Arendtová právě striktně odlišuje tuto elementární, „holou“ racionalitu, ve smyslu schopnosti vyvozování patřičných důsledků z daných premis od „společného smyslu“ (common sense, *sensus communis*), pomocí něhož se ujišťujeme o skutečnosti zakoušeného ať už faktickou nebo jen imaginární konfrontací vlastní perspektivy s perspektivami druhých. Zásadní rozdíl pak spočívá právě v tom, že společný smysl je co do svého fungování neoddělitelně svázán se *společným světem*, kde se jakákoliv takováto konfrontace soukromé perspektivy či ujištění se o skutečnosti toho, co zakouším, může díť. Naopak ona schopnost logického vyvozování je na společenství druhých, resp. vůbec na existenci lidského světa s jeho danostmi a podmínkami zcela nezávislá – platí zcela „univerzálně“. Arendtová pak daný motiv na sledovaném místě rozvíjí s ohledem na problém totalitní ideologie a to tím způsobem, že tento chod vyvozování důsledků z dané premisy (který nepotřebuje konfrontaci s perspektivami druhých lidí, resp. jimi ani nesmí být narušován) je nedílnou součástí chodu vyvozování ideologického, kdy ideologie proměňuje určitý „vědecký“, resp. kvazi-vědecký předpoklad („biologickou“ hypotézu o přežití nejsilnějšího živočišného druhu, resp. „historickou“ hypotézu o přežití nejpokrokovější společenské třídy) důsledně v „ideu“ ve smyslu logické premisy, z níž lze libovolně spustit právě onen chod vyvozování (který si navíc klade nárok na „totální“ vysvětlení, tj. procesuální vysvětlení všeho, co se děje, dělo a bude díť). Právě v tomto smyslu pak Arendtová v *Původu totalitarismu* mluví o ideologii jako o důsledné „logice ideje“ – *ideologie apeluje a spoléhá na tuto elementární, univerzální „logičnost“*. Viz H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 469.

¹¹⁸ K tomu srv. zejm. H. Arendt, *The Life of the Mind, vol. I, Thinking*, kap. 3 „The reversal of the metaphysical hierarchy: the value of the surface“, s. 26-30 a kap. 4: „Body and soul; soul and mind“, s. 30-37.

akty může jevit jako něco, co je spjato s jedinečnou osobou, resp. snad dokonce jako něco, co konstituuje samotnou jedinečnost této osoby.¹¹⁹

Pokud ohledně nastíněného problému lidské osoby ovšem obrátíme pozornost k tomu, jak Arendtová tento problém pojednává v textu *The Human Condition*, vidíme, že lidská osoba je konstituována teprve až v jednání s druhými a *před druhými*: je tedy co do samotné své existence závislá na rozpoznání a uznání ze strany druhých lidí. Proto také Arendtová o vstupu člověka do zjevné sféry jednání, kdy se člověk odhodlává opustit skrytost soukromí, jako o jakémsi „druhém zrození“:¹²⁰ jednáním, v němž se člověk vystavuje pohledu druhých lidí, vlastně odpovídá na základní fakt své vlastní narozenosti - „natality“, tj. na skutečnost, že sám svým narozením vstoupil do světa jako jedinečná bytost. To s sebou nese ovšem pouze jednoduše pochopenou nezaměnitelnost fyzického zjevu, jako spíše potenciál svou narozenost (svůj vlastní novopočáteční charakter) v jednání, nové iniciativě ve světě, potvrzovat. Pro naši souvislost je však důležité spíše to, že, je-li skutečně samotná existence osoby zásadním způsobem odkázána na druhé lidi – osoba není něco, co by existovalo mimo to, jak se ve svém jednání jevím druhým lidem - pak přeci nemůže být její konstituce čistě volní záležitostí, nějakým záměrným sebeutvářením. Jenže vůli nelze z podílu na „vzniku osoby“ ani tak docela vyloučit: vždyť vůle je tím, čím k jednání přecházíme, tj. zároveň i vstupujeme do onoho pole, kde se osoba utváří či přesněji, *kde je osoba utvářena*. Celá záležitost se pak ale patrně komplikuje tím, že lidská osoba není sice na jedné straně záležitostí nějaké vědomé sebe-konstituce, ale na druhou stranu není ani něčím, o co se nemusíme starat či pečovat: jednak mi přeci na tom, jak se druhým jako osoba jevím, *záleží*, za druhé se také ovšem jevím nejen druhým, ale také sobě samému: třeba právě v onom vnitřním myšlenkovém dialogu, jímž se vracím k vlastnímu minulému jednání. A právě tento „zájem“ na vlastní osobě nás přivádí opět k otázce chtění, resp. k tomu, co by vůči chtění a vůči vůli spouštěnému jednání vystupovalo jako určující, „regulující“ kritérium.

Časové ohledy chtění

Dalším motivem, který se s výše nastíněnou rolí či funkcí vůle coby onoho popudu či pohnutky k počínání nového, je motiv *časovosti*, resp. problém jistých jednoduchých časových ohledů či poukazů, které se s touto funkcí vůle pojí. Předně: sama Arendtová na několika místech uvádí základní výměr vůle coby našeho „mentálního orgánu pro budoucnost.“¹²¹ Co se za tímto základním určením skrývá a jaké případné obtíže jsou s ním spojeny?

V první řadě zde patrně Arendtová nemá na mysli, že by chtění bylo nutně jediným polem, na němž se k budoucnosti vztahujeme, resp. na němž se nás časová dimenze budoucnosti dotýká. Spíše jde po mém soudu o to, že se v rámci výkonu aktivity chtění – pro ono „chtějící“ já – otevírá určité porozumění pro to, co „budoucnost“ znamená, resp. se v rámci aktivity chtění budoucnost otevírá specifickým způsobem. Dalo by se říci, že v rámci výkonu

¹¹⁹ Arendtová v této souvislosti odkazuje na tradiční představu vůle jako „principu individuace“. Srv. k tomu např. H. Arendt, *Willing*, s. 109, 195. Navíc Arendtová o této vazbě vůle, resp. rozhodnutí vůle a konstituce osoby, či charakteru člověka hovoří již v postskriptu k prvnímu svazku (*Thinking*) cyklu *The Life of the Mind*, aby se ovšem na témže místě hned v zápětí distancovala od představy, že člověk jakýmkoliv způsobem „tvoří“ či „produkuje“ sebe sama. Viz H. Arendt, *Thinking*, s. 214-215.

¹²⁰ H. Arendt, *The Human Condition*, s. 177.

¹²¹ Viz H. Arendt, *Willing*, s. 13: „Takovéto předběžné a jistě ne zcela uspokojivé úvahy nad pojetím času se mi zdají pro naše chtějící já nezbytné, neboť vůle, pokud vůbec existuje, - a znepokojivé množství velkých filosofů, kteří nikdy nepochybovali o existenci rozumu nebo myslí, tvrdilo, že vůle není ničím jiným než iluzí – je stejně zjevně naším mentálním orgánem pro budoucnost, jako je paměť naším mentálním orgánem pro minulost...V našem kontextu je základní obtíž pojící se s vůlí ta, že vůle se nezabývá jen s věcmi, které jsou nepřítomné smyslům a je třeba je zpřítomnit schopností myslí před-stavovat, ale věcmi, viditelnými i neviditelnými, které vůbec nikdy neexistovali.“

aktivity vůle či chtění jsme vedeni porozuměním pro budoucnost jako jistou zásadní *otevřenost, nerozhodnutost*, kdy má být tato otevřenost a nerozhodnutost nějakým způsobem určována, „tvarována“ v jednání uskutečňovanými projekty vůle.¹²² Tato „realizace“ projektů vůle je pak vlastně přechodem k „minulosti“, pro níž je naopak příznačná rozhodnutost a uzavřenost¹²³ onoho „jednal jsem tak a nejinak, a toto své jednání nemohu již vzít zpět“. Ve shodě s tím je pak právě *okamžik*, kdy se odhodlám jednat, zároveň okamžikem přechodu z této otevřené neurčitosti v „uzavřenou“ určitost konkrétního dějícího se jednání.¹²⁴

Pro tuto principiální otevřenost či neurčenost budoucnosti, tak jak jí rozumíme, jak s ní „počítáme“ v rámci našich volných aktů lze uvést jednoduchý argument, že za „fatalistického“ předpokladu budoucnosti, která je předem dána, o níž je předem rozhodnuto, bychom vůbec neměli důvod jednat, resp. vůbec se do něčeho pouštět či o něco usilovat a něco chtít: výše jsme zmínili, že nejistota ohledně „dosažení“ předmětu je vůbec jedním ze základních předpokladů pro to, aby vůle vůbec vstoupila do hry. To, že tato představa otevřené, nerozhodnuté a potažmo i neanticipovatelné budoucnosti je pro vůli nějakým způsobem skutečně specifická, lze možná vidět v distinkci k jiným mentálním a praktickým aktivitám: tak například vůči aktivitě zhotovování či vytváření by se naopak budoucnost jevila ponejvíce spíše jako pouhé budoucí naplnění určitého projektu či plánu, jako pouhá aktualizace již jsoucí potence, ke které musí za předpokladu dostatečné zručnosti tvůrce dojít.

Naopak „budoucnost“, tak, jak jí rozumíme v rámci výkonu aktivity chtění, není něčím, co nutně nastane, není ani nevyhnutelnou konsekvencí stávajícího stavu věcí ani vyplněním, aktualizací předem dané potence: naopak je pro tuto „budoucnost“ příznačná vždy možná diskrepance mezi potencí a aktualitou, mezi záměrem a jeho naplněním a to nakolik vůle není čistě jen nějakým v sobě uzavřeným, k ničemu nevedoucím „chtěním“, ale je vždy zároveň vůlí „k jednání“. Arendtová pak upozorňuje, že se v případě takového náhledu na časovou dimenzi budoucnosti, kdy je vše, co „bude“ chápáno jen jako nutný důsledek toho, co bylo (a jest) – to co bude, nemůže „v budoucnosti“ nebyt, resp. vše, co bude, *mělo* být, mělo se stát, se nám vlastně stírá samotná distinkce mezi dimenzemi minulosti a budoucnosti : budoucnost je něčím, o čehož povaze je předem z minulosti rozhodnuto, co je jejím nevyhnutelným důsledkem.¹²⁵

Ovšem na druhou stranu se tento důraz na radikální otevřenost budoucnosti, „do níž“ se vůle projektuje, může ukázat jako problematický, resp. příliš radikální, neboť zde implikuje představu jakési čisté „nevyplněnosti“ vůči níž je ale jakýkoliv budoucí stav věcí, který máme na mysli předtím, než vůbec dáváme vůli impuls k jednání a který tímto svým jednáním sledujeme, přeci vždy již nějakým vyplněním oné otevřenosti či neurčitosti. V tom se opět odráží problematičnost toho, jak vůbec myslet v intencích Arendtové koncepce svobodného, vůli zapříčiněného jednání něco takového jako nové počínání, které je ovšem vedené určitým cílem, účelem, představou, které ovšem jakoby předem, před samotným počátkem, rozhodují o jeho povaze: pak však již nejde přísně vzato o nový počátek, alespoň pro samotného iniciátora.

To nás však přivádí k další podstatné otázce a sice otázce po povaze samotných „projektů vůle“,¹²⁶ která však implikuje ještě širší otázku po tom, jak se to vlastně má se samotnou „intencionalitou“ chtění, jaká je povaha a původ „předmětů“ vůle. Ohledně projektů vůle je

¹²² Ze sekundární literatury k tomuto srv. studii A. Keenan, *Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt*, in: *Political Theory*, 22, 1994, s. 298.

¹²³ K tomu viz H. Arendt, *Willing*, s. 15.

¹²⁴ Arendtová explicitně (H. Arendt, *Willing*, s. 166) mluví o vůli: „... jejíž projekty vždy předpokládají lineární čas a budoucnost, která je neznámá a otevřená změně.“

¹²⁵ Viz tamt., s. 36.

¹²⁶ Tamt., s. 15: „Ve chvíli, kdy svou mysl obracíme k budoucnosti, nemáme již co do činění s ‚objekty‘, ale s *projekty*, přičemž není rozhodující, zda jsou formovány spontánně, nebo jako předpokládané reakce na budoucí okolnosti.“

patrně nutné myslet je v jakémsi postavení mezi dvěma krajními póly: tyto projekty nemají být ani určitými, jasně představovanými plány, ke kterými je třeba dospět jednoznačně definovanými kroky: proti tomu stojí jednak principiální nejistota sféry lidského jednání (o níž nám zde jde ve vztahu k fenoménu vůle především), jednak by toto detailní „naplánování“ zásadním způsobem umenšovalo onu autonomii či spontaneitu vůle: vůle by pak opět nebyla ničím jiným než pouhým „exekutivním orgánem“ takového plánování, vůlí prosadit tento plán do skutečnosti.¹²⁷ Druhým pólem by pak byl „slepý“ okamžitý příklon k nějakému „předmětu chtění“, který se děje např. z toho titulu, že v nás tento předmět vzbuzuje smyslovou náklonnost. Právě vůči tomuto bezprostřednímu příklonu, jak Arendtová zdůrazňuje, musí zůstat vůle svobodná, resp. musí vůči němu zůstat v „distanci“ a o tomto příklonu rozhodovat ze sebe samé.¹²⁸

Vidíme tak, že „prostor“, který je vymezen pro předmět vůle, zvláště pak co do její zde sledované funkce, kdy je vůle impulsem, popudem k počínání něčeho jednáním, je značně úzký, resp. z naznačeného Arendtové pojetí není bezprostředně patrné, jak by ona „spontánní tvorba nových projektů“¹²⁹ (která ovšem *není* sledováním předem vytyčeného, předem „vymyšleného“ plánu ani takovým sledováním být nemůže – alespoň nakolik nám zde jde primárně o vztah vůle-jednání) vlastně měla konkrétně probíhat a zda se plně odehrává v režii vůle; další možnou otázkou by pak bylo, zda si vůle i tento nový projekt jakoby nestaví před sebe (a tedy mimo sebe), jako něco, o příklonu k čemu se má ještě ze sebe rozhodnout. To by pak byla ostatně jedna z rovin, kdy by nám obě hlavní funkce vůle, „rozhodující“ a „počínající“, vlastně splývaly. Také by tak docela neplatilo Arendtové tvrzení, že předměty vůle jsou vždy něčím, co „ještě není“¹³⁰, neboť by byly vždy, ať už „zvnějšku“ nebo vůlí samotnou, před vůlí stavěny jako cosi „již daného“, byť samozřejmě ještě „neskutečného“, jednáním ještě nevneseného do světa.

Konečně pak Arendtová v souvislosti jak s problematikou časových ohledů chtění, tak v souvislosti s otázkou povahy jeho předmětu zmiňuje ještě jeden motiv, a sice motiv specifických „nálad“ či volněji „pocitů“, které se s výkonem chtění pojí. Arendtová hovoří o tom, že ono „přícházení“ či přibližování předmětu chtění (jehož skutečnost není ve sféře jednání s druhými lidmi nikdy plně v našich rukou, resp. je zde vždy hrozící diskrepance mezi naším očekáváním a chtěním a touto skutečností – „dosažení“ předmětu chtění má snad proto spíše právě povahu přícházení či přibližování tohoto předmětu než nějakého aktivního „uskutečnění“) z oné principiálně nejisté budoucnosti dává za vznik vzájemnému střídání mezi pocity naděje a strachu coby dvěma vzájemně provázenými, resp. vzájemně do sebe přecházejícími „mody očekávání“ - Arendtová hovoří o tendenci obou z pocitů vždy sklouznout ve svůj opak, resp. o tom, že každá naděje v sobě zároveň nese obavy, stejně jako se strach může vždy „převrátit“ do naděje.¹³¹ V námi sledovaném kontextu je však podstatné to, že samotnému tomuto střídání, resp. vůbec tomu, že předmět chtění vlastně nějak „očekáváme“, dává za vznik právě bytostná nejistota ohledně toho, zda se podaří chtěného vůbec dosáhnout, či přesněji, zda chtěné vůbec nastane.¹³²

¹²⁷ Pro asi nejvýraznější pasáž, kde Arendtová odlišuje svobodnou vůli v její funkci mentálního orgánu pro svobodné začínání od vůle, která „chce“ uskutečnit nějakou předem danou intenci (plán, záměr, cíl) viz H. Arendt, *What is Freedom?*, s. 151, kde hovoří o svobodě „vyvolat něco, co neexistovalo předtím, co nebylo dáno, a to dokonce ani jako předmět poznání nebo představivosti, a co tedy, přísně vzato, nemůže být poznáno“. (zvýraznil JN).

¹²⁸ K tomuto odlišení aktů vůle na jedné straně od záměrů či cílů, na druhé pak od smyslové náklonnosti viz H. Arendt, *What is Freedom?*, s. 157.

¹²⁹ H. Arendt, *Willing*, s. 14.

¹³⁰ Tamt.

¹³¹ Tamt., s. 35.

¹³² V tomto lze odkázat na Heideggerovu analýzu nálady strachu z *Bytí a času* (§ 30, „Strach jako modus rozpoložení“), která je jednak pochopitelně mnohem propracovanější než Arendtové spíše letmý odkaz, jednak ji

Výše jsem se tedy pokusil odděleně pojednat dvě hlavní podoby vůle či snad přesněji dvě hlavní pole, či oblasti, na nichž vůle, ve shodě s Arendtové tematizacemi výrazným způsobem vstupuje do hry. Jednak šlo o roli vůle v otázce rozhodování a rozhodnutí, kde jsme však vlastně shledali, že spíše než o situaci racionální volby adekvátních prostředků, které si ke svému dosažení vyžaduje určitý daný cíl, jde o jakýsi „příklon“ k jedné z co do svého vyústění otevřených možnosti či alternativ, kdy důvodem či impulsem k tomuto příklonu-rozhodnutí není nic než samotná vůle. Zároveň jsme však viděli, že toto (konečné) rozhodnutí je zároveň vykročením ze sféry vždy vůči sobě vnitřně rozštěpené (každé chtění produkuje zároveň nějaké „protichtění“, každé chtění je určitým překonáváním odporu) vůle směrem k jednání, k chopení se jedné z nabízejících se možností. Zde ovšem vidíme, že nám obě funkce vůle – „rozhodující“ a „počínající“ – vlastně splývají v jedno: ono konečné rozhodnutí není ničím jiným než impulsem k jednání, *počátkem* nějakého jednání, což s sebou zároveň nese některé z výše naznačených obtíží, jako je otázka po založení či důvodu pro toto konečné rozhodnutí, kdy jsme ve výkladu dospěli k problematické představě náhodnosti a nahodilosti tohoto rozhodnutí – alespoň má-li jít o rozhodnutí v silném slova smyslu svobodné, takové rozhodnutí, které je striktně původem a důvodem sebe sama, čímž se ovšem zároveň stává rozhodnutím „bezkritérijním“.

Stejně tak lze v tomto bodě říci, že ani Arendtové upřednostnění vůle fungující jako mentální orgán či impuls (spontánního) začínání jako jednoznačně „svobodnější“, než je vůle „pouze“ rozhodující (a tedy vždy odkázaná na určité, tak či onak *dané* možnosti, mezi nimiž rozhoduje), se již nemusí zdát tak jednoznačné. Arendtová na jednom místě v rámci svazku *Willing* uvádí, že počínání něčeho vskutku nového (jak jsme viděli, počínání nového, které není nijak předem rozhodnuto co do své povahy, je zároveň pro Arendtovou v silném smyslu aktem svobody) nemůže předcházet žádná „potencialita“,¹³³ která by následně vystupovala jako jedna z příčin takto počínaného aktu, o němž bychom však již nemohli mluvit jako o plně (předem) neurčeném – svobodném – novém činu. Chci však ukázat (a Arendtové vlastní úvahy o povaze svobodného jednání pro to po mém soudu skýtají oporu), že jednak i v oné „pouhé“ volbě mezi možnostmi lze spatřovat silný moment svobody či novosti a za druhé pak to, že i do onoho vůlí spouštěného počínání něčeho (na první pohled) absolutně nového přeci jen vstupují jistá, byť zcela elementární „determinující“ určení.

Problém možností (pro) jednání

Zaprvé, jak se domnívám, je třeba vést rozlišení právě mezi sice se nějak nabízející, ale co do svého vyústění nejistou možností jednání s druhými, a „možností“ v tom smyslu, že něco existuje zatím pouze v modu možnosti a jen čeká na to, až bude uskutečněno.¹³⁴ Zatímco

Heidegger uvádí s odlišnou intencí, již je nastínění některých rysů základní existenciální vrstvy naladění (rozpoložení, *Befindlichkeit*). My se zde můžeme omezit jen na Heideggerův postřeh, že ono „může, ale nemusí nás zasáhnout“ něčeho, co vůči nám vystupuje jako „strašné“, tato *nejistota* ohledně toho, zda nás obávané zasáhne nebo mine, náš strach rozhodně neutišuje, ale je naopak tím, co dává samotnému pocitu strachu za vznik. Viz k tomu M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 172: „...škodlivé jako blížící se v blízkosti nese s sebou odhalenou možnost, že se nedostaví a mine nás, což nás strach nezmenšuje ani netiší, nýbrž naopak vytváří.“

¹³³ K tomu srv. H. Arendt, *Willing*, s. 29: „*Liberum arbitrium* se rozhoduje mezi tím, co je do stejné míry možné a vůči nám dané ve *statu nascendi* jako pouhé potence, zatímco schopnosti začínat něco skutečně nového nemůže dost dobře předcházet žádná potencialita, která by pak figurovala jako jedna z příčin uskutečněného aktu.“

¹³⁴ K odlišení bytí v možnostech, resp. bytí vždy určitou možností jako důležité charakteristiky lidské existence (bytí pobyty) od „možností“ jednak v logickém smyslu jednak právě ve smyslu toho, že určité jsoucno (věcný stav) je prozatím „pouze možný“, i když je celá problematika „možnosti“ pro Heideggera opět značně hlubší – pro naši souvislost si postačí všimnout pouze toho, jak Heidegger v násl. pasáži „možnost“ odlišuje negativně, viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 175: „Pobyt je vždy tím, čím být může, a tak, jak je v jeho možnostech...Bytí možnosti, již pobyt vždy existenciálně jest, liší se jak od prázdny, logické možnosti, tak od kontingence

v druhém případě je skutečně o povaze uskutečňovaného nějak předem rozhodnuto, možnost jednání je naopak proti tomu vždy otevřená nebezpečí, že se tato možnost ve své „aktualizaci“ vymkne původní intenci, s jakou se jí jednající chopil. Jinými slovy: určitá možnost jednání je vždy zásadně dourčována, dotvářena také druhými lidmi, kteří se na mém jednání podílí (nikdy nemohu jednat v izolaci, jednání je vždy odkázáno na základní danost, podmínku lidské plurality, s jejími dvěma vzájemně podmíněnými charakteristikami „stejnosti“ a „rozlišnosti“). Je tedy zjevné, že takto nastíněná „možnost“ ve smyslu naskýtající se možnosti jednání může stěžejně fungovat jako „příčina dokončeného aktu“: naopak, to, kam nakonec možnost vyústí, zůstává radikálně otevřeno, zůstává záležitostí *svobody*. Navíc, volím-li v situaci jednání vždy jen jednu z možností, resp. vždy jen určitý směr, kam se jednáním pustím, nese to sebou, že takto odpadávají ostatní nabízející se možnosti ve prospěch toho, že jsem jednal právě jen jedním určitým možným způsobem. Jenže právě v této volbě ve smyslu pouštění se do jednání vždy jedním určitým směrem, v tom, že jsem zvolil právě tuto možnost a ne jinou,¹³⁵ a to vždy v nějaké situaci, která je – jako situace jednání – jedinečná, neopakovatelná (okamžik, v němž jsem se tak a tak rozhodnul, je neopakovatelný, nemohu se do něj „vrátit“) – sebou přeci nese vždy nějakou „novost“ či nový začátek ve smyslu jedinečného a neopakovatelného „vytvarování“ škály nabízejících se možností tím, že mohu zvolit jen jednu a ostatní tím musím nutně nechat ladem.

Zdá se mi, že jednou z možných příčin toho, že Arendtová nevěnuje příliš pozornosti problému jednání v situaci, kdy se mi *nabízejí*, resp. otevírají určité možnosti toho, jak jednat, je výše naznačené ostré rozlišení mezi časovým „dimenzemi“ radikálně nerozhodnuté, nevyplněné budoucnosti na jedné straně a minulosti, která je naopak primárně sférou (nezvratitelně) daného.¹³⁶ Jenže je třeba vidět, že možnosti jednání nejsou něčím, co bych si

výskytového jsoucna, s nímž se může to či ono „stát“. Možnost jako modální kategorie výskytového jsoucna znamená, že něco *ještě není* skutečné a *nikdy není* nutné. Charakterizuje to, co je *pouze* možné. Je ontologicky nižší než skutečnost a nutnost. Možnost jako existenciál je naproti tomu nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobytu...Fenomenální půda, na níž bychom ji byli vůbec s to spatřit, se nám nabízí v rozumně ve smyslu odemykajícího „moci být“.

¹³⁵ Zde se snažím, opět ve velmi zjednodušené podobě, využít jiný motiv z Heideggerova *Bytí a času*, kde Heidegger v druhém oddílu tematizuje fenomén „viny“ (která ovšem nemá žádnou souvislost s nějakými faktickými lidskými proviněními - spíše jde o strukturální pojem) coby souvislost jisté dvojí „negativity“: Heidegger jednak spojuje negativitu s motivem „vrženosti“ (to zde můžeme nechat stranou: opět by nás to totiž odkazovalo k vrstvě „naladění“), která je pak základem pro opět jistou negativitu, která je ovšem příznačná pro náš pohyb v možnostech a která právě sebou nese vědomí toho, že jsem zvolil právě tuto možnost, vydal se právě tímto jedním směrem a *nezvolil* jsem možnost jinou. Heidegger pak právě tuto negativitu v druhém významu spojuje s motivem svobody. Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 322-323: „Pobyt je svým základem existentně, to znamená tak, že si rozumí z možností, a takto si rozuměje, jest vrženým jsoucnem. V tom je však obsaženo: jakožto ‚moci být‘ stojí pobyt pokaždé buď v jedné, nebo v druhé možnosti, jednou z nich tedy vždy není a v existenciálním rozvrhu se jí vzdává. Rozvrh je určen negativitou nejen jakožto vždy vržené bytí základu, nýbrž je bytostně *prostoupen negativitou jakožto rozvrh*. Negativita, o které zde mluvíme, patří k bytí pobytu jakožto svobodného pro existenciální možnosti. Svoboda však *jest* jen ve volbě jedné možnosti a tato volba znamená: nést to, že jsme nezvolili a nemohli zároveň zvolit druhou.“

Pro nás je poměrně zajímavé, že tohoto Heideggerova pojetí existenciální viny si všimá i sama Arendtová, když na něm vyzdvihuje právě motiv negativity v tomto smyslu nutného „odpadnutí“ ostatních nezvolených možností v okamžiku volby. K tomu viz H. Arendt, *Willing*, s. 184. Mohli bychom pak poněkud nadneseně říci, že zatímco pro Heideggera je součástí pojmu viny představa jistého *zúžení* (zúžení škály možného na jednu skutečně zvolenou možnost), tak pokud bychom chtěli (opět však spíše v přeneseném smyslu) mluvit o představě „viny“ v kontextu myšlení Hannah Arendtové, pak bychom tuto představu mohli spojit spíše než se zúžením s jakýmsi *nedohlédnutelným rozšiřováním* oněch bytí nezamýšlených důsledků nějakého jednotlivého činu ze strany jednotlivého aktéra. Koneckonců o tom, že se těmito nezamýšlenými důsledky jednající „proviňuje“ hovoří Arendtová i explicitně, viz H. Arendt, *The Human Condition*, s. 233.

¹³⁶ Pro pasáž, kde Arendtová toto ostré rozlišení provádí, viz H. Arendt, *Willing*, s. 15: „Náhled, že všemu skutečnému musí předcházet možnost jako jedna z jeho příčin, implicitně popírá budoucnost jako autentickou časovou dimenzi: budoucnost pak není ničím jiným než pouhým důsledkem minulosti a rozdíl mezi přírodními a

v situaci jednání zcela volně a spontánně vytvářel, nejsou konstituovány nějakou mou libovůlí, byť jen z toho jednoduchého důvodu, že každý z možností utvářený „projekt“ už musí počítat s danostmi a omezeními, které s sebou nese každá situace, stejně jako musí umět rozlišit mezi „prázdnou“ možností a možností, kterou jsem skutečně s to naplnit. Možnosti jsou tedy spíše než námi vytvářenými „plány“, čekajícími pouze na své uskutečnění, něčím, co se vždy *před námi* otevírá. Ovšem možnosti se nám takto naskýtají nikoliv snad jako nějaké ve všech situacích a pro všechny stejné „univerzální možnosti“: v situaci jednání, která je vždy mě oslovující situací jednání, jde vždy o mé vlastní možnosti, kterou jsou navíc vázány právě na tuto jedinečnou situaci. Nadto, jak bylo zmíněno již výše, jde o možnosti *otevřené*: ve smyslu otevřenosti pro diskrepanci mezi tím, co se možnost zdá skýtat a jejím „uskutečněním“ ve vždy nejistém procesu jednání s druhými lidmi.

V tomto kontextu lze potom odkázat na motiv *dějinnosti* tak, jak jej úvodním způsobem v §6 *Bytí a času* představuje M. Heidegger. Heidegger, zjednodušeně řečeno, upozorňuje na fakt, že porozumění pro to, co (vůbec) mohu je vždy založeno ve sdíleném a předávaném rámci a horizontu rozumění vlastnímu bytí a světu: v „tradovaném výkladu“ či zcela jednoduše „v tradici“. Možnosti se tedy před námi (z „budoucnosti“) otevírají jen na základě tohoto našeho zapuštění v tradici, resp. v určitém sdíleném rozumění.¹³⁷ Proto Heidegger může říci, že „minulost“ lidské existence („pobytu“) není „za“ člověkem, ale v právě naznačeném smyslu „před“ ním: jen na základě již zde jsoucího (daného, „minulého“) celkového sdíleného porozumění se mohou člověku otevírat možnosti jeho bytí, čímž se však neříká, že by právě tradice skýtala „hotové“ a „univerzální“ možnosti toho, jak se v situacích, nehledě na jejich specifickou, mohu zařizovat. Jinými slovy: ani toto zapuštění v určitém tradovaném rozumění z nás nemůže sejmout nutnost vždy v každé situaci jednání hledat cestu, jak v ní jednat, resp. nalézt v situaci to, co v ní (tedy vzhledem k její specifické) mohu činit, což se ovšem děje vždy v rámci dějinně situovaného porozumění pro to, jak v situaci jednání vůči druhým *vůbec* mohu jednat a jak bych jednat měl. Pro naši souvislost je pak podstatné, že zde již nemáme co do činění s jednoduchou distinkcí mezi minulostí coby sférou daného a mezi radikálně otevřenou, ničím „nevyplněnou“ budoucností: je to zde právě „minulost“ (ve smyslu již zde jsoucího sdíleného porozumění, do něž jsem vrostl), která se ukazuje být předpokladem či rámcem pro to, aby se nám mohly naskýtat možnosti toho, jak v situaci *budeme*.

Ovšem dokonce i když bychom nechali stranou problém dějinnosti, resp. problém „původu“ projektů vůle (coby možností toho, jak v situaci jednat) a budeme se soustředit na představu jejich údajné „spontánní tvorby“, přesto narážíme na jistá elementární determinující určení, která do určité míry umenšují svobodu tohoto spontánního tvoření či počínání. Zprv je zde přeci samotný „počátek“ (ať už mu předchází „pohyb“ vůle mezi jednotlivými nabízejícími se alternativami či zda mu má předcházet onen údajně spontánně vytvořený „projekt“, a který by ovšem nakonec tak jako tak pro vůli vystupoval jako určitá *možnost* ve smyslu, že se do jeho naplňování mohu, ale také nemusím nakonec pustit), kterým přecházím z „vnitřní“ sféry chtění do „vnější“ zjevné sféry jednání, vždy nějakou základní *sebe-determinací*, sebe-určením vůle. Je aktem, jímž vůle vlastně *definitivně* zavazuje sama sebe : má-li jít skutečně o přechod k jednání, o konečné rozhodnutí pro jednání, nelze tento akt již vzít zpět, byť jde o rozhodnutí svobodné. Druhým ohledem je to, že přes veškerou

člověkem vytvořenými věcmi spočívá jedině v tom, že u jedněch možnosti nutně vyrůstají ve své skutečnosti, zatímco v případě druhých mohou, ale také nemusí být uskutečněny.“

¹³⁷ K tomu viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, s. 37: „Každý pobyt je ve svém faktickém bytí vždy tak a „tím“, jak a „čím“ už byl. Ať už výslovně či nevýslovně – pobyt *jest* svou minulostí. A to nejen tak, že se jeho minulost řadí jaksi „za“ něj. Každý pobyt – se svým příslušným způsobem, jak být, a tudíž také s příslušným porozuměním bytí – vrostl vždy do tradovaného výkladu bytí pobytu a v něm také vyrostl. Z něho si především – a v jistém okruhu stále – rozumí. Toto porozumění odemyká možnosti jeho bytí a řídí je. Jeho minulost – a to znamená vždy minulost jeho „generace“ není *za* pobytem, nýbrž je vždy před ním.“

problematičnost vztahu mezi náhodnými a nahodilými akty svobodné vůle a chtějící osobou jde přeci stále o *moje* akty, s nimiž přecházím k jednání, za které nesu vůči druhým lidem odpovědnost a které je druhými souzeno. V tom lze asi spatřovat jeden ze zásadních paradoxů, které se s fenoménem vůle pojí: uvedl jsem, že vůle vlastně vstupuje do hry převážně nikoliv v situaci „racionální volby“ prostředků, které si k svému uskutečnění sám od sebe vyžaduje určitý, v situaci této volby vždy již nějak daný, cíl, ale naopak spíše v otevřené, nejisté situaci jednání s druhými (na níž nikdy nemůžeme kategorie prostředků a účelu plně vztáhnout: pak by bylo jednání jen jakýmsi modem vytváření spíše než samostatnou specifickou aktivitou). Jenže zároveň právě v principiální nepředvídatelnosti aktů, ke kterým vůle dává impuls spočívá na první pohled neslučitelnost s jednáním, které se děje pospolu, resp. v *součinnosti a shodě* s druhými, a skrze něž je vůbec možné něčeho dosahovat. Arendtová v textu *The Human Condition* naznačenou obtíž řeší odkazem na lidskou schopnost slibu¹³⁸ (který označuje za „lék“ proti právě nejistotě a nepředpověditelnosti lidského jednání, která, jak můžeme nyní říci, je do značné míry konstituována právě radikálně pochopenou „svobodnou vůlí“, jak mou vlastní, tak vůlí druhých lidí) či šířeji závazku, kterým se zavazujeme jednat právě určitým *předvídatelným, očekávatelným* způsobem. Přitom nemusí jít jen o slib v úzkém slova smyslu, ale i o dohodu, smlouvu, zákon – to vše nějak jednání v jeho nahodilosti a nepředvídatelnosti *usměrňuje*, a vlastně vůbec činí možným to, abychom se v jednání mohli s druhými spojovat k dokončení nějakého započatého podniku.

Konečně třetím elementárním určením (kterého jsme se již dotkli výše), jenž svobodnou vůlí co do jejího výkonu nějak svazuje, je právě její dvojznačný charakter intencionální aktivity, tj. fakt, že vždy „chci něco“, co je však v přísném slova smyslu vůči svobodné vůli „vnější“ a takto jí co do povahy či směru jejího chtění určující. Vůli však zůstává možnost svobodně se rozhodnout o příklonu nebo naopak distanci vůči předmětu, a to i v případě, že bychom onu „spontánní tvorbu nových projektů“ skutečně považovali za činnost vůle – i takto vůlí vytvořené projekty by patrně stále byly otevřené pro konečné *rozhodnutí* (které je opět v kompetenci svobodné vůle – zde mj. opět obě doposud samostatně tematizované funkce vůle splývají v jedno), zda je vůle vůbec bude chtít a vposled i chtít prosadit do světa. A konečně se lze vrátit i k tomu, co jsme naznačili výše: Arendtovou důsledně zastávaná koncepce naprosto nedeterminované (a tudíž i nutně nějaké zdůvodnění či založení pro to, že vůbec něco chci postrádající, „propastné“) vůle jen s obtížemi dovoluje promýšlet problém svobody v rámci jednání v určité *dané* situaci (namísto by bylo asi se v první řadě ptát, zda snad někdy můžeme jednat, aniž bychom již v nějaké, do různé míry na nás naléhající a něco si nárokuje, situaci nestáli): striktně vzato, ve chvíli, kdy jednám ve shodě s tím, co si daná situace žádá, co si *vynucuje*, je moje jednání spíše než novou iniciativou čímsi jako „pokračováním“ stávajícího daného stavu věcí.¹³⁹ Ovšem oproti tomu lze uvést to, na co jsme také narazili již výše, a sice skutečnost, že pro situaci jednání je příznačná jak nejistota či nejednoznačnost toho, jak v ní jednat (to, co si situace žádá, je otázkou spíše mého celkového uchopení situace, toho, jak a ve světle čeho situaci porozumím), tak otevřenost samotných možností (nedohlédnutelnost toho, kam možnost, v případě, že se jí v jednání chopím, nakonec vyústí), které rozpoznávám jako v situaci se nabízejících: situace jednání tedy přesto není nikdy čistě záležitostí nutnosti, vždy je v ní přítomna nějaká „možnost“, byť ve smyslu, že vposled přeci jen nemusím jednat tak, jak si situace zdánlivě nevyhnutelně žádá.

Principy jednání a problém založení svobody

¹³⁸ K tomu viz H. Arendt, *The Human Condition*, kap. 34: „Irreversibility and Power to Forgive“, s. 236-243.

¹³⁹ K tomu srv. H. Arendt, *Willing*, s. 30.

Arendtová v několika svých textech¹⁴⁰ představuje koncepci „principů jednání“ (termín samotný pak odkazuje na Montesquieho rozlišení mezi formou vlády a principem jednání této vlády),¹⁴¹ přičemž chci v kontextu zde sledovaných problémů a souvislostí toto pojetí principu jednání interpretovat jako jistou cestu k tomu, jak přeci jen založit onu radikální nedeterminovanost svobodného začínání (a jak tedy přemostit onu „propast“ nezaložené svobody), resp. jako jistou možnou odpověď na to, proč se vůbec v jednání do něčeho pouštíme, kdy ovšem, jak uvidíme, toto „proč“ nefiguruje jako nějaký předem jasně daný účel, cíl či motiv jednání a přesto má mít podle tohoto pojetí sílu nás v určitých situacích figurovat jako pohnutka k jednání.

Ohledně těchto principů jednání je možné vyzdvihnout nejprve jejich dva důležité rysy:¹⁴² jednak je to *neurčitost* těchto principů (jako příklady principů uvádí Arendtová spravedlnost, čest, ale na druhé straně i strach - nikoliv však ve smyslu nějakého afektu či nálady - či podezření¹⁴³): proto také mohou fungovat jako to, co k jednání pouze pohání, či přesněji „inspiruje“ (neboť to, zda nakonec na tuto inspiraci principem skutečně jednáním odpovím, by mělo zůstat předmětem svobody, resp. mého svobodného rozhodnutí) a nikoliv právě jako cíle či účely jednání (nejednám proto, abych „uskutečnil spravedlnost“). Principy by tedy skutečně byly spíše nějakým „pro co (kvůli čemu) jednám“ nežli tím, „za čím jednám“.

Problémem je ale i samotné principem inspirované jednání: právě neurčitost principu klade nárok na to, abych sám v jednotlivé situaci jednání našel cestu, jak principu dostat, jak tento vždy neurčitý princip jednání v situaci „aplikovat“. Jenže tato aplikace, jak ve svých analýzách ukazuje H. G. Gadamer,¹⁴⁴ je značně problematická: nejde totiž v žádném případě o pouhou mechanickou aplikaci předem daného, hotového obecného pravidla či postupu na jednotlivý případ (etická situace navíc není přeci vůči mně nějakým „vnějším“ objektem, ale jde bytostně o mojí vlastní situaci, v níž se nacházím a v níž musím sám za sebe jednat¹⁴⁵) – tomu zabraňuje už ten fakt, že princip je příliš neurčitý na to, aby jej šlo na jednotlivou situaci jednoduše „použít“ a tím situaci „vyřešit“ a na druhé straně rozmanitost jednotlivých konkrétních situací jednání princip v jeho obecnosti vždy přesahuje. Jde vlastně o jistou

¹⁴⁰ Jde zejména o esej *What is Freedom?*, ale motiv je obsažen i ve svazku *Willing* cyklu *The Life of the Mind* a – i když v poněkud jiné souvislosti – i v díle *Původ Totalitarismu (The Origins of Totalitarianism)*.

¹⁴¹ Viz H. Arendt, *What is Freedom?*, s.152.

¹⁴² K tomu viz souhrnně tamt.

¹⁴³ K tomu viz H. Arendt, *Willing*, s. 201-202.

¹⁴⁴ Jde zejména o Gadamerovy analýzy Aristotelovy etiky, kdy ovšem Gadamer vyzdvihuje podstatnou analogii etického problému s problémem, před kterým stojí dějinná hermeneutika: zjednodušeně řečeno, v obojím jde o problém *aplikace* (či uplatnění), která ovšem nemá povahu mechanické, neproblematické subsumpce jednotlivého případu pod předem dané obecné pravidlo. Celkově k těmto výkladům viz H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, kap. „Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles“, s. 295-307.

a H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, kap. IV: „Hermeneutický problém a Aristotelova etika“, s. 31-39.

¹⁴⁵ Zdá se mi, že právě to může být jeden z významů, v jakém Gadamer hovoří o jednotě mezi „etickým věděním“ a „etickým bytím“: etické věděni se přeci nikdy netýká situace jako nějakého vnějšího objektu, ke kterému se stavím z pozice pozorovatele tak, že jí pouze poznávám: konkrétní etické poznání či věděni je vždy rozhodováním se o tom, jak v situaci jednat, jak v situaci *být*: etické věděni nelze myslet odděleně od jeho „aplikace“ v konkrétních situacích – jedině v této aplikaci se osvědčuje jako skutečné, „živé“ etické věděni. K tomu srv. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 40 a také H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 297.

Druhým významem, v jakém lze o této jednotě hovořit, je fakt, že onomu obecnému etického věděni či povědomí o tom, jak se „má jednat“ se vlastně v přísném slova smyslu „neučíme“ jako se učíme nějaké dovednosti, kterou lze získat a zapomenout – toto věděni je spíše tím, do čeho jsme jako do horizontu či rámce porozumění sobě a světu vrostli – toto věděni je takto vlastně součástí mé dějinně situované existence. K tomu srv. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 35, H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 300: „Wer sittliche Entscheidungen zu treffen hat, hat auch immer schon etwas gelernt. Er ist durch Erziehung und Herkunft derart bestimmt, daß er im allgemeinen weiß, was recht ist. Die Aufgabe der sittlichen Entscheidung ist eben die, in der konkreten Situation nun das Rechte zu treffen, d.h. das, was recht ist, konkret in die Situation hineinzusehen und in ihr zu ergreifen.“

vzájemnou odkázanost a podmíněnost mezi obecným a jedinečným, mezi neurčitým principem jednání a jednotlivou konkrétní situací. Na jednu stranu mi to, že situaci rozumím skrze určitý princip, teprve otevírá jisté obecné dominantní porozumění tomu, co si ode mne situace vyžaduje, přičemž ovšem rozpoznání *konkrétních* nároků situace, tj. vposled i rozhodnutí o tom, jak se se situací nakonec vypořádám, zůstává něčím, z čeho se nikdy nelze vyvázat, co se musí dít v každé jednotlivé situaci vždy nanovo.¹⁴⁶ Obecný neurčitý princip jednání tedy v této své obecnosti nechává jakoby vyvstat nárokům či požadavkům jedinečné situace a to snad nikoliv tak, že by nám ohledně této situace poskytoval návody ohledně toho, jak se v ní zařídít – namísto toho potřeba dostát zvláštnosti každé situace vyvstává vlastně *vůči* neurčitosti a obecnosti principu, která je vzhledem k rozmanitosti jednotlivých situací vždy neadekvátní. Gadamer zároveň upozorňuje, že nejde jen o to, že je jedinečné odkázáno na obecné, ale zároveň je i obecné odkázáno na jedinečné: principy jednání se osvědčují jako živé etické principy jedině tak, že se „podle nich“ v jednotlivých situacích fakticky jedná, resp. že jsou skutečně s to inspirovat k jednání.¹⁴⁷

Druhou důležitou charakteristikou principu je jeho *obecnost*: princip není nějakou mojí soukromou vnitřní pohnutkou, ani představou, kterou jsem si sám vytvořil, ale jeho původ je *dějinný*, pramení ze sdíleného a tradovaného porozumění, které se týká člověka a jeho jednání ve světě, přičemž je toto sdílené porozumění vždy vlastní určitému společenství. Arendtová na některých místech právě v odkazu na Montesquieho koncepci vyzdvihuje, že pro každou z tradičních forem vlády (např. čest v případě republiky, strach v případě tyranidy apod.) je typický jeden dominantní princip, který nejen inspiruje politické jednání, ale je zároveň principem, podle něhož je politické jednání souzeno, v jehož světle se tedy politické jednání nějak *jeví* – tak lze podle mého soudu také rozumět tomu, když Arendtová říká, že jen v probíhajícím jednání se stává princip něčím zjevným: jenže zjevný se stává jen proto, že již je ve světle tohoto principu jednání nějak posuzováno, že princip zároveň figuruje jako, byť opět neurčitý, standard pro soudnost.

Jenže právě zohledníme-li fakt, že princip je vždy nějak dějinně situovaný, resp. jednoduše, že jeho původ je vždy v určité tradici, budou se nám další dvě charakteristiky, kterými Arendtová své pojetí principu upřesňuje, jevit jako problematické. Arendtová o principu říká, že jeho platnost je „univerzální“: jenže viděli jsme, že princip je naopak vždy právě něčím nikoliv univerzálně (za všech okolností a pro všechny stejně) platným, ale naopak je bytostně svázán jednak se společenstvím, které jej z generace na generaci předává a jednak se způsobem *jakým* je princip předáván, tj. zda je porozumění principu stále něčím živým (což je předpokladem pro to, aby mne mohl princip skutečně k nějakému konkrétnímu jednání inspirovat), nebo se v procesu tradování jeho původní význam vyprázdnil. S tím souvisí i problematičnost další charakteristiky, kterou Arendtová principu přisuzuje, a tou je jeho údajná „nevyčerpatelnost“. Na jednu stranu má tato charakteristika své oprávnění v rámci odlišení principu jednání od účelu jednání, který je vždy čímsi jednorázovým (účel či cíl je ve chvíli svého dosažení vyčerpán a případně se stává sám pouhým prostředkem

¹⁴⁶ Viz H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 296. Srv. také H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 32: „K podstatě etického problému totiž zřejmě patří, že jednající se nejen dovede odhodlat k jednání, ale že má sám vědět a pochopit, jak má jednat – povinnost, jíž se nikdy nemůže zbavit. Je tedy podstatné, že etické vědy – jakkoli přispívají k vyjasnění fenoménů etického vědomí – nikdy nezaujímají místo, jež patří konkrétnímu etickému vědomí.“

¹⁴⁷ Viz H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s. 296: „Wenn das Gute für den Menschen jeweils in der Konkretion der praktischen Situation begegnet, in der er sich befindet, so muß das sittliche Wissen eben dies leisten, der konkreten Situation gleichsam anzusehen, was sie von ihm verlangt, oder anders ausgedrückt, der Handelnde muß die konkrete Situation im Lichte dessen sehen, was von ihm im allgemeinen verlangt wird. Das heißt oder negativ, daß ein Wissen im allgemeinen, das sich nicht der konkreten Situation zu applizieren weiß, sinnlos bleibt, ja die konkreten Forderungen, die von der Situation ausgehen, zu verdunkeln droht.“

k dosažení dalšího, nově vytyčeného cíle): v této perspektivě skutečně nelze v jednání princip „vyčerpat“; jednoduše proto, že ho ani nelze dosáhnout, ale nanejvýše dostát tomu, jak nárokům situace ve světle principu rozumím. Jenže na druhou stranu si lze dobře představit právě zanedbání či vědomé potlačení určitých principů jako součástí živé tradice a tedy i jako rámců porozumění pro to, proč v určité situaci či za určitých okolností začínám jednat.

V našem kontextu by byl patrně problematický také vztah principu a radikálně uchopené svobodné vůle: princip koneckonců přeci jen zůstává nějakou, byť neurčitou daností, která mě jednání nějak určuje a vede. Sice mohu vůči principu zaujímat distanci (tj. rozhodnout se zda, skutečně dostojím tomu, co si po mně ve světle principu uchopená situace žádá či ne), ale je možné si položit otázku, zda k tomu, jak prožíváme toto principem inspirované jednání nepatří i to, že jsme principem jakoby „uchvácení“, resp. že nás přeci princip do jisté míry *nutí* nějak jednat. Navíc jednání ve shodě s principem odpovídá spíše re-aktivní složce jednání: princip mě pohání k odpovědi jednáním na určitou *situaci*, kterou ve světle principu již nějak vnímám. Viděli jsme však, že pro Arendtové pojetí svobody a svobodné vůle je spíše vůdčí představa „nového začínání“, kdy toto začínání není vynuceno situací v níž se nacházím jako nějaké její „pokračování“ (stranou zde můžeme prozatím zůstat otázka, kde je takovéto čisté, „nereagující“ nové počínání hledat a zda je takovéto začínání, takováto iniciativa vůbec možná). Zároveň není vůle jedinou lidskou mentální schopností, která s těmito principy jednání vstupuje do hry. Principy se totiž také silným způsobem týkají naší schopnosti soudit, ať už soudností rozumíme „posouzení“ ve smyslu zprostředkování mezi obecným (neurčitým principem jednání, v jehož světle situaci spatřuji) a jedinečným (situací v její jedinečnosti a jejích specifických nárocích, které nemohou být nikdy plně určeny oním obecným neurčitým principem, tj. situací vyvstávající ve své zvláštnosti *vůči* principu) nebo ji chápeme jako vynesení soudu nad jednáním, kterého se třeba ani přímo neúčastním, kdy ale princip figuruje jako jistý standard pro posouzení tohoto jednání – zda se jednáním podařilo dostát principu, v jehož světle bylo jak přímými aktéry, tak „diváky“ spatřováno. Konečně, jak uvidíme dále, se poukazem na tyto principy jednání ještě stále zcela nevypořádáváme s problémem svobody, resp. to, že jedním podle principu, ještě neznamená, že jsem svoboděn: jednak jejich příslušný „princip jednání“ Arendtová identifikuje i u takových forem vlády, které se snaží svobodu ve smyslu svobody spojovat se s druhými k jednání potlačit – to je zmiňovaný případ strachu jako principu jednání v tyranidě; navíc by mělo být nakonec záležitostí mého vlastního rozhodnutí, zda skutečně budu vposled ve shodě s principem jednat a tedy akt svobody lze spatřovat právě tak v tom, že podle principu *nejednám*. Zdá se tedy, že problém svobody je třeba formulovat ještě poněkud jiným způsobem, a sice tak, že je v něm nějak zohledněna jak problematika počátku jednání ze svobody (ze svobodného rozhodnutí či impulsu vůle) tak ovšem ten fakt, že jednání nikdy není suverénním výkonem izolovaného aktéra – je třeba zohlednit bytostně *pluralitní* charakter jednání.

Svoboda jako shoda mezi „chci“ a „mohu“

Doposud jsme si všimli motivu svobody převážně ve vztahu k fenoménu vůle, resp. ve vztahu k problému nového začínání, jehož je svobodná vůle „mentálním orgánem“, resp. tím, co dává k tomuto začínání něčeho nového ve světě, kde jsme pospolu s druhými lidmi, popud či impuls. Jenže tím problém svobody zdaleka nevyčerpává: uchopení svobody ve výše naznačeném smyslu „vnější nedeterminovanosti“ (spontaneity), která je předpokladem pro to, aby ze svobody vzešlo něco v silném slova smyslu nového (a tedy ničím předchůdně daným co do své povahy neurčeného) je nutně reduktivní – takto uchopená svoboda totiž zdaleka ještě není *světskou skutečností*, něčím, co se skutečně ve světě děje a jeví – a co je jako takové rozpoznatelné a uznatelné i druhými lidmi. V eseji *What is Freedom?* Arendtová problém svobody pojednává v několika vrstvách, kdy jako k jednomu z určení toho, co svoboda

znamená, dospívá k lokalizaci svobody „do“ probíhajícího, dějícího se jednání: podle toho pak nejsme svobodní ani před započítím vlastní aktivity jednání, ale ovšem ani po jejím skončení (a proto není svoboda čistě jen záležitostí motivace k jednání ani jeho důsledků): o svobodě jako o (světské) skutečnosti lze hovořit jen ve vlastním výkonu (průběhu) jednání.¹⁴⁸

V tom se ale, jak můžeme nyní vidět, skrývá obtíž: sice nemůžeme hovořit o svobodě jako o světské zjevné skutečnosti jinak než ve smyslu dějícího se politického jednání (pro které je nakonec jako pro jedinou ze základních lidských aktivit zjevnost či veřejnost jedním z určujících rysů), na druhou stranu však lze stejně dobře o tomto dějícím se jednání hovořit jako o *vzrůstajícím ztrácení svobody*. Jednání, jak již bylo ostatně několikrát zmíněno, je totiž bytostně ne-suverénní¹⁴⁹ – prostě z titulu, že naráží, resp. je konfrontováno se základní daností lidské plurality (nebo, jak celou záležitost někdy Arendtová alternativně formuluje: jednání vždy již zapadá do vůči němu preexistující „sítě lidských vztahů [web of human relationships]¹⁵⁰): proto vlastně nikdy „mé jednání“ není výhradně „mou vlastní záležitostí“, ale vždy je dále rozvíjeno, dourčováno či dotvářeno tím, jak na něj re-agují druzí lidé, aniž by přitom jejich re-akce byly jen mechanickými či bezděčnými reakcemi – to, jak druhý člověk na mé jednání odpoví, má samo v principu status svébytného, nepředvídatelného a svobodného činu.¹⁵¹ To s sebou ovšem zároveň nese to, že svým původním, iniciačním aktem sice jednání (jako otevřený proces, který na sebe vrší reakce druhých) spouštím, ale zároveň jej *pouštím z rukou*.

V dějícím se jednání lze tak vlastně spatřovat jakoby dvojí nesvobodu: jednak (jak již bylo uvedeno výše) je jednání (a to i samotný „původní“ iniciační akt) přechodem z „nerozhodnutosti“ různých možností toho jak jednat, stejně jako otevřenosti ohledně toho, zda nakonec vybranou možnost skutečně „zrealizují“ v danost a rozhodnutost toho, že jsem jednal právě tak a ne jinak: jednání je přechodem ze sféry „svobody“ (zde ve smyslu „nezávazné“ sféry volně se pohybuujícího chtění různých možností či rozhodování se mezi nimi) ve sféru uzavřenosti, danosti události jednání, které zde zůstává jako nezvratitelný fakt, jako něco, co se takto událo v jistém smyslu nutně. Za druhé je to právě nesvoboda ve smyslu bytostné nesuverenity jednání, kdy nikdy nemohu mít důsledky svého jednání plně ve své moci, resp. plně pod kontrolou. Arendtová v tomto kontextu uvádí, že o jednání lze mluvit stejně dobře tak jako o aktivitě také jako o „pasivitě“ ve smyslu snášení, trpění těchto nezamýšlených důsledků,¹⁵² kterých jednání nabylo v onom zřetězení reakcí ze strany druhých lidí (to je také důvod, proč je v rámci intencí Arendtové pojetí jednání představa „plné odpovědnosti“ za mé vlastní jednání problematická, právě proto, že k němu patří i tyto nekontrolovatelné důsledky, které se potenciálně mohou řetězit do nekonečna).

¹⁴⁸ K tomu viz H. Arendt, *What is Freedom*, s. 153: „Lidé jsou svobodní – narodil od pouhého vlastnění daru svobody – jen pokud jednají, nikoliv předtím ani potom; být svobodný a jednat je totéž.“

¹⁴⁹ K neztotožnitelnosti svobodného jednání s představou „suverenity“ viz např. H. Arendt, *What is Freedom*, s. 164.

¹⁵⁰ Viz k tomu zejména H. Arendt, *The Human Condition*, kap. 25: „The Web of Relationships and the Enacted Stories“, str. 181-188 a odd. 32: *The Process Character of Action*, str. 230-236.

¹⁵¹ Viz H. Arendt, *The Human Condition*, s. 190: „Jelikož jednání jedná vůči bytostem, které jsou samy schopny jednat, reakce, bez ohledu na to, že je odpovědí, je vždy novým činem, který samostatně vyrazí a působí na ostatní.“

¹⁵² K tomu viz zvl. tamt., s. 223-224: „...ten, kdo jedná, nikdy tak docela neví co činí; že je vždy „vinen“ za důsledky, které nikdy nezamýšlel nebo dokonce ani nepředvídal, že nehledě na nešťastnost nebo překvapivost důsledků svého činu jej nemůže nikdy odčinit, že proces, který započíná, se nikdy bez dalšího nevyčerpává v jediném činu nebo události a že jeho samotný smysl se nikdy neodhaluje jednajícímu, ale jedině zpětnému pohledu historika, který sám nejedná. To vše se zdá být důvodem pro to, abychom se s beznadějí odvrátili od sféry lidských záležitostí a chovali v opovržení lidskou schopnost svobody, která tím, že vytváří síť lidských vztahů, se zdá zaplétat jejího tvůrce do té míry, že se jeví mnohem spíše jako oběť a pasivní příjemce než jako původce a činitel toho, co vykonal. Jinými slovy: nikde, ani v práci, která je vystavena životní nutnosti, ani ve vytváření, které je závislé na daném materiálu, se člověk nejeví tak málo svobodný jako v těch svých schopnostech, jejichž samotnou esencí je svoboda a v té sféře, která za svou existenci vděčí výhradně člověku.“

Vidíme tedy, že svobodu nelze plně lokalizovat ani do procesu rozhodování a odhodlávání se k jednání, stejně jako nemůže být svoboda čistě záležitostí vůle (např. ve smyslu, že ve sféře chtění, která je mou vlastní uzavřenou sférou, mohu „chtít cokoli“, nehledě na to, zda chtěné také „mohu“, nebo svou vůli naopak mohu omezit k tomu, aby chtěla jen to, co je v skutečně výhradně v mé moci¹⁵³) – v tom případě zůstává svoboda skutečně pouze mou vnitřní záležitostí, a tj. zůstává bez světové relevance, resp. vůbec není (světovou) skutečností. Svobodu však, po mém soudu (a některé Arendtové formulace by tomu nasvědčovali¹⁵⁴) nelze redukovat pouze na moment samotného počínání či iniciativy: jednak je nějaká elementární iniciativa, ve smyslu, že „začínám něco dělat“, do něčeho se pouštím, patrně kořenem veškerých lidských aktivit,¹⁵⁵ které se však mohou odbývat zcela ve skrytosti a izolaci od druhých: pro Arendtovou je ústřední problém počínání něčeho skutečně nového v *mezilidském světě*, což se však nemůže dít jinak než skrze aktivitu otevřeného a vždy nejistého jednání, které nemůže mít nikdy tak docela podobu realizace předem vytyčených účelů či plánů (takovouto realizací totiž přísně vzato vlastně do světa nic nového nevnášíme, ale pouze uskutečňujeme to, co je již nějak zde, byť prozatím pouze jako tento plán či daný účel).

Ovšem ani to, že jde skutečně o iniciativu, která se odehrává jednáním (u níž však, jak jsme viděli, zůstává nedořešena nanejvýš problematická otázka po jejím založení či zdůvodnění, resp. otázka po tom, *proč* vůbec nějaký konkrétní nový podnik začínám) ještě zcela neznamená, že můžeme hovořit o tom, že se svoboda skutečně udála. Může jít totiž o čin nějakého iniciátora, který však zůstane zcela bez odezvy – o čin, k němuž se druzí nemohou nebo nechtějí připojit, a který proto zůstává spíše jakýmsi zoufalým „pokusem“ nežli činem, od něž se odvíjí svobodné jednání.

Arendtová právě proto ve zmiňovaném eseji *What is Freedom* nabízí také alternativní výměr svobody, když hovoří o tom, že pouze tam, kde došlo ke shodě nějakého mého „chci“ a vůči tomuto „chci“ vnějšího „mohu“, se událo něco takového jako svoboda.¹⁵⁶ Ohledně tohoto „mohu“ je pak ovšem třeba vidět, že nejde ani tak o nějakou moji schopnost či potenci, ale spíše o to, že se mi skutečně naskýtají možnosti, jak spolu s druhými jednat: teprve za předpokladu, že je před započítáním vlastního jednání zajištěna existence těchto možností (z nichž nejelementárnější „možností“ by byla existence společného světa, resp. zjevného prostoru pro jednání, jako prostoru, kde jedině se může jednání odehrávat, kde jedině je *možné*) mohu říci, že jsem s to jednání – právě v tomto umožňování jednání v součinnosti druhými, resp. v tomto skývání možností pro jednání Arendtová spatřuje vlastní fenomén „moci“, která pak nemá nic společného s fenomény nadvlády a síly ani se vztahy nadřazenosti a podřízenosti.¹⁵⁷ Dalo by se pak dokonce říci, že „nejintenzivněji“ bude svoboda zakoušena

¹⁵³ K tomu srv. např. H. Arendt, *What is Freedom*, s. 146-148. Srv. také H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 115. V tomto kontextu Arendtová také uvádí, že vůle není schopna generovat skutečnou moc – byť můžeme hovořit o síle vůle, s jakou je (ponejvíce navzdory sobě samé) schopna dospívat k započínání svých projektů – moc (alespoň pojmáme-li jí jako fenomén týkající se lidského jednání) je vždy vůči vůli a chtění něčím vnějším. K tomu viz H. Arendt, *What is Freedom*, s. 162.

¹⁵⁴ K tomu viz zejména H. Arendt, *What is Freedom?*, s. 167: „Protože člověk je počátkem, může něco počínat: být člověkem a být svobodou je totéž.“ Srv. také H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 230: „Zásadní důležitost, kterou má představa počátku a původu pro veškeré striktně politické otázky, spočívá v jednoduchém faktu, že politické jednání, jako veškeré jednání, je ve své podstatě počínáním něčeho nového a jako takové je, vyjádřeno pojmy politické vědy, samotnou esencí lidské svobody.“

¹⁵⁵ Srv. H. Arendt, *What is Freedom*, s. 169.

¹⁵⁶ H. Arendt, *What is Freedom*, s. 159-161. K tomu srv. také H. Arendt, *On Violence*, s. 183-184. Zde ovšem Arendtová tento problém svobody coby shody mezi „chci“ a „mohu“ tematizuje ještě v jiné souvislosti a sice v tom kontextu, když konstatuje rozkol mezi našim běžným, každodenním „chci“ a mezi našim „mohu“ a to i navzdory tomu, že jsme v důsledku vědeckotechnického pokroku mocni toho, co se dříve zdálo být zcela nemožným.

¹⁵⁷ K fenoménu moci, kterého se zde dotýkám jen velmi zkratkovitě, srv. zejména H. Arendt, *The Human Condition*, kap. 28 „Power and the space of appearance“, s. 199-207. Za povšimnutí stojí zejména Arendtová

právě v onom *momentu* shody mezi nějakým mým „chci“ (resp. nějakým mou vůlí skutečně zapříčiněným aktem¹⁵⁸ - dokud skutečně nezačnu jednat, nikdy si touto shodou nemohu být jist) a zvnějšku k němu přistupujícím „mohu“, resp. v momentu, kdy na mnou započaté „chtěné“ jednání druzí lidé skutečně taktéž jednáním odpoví: teprve v okamžiku této odpovědi lze hovořit o skutečnosti shody mezi „chci“ a „mohu“ a tedy i plně zakoušet svobodu coby vědomí, že můj čin nezůstal právě pouze nějakým zoufalým činem bez odezvy, vědomí, že mohu svým jednáním něčeho docílit, resp. že mé jednání má „smysl“. To ale zároveň neznamená, že i jednání chápané čistě jako ono počínání, iniciativa vzešlá z popudu jednotlivého člověka je jakousi schopností, která člověku přísluší automaticky a kterou je s to kdykoliv aktualizovat: Arendtová koneckonců popisuje okolnosti, za nichž se i tato základní schopnost nového počátku stává předmětem vnějšího ohrožení, okolnosti, kdy člověk přestává být mocen něco spontánně začínat.¹⁵⁹

I přes to, že Arendtová klade silný důraz na to, že jednání nemá ráz utilitární aktivity, tj., že jeho smysl a „velikost“ nespočívá v pohnutkách, které k jednání vedly, ani v cíli, ke kterému jednání směřuje, jednáme přesto nikoliv pro to, abychom manifestovali jedinečnost své vlastní osoby (ta se v jednání jeví spíše jen mimoděk, resp. mimo dosah naší „volní kontroly“ – nejde o žádnou aktivní sebe prezentaci¹⁶⁰), ani primárně proto, abychom učinili zjevným onen „princip jednání“, ale v první řadě proto, že jednáním chceme něčeho dosáhnout – jde nám o změnu stávající konstelace oné „sítě lidských vztahů“, která tvoří tkanivo našeho společného světa.¹⁶¹ Zde je třeba ale vidět, že tato interpretace nejde proti Arendtové důrazu na to, že jednání patří mezi aktivity, které mají cíl samy v sobě, resp. ve svém vlastním výkonu: vždyť změna momentální konstelace sítě lidských vztahů, resp. nějaká změna ve „společném světě“ není ničím, co by bylo „mimo“ jednání - naopak je tato síť jednáním vždy konstituována a jednání je na ní zároveň samo vždy odkázáno, a navíc tato změna (a tedy i určitá událost) není v pravém slova smyslu jednoduše identifikovatelným „výsledkem“ jednání.

upozornění na jakoby „sebeudržující“ charakter moci: moc umožňuje a udržuje jednání a zároveň drží pohromadě prostor a společenství pro jednání, jen natolik nakolik je v jednání aktualizována, „vyčerpávána“. Moc tedy jednání jednak umožňuje, jednak je však na dějící se jednání odkázána. K tomu srv. i extrémní případy „čisté moci“, kterou pro Arendtovou představují zejména hnutí pasivní rezistence: ty jsou o to „mocnější“, o kolik víc osob se k nim svým jednáním (i když majícím na první pohled podobu ne-jednání) připojuje. K tomu viz tamt., s. 200-201. K fenoménu moci pak srovnej také H. Arendt, *On Violence*, s. 142-146, kde Arendtová provádí jasné pojmové odlišení moci od pojmů typu „síla“ [force], „individuální síla“ [strength] a především „násilí“ [violence] – distinkce mezi násilím a mocí je pak ústředním tématem celého textu. Ze sekundární literatury srv. zejména J. Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in: *Social Research*, 44, 1977, s. 6-7.

¹⁵⁸ Ve zde diskutovaném eseji *What is Freedom?* Arendtová, alespoň na první pohled, vůli vylučuje z jakéhokoliv podílu na svobodném jednání, resp. o ní hovoří jako o bytostně anti-politickém fenoménu. Zároveň ovšem Arendtová v jedné pasáži (H. Arendt, *What is Freedom?*, s. 164) uvádí, že vůle se nám v tomto charakteru, kdy se zdá být neslučitelná s představou svobodného jednání (že je vůle „silové“, sebestřemáhající povahy, že implikuje představu prosazování „suverénní vůle“ nebo naopak představu zvnějšku nedostupné sféry „vnitřní svobody“), jeví tehdy, když ji pojednáváme a tematizujeme *izolovaně*, bez vztahu k jiným lidským schopnostem – jenže takto nám vlastně uniká jeden ze základních rysů vůle jako fenoménu a sice, že vůle je vždy vůlí jednat, že vždy směřuje k vyústění v nějaký čin a potud jistě je se svobodným jednáním spojena jak to, co k němu dává popud či impuls.

¹⁵⁹ K tomu srv. Arendtové analýzy koncentračních a vyhlazovacích táborů coby klíčové instituce totalitního režimu, kdy je nejzazším krokem vůči obyvateli koncentračního tábora právě pokus zbavit jej nejen v širším smyslu jeho svobody, ale i spontaneity, která je spojena s prostým udržováním se při životě a je tedy vlastní i ostatním živým bytostem: smyslem je přeměnit člověka v pouhou zaměnitelnou, očekávanou a uniformní reakce vykazující jednotku, která se jako taková stává dokonalým subjektem totální nadvlády a tedy i dokonalým modelem občana totalitního státu. K tomu viz H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 438, 455-56.

¹⁶⁰ Srv. H. Arendt, *The Human Condition*, s. 179.

¹⁶¹ K tomu srv. H. Arendt, *Willing*, s. 209.

Jakoby zde tedy i ona základní danost, podmínka, na níž je jednání odkázáno, ale díky níž se také jediné může dít – a sice základní danost lidské plurality – vystupovala v jakési základní dvojznačnosti. Jednou je podmínkou svobody: neboť jediné tehdy, když na můj čin druhí odpoví, zareagují, resp. jediné tam, kde na něj vůbec odpovědět mohou (tj. jen za podmínek, že jsem s druhými skutečně pospolu a nikoliv od nich izolován¹⁶²), může být jednáním vůbec něčeho dosahováno, resp. jediné tam se jednání stává zjevnou (a tedy i druhými uznávanou a rozpoznávanou) skutečností. Jenže, jak jsme viděli, je to právě toto zasazení jednání do „sítě lidských vztahů“, tato jeho radikální odkázanost na druhé lidi, co nám umožňuje na jednání stejně tak dobře pohlížet jako na proces ztracení svobody (ve smyslu suverénní kontroly nad tím, co jednáním „působím“) a rostoucího „pasivního“ snášení důsledků jednání, byť zcela nezamýšlených a nepředvídaných.

Domnívám se však, že na tuto probíhajícímu jednání inherentní nesvobodu se lze dívat ještě jiným způsobem, resp. tak, že vystoupíme z perspektivy původního aktéra či iniciátora a na dějící se jednání se budeme dívat jakoby zvenčí (tj., v Arendtové hojně se vyskytující formulaci, z pozice „diváka“). Shledáváme pak, že postupné navazování jednotlivých re-akcí na původní čin není jen postupná „přeměna“ jednání v událost (která zde zůstává jako něco, co se nemůže nijak odestát) a postupné, vzrůstající zaplétání jednajícího do nezamýšlených následků vlastního činu, ale zároveň jde o udržování procesu, jehož další směřování nikdy nelze předem odhadnout – a tedy i udržování oné novosti a neředivatelnosti, která stála původně na pólu prvotního aktu iniciátora. Každá jednotlivá re-akce je tedy specifickým *obnovením* původního, na první pohled již události a uzavřeného, činu. Lze proto říci, že i jednání ve fázi rozvíjení počátečního aktu ze strany druhých lidí je v silném smyslu svobodné, neboť se v něm udržuje a dále rozvíjí jedinečnost a novost tohoto aktu, resp. se jednání stává neustále otevřeným procesem (pokud se stále ještě „děje“) a posléze, ve chvíli, kdy jednání „skončilo“, i zcela jedinečným příběhem.

Vidíme tedy, že se nám zde vynořují vlastně dvě další cesty, jak tematizovat svobodu vzhledem k lidské aktivitě jednání, kdy ovšem již nejde o zakoušení svobody ve smyslu volného, nedeterminovaného pohybu vůle mezi jednotlivými chtěními ani o zakoušení svobody ve smyslu, že něco konám s vědomím, že jsem stejně dobře mohl jednat i jinak nebo také nejednat vůbec (které se ovšem, ve chvíli, kdy skutečně začnu jednat, do jisté míry rozplývá: jedním vždy jedním určitým neodvolatelným způsobem a potud nikoliv svobodně, ale nutně). Jednak je tedy svoboda uchopená jako shoda mezi tím, co svobodně „chci“ a mezi tím, co skutečně mohu, kdy je toto „mohu“ ovšem spíše než věcí toho, že jsem sám o sobě mocen svá chtění uskutečnit, spíše záležitostí před započítím samotného jednání existujících možností svobodně se s druhými k jednání spojovat a jediné tak vůbec něčeho jednáním dosahovat.

V druhém významu by pak šlo o svobodu, která je ovšem spatřována v rozvíjení mého prvotního činu, jímž se započal nějaký proces jednání – lze jí chápat jako udržování, resp. rozvíjení původní nové iniciativy do podoby jedinečného příběhu či jedinečné *události*, která nikdy tak docela neodpovídá intenci, s níž jsem se do jednání původně pustil. Dokonce by po mém soudu bylo možné říci, možná do jisté míry proti akcentům, které klade sama Arendtová, že onu novost a jedinečnost jednání lze asi spíše spatřovat právě v tomto rozvíjení nějakého činu druhými lidmi, než v samotném iniciačním aktu, kterého je člověk schopen sám o sobě a sám ze sebe. V druhém případě jsme totiž konfrontováni s krajně problematickou představou čistého, a tedy „nezaloženého“ či „nezdůvodněného“ nového počínání (kdy je jakékoliv „proč“ a „za čím“ něco začínám již nějakým předchůdným určením tohoto začínání a tedy přísně vzato i „umenšením“ jeho novosti). Proto se v následujícím výkladu práce chci pokusit mimo jiné i o nastínění souvislosti, která se zdá být na první pohled paradoxní a sice o souvislosti mezi svobodou (svobodným jednáním) a *dějinnou*

¹⁶² K fenoménu masové izolace či masové osamělosti srv. zejména H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 474-478.

událostí, která je přeci vždy čímsi nezvratitelně daným a nadto něčím, co je vždy pevně zasazeno do řetězce příčin a následků.

II. Propast svobody a dějinná událost

Nyní chci přejít k vlastní diskusi Arendtové pojetí dějin a zvláště pak k tomu, co je pro Arendtové rozumění dějinám určující: tím je v první řadě motiv *dějinné události*. Pokud bych měl úvodním jednoduchým způsobem toto pojetí shrnout, pak by se dalo říci, že Arendtová právě proti představě dějin jako koherentního procesu vyzdvihuje takové uchopení dějin, které je radikálně *diskontinuitní*. To, co „tvoří“ dějiny, jsou jednotlivé, jedinečné události, které ani nejsou mezi sebou navzájem spojeny kauzálním řetězcem ani se nedějí nutně ve shodě s nějakou skrytou zákonitostí – těchto motivů jsem se ostatně částečně dotkl již v diskusi problému metody vzhledem k fenoménům, které Arendtová tematizuje. Opět by se mohlo zdát, že samotné motivy dějin a dějinné události jsou v Arendtové díle tématem spíše okrajovým, ovšem obrátíme-li se na jedné straně k některým raným textům z padesátých let (pro nás je zde stěžejní již zmiňovaný text *Understanding and Politics*), zjistíme, že zde problematika události a otázka toho, jak události rozumět, hraje klíčovou roli; důležité pasáže týkající se problému dějin ovšem nacházíme také v Arendtové posledním dokončeném textu, tj. ve svazku *Willing* z cyklu *The Life of the Mind*. Co ale chci v následujících výkladech ukázat především, je souvislost problematiky dějin a historické události s problémem *svobodného jednání*.

A je to právě tato spjatost dějin (dějinné události) s lidskou aktivitou jednání, co lze nejprve vyzdvihnout jako základní určující rys pro to, jak Arendtová dějiny uchopuje. Jenže tato vzájemná vazba mezi dějinami a lidským jednáním sebou nese jistou základní dvojznačnost: dějinné události totiž na jednu stranu nemohou mít svůj původ v ničem jiném, než v lidském jednání: dějiny nejsou ničím takovým, co se odehrává zcela bez ohledu na lidské usilování, co se děje ve skutečnosti působením nějakého činitele (či jisté působící zákonitosti), který je „skryt za zády jednajících“.¹⁶³ Dějiny jsou tedy na jednu stranu význačným způsobem dějinami lidského jednání a lidského působení, nikoliv snad dějištěm nějakých mimo-lidských sil. Jenže přesto Arendtová hovoří jako o jednom ze základních charakterů dějinné události o její povaze čehosi ne-záměrného či ne-úmyslného [non-deliberate].¹⁶⁴ Zde se totiž dostáváme opět k onomu základnímu rysu lidského jednání, jímž je jeho bytostná ne-suverenita zakořeněná v jeho pluralitní povaze, resp. ke skutečnosti, že jednání je vždy potenciálně otevřeno možnosti naprosté diskrepance mezi tím, co si přáli či co zamýšleli ti, kteří jednání uvedli v pohyb a mezi tím, v co nakonec jednání fakticky – a nyní můžeme říci: *jako v událost* – vyústilo. Tento klíčový charakter dějinné události bych chtěl nazývat její *transcendenci*¹⁶⁵ a měl by označovat právě tuto základní dvojznačnost: že sice dějiny (a dějinná událost) nemohou být něčím, co by se dělo „mimo“ sféru lidského jednání jako jakýsi předurčený nezvratitelný proces, ale co zároveň nikdy nemá tu povahu, že by bylo čistě záležitostí nějaké suverénní lidské „tvorby“, resp. že dějiny jsou záměrným lidským výtvořem.

S touto základní charakteristikou transcendence dějinné události (to jest, že je zde vždy potenciálně přítomná možnost naprostého přesahu mezi tím, co se jednáním událo a záměry či plány, s nimiž se původní aktér či aktéři do jednání pustili) se vlastně otevírá další možná

¹⁶³ H. Arendt, *Willing*, s. 153, 179.

¹⁶⁴ K tomu viz H. Arendt, *Tradition and Modern Age*, in: *Between Past and Future*, s. 27.

¹⁶⁵ K tomu viz H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 321: „Tak jako nás v našich osobních životech nemohou ani nejhorské obavy a největší naděje připravit na to, co se ve skutečnosti stane – neboť ve chvíli, kdy se i předvídané odehraje, vše se mění a my nemůžeme být nikdy připraveni na nevyčerpatelnou doslovnost tohoto ‚vše‘ – stejně tak každá událost v lidských dějinách odhaluje neočekávanou krajinu lidských činů, trpění a nových možností, které dohromady přesahují úhrn veškerých chtěných záměrů a dosah veškerých původů.“ K této „transcendenci“ dějinné události srv. také tamt., s. 326, pozn. 14.

charakteristika a tím je i *novost* či *nahodilost* události. O novosti a nahodilosti lze pak mluvit právě v tom smyslu, že to, co se událostí „událo“ – tj. jistá změna v konstelaci oné „sítě lidských vztahů“ (ta může mít např. ráz právě otevření jistých nových neočekávaných možností pro další jednání), resp. zásah do podoby společného světa, je právě vždy něčím překvapivým, neočekávaným vzhledem k tomu, co bylo předpokládáno jako vyústění určitého dějícího se jednání.¹⁶⁶ V této souvislosti Arendtová také mluví o tom, že identifikovat toto nové, tj. to, co přesahuje rámec očekávaného „důsledku“, je smyslem historikova zkoumání – vynést na světlo dějinnou událost jako jedinečný příběh s počátkem a koncem, který se však odehrává vždy na pozadní rámece, jímž jsou samy dějiny – příběh s mnoha počátky, ale bez konce: „konec“ dějin by totiž nutně spadl v jedno se ztrátou lidské schopnosti jednat, tj. započínat nějaký podnik a rozvíjet ho do jedinečné podoby.¹⁶⁷

V kapitole o metodě myšlení Hannah Arendtové jsem zároveň upozornil na jeden ze stěžejních rysů Arendtové pojetí dějinné události (kterou jsem se pokusil představit jako to, co hraje v Arendtové myšlení v první řadě roli fenoménu žádajícího si specifický metodický přístup) a tou je její *nevysvětlitelnost*: tím se snad nechce říci, že máme rezignovat na snahu pro porozumění tomu, co se děje v dějinách či snad že máme dějinnou událost chápat jako výsledek dění, které probíhá zcela mimo dosah možností lidského jednání a rozumění. Zopakujme tedy, že patrně nejvýraznějším přístupem, který nedbá výše naznačené povahy události (jako něčeho, co má původ v ne-suverénním lidském jednání a proto nabývajícího vždy nepředpokládané, jedinečné, „nové“ podoby), je takový přístup, který se snaží dějinnou událost uchopit v kategoriích příčiny a důsledku. Tak je událost buď spatřována jako něco, co je již „zárodečně“ obsaženo ve svých příčinách (a potud je něčím, co se je „již zde“, něčím „starým“, očekávatelným a očekávaným) a co pouze „čeká“ na svou aktualizaci (je pak zvláštní, že tento příčinný řetězec, který v událost nutně ústí, je odhalen vždy až poté, co se událost stala – historiografie se pak stává jakousi „retrospektivní předpovědí“¹⁶⁸) nebo se neustálým udáváním „příčiny příčin“ ocitáme v nekonečném regresi. Konečně pak, přijmeme-li východisko, že dějinná událost má svůj původ v lidském jednání (i když je vůči němu vlastně vždy „transcendentní“), pak jsme konfrontováni s faktem, že právě svobodné jednání se nikdy nemůže v kategoriích příčiny a účinku dít; ať už jako důvod vyzdvihneme právě onu vždy možnou diskrepanci mezi „příčinou“ (nějakým původním záměrným činem, kterým chtěl jeho aktér něčeho konkrétního docílit) a „účinkem“ (faktickým vyústěním tohoto činu, který svou „definitivní“ podobu nabývá jen v procesu navazování re-akcí druhých lidí) nebo jednoduše fakt, že povětšinou nás k jednání nevede jednoznačně identifikovatelná „příčina“ jako spíše specifická změť motivů, pohnutek a náklonností, která je neprůhledná mnohdy i pro samotného jednatelce. Ať tak či onak, představa, že dějinnou událost lze „vysvětlit“ tak, že udáme její jednoznačnou příčinu či řetězec příčin, na základě které musela událost nutně nastat, nevšímáme si toho základního charakteru události, že je vůči své údajné příčině vždy v diskrepanci, resp. je vůči ní *diskontinuitní*: dějinná událost spíše než pokračování toho, co jí předcházelo, tvoří vůči tomuto předcházejícímu zlom. *Je to právě tato zlomovost či diskontinuita, co činí událost událostí (co způsobuje, že se událostí skutečně něco nového událo) a co činí dějiny dějinami a nikoliv pouhým „odvíjením stejnosti v čase“.*¹⁶⁹

V kapitole o metodě jsem se zároveň pokusil ukázat, že v perspektivě Arendtové uchopení dějinné události vlastně dospíváme k zdánlivě paradoxnímu náhledu, kdy to není „minulost“ (to, co jí předchází) nějaké události, co podmiňuje její podobu, ale je to naopak událost samá

¹⁶⁶ K tomu srv. H. Arendt, *What is Freedom*, s. 170.

¹⁶⁷ Srv. tamt.

¹⁶⁸ H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 318-319. K tomu viz také E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of political thinking*, s. 171.

¹⁶⁹ H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 320: „V rámci předem rozhodnutých kategorií, z nichž nejhruběji reduktivní je kauzalita, se události ve smyslu něčeho nezvratitelně nového nemohou vůbec dít; dějiny bez událostí se stávají pouhou umrtvenou monotonií stejnosti, odvíjenou v čase.“

v tom, jak se fakticky udála, co teprve umožňuje rozpoznat její minulost, vůči čemu teprve nabývá minulé dění svůj smysl jako dění, které nakonec v událost vyústilo.¹⁷⁰

Jenže tento požadavek na přístup k dějinné události jako k něčemu radikálně „novému“ sebou přeci jen nese určité obtíže. Na první pohled se zdá nesmyslné vůbec mluvit o „novosti“ toho, co se již událo, co je již zde a proto není nové, ale z definice „staré“. Podobně zavádějící se zdá být, když dějinné události přisuzujeme charakter nahodilosti: totiž ve chvíli, kdy se na dějinnou událost dívám z odstupů, resp. když událo „svobodné“ jednání podrobím retrospektivnímu pohledu, bude se mi vždy jevit spíše v souvislosti událostí a faktů, které mu předcházely; jako něco, co do této souvislosti nutně zapadá, co je těmito preexistujícími souvislostmi vynuceno jako jejich „pokračování“, spíše než jako nějaká jedinečná izolovaná událost.¹⁷¹ Samozřejmě, že jednání se nikdy neděje ve „vzduchoprázdnu“ – právě naopak je vždy odkázáno na mezilidský svět, v němž se jediné může dít a který je konstituován vždy nějakým konkrétním uspořádáním oné „sítě lidských vztahů“, na nějž jednání bude vždy narážet a do něj zapadat, ať už s tím jednajícím, který se pouští do nějakého podniku počítá či nikoliv. Skutečně se pak tato konkrétní konstelace, konkrétní uspořádání sféry lidských záležitostí může stát jednou z „příčin“ pro to, proč jedním (například usiluji o změnu či naopak zachování této konstelace), ale nikdy nemůže zcela rozhodovat o podobě činu. Dále by pak bylo právě úkolem historického rozumění překonat tuto tendenci vidět událost v kontextu toho, co jí předcházelo, vidět ji jako pouhé „pokračování“ tohoto předcházejícího a naopak vyzdvihnout to, v čem je tato konkrétní událost vůbec jedinečnou událostí, tj. v čem to, co zde bylo před ní, přesahuje, v čem se s ním *rozchází*.

Podobné obtíže se zdají být spojeny se snahou takto uchopenou dějinnou událost uvést do souvislosti s otázkou svobody. Jednak zde opět vzniká námitka, že dějiny jako sféra danosti, tj. sféra toho, co se již nezvratitelně stalo a nemůže se nijak odestát, stojí zcela mimo lidskou schopnost svobody, ať už sebou tato svoboda nese rozhodování či začínání něčeho nového¹⁷²: dějiny přeci nejsou něčím, vůči čemu lze „uplatňovat“ svobodu, ale co lze nanejvýš snášet, resp. s čím se lze pouze vyrovnávat. Stejně tak se zmíněnou souvislostí mezi dějinami a svobodou nechce naznačit nějaká svoboda člověka „vůči“ dějinám ať už ve smyslu, že je člověk svobodným (suverénním) tvůrcem dějin. Pokusil jsem se ukázat, že v perspektivě, v jaké Arendtová motiv dějin ukazuje, by k tomu, jak dějiny zakoušíme, patřila mnohem spíše zkušenost toho, že člověk dějiny nemá a nemůže mít v rukou, že spíše než jejich aktivní tvoření patří k tomuto zakoušení pasivní snášení toho, co sebou dějiny nesou. Jenže na druhou stranu mezi naprosto klíčové charakteristiky dějin a dějinné události patří právě „novost“ a „nahodilost“ ve smyslu diskontinuity vůči tomu, co dějinné události předchází, neurčenosti žádnou jednoduše identifikovatelnou příčinou, což jsou ovšem přesně ty charakteristiky a rysy, které Arendtová vyzdvihuje jako klíčové charakteristiky svobodného jednání: to totiž má být samo prosto jakékoliv vnější determinace či zapříčinění, má-li jít o jednání, které je počínáno „ze svobody“. Viděli jsme ale, že tento požadavek je značně problematický, jednoduše proto, že zabraňuje zohlednit otázku toho, proč vůbec jedním, resp. proč se vůbec do jednání pouštím (Arendtová důsledně tematizuje jednání jako neutilitární – proto odpadá představa svobodného jednání jako sledování předem vytyčeného účelu či záměru) a také z toho důvodu, že i když myslíme jednání jako započínané čistě na základě svobodné vůle (přičemž by se patrně dalo ptát, kdy, pokud vůbec, má naše jednání takto čistě „volní“ příčinu), stále jsme konfrontováni s jistými elementárními determinujícími faktory (mj. je chtění je stále přeci jen „mým chtěním“ a směřuje vždy k nějakému vůči samotnému aktu chtění vnějšímu

¹⁷⁰ Tamt., s. 319: „Jen pokud se událo něco nezvratitelného, můžeme se vůbec pokusit zpětně sledovat jeho dějiny. Událost osvětluje svou vlastní minulost; nikdy z ní nemůže být odvozena.“ Viz také diskusi Arendtové odlišení „elementů“ události od jejich „příčin“ výše v této práci.

¹⁷¹ Viz k tomu např. H. Arendt, *What is existential philosophy?*, s. 171. Srv. k tomu také H. Arendt, *Willing*, s. 29, 205.

¹⁷² K tomu srv. H. Arendt, *Willing*, s. 138.

předmětu). Nakonec tedy snaha myslet svobodné jednání jako čisté, nedeterminované počínání, vede k aporii, kterou ovšem Arendtová identifikuje a pojmenovává jako „propast svobody“¹⁷³ – tato propast (ve smyslu absence založení, zapříčinění) by se vlastně otvírala s každým silně uchopeným svobodným činem,¹⁷⁴ resp. s každým novým počátkem. Jsme zde tedy postaveni minimálně před značnou vzácnost (tuto vzácnost či výjimečnost svobodných aktů Arendtová koneckonců sama přiznává¹⁷⁵) takového vlastně „bezdůvodného“ jednání, v němž nám nejde o nic jiného než o to před druhými a s druhými lidmi něco nového začít.

Pro Arendtovou je případem, kdy jsou jednající fakticky konfrontováni s touto „propastí svobody“, problém politické *fundace*, která s sebou nese zrušení, osvobození se od stávajícího řádu a tím i dosavadních zaběhlých možností a způsobů jednání – fundace sama vytváří takovou propast diskontinuity vůči dosavadnímu, v níž usiluje o nastolení zcela nového řádu, resp. založení zcela nového společenství pro jednání (a tedy i prostoru pro dění svobody): jenže Arendtová v této souvislosti upozorňuje, že nejčastěji si jednající v této situaci rozumí tak, že jejich činnost není čistým, nedeterminovaným a tedy zcela svobodným počínáním nového – cokoliv, co bude učiněno, učiněno být nemuselo –, ale spíše jen obnovením, novým potvrzením nějakého původnějšího zakladatelského aktu, který tak slouží jednajícím za vzor.¹⁷⁶

Ovšem ve chvíli, kdy obrátíme pozornost na událé jednání, resp. na fenomén dějinné události, shledáváme, že se zde ona „propastnost“ (ve smyslu absence určující příčiny, diskontinuity vůči dosavadnímu a potud nahodilosti a novosti a tedy i „svobody“) stává naopak *pozitivním* určením, které konstituuje dějinnou událost teprve jako událost a dějiny jako dějiny: jen za předpokladu, že máme co do činění s jedinečnými, tj. neočekávatelnými a od toho, co zde bylo doposad, radikálně odlišnými událostmi, se teprve v dějinách něco skutečně „děje“. K dějinné události pak nepřistupujeme se snahou tuto propast zrušit či překlenout, ale právě naopak: chceme-li dějinné události jako události porozumět, je naším úkolem spíše tuto propast identifikovat a vyzdvihnout, resp. *zachovat*.

Můžeme tedy zrekapitulovat ústřední rysy dějinné události: událost je něčím, co má sice svůj „původ“ v lidském jednání (není tedy výsledkem nějakého skrytého, mimo sféru lidského usilování a mimo možnosti lidského rozumění stojícího pohybu či zákonitosti), ale přesto událost není žádným kontrolovatelným výsledkem záměrného lidského působení. Naopak: vždy tyto původní záměry v tom, jak se fakticky udála, *přesahuje*: proto je dějinná událost vždy něčím překvapivým, nahodilým, *novým*. A opět: dějinnou událost sice můžeme takto označit za „novou“, ale zároveň je přeci jako „událá“ něčím, co je již nezvratitelně zde (jako to, co je jednou provždy „staré“) a zároveň jako to, co se nám v retrospektivním pohledu, resp. v případě, že se na událost budeme dívat s odstupem, bude jevit jako něco, co přeci zapadá do celkové souvislosti událostí a faktů, které danou událost předcházely a které po ní následují. Jenže Arendtová přesto trvá na diskontinuitě či „zlomovosti“ jako na dalším ústředním charakteru události – to je totiž vůbec předpokladem pro to, aby se dějiny sestávaly z jedinečných, vzájemně ze sebe plně neodvoditelných či na nějaké v základu dějin skryté dění nepřevoditelných událostí. S tím je pak konečně spojen rys „teoretické“ *nevysvětlitelnosti*: jak ve smyslu nemožnosti událost vysvětlit kauzálně, tak ve smyslu její

¹⁷³ H. Arendt, *Willing*, s. 207, 216.

¹⁷⁴ Tamt., s. 207.

¹⁷⁵ Tamt., s. 32-33.

¹⁷⁶ H. Arendt, *Willing*, 203-207. Arendtová pak upozorňuje, že v problému fundace nejde jen o založení nového politického uspořádání, ale že jsou v něm jednající konfrontováni s problémem, jak „překlenout obtíže, které jsou inherentní každému novému počátku“ – přičemž tyto základní nesnáze zde Arendtová formuluje v tom smyslu, že počátek, má-li jít skutečně o nový počátek, nesmí být určen jemu předcházející příčinou, ale zároveň – nakolik počátek něco počíná, působí (v případě fundace je vlastně „počátkem“ veškerého dalšího politického jednání jako jeho základní podmínka), pak zároveň vyžaduje ospravedlnění – a toto ospravedlnění se může dít jedině odkazem na to, co počátku předcházelo, na určitý předcházející stav věci, který si počátek „vynutil“. K tomu viz tamt., s. 210. K motivu fundace jako znovu-založení, obnovy původnějšího zakladatelského aktu viz tamt., s. 213-215.

nezahrnutelnosti do nějaké předem připravené teorie o směřování dějin. Celkově pak lze, alespoň jak jsem se pokusil ukázat, událost spojit s lidskou *svobodou*: jednak není přeci událost ničím jiným než jedinečným, neopakovatelným vyústěním nějakého pohybu či procesu jednání, tj. i tím, v čem nejsilněji spočívá „novost“ (svoboda) tohoto jednání: svobodné by podle toho tedy bylo takové jednání, jímž se skutečně v mezilidském světě něco *událo*. Ve druhém (přeneseném) významu je pak vlastní dějinná událost „svobodná“ vůči tomu, co jí předchází jako její možná „příčina“: dějinná událost je vždy prolomením determinace ze strany příčiny či řetězce případně souběhu příčin

Ovšem i takto naznačené pojetí dějin, resp. dějinné události, které lze na základě Arendtové textů představit, sebou nese určité obtíže. Jedním z problémů by byla, alespoň podle mého soudu, nejasnost ohledně toho, zda je událost spíše něčím, co má procesuální charakter, resp. povahu nějakého završeného procesu jednání, anebo je naopak událost v první řadě něčím *jednorázovým*, něčím, co zdánlivě automaticky směřující procesy prolamuje a přerušuje. Přitom pro oba charaktery lze uvést podobně silné argumenty: událost musí mít vždy ráz procesu, nakolik je nemyslitelné, aby se jednání vyčerpalo v jednom jediném činu izolovaného aktéra;¹⁷⁷ za druhé by se nám pak ztratil další význačný rys události, jíž je její transcendence – událost může být „překvapivá“ a „neočekávaná“ jen proto, že se nějaký původní jednotlivý čin nečekaným způsobem v jednotlivých, na něj navazujících re-akcích zřetězil. Jenže zároveň je událost přeci událostí jen potud, pokud jí lze odlišit od nerozlišeného směřování, od (zdánlivě) automatických historických procesů právě jako to, co není vynuceno předchozím vývojem tohoto procesu jako jeho nevyhnutelné pokračování. Domnívám se, že vypomoci si zde lze opět odkazem na Arendtové analýzy lidské aktivity jednání: jednání sice na jedné straně je procesuální, resp. nikdy se nevyčerpává v jednom jediném činu, je vždy čímsi takovým jako „řetězovou reakcí“,¹⁷⁸ jenže zároveň je každý „článek“ této řetězové reakce potenciaálně svébytným, novým činem a tedy i vlastně *přerušením* tohoto procesu. Vidíme tedy, že můžeme v případě lidského svobodného jednání vlastně současně držet pohromadě obě stránky: jak stránku procesuality (jednání není nikdy jen jeden čin bez odezvy) tak ovšem stránku diskontinuity – každá reakce tvořící proces jednání je vlastně sama o sobě do jisté míry „událostí“, aktem svobody.

Druhým možným problematickým určením je silný důraz, který Arendtová klade právě na rys diskontinuity události vůči tomu, co jí předcházelo, na její nedeterminovanost „příčinami“ a tedy na její „novost“, kterou pak nelze – přistupujeme-li k události se snahou jí porozumět – teoreticky (skrže nějakou předem připravenou „teorii“) redukovat. Jde zde o to, že ne každé jednání je v silném smyslu událostí: ne každé událé jednání se musí nutně ocitnout v naprosté diskrepanci se záměry, s jakými se do něj aktéři vůbec původně pouštěli či se k němu připojovali. Lze zde opět konstatovat jisté napětí: aby bylo jednání jednáním (a ne pouze jakýmsi kvazi-zhotovováním) a aby vůbec ústilo v „událostí“ nesmí jít o pouhé neproblematické, hladce probíhající naplnění předem připraveného plánu, ale na druhé straně se přeci každé jednání nemůže ve svém výsledku totálně rozejít s tím, čeho jsme jednáním chtěli dosáhnout: pak by přeci vůbec nemělo smysl se do jednání pouštět, o něco jednáním usilovat. Ve shodě s tím by se nabízelo rozlišení mezi „slabě“ uchopenou událostí – ta sice není plně redukovatelná na kategorie příčiny a účinku, ale přesto můžeme hovořit o nějakém jí předcházejícím dění jako o tom, co k této události vedlo, co tuto událost „způsobilo“: byť je událost ve své faktické podobě stále něčím, co se do všech svých důsledků nedalo předvídat. Jenže naproti tomu by stálo *silné* pojetí události: události, která tvoří radikální zlom v samotných dějinách, a která, v monstróznosti samotného svého faktu, každou jednotlivou před ní vytyčenou příčinu (jako příčinu, která událost údajně „způsobila“) diskvalifikuje co do jejího „vysvětlujícího“ nároku tím, že jí ukazuje jako naprosto neadekvátní právě vůči

¹⁷⁷ Viz H. Arendt, *The Human Condition*, s. 233.

¹⁷⁸ Viz tamt., s. 240-241.

samotné faktické danosti této události. Takovou událostí je pro Arendtovou v první řadě konkrétní historická událost totalitarismu.

Dějinná událost totalitarismu a „trhlina mezi minulostí a budoucností“

Nyní chci tedy přejít k náčrtu toho, v jakém smyslu hraje v myšlení Hannah Arendtové konkrétní historická událost, fakt totalitarismu či nástupu totalitních režimů roli exemplární, význačné dějinné události a to zejména s ohledem na výše zmíněný rys diskontinuity s dosavadním a novosti vzhledem k dosavadnímu. Avšak předem zde upozorňuji, že zde nehodlám podrobně rekapitulovat všechny ohledy, v kterých je pro Arendtovou fenomén totalitarismu čímsi radikálně „novým“, bezpříkladným a tedy proč je i dějinnou událostí v silném slova smyslu – namísto toho se budu soustředit jen na ty ohledy bezpříkladnosti totalitarismu, které se mi zdají v Arendtové tematizacích klíčové. Navíc se v tomto stručném představení nechci omezit jen na Arendtové stěžejní dílo *The Origins of Totalitarianism (Původ totalitarismu)*, ale pozornost chci obrátit i k několika kratším textům z padesátých let,¹⁷⁹ tj. zhruba ze stejného období, přičemž však v těchto textech Arendtová místy klade trochu jiné akcenty.

Ona radikální novost, resp. „děsivá originalita“¹⁸⁰ fenoménu totalitarismu pak neznamená pouhou diskrepanci mezi faktem této události v celém jejím rozsahu a každou „příčinou“ kterou označíme za příčinu, která tuto událost způsobila – v tom případě se nám tato příčina bude jevit jako absurdně nepřiměřená, neadekvátní – stejně jako v neintegrovatelnosti této události pod žádný zákon dějin: i zde je tento zákon dějin ve svém vysvětlujícím a tedy i „ospravedlňujícím“ nároku diskvalifikován. Arendtová zkrátka této novosti či přesněji bezpříkladnosti dává ve svých textech konkrétní obsah, resp. ji spatřuje a tematizuje na několika rovinách.

Předně představuje totalitarismus zcela novou formou vlády:¹⁸¹ totalitarismus nelze ztotožnit s žádným z tradičních uspořádání usilujících o omezení lidské svobody, jako je tyranida či diktatura – k totalitarismu, právě v jeho radikální bezpříkladnosti, nelze najít uspokojuvounou historickou paralelu, resp. jej vůbec nelze uchopit žádnou ze stávajících tradičních kategorií sociální či politické vědy. To Arendtová ilustruje mj. na tom, že na totalitarismus nelze beze zbytku aplikovat rozlišení mezi formou vlády a principem této vlády, inspirujícím k jednání a sloužícím jako dominantní princip pro posuzování tohoto jednání: jednoduše proto, že je to právě lidská schopnost jednat, o čeho eliminaci totalitarismus vposled usiluje.¹⁸² Na otázku, proč jde totalitarismu o zničení lidské schopnosti jednat (a to nejen ve smyslu destrukce faktických možností s druhými se k jednání spojovat) je vlastně odpovědí samotná forma jeho vlády, jíž je *soukolí ideologie a teroru*. Souvislost, resp. spjatost mezi totalitní ideologií a terorem zde postačí vyjádřit jen velmi schematicky a zjednodušeně: klíčové je, že jak ideologie, tak teror mají procesuální ráz, mají charakter *neustálého pohybu*. Ideologie je pro Arendtovou v první řadě důslednou „logikou ideje“: to se děje tak, že je původně určitá vědecká či pseudo-vědecká hypotéza z vulgarizována a přeměněna v premisu v čistě logickém smyslu, tj. v něco, z čeho lze spustit chod dalšího vyvozování: takovou premisu se stává jednak „biologická“ hypotéza o odumírání

¹⁷⁹ Půjde o následující texty: H. Arendt, *Understanding and Politics*; H. Arendt, *A Reply to Eric Voegelin*; H. Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, in: *Essays in Understanding*, s. 328-360; H. Arendt, *Mankind and Terror*, in: tamt., s. 328-360; H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*. Jedním z mála interpretů, kteří tyto Arendtové texty reflektují, je P. Baehr – viz jeho studii *Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology*.

¹⁸⁰ H. Arendt, *Understanding and Politics*, s. 309.

¹⁸¹ Viz závěrečnou kapitolu in: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, nazvanou „Ideology and Terror: A Novel Form of Government“ (Ideologie a teror: nová forma vlády).

¹⁸² Srv. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 467-468.

nepřizpůsobivých živočišných druhů, v druhé variaci pak „historická“ hypotéza o „odumírání“ jednotlivých zastaralých společenských tříd.¹⁸³ Ideologie si pak jednak tímto chodem vyvozování důsledků z ideologické premisy klade nárok na totální vysvětlení (které zahrnuje ovšem i vysvětlení minulého dění stejně jako předpovídání budoucího), za druhé ovšem potřebuje, aby byl nějak zajištěn soulad žitého světa s tímto procesem vyvozování: nejextrémnějším prostředkem, jak tento soulad zajistit, je svět do shody s ideologií jednoduše uvést: to je pak smyslem a úkolem totalitního teroru. Ten má, stejně jako ideologie, ráz neustávajícího procesu či pohybu (nepohybuje se v prostředcích prostředku a účelu tak jako násilí: je sám o sobě cílem, resp. jeho smyslem je jeho vlastní pohyb¹⁸⁴) a sice procesu uskutečňování ideologických vývodů a tím i vlastně udržování v chodu ideologie v jejím nároku na totální vysvětlení světa, v němž se nemůže odehrávat nic neočekávaného, tj. nic, co by se nedělo podle oné výchozí ideologické premisy.¹⁸⁵

Proto tedy totalitarismus usiluje o zahrazení lidské schopnosti jednat: jednání je se svou nepředvídatelností něčím, co se může stavět do cesty pohybu soukolí ideologie a teroru, procesu uvádění v soulad pohyb ideologického vyvozování s podobou „světa“. Adekvátní „typ jednání“ modelového občana totalitního státu je buď to, že samopohyb teroru urychluje, anebo naopak umožňuje coby jeho oběť vůči níž se teror uplatňuje a udržuje se tak v chodu – rolí ideologie je zde pak to, že člověka stejně dobře připravuje pro to, aby sám od sebe zaujal obojí roli: roli kata i roli oběti.¹⁸⁶

Zároveň však Arendtová v některých svých dalších textech (jako jsou eseje *Mankind and Terror* a *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*) tematizuje souvislost ideologie a teroru s trochu odlišným akcentem, když jako jeden z nejnápadnějších rysů totalitního teroru vyzdvihuje jeho zjevnou *neúčelnost* či *nesmyslnost*: totalitní teror totiž probíhá i tam, kde už zjevně dosáhl svého, tj. likvidace veškeré skutečné, ať už aktivní či pasivní politické opozice, resp. dokonce i likvidace celých tříd a vrstev obyvatelstva, které by mohly potenciálně vystupovat jako nepřátelé totalitního režimu.¹⁸⁷ Nejvýraznějším znakem totalitního teroru a tím, co ho odlišuje od revolučního teroru či teroru tyranidy je fakt, že je namířen proti objektivně naprosto nevinným a pro režim neškodným obětem.¹⁸⁸ Pokud setrváváme v myšlení, které je spojeno s kategoriemi prostředku a účelu, díváme-li se na totalitní teror pohledem utilitární logiky, jeví se nám teror nejen jako nesmyslný, ale dokonce patrně jdoucí proti „zájmům“ totalitní vlády: to Arendtová ukazuje na případě koncentračních a vyhlazovacích táborů, které byly zjevně vojensky a ekonomicky naprosto neúčelné.¹⁸⁹ Ovšem opustíme-li tuto utilitární a instrumentální perspektivu, pak se naopak koncentrační tábor ukazuje jako klíčová instituce totalitního režimu, jako místo, kde se plně může uskutečňovat totální nadvláda nad člověkem a následně tedy i zcela hladce prosazovat do skutečnosti ideologické konstrukty: tomuto prosazení nestojí nic v cestě, namísto lidských osob schopných jednání je na půdě koncentračního tábora teror konfrontován spíše se zaměnitelnými a bezvýznamnými jednotkami, vykazujícími pouhé očekávatelné reakce: v tomto smyslu je instituce koncentračního tábory čímsi dokonale racionálním.¹⁹⁰ Lze tedy říci, že totalitarismus, resp. pohyb totalitního teroru je něčím, co se sice „vzpírá pochopení“, ovšem jen do té doby, dokud se jej snažíme uchopit skrze kategorie prostředku a účelu: pohyb teroru má cíl sám v sobě, resp. se nikdy nemůže na jednorázovém dosažení účelu

¹⁸³ Tamt., s. 469.

¹⁸⁴ K odlišení násilí a totalitního teroru viz H. Arendt, *On Violence*, s. 154-155.

¹⁸⁵ Srv. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 470-472.

¹⁸⁶ K tomu srv. zvláště H. Arendt, *On The Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, s. 341-342.

¹⁸⁷ Viz H. Arendt, *Mankind and Terror*, s. 289-299.

¹⁸⁸ Tamt., s. 299.

¹⁸⁹ Viz H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 445-446. Srv. také H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, s. 236.

¹⁹⁰ K tomu viz zvláště *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, s. 233. Srv. také H. Arendt, *Mankind and Terror*, s. 304.a. také H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 444, 455-56.

zastavit a tak ustrnout: je neustálým uváděním v soulad zákonitého pohybu ideologického vyvozování s rozmanitostí světa. Jeden z rysů originality, bezpříkladnosti totalitarismu je tedy toto jeho postavení v „dvojí logice“ – z hlediska utilitární logiky jsou činy totalitarismu něčím nesmyslným a pohyb teroru vzhledem k faktickým potřebám režimu něčím naprosto nahodilým, ovšem z hlediska a z perspektivy „logiky ideje“ tato svévolnost teroru mizí: teror není ničím jiným než urychlením pohybu samotných Dějin, resp. Přírody, který by se odehrával tak jako tak i bez přispění teroru.¹⁹¹

Ovšem kromě bezprecedentnosti totalitarismu z hlediska řekněme „hermeneutického“ – tradiční, ustálené nástroje rozumění tváří v tvář novosti totalitarismu selhávají (tady je ale třeba vidět – a upozornil jsem na to již v kapitole o metodě - , že určitá výkladová tradice by mohla hrát v úkolu porozumění přeci jen jistou roli, byť vlastně jen „negativní“: a sice tato tradice vystupuje jako to, vůči čemu vyvstává nutnost fenoménu porozumět jako fenoménu, tj. bez absolutního spolehnutí se na tradici, která se ukázala jako neúčinná) co do možnosti totalitarismus osvětlit jako fenomén – lze stejně tak mluvit o *morální* bezpříkladnosti totalitarismu: to je souvislost, kterou Arendtová nejvýrazněji zpracovává v textech *Some Questions of Moral Philosophy* a *Personal Responsibility Under Dictatorship*.¹⁹² Zde nejde v první řadě ani tak o to, že by snad nad totalitarismem nebylo možné vynést adekvátní morální soud (podle Arendtové je tomu spíše naopak: právě vynesení soudu v situaci, kdy se např. člověku nabízí možnost participace na totalitním hnutí může vést k tomu, že se zdrží jednání, a tj. i zapletení se na zločinech totalitarismu¹⁹³), ale spíše běží o to, že samotná událost totalitarismu, resp. jeho nástupu k moci znamená selhání či zhroucení tradičních základních pozitivně vymezených morálních pravidel či premis, stejně jako standardů pro vynášení morálních soudů, kdy ovšem nejde snad ani o neadekvátnost samotného pozitivního obsahu těchto pravidel, jako spíše o *způsob*, jakým jsou „drženy“, resp. z tradice přejímány a který umožnil, aby tato základní pravidla ba nejjednodušší morální axiomy byly se zarážející snadností převráceny ve svůj pravý opak.¹⁹⁴

V tom je ale třeba si všimnout podstatné věci: nejen, že totalitarismus představuje „dějinnou událost“ v nejsilnějším slova smyslu (což je také důvod proč Arendtová důsledně hovoří o „původech“ [origins] či „elementech“ totalitarismu, smysluplných až teprve ze struktury totalitarismu tak, jak je tento fenomén fakticky dán) a tedy i zlom v dějinách: totalitarismus nadto představuje fenomén, který sebou nese zásadní nemožnost čelit mu a rozumět neproblematickým spoléháním se na tradiční nástroje rozumění a kritéria pro soudnost: totalitarismus je tak zároveň takovým fenomén, který *prolamuje samotnou naši tradici* (nebo alespoň jisté významné součásti této tradice) a to nikoliv jen ve výše naznačeném smyslu, že stojí mimo dosah možností tradičního uchopení, ale i ve smyslu, že ony tradiční kritéria a nástroje ukazuje jako naprosto neschopné čelit jeho nástupu a takto jako vůči němu neúčinné, čímž je zároveň diskvalifikuje co do jejich případného dalšího „užití“.

Zde se pak dostáváme k souvislosti, kterou sama Arendtová tematizuje explicitně v eseji *Tradition and Modern Age (Tradice a moderní věk)* a tou je souvislost právě mezi událostí coby „zlomem v dějinách“ a exemplární událostí totalitarismu, který je skutečně ve výše zmíněných ohledech (ať už rozsahem svých zločinů nebo originalitou „formy“ své vlády) něčím naprosto novým, principiálně neporovnatelným s jakoukoliv událostí (a s jakoukoliv doposavad se objevivší formou vlády usilující o omezení lidské svobody), která mu předcházela. Jenže zároveň je tento zlom v dějinách něčím, co nenavratitelně přetrvává

¹⁹¹ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 466.

¹⁹² H. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, in: H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, s. 17-48.

¹⁹³ K tomu srv. H. Arendt, *The Life of the Mind vol. I, Thinking*, s. 192-193. Srv. také Arendtové přednášku *Thinking and Moral Considerations*, in: *Responsibility and Judgment*, s. 188-189.

¹⁹⁴ H. Arendt. *The Life of the Mind vol. I, Thinking*, s 177-178.

vlákno tradice¹⁹⁵ nebo přinejmenším jejích podstatných součástí: konec tradice pak není záležitostí nějakých myšlenkových „revolucí“, které se sice zdánlivě proti tradici obracejí, avšak ve skutečnosti zůstávají spjaty s tradičními rámci: většinou zůstávají jen převrácením určitých ustavených hierarchií (např. hierarchie mezi kontemplací a praxí či mezi smyslovým a nadsmyslovým), přičemž ovšem samotný vztahový rámec, v němž se toto převrácení děje, zůstává nedotčen.¹⁹⁶ Pro Arendtovou zůstává tento „konec tradice“ zcela jednoznačně záležitostí *konkrétních historických událostí*, resp. konkrétní události totalitarismu, který nejen, že stojí mimo možnost skrze tradici mu porozumět a skrze tradici mu čelit¹⁹⁷ – tyto tradiční nástroje rozumění a souzení navíc vyvrací, destruuje a to právě tím, že ukazuje, vynáší na světlo jejich neúčinnost, neadekvátnost vůči své naprosté bezpříkladnosti (ať už jde o zmiňovanou zarážející snadnost, s kterou došlo k záměně, resp. k převrácení základních morálních axiomů či „příkázání“ nebo o neschopnost metodického a pojmového aparátu politické a sociální vědy rozpoznat totalitarismus vůbec jako radikálně nový fenomén).

S tématem „rozpadu tradice“ se ale také znovu dostáváme k problému *dějinnosti* coby zapuštění člověka v určitém sdíleném předávaném horizontu pro rozumění světu a sobě samému,¹⁹⁸ který byl doposavad tematizován jako nejen pozitivní, ale i *nutná* podmínka možnosti jednání a případně i rozumění tomuto jednání jako události – a koneckonců sama Arendtová tuto roli sdíleného tradovaného rozumění (či jednoduše „tradice“) uznává: tradice je pro ní „vodící nití napříč minulostí a řetězem, k němuž je každá nová generace vědomě či nevědomě připoutána ve svém rozumění světu a své vlastní zkušenosti.“¹⁹⁹ Znamená tedy onen konec či rozpad tradice naprostou a definitivní ztrátu této základní možnosti, v níž a vůči níž se (jako ve svém horizontu) děje veškeré rozumění a která nám vůbec skýtá obecné principy pro jednání vůči nimž může jediné vyvstat konkrétní situace jako něco si nárokuje a něco umožňující? Zdá se mi, že to, na co Arendtová míří, když na mnoha různých místech o tomto konci tradice hovoří, nemá znamenat, že je nadobro vyřazen ze hry tento společný rámec či horizont našeho rozumění, tj. že nadobro ztrácíme tuto oporu pro naši orientaci ve světě, dokonce se mi zdá, že Arendtové nejde v první řadě ani o to, že jsou v tváři v tvář bezprecedentní události totalitarismu nadobro diskvalifikovány, zničeny určité konkrétní tradiční obsahy (základní pravidla morálky, obecné standardy a principy pro soudnost, ustavené pojmové kategorie apod.). Není to ani tak *obsah* tradice, co je nadobro zničeno, jako spíše jistý postoj, který k těmto obsahům zaujímáme, *způsob*, jakým jsou tyto obsahy předávány, jak si je osvojujeme a jak je v konkrétních případech uplatňujeme. V tomto kontextu se dá říci, že vlastně Arendtová ve sledovaném textu *Tradition and Modern Age* mluví o konci tradice ve dvojnásobném smyslu: jednak jako o jejím definitivním rozpadu, který je vyneseno na světlo právě událostí totalitarismu, kdy ovšem tomuto konečnému rozlomení předchází rozpad tradice ve smyslu jejího *vyprázdnění*, ve smyslu ztráty či zanedbání nároku

¹⁹⁵ Viz H. Arendt, *Understanding and Politics*: „Originalita totalitarismu je hrozivá, ne snad proto, že se spolu s ním ve světě objevila nějaká nová „idea“, ale proto, že samotné působení totalitarismu představuje rozlomení vši naší tradice: totalitarismus zcela nepochybně vyvrátil naše kategorie politického myšlení i naše standardy pro morální soudy.“

¹⁹⁶ H. Arendt, *Tradition and Modern Age*, s. 35-36.

¹⁹⁷ Pro naprostou jednoznačnou ilustrující pasáž viz tamt., s. 26: „Němčím, ani dozvuky tradice ve dvacátém století, ani vzpoura proti tradici ve století devatenáctém ve skutečnosti nezpůsobily zlom v našich dějinách. Ten vzešel z chaosu masových zmatků na politické scéně a masových názorů ve sféře duchovní, které totalitní hnutí, skrze ideologii a teror, přeměnila v novou formu vlády a nadvlády. Totalitarismus jako ustanovený fakt, který ve své bezpříkladnosti nemůže být pochopen pomocí obvyklých kategorií politického myšlení a jehož „zločiny“ nemohou být posuzovány tradičními morálními standardy nebo potrestány v právním rámci naší civilizace, byl tím, co prolomilo kontinuitu Západní historie. Zlom v naší tradici je teď uzavřeným faktem. Není ani výsledkem něčí vědomé volby ani předmětem budoucího rozhodnutí.“

¹⁹⁹ H. Arendt, *Tradition and Modern Age*, s. 26. Srv. také H. Arendt, *Preface: The Gap Between Past and Future*, in: *Between Past and Future*, s. 5.

na to si tradiční obsahy produktivně osvojovat, reflektovat je v jejich obecnosti (a tím i neadekvátnosti vůči rozmanitosti jednotlivého) a tedy i uvědomovat si nutnost nikoliv je jen mechanicky, „bezmyšlenkovitě“²⁰⁰ v jednotlivých situacích a vůči jednotlivým případům „aplikovat“, ale vždy prostředkovat mezi jednotlivým a obecným a tím i obecné dourčovat, dávat mu smysl. Paradoxně pak „konec tradice“ v tomto druhém smyslu (ve smyslu, kdy tradice přestává být živou tradicí a stává se pouhým mechanickým, nereflektovaným předáváním a přejímáním) neznamena, že by tradice ztrácela na své působnosti.²⁰¹ Naopak v tomto případě je síla a působnost tradice o to větší, o č méně své vlastní zapuštění v tradici reflektujeme, a kdy se tradice stává spíše než horizontem našeho rozumění jakýmsi samozřejmým způsobem vidění, v němž se to, co je vůči tomuto samozřejmému vidění jiné, co by jej v jeho samozřejmosti mohlo narušovat, zahlazováno, resp. vůbec ve své jinakosti není postřehnuto: nejde již o vzájemný dialog mezi obecným a jednotlivým, ale o překrytí jednotlivého obecností.²⁰²

Je možné, že tyto problémy má Arendtová na mysli, když v souvislosti s časovými ohledy aktivity myšlení mluví o „trhlině mezi minulostí a budoucností“ [the gap between past and future], jako o průrvě ne-časovosti, ve které se usazuje myslící já a do níž schraňuje, „vybojovává“ své předměty navzdory silám minulosti a budoucnosti, resp. jakoby navzdory všeobecnému „pomíjení“ času („z budoucnosti“, přes bodové, nezachytitelné „ted“, do minulosti) a v čase jsoucích předmětů. Můžeme zde ale pominout, nakolik je Arendtovou analyzovaný obraz skutečně relevantní analýzou lidského zakoušení času, resp. vyvstání časových dimenzí vůči člověku a soustředit se na pro nás jinou, podstatnější souvislost a sice na fakt, že tato nečasová trhlinka či průrva mezi minulostí a budoucností je zároveň vlastně také *podmínkou tradice*: je „místem“ či „prostorem“, v němž je schraňováno vše, o čem jsme přesvědčeni, že je hodno toho, aby nepodlehlo zapomnění a bylo dál předáváno. Podstatné je přitom to, že Arendtová uvádí, že samotná tato trhlinka či průrva, a můžeme snad říci: lidská kompetence k tomu tradici spoluutvářet, spolurozhodovat o tradovaném (což se nemusí týkat jen rozhodování o tom, co bude v tradici zachováno a co z tradice jsem ochoten přijímat, ale jde s tím v ruku v ruce kompetence tradované náležitě, tj. v odstupu od jeho bezprostředního „působení“ uplatňovat, dávat mu v jednotlivých uplatněních vůči jednotlivému smysl, *oživovat jej*) nemůže být předávána spolu s pozitivními obsahy tradice, není ničím, co by bylo možné „zdědit“.²⁰³ Je naopak něčím takovým, co musí každá generace a každý jednatel sám pro sebe znovu získat, ale co zároveň nemůže získat nadobro, ale co musí vždy – v každé nové situaci – znovu pracně vydobýt a osvědčit a co může stejně snadno ztratit.

²⁰⁰ K problému bezmyšlenkovitosti či absence (specificky pochopeného) myšlení srv. zejména H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. I, *Thinking*, „Introduction“, s. 3-16, a kap. 17 „The answer of Socrates“, s. 166-179 a 18: „The two-in-one“, s. 179-193. Obdobnou souvislost pojednává Arendtová také ve zmiňované přednášce *Thinking and Moral Considerations*.

²⁰¹ K tomu viz H. Arendt, *Tradition and Modern Age*, s. 26: „Konec tradice ještě nutně neznamena, že tradiční koncepty ztratily svou moc nad myšlením lidí. Naopak, někdy se zdá, že tato moc vyprázdněných pojmů a kategorií nabývá na neúprosnosti tím, jak tradice ztrácí svou živou sílu a vzpomínka na její počátek ustupuje; tradice může odhalit svou plnou donucovací sílu až po tom, co nastal její konec a nikdo se proti ní již nebouří.“

²⁰² K tomu srv. H. G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, s. 32.

²⁰³ H. Arendt, *The Gap Between Past and Future*, s. 13.

Závěr

V předložené práci jsem se pokusil v první řadě nastínit souvislost mezi fenomény vůle či lidské aktivity chtění (jako autonomní, od ostatních mentálních aktivizmů ostře odlišené schopnosti), problémem svobody – se zřetelem ke svobodě lidského jednání spolu s druhými ve světě – a konečně fenoménem dějin, resp. dějinné (historické) události. Ve výkladu se pak, jak se domnívám, ukázalo především to, že svorníkem mezi těmito motivy je *problematika lidského jednání*, kdy se jako jeho nejvýraznější rys ukazuje fakt jeho podmíněnosti ve smyslu odkázanosti na základní danost lidské plurality či jednoduše jeho odkázanosti na druhé lidi (ať už jedním s druhými lidmi v součinnosti, nebo na první pohled jedním osamocen - vždy se druhých jednání dotýká). I když by se mohlo zdát, že je přiměřené mluvit o rozhodnutí či impulsu vzešlém ze svobodné vůle jako o příčině jednání a naopak o dějinné události jako o tom, co zde zůstává po jednání jako důsledek či následek, ukázalo se, že jednání, právě z titulu své bytostné *ne-suverenity*, se nikdy nemůže plně odehrávat v kategoriích příčina – následek. Jinými slovy, jednání je vždy otevřeno *přesahu* mezi svou údajnou „příčinou“ a mezi tím, jak a v co fakticky vyústí.

Ovšem před započítím vlastního sledování těchto tematických souvislostí jsem se pokusil představit nejprve to, co považuji za vůdčí ohledně Arendtové náhledu na člověka v jeho lidství, přičemž se zde zdá být klíčová Arendtové distance proti pokusu podat nějaký fixní výměr lidské podstaty či povahy. Namísto toho je pro Arendtovou centrální uchopení lidství člověka skrze podstatné lidské činnosti, které jsou zároveň vždy odkázány na svou příslušnou podmínku, danost. Jenže ani zde nejde o nějaký systematicky pojednaný výčet těchto činností a podmínek jako spíše o zachycení *proměn toho, jak člověk sám sobě, druhým lidem a světu v rámci těchto činností rozumí* a jak proměny v tomto rozumění (např. skutečnost, že člověk chápe všechny své aktivity vposled redukovatelné na aktivitu jedinou či že tváří v tvář jedné dominantní činnosti pozbývají rozlišení mezi zbývajícími aktivitami smyslu) následně ovlivňují podobu lidského světa

Dále jsem se věnoval problému metody či metodického přístupu, který vyvstává vzhledem k problémům, které Arendtová pojednává, přičemž vůdčí sférou fenoménů, ke kterým Arendtová obrací pozornost, jsou v první řadě fenomény spjaté s lidským jednáním, resp. toto jednání samo, nakolik je jeho určujícím rysem specifická zjevnost (která není pouhou viditelností jako spíše aktivním projevováním) je fenoménem. Nicméně problém toho, jak rozumět jednání, jak k němu vůbec přistoupit, se vlastně vynořuje až v případě jednání události, v případě jednání, které tvoří uzavřený, ukončený příběh: otázka metody se tedy přesouvá k problému rozumění *události* a dala by se formulovat následovně: jak k události přistoupit, jak ji zahrnout do svého rozumění a uchovat přitom ten její rys, že představuje cosi, co je nesouměřitelné s tím, co jí předchází (tato nesouměřitelnost s dosavadním jí totiž teprve konstituuje jako skutečnou událost narozdíl od pouhého nastání předem očekávaného)? Zároveň jsem se pokusil představit určité základní rysy *adekvátního* přístupu k fenoménům, základní rysy toho, jakou má mít „rozumění“ podle Arendtové povahy, aniž by bylo na jedné straně snahou o to rozumět fenoménům jako něčemu, co je již „předem známé“ a tak je ovšem jako fenomény (mající svůj původ v principiálně nepředvídatelném lidském jednání) ztrácet, ale které zároveň není naprostou rezignací na snahu jim porozumět a tedy je přeci jen nějak do svého rozumění zahrnout.

Výklad samotné ústřední tematické souvislosti jsem pak začal sledováním toho, jak Arendtová pojednává právě problematiku vůle, resp. aktivity chtění. Zde jsem si ve shodě s akcenty, které Arendtová klade, všiml zejména dvojího okruhu problémů: jednak je to role vůle v rozhodování a v momentu rozhodnutí, jednak pak vůle hraje roli impulsu či popudu, který nás pohání k jednání (v silném slova smyslu začínání určitého nového podniku), kterým k jednání přecházíme: vůle je pro Arendtovou v první řadě „mentálním orgánem spontaneity“. Pokusil jsem se ukázat, že však patrně nejde o nějaké dvě oddělené „funkce“

vůle, kdy je rozhodování jen pouhou svobodnou volbou mezi danostmi a onen impuls k novému počátku, který vůle poskytuje, vede k jakémusi čistému počínání něčeho nového, které není determinováno ani nějakou údajně vyšší duševní schopností (jejímž by pak byla vůle pouhým exekutivním orgánem) ovšem ani „zvnějšku“ svým předmětem (jako je například předem vytyčený záměr či cíl – vůle, má-li zůstat svobodnou, si musí vposled zachovat možnost tento záměr *nechtít*, nesměřovat k němu). V první řadě každý proces rozhodování ústí vposled ke konečnému rozhodnutí, které, má-li b být skutečně konečným rozhodnutím, je zároveň právě oním *přechodem k jednání* – to je také první ohled, v němž obě nejprve samostatně pojednané funkce či role vůle splývají. Přechod k jednání je pak dalším fenoménem, který je s ohledem na problematiku vůle hoděn pozornosti: lze o něm totiž hovořit jako o přechodu ze svobody nedeterminovaného, volného chtění (ohledně jedné alternativy mohou stejně dobře vyvíjet souběžné chtění a nechtění, je to právě tato souběžnost, tato *dualita*, co patrně vůbec nechává vůli zakusit jako jisté „datum vědomí“) v danost a nezvratitelnost *uskutečňování*. Tím se ovšem otevřel další důležitý problém a sice, že ohledně lidského jednání nelze vlastně hovořit o suverénním uváděním ve skutečnost toho, co existovalo prozatím pouze jako možnost, ale o čehož povaze bylo již vlastně předem rozhodnuto: „uskutečňování“ nějakého záměru či cíle v mezilidském světě nikdy nemůže být v rukou izolovaného aktéra a nikdy se nemůže odbyť jednorázovým činem. Jako další ohled, v němž splývá „rozhodující“ a „počínající“ funkce vůle lze vidět fakt, že i „pouhá volba“ mezi nabízejícími se (a potud „danými“) možnostmi je přeci neopakovatelným, jedinečným vytvarováním škály nabízejících se alternativ – tím, že jsem v neopakovatelném okamžiku rozhodnutí zvolil právě jednu určitou možnost a ne jinou znamená jednak odpadnutí nezvolených možností stejně jako otevření nových. Nadto – a to je možná pro Arendtové pojetí vůle stěžejní obtíž – se ukázalo představa oné absolutně nedeterminované (a tedy autonomní, „svobodné“) vůle jako neudržitelná, resp. vždy shledáme jistá zcela elementární určení, která musí vůli přeci jen vposled nějak určovat, jinak se ocitáme před zásadní nesnází, kdy postrádáme jakoukoliv otázku po důvodu jednání, odpověď na otázku, proč tedy vůbec něco nového začínám, proč se do jednání pouštím: ocitali bychom se pak před představou zcela náhodných aktů chtění (a z nich vzešlých impulsů k jednání), které jsou překvapivé pro samotnou chtějící osobu, která je ovšem zároveň i jedinečnou osobou, která jedná z druhými ve zjevné sféře a od níž není vyžadována nahodilost toho, jak jedná ale právě naopak jednota v jednání. V návaznosti na to jsem se pak pokusil představit jisté možné řešení, jímž je Arendtové pojetí *principu jednání*, stejně jako poukázat na meze tohoto pojetí.

V závěru této centrální části předkládané práce jsem se pak obsírněji věnoval fenoménu *svobody*, který se zdaleka nevyčerpává s otázkou nakolik je svobodná samotná vůle: svoboda ve smyslu volného „těkání“ mezi jednotlivými současně chtěnými a nechtěnými alternativami ještě neznamená svobodu jako světsky relevantní skutečnost – tou je vždy jen svoboda spojená s jednáním. Ovšem jednání může být stejně tak jako se svobodu spojeno s *nesvobodou*: vždyt' probíhající jednání je právě postupným přecházením ze sféry „svobody“, kdy ještě stále mohu to, co chci, „vzít zpátky“ do sféry nezvratitelné nutnosti, kdy jsem jednal právě tak a ne jinak a již to nemohu vzít zpět, ze sféry, kde jsem suverénním pánem svých chtění do sféry, kde nikdy nemám své jednání čistě ve svých rukou, ale kde jsem nucen „pasivně“ snášet byt' nezamýšlené následky svých činů, jež se rodí z toho, jak na to, jak jsem jednal, naváží druzí lidé, jak na mé jednání *odpoví*. A přesto je to tato odpověď ze strany druhých, co konstituuje jednání jako svobodné: bez ní by zůstávalo jen jakýmsi zoufalým činem, který zůstává zcela bez odezvy a jímž proto není možné ničeho dosáhnout, činem, který vposled nemá smysl – proto je také svoboda spíše než záležitostí na jedné straně čistě volní tak na druhé straně čistě záležitostí probíhajícího jednání ve smyslu *shody mezi tím, co „chci“ a skutečností, že „mohu“ tato svá chtění nějak prosazovat do světa*, což s sebou v první řadě nese, že se k tomuto prosazování chtěného mohu skutečně spojit s druhými.

V závěrečné části práce jsem se pokusil obhájit tezi o podstatné souvislosti mezi dějinami (přesněji dějinnou událostí) a právě fenoménem svobody. Ta však není v žádném případě

svobodou v tom smyslu, že člověk dějiny svobodně tvoří, má je plně v rukou ani snad, že je svobodný od jejich působení. Naznačená souvislost má jednak poukázat na „původ“ dějinné události ve svobodném, ale přesto nesuverénním lidském jednání: událost není výsledkem působení jakýchsi skrytých, mimo-lidských (tj. mimo dosah možností lidského jednání i porozumění stojících) zákonitostí a sil aniž by však člověk dějiny záměrně tvořil. Za druhé se tím chce poukázat na (v přeneseném slova smyslu) „svobodu“ samotné dějinné události, pro níž je určující právě nedeterminovanost jí předcházející příčinou, diskontinuita vůči této příčině. Tato diskontinuita se pak v plné míře ukazuje na konkrétní (ale v jistém smyslu také význačné, exemplární) dějinné události totalitarismu, resp. vzestupu totalitních režimů – zde skutečně Arendtová vyzdvihuje v první řadě naprostou novost totalitarismu, neporovnatelnost s dosavadním – hlavní ohledy této novosti či „originality“ jsem se pokusil stručně nastínit s tím, že ve spojitosti s událostí totalitarismu nepřichází ke slovu jen otázka narušení kontinuity v samotných dějinách, ale, což je možná ještě podstatnější, také kontinuity naší tradice nebo alespoň jejích podstatných součástí: *totalitarismus je tím, co ve své bezpříkladnosti vyvrací a vykořeňuje samotnou naši dějinnost*. Samotná otázka dějinnosti, zakořenění člověka v jistém předávaném a sdíleném horizontu rozumění sice hrála roli i v jiných souvislostech v dřívějších výkladech, zde se nicméně přichází ke slovu nejnaléhavěji: co znamená, že naše tradice je nadobro rozlomena? Pokusil jsem se ukázat, že to, co je s touto událostí definitivně vyřazeno a tedy i nenávratně ztraceno, nejsou ani konkrétní obsahy a součásti tradice ani snad samotný fakt dějinnosti lidské existence jako spíše jistý postoj k tradovanému, který sklouzává k pouhému předávání pozitivních tradičních obsahů bez potřeby si tyto obsahy produktivně osvojovat a zaujímat k nim ovšem také do jisté míry odstup.

Závěrem je tedy třeba říci, že se spolu se sledovanou ústřední tematickou souvislostí mezi fenomény aktivity vůle, lidské svobody a dějinné události vyvstala řada dalších motivů a problémů, kdy nebylo možné všem věnovat stejně důkladnou pozornost: příkladem může být právě motiv soudnosti: ten sama Arendtová uvádí v některých svých textech jak do přímé souvislosti se schopností chtění,²⁰⁴ tak jej jinde nabízí jako alternativní přístup k tomu, co je bytostně jednotlivé, jedinečné (v našem případě jde v první řadě právě o jedinečnou událost) či nahodilé.²⁰⁵ banálně řečeno, to, že se nějaký fakt či určitá událost ve své bezpříkladnosti vzpírá naší snaze pochopit ji za pomoci obvyklých postupů a nástrojů rozumění, neznamená, že máme současně rezignovat na snahu a na možnost nad touto událostí vynést soud.²⁰⁶ Důkladnější rozpracování problému soudnosti vzhledem k dějinné události, stejně tak jako vzájemného vztahu mezi soudností a vůlí by si ovšem vyžadovalo jít výrazně nad rámec Arendtové textů stejně jako nad původně vytyčený záměr této práce: navíc by bylo třeba vzít v úvahu, že Arendtová soudnost pojednává v jiných svých textech jako bytostně *politickou* schopnost – od Kantovy tematizace estetické soudnosti přebírá motiv nároku soudnosti na

²⁰⁴ K tomu viz zejména H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 131, 283 (pozn. 11).

²⁰⁵ K tomu srv. H. Arendt, *Willing*, s. 217. Koneckonců bytostná zaměřenost soudnosti na jednotliviny je jednou z komponent Kantovy teorie estetické soudnosti, kterou Arendtová, zdá se, přebírá. U Kanta srv. zvl. motiv tzv. „zvláštností soudů vkusu“ a to zejména vzhledem k momentu, jímž je *logická kvantita* těchto soudů. Pro Kanta dokonce soudy typu „Všechny růže jsou krásné“ nejsou estetickými soudy, ale soudy logickými, na estetickém soudu pouze založenými. K tomu viz I. Kant, *Kritika soudnosti*, s. 60. Pro Arendtové pojetí soudnosti je ovšem stejně stěžejní fakt, že soudy vkusu (přeneseně pak soudy, které vynáší ona „politická soudnost“) se nevyznačují pouze touto logickou kvantitou, ale také *kvantitou estetickou*: i přesto, že jde vždy o soud, který se týká jednotliviny, a i přesto, že v něm vstupuje zdánlivě zcela subjektivní pocit libosti či nelibosti, přesto v těchto soudech podle Kanta postulují nárok na souhlas každého druhého s mým soudem, resp. krásu, kterou předmětu „přisuzují“, kladu jako jakýsi kvazi-objektivní predikát. Viz tamt., s. 105: „Soud vkusu určuje svůj předmět vzhledem k zalíbení (jako krásu) s nárokem na souhlas každého, jako kdyby byl objektivní.“

²⁰⁶ K tomu srv. H. Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, s.20.

intersubjektivní, resp. nadindividuální platnost,²⁰⁷ stejně jako motiv zohledňování možných perspektiv druhých lidí.²⁰⁸

Možná, že se předložené pojednání ve výsledku nejvíce soustředilo na Arendtové pojetí lidské aktivity jednání – koneckonců nelze ani o vůli, ani o dějinné události nemá smysl bez tohoto určujícího spojení s lidskou schopností jednat vůbec uvažovat: vůle může být myšlena jen jako *ústící* v jednání, dějinná událost je pak vždy specifickým *vyústěním* jednání: a přesto nejde o nějaký příčinný řetězec „chtění-jednání-dějiny“. Snad se pak podařilo vyzdvihnout jak možnosti, které toto pojetí skýtá - jako nosnou spatřuji především ústřední charakteristiku jednání jako bytostně pluralitního, teprve v součinnosti s druhými nabývajícího svou podobu a svůj smysl - tak ovšem i určité meze tohoto pojetí či přesněji směry, kterými by bylo možné se pustit v dalším promýšlení předestřené problematiky: jde zejména o roli dějinnosti (což je motiv, který Arendtová tematizuje ponejvíce spíše negativně jako motiv selhání či zhroucení tradice), ale například také o roli možností jednání a problematiku jednání a rozhodování se o jednání v určité dané situaci: vždyť jednání je jen zřídka, pokud vůbec, oním čistým, nevynuceným a vlastně i „bezdůvodným“ novým počínáním. Snad se v předložené práci podařilo alespoň částečně těmito směry vydat.

²⁰⁷ Viz výše pozn. 206.

²⁰⁸ K tomu srv. I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 40 „O vkusu jako o jistém druhu sensus communis“, s. 115-117. Arendtová ohledně tohoto využívá zejména motiv „myšlení ze stanoviska každého druhého“, které ovšem není (jak u Kanta, tak patrně i u Arendtové) nějakým „dodatečným“ přizpůsobováním svého soudu soudům ostatních lidí - soudnost má být autonomní, má soudit čistě jen ze sebe, resp. čistě na základě „svého vlastního vkusu“ (tam., s. 106).

Použitá literatura

1. Texty Hannah Arendtové

- Arendt, H., *A Reply to Eric Voegelin*, in: *Essays in Understanding*, vyd. J. Kohn, New York: Harcourt Brace & Company, 1994, s. 401-409.
- Arendt H., *Mankind and Terror*, přel. R. a R. Kimber, in: *Essays in Understanding*, s. 297-307.
- Arendt H., *On The Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, in: Arendt H., *Essays in Understanding*, s. 307-327.
- Arendtová H., *On Violence*, in: Arendt, H., *Crises of the Republic*, San Diego: Harcourt Brace & Company, 1972, s. 103-199.
- Arendt H., *Personal Responsibility Under Dictatorship*, in: Arendt, H., *Responsibility and Judgment*, vyd. J. Kohn, New York: Schocken Books, 2003, s. 17-49.
- Arendt, H., *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in: *Essays in Understanding*, s. 232-247.
- Arendt, H., *Some Questions of Moral Philosophy*, in: *Responsibility and Judgment*, s. 49-147.
- Arendt, H. *The Gap Between Past and Future*, in: Arendt H., *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 1993 (reprint vydání z r. 1968, New York: The Viking Press), s. 41-90.
- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Arendt, H., *The Life of Mind, vol. I, Thinking*, London: Secker & Warburg, 1978.
- Arendt, H., *The Life of the Mind, vol. 2, Willing*, vyd. M. McCarthy, London Secker & Warburg, 1978.
- Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, New York: Harcourt Inc., 1985
- Arendt, H., *Thinking and Moral Considerations*, in: *Responsibility and Judgment*, s. 159-190.
- Arendt, H., *Tradition and Modern Age*, in: *Between Past and Future*, s. 17-41.
- Arendt, H., *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*, in: *Essays in Understanding*, str. 307-327.
- Arendt, H., *What is Existential Philosophy?*, in: H. Arendt, *Essays in Understanding*, s. 163-178.
- Arendt, H., *What is Freedom?*, in: *Between Past and Future*, str. 143-171.
- Arendt H., „*What Remains? The Language Remains*“: *A Conversation with Günter Gaus*, in: *Essays in Understanding*, str. 1-23.

Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. V. Pokorný, vyd. R. Beiner, Praha: OIKOYMENH, 2002.

2. Další použitá literatura

Baehr, R., *Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology*, in: *American Sociological Review*, 67, 2002, s. 804-831.

Fink, E., *Oáza štěstí*, přel. J. Černý a V. Koubová, Praha: Mladá Fronta, 1992.

Gadamer, H. G., *Problém dějinného vědomí*, přel. V. Němec a J. Sokol, Praha: FILOSOFIA, 1994.

Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965.

Habermas J., *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in: *Social Research*, 44, 1977, str. 3-25.

Heidegger, M., *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, Praha: OIKOYMENH, 2002.

Honig, B., *Arendt, Identity and Difference*, in: *Political Theory*, 16, 1988

Jacobitti, S., *Hannah Arendt and the Will*, in: *Political Theory*, 16, 1988, s. 53-76

Kant I., *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Praha: Odeon, 1975.

Keenan A., *Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt*, in: *Political Theory*, 22, 1994, s. 297-322.

Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: Patočka, J., *Péče o duši III*, vyd. I. Chvatík a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2002.

Voegelin, E., *Kouzlo extrémů: Revolta proti rozumu a skutečnosti*, Výbor z díla, přel. M. Palouš a M. Hulanová, Praha: Mladá fronta, 2000

Vollrath E., *Hannah Arendt and the Method of political thinking*, in: *Social Research*, 44, 1977, str. 160-182.

Young-Bruehl, E., *Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind*, in: *Political Theory*, 10, 1982, s. 277-305.