

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav politologie

# **Diplomová práce**

Bc. Kristián Těmín

**Hannah Arendtová o demokracii**

Hannah Arendt on Democracy

Praha 2019

Vedoucí práce: Mgr. Martin Štefek, Ph.D.

## **Poděkování**

Děkuji všem překladatelům děl Hannah Arendtové do češtiny za to, že myšlení této významné politické teoretičky zprostředkovali českým čtenářům. Zejména pak doc. Václavu Němcovi za vynikající překlad knihy *Vita activa neboli O činném životě*. Rád bych také poděkoval dr. Martinovi Štefkovi za podnětné rozmluvy o díle Hannah Arendtové a projevenou trpělivost, s níž vedl tuto diplomovou práci. Díky patří také mé snoubence Klaudii Richterové za to, že mě podporovala i ve chvílích, kdy mi myšlení Hannah Arendtové přišlo neprostupné a nejasné a za závěrečné korektury.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 6. prosince 2019

Kristián Těmín

**Klíčová slova (česky)**

*Hannah Arendtová, demokracie, jednání, deliberace, participace, svoboda*

**Klíčová slova (anglicky):**

*Hannah Arendt, Democracy, Acting, Deliberation, Participation, Freedom*

**Abstrakt**

Tato diplomová práce se zabývá specifickým problémem pozitivního politického zřízení v díle Hannah Arendtové. Positivní politický projekt však nikdy nebyl hlavním tématem její práce. Arendtová spíše reflektuje jednotlivé politické fenomény od dob klasické antické *polis* až do doby moderních masových společností 20. století. Arendtová předpokládá že jedna z podmínek lidské existence je *jednání* čili politická aktivita. Tato aktivita však potřebuje specifický prostor pro možnost vyjevení své podstaty. Zároveň tato aktivita předpokládá rovnost *jednajících*. Tyto předpoklady ale byly znetvořeny během rozmachu masové společnosti. Tato práce zkoumá pozitivní politický projekt Hannah Arendtové, který stojí jako lék či prostředek k nápravě pokřiveného politického prostoru. Nejprve se v práci zabýváme teorií svobody u Arendtové. Tu srovnáváme s teorií I. Berlina. Dále se zabýváme konceptem *jednání* a vysvětlujeme, proč byl pokřiven během modernity. Nakonec ukazujeme, proč lze označit politický projekt Arendtové za demokratický. Identifikujeme v něm dva momenty (moment deliberace a moment participace), které jsou esenciální pro porozumění samotnému zřízení. Dále se zabýváme problémem elit, který je v jejím díle explicitně obsažen. Představujeme interpretaci, která se opírá o článek J. C. Isaaca, který rozumí opravdovému politickému prostoru jako léčivému prostředku masové společnosti na místo představy politického prostoru jako prostoru pro participaci celé společnosti. Tuto interpretaci pak doplňujeme o teorii C. B. Macphersona, jehož model participativní demokracie má společné rysy s režimem podle Arendtové. Nakonec ukazujeme, jak je tato interpretace vztažena k politické roli každého člověka.

**Abstract**

The thesis deals with the specific problem of Hannah Arendt's positive political project which has never been a central topic for her. She rather reflects political phenomenon from ancient Greek *polis* to modern times of mass society in the second half of the 20th Century. She assumes that one of the human conditions is *acting* – political activity. On the one hand, this activity needs a specific space for demonstrating itself. On the other hand, this activity presupposes the equality of *acting* people. However, these presuppositions have been disfigured during the growth of the society. This thesis examines the positive political project of Hannah Arendt which stands as a remedy of disfigured political space. We start with Arendt's theory of freedom and contrast it with Isaiah Berlin's theory. Then we describe the concept of *acting* and explain why has been disfigured during modernity. Finally, we show why we can call Arendt's positive political project or regime as a democratic one. We identify two moments (moment of deliberation and moment of participation) which are essential for understanding Arendt's political project. Then we deal with the problem of elites which is explicitly in her thoughts. But we show an interpretation which is based on J. C. Isaac article that real political space for *acting* should be considered a remedy for mass society instead of political space for participation of the whole society. The interpretation is then supported by the theory of C. B. Macpherson whose idea of the participative model has common features with Arendt's regime. And finally, we show how is this interpretation connected with the political role of every human.

## OBSAH

<b>1</b>	<b>ÚVOD .....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>SVOBODA JAKO SMYSL POLITIKY .....</b>	<b>13</b>
2.1	ZMATKY S PRÁVY ČLOVĚKA.....	13
2.2	CO JE SVOBODA?.....	17
2.2.1	<i>Svoboda jako jednání.....</i>	<i>18</i>
2.2.2	<i>Svoboda, svobodná vůle a suverenita.....</i>	<i>19</i>
2.3	SVOBODA JAKO INITIUM .....	23
2.4	SVOBODA A POLITIKA, ARENDTOVÁ A BERLIN.....	26
2.4.1	<i>Negativní a pozitivní pojem svobody.....</i>	<i>28</i>
2.4.2	<i>Liberalismus a komunitarismus, Berlin a Arendtová .....</i>	<i>31</i>
<b>3</b>	<b>JEDNÁNÍ A POLITIKA .....</b>	<b>33</b>
3.1	VEŘEJNÉ A SOUKROMÉ, JEDNÁNÍ A PROMLOUVÁNÍ.....	34
3.2	MOC.....	37
3.3	SPOLUBYTÍ .....	39
3.4	POLITIKA A SVOBODA .....	41
<b>4</b>	<b>MODERNITA.....</b>	<b>43</b>
4.1	SPOLEČNOST JAKO EKONOMICKÝ A ARISTOKRATICKÝ JEV .....	44
4.2	ANTICKÁ FILOSOFICKÁ TRADICE A NAHRAZENÍ JEDNÁNÍ ZHOTOVOVÁNÍM .....	49
4.3	ANIMAL LABORANS.....	52
<b>5</b>	<b>DEMOKRACIE .....</b>	<b>55</b>
5.1	LIBERALISMUS A REPUBLIKANISMUS.....	56
5.2	JEDNÁNÍ A OSAMĚLOST JAKO EXTRÉMNÍ PŘÍPADY ŽIVOTA.....	58
5.3	MAĎARSKÉ POVSTÁNÍ A REVOLUČNÍ RADY .....	60
5.3.1	<i>Rady a neřešitelné paradoxy revolucí.....</i>	<i>64</i>
5.4	DEMOKRACIE PODLE HANNAH ARENDTOVÉ .....	69
5.4.1	<i>Participační a deliberativní moment.....</i>	<i>70</i>

<b>5.5</b>	<b>PROBLÉM ELIT.....</b>	<b>72</b>
5.5.1	<i>Jednání jako lék masové politické praxe.....</i>	75
5.5.2	<i>Vývoj demokracie a model C. B. Macphersona .....</i>	79
<b>6</b>	<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>86</b>
<b>7</b>	<b>BIBLIOGRAFIE.....</b>	<b>90</b>



## 1 Úvod

Ze struktury díla Hannah Arendtové je zřejmé, že v jejím myšlení vystupují dvě důležitá témata, která poukazují na jisté napětí v životě člověka. Jde o napětí mezi praxí a teorií čili životem aktivním a životem rozjímavým. V díle Arendtové je toto napětí reprezentováno tématy politiky, obce a *jednání* na jedné straně a tématem života ducha na straně druhé.<sup>1</sup> I přesto, že tato dvě velká témata tvoří dichotomii, která rozděluje lidskou činnost, neznamena to, že by praktický život byl pro Arendtovou životem bez jakéhokoliv přesahu, který by nebylo potřeba uchopit abstraktním myšlením. Naopak uvidíme, že činnosti, které bychom dnes nazvali jako intelektuální, jsou nezbytnou nutností pro praktický čili politický život každého člověka. Tato dichotomie nás však upozorňuje na to, že člověk ze své podstaty žije jak život „mezi ostatními“ tak i „mezi idejemi“ a pravděpodobně nikdy nemůže svoji existenci situovat pouze do jednoho prostoru.

V této práci se chystáme důkladně zaměřit na politické problémy čili na aktivní život člověka. Pokusíme se ukázat, jak jej Arendtová reflektuje a kam ji její reflexe přivádí. Politické myšlení Hannah Arendtové se zdá být jedním z nejzajímavějších myšlenkových projektů 20. století. K tomuto tvrzení nás vede přesvědčení, že Arendtová se ve svém myšlení vyrovnává nejenom s těmi nejrůznějšími fenomény, které 20. století přineslo, ale pro reflexi těchto událostí čerpá z tradice klasické antické filosofie, patristiky (zejména ze sv. Augustina) a novověkých myšlenkových i revolučních tradic. Mezi témata, se kterými se v průběhu výkladu setkáme, patří nejenom politicko-spoločenská situace v polovině 20. století a nové výzvy, které přinesla, ale také konzumerismus či světový kapitalismus. Tyto jevy však v historickém vývoji přeměňují a deformují původní podobu politického prostoru, který Arendtová nalézá v klasické řecké *polis*.

Téma demokracie u Arendtové je důležité také z toho důvodu, že její současná zkušenost s demokratickou praxí na přelomu 50. a 60. let 20. století je spíše pesimistická. Její myšlení se formuje v době, kdy socialistická část politických teoretiků a myslitelů zažívala deziluzi z masového charakteru demokracie, který nedokázal konstruovat efektivní nástroj či prostor pro kontakt státu a občanů. Demokracie se zdála být prostorem, kde

---

<sup>1</sup> Tímto rozlišením se Arendtová situuje do opozice vůči Hegelovi a Marxovi, kteří ve svých dílech ukazují pravý opak – jednotu teorie a praxe. Arendtová naopak rozdíl mezi dvěma způsoby lidské existence cítí a přisuzuje mu ve svém díle důležitou roli. viz Villa, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Str.

ekonomické zájmy měly přednost před člověkem jako občanem a kde se veřejná diskuse odehrávala v zastupitelských tělesech odtržena od těch, které měla zastupovat.<sup>2</sup> Při zkoumání demokracie v myšlení Hannah Arendtové musíme mít na paměti i tyto historické okolnosti právě proto, že Arendtová je jimi jistě ovlivněna.

To nás vede k hlavní otázce této práce. Zajímá nás, zda původní podoba politiky, jak ji nalézá Arendtová, může být přítomna i v současné společnosti.<sup>3</sup> K tomuto tématu nás přivedl předpoklad, podle kterého v díle *Vita activa* Arendtová ukazuje pozici člověka ve vztahu k politice na základě rozlišení třech základních lidských činností, které se týkají aktivního života. A posléze ukáže, jak se nepochopení politické pozice člověka vyvíjelo od antiky přes novověk až do 20. století. Arendtová nabízí jisté indicie k tomu, abychom mohli restaurovat pojem politiky jako bytostně lidské prostředí, ve kterém je člověk schopen žít nejenom svobodně, ale ve kterém je schopen se zodpovědně postavit ke své situaci ve světě a k sobě samému. Tato práce si klade za cíl pokusit se odpovědět, zda je možné najít v moderním světě takovou situaci, která by odpovídala původnímu pochopení politiky a člověka, které rozpoznává Arendtová, jak jsme již zmínili, v případě klasické řecké *polis*. To, co nás bude zajímat nejvíce, je to, zda je takový politický projekt demokratický. A zda jej lze zařadit k některé moderní demokratické tradici. Předpokládáme tedy, že Arendtová uvažovala o logickém vyústění svých úvah o politice a že tato úvaha sice není samotnou Arendtovou pregnantně a úplně formulována, ale je implicitně přítomna v jejím myšlení. Dále také předpokládáme, že tato představa logického vyústění historického zkoumání prostoru politiky má důležitou roli v celkovém pochopení situace člověka.

Úskalím zkoumání tohoto tématu je, jak jsme již zmínili, to, že Arendtová o svém pozitivním politickém projektu nikdy soustavně nepíše. Je tedy na nás, abychom rekonstruovali takovýto projekt a ukázali na jeho charakter a vlastnosti. Budeme tedy vycházet z následujících děl Hannah Arendtové: *Původ totalitarismu* (1951), *Vita activa* (1958), *Mezi minulostí a budoucností* (1961), *O revoluci* (1963) a *O násilí* (1970).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Isaac, Jeffrey C. *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*. Str. 160

<sup>3</sup> Při odkazech k současné politicko-spoločenské situaci myslíme politický systém západního světa po druhé světové válce a zejména na přelomu 50. a 60. let, kdy vrcholí období, ve kterém se Arendtová věnovala právě politickým otázkám.

<sup>4</sup> Nejdůležitějšími díly pro naše zkoumání jsou knihy *Vita activa* a *O revoluci*. Kniha *Vita activa* nám poskytne myšlenkový základ, který pak konfrontujeme s pozdějším dílem *O revoluci*, které v díle Arendtové představuje poslední velký spis, který se věnuje politické problematice.

Při výkladu v první části práce budeme vycházet zejména z knihy *Vita activa*, která je nejkompexnějším popisem politického projektu Hannah Arendtové. Ovšem musíme mít na paměti, že pojednání o politice v knize *Vita activa*, která byla publikována v roce 1958, jsou pouze prolegomeny k zamýšlenému komplexnějšímu pojednání o politice. Margaret Canovanová upozorňuje, že konkrétně kniha *Vita activa* je souborem myšlenek, které Arendtová formulovala v 50. letech. Zároveň Canovanová uvádí, že tato témata vyplývají jednak z předešlé vědecké činnosti, kterou Arendtová věnovala *totalitarismu* a také zároveň ze záměru napsat knihu o Karlu Marxovi.<sup>5</sup>

*Vita activa* tedy není ukončeným pojednáním o politice, Canovanová dokonce upozorňuje, že původní dočasný název knihy byl *Introduction into Politics*. Musíme tedy k výkladu z *Vita activa* přistupovat tak, že to není definitivní popis politické teorie podle Arendtové. Z toho vyplývá i celková metodologická strategie této práce. Vzhledem k tomu, že knihu *Vita activa* vnímáme jako klíčovou pro celé naše zkoumání, a to právě proto, že se v ní setkávají ta témata, která budeme vykládat na pozadí jiných děl Arendtové, rozšíříme tento předpoklad na celou politickou teorii Hannah Arendtové. To znamená, že předpokládáme, že její politická teorie v sobě implicitně obsahuje nevyčtené závěry, které se budeme snažit částečně objasnit. Zároveň se domníváme, že Arendtová by byla ve své politické teorii konkrétnější a vyjádřila by se k politickým principům, které by její politické myšlení pomohly přesněji zařadit.

Dílo Hannah Arendtové bývá hojně čteno a různými způsoby interpretováno. Jedno z největších témat, kterému se také budeme věnovat, je přístup k modernismu. Arendtová často ukazuje ve svých dílech fenomény antického života v Řecku či v Římě. Ovšem z jejího pohledu nejde o přesné historické rekonstrukce, nýbrž o zachycení rysů či fenoménů, které se postupem času a společensko-historickým vývojem ztratily. S těmito motivy ve výkladu tedy budeme nakládat tak, jak doporučuje Canovanová, která tvrdí, že Arendtová se nesnažila oživit tyto rysy antické tradice v jejich plné míře, ale využívala je jako zdroj osvíceného pohledu na fundamentální lidské schopnosti a kapacity.<sup>6</sup> Popisy antické *polis* či narážky na římskou republiku a císařství nám tedy budou zdrojem pro další zkoumání vývoje politické nauky u samotné Arendtové.

---

<sup>5</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 100

<sup>6</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 140

Samotný demokratický projekt Arendtové, kterým se budeme zabývat v druhé části práce, se pokusíme uchopit zejména na základě interpretace knihy *O revoluci*, kde Arendtová poskytuje nejjasnější indicie pro vlastní artikulaci pozitivního politického projektu. Na začátku našeho zkoumání však není zřejmé, že tento projekt je demokratický. Jeho demokratická povaha se nám bude postupně odhalovat již od pojetí svobody podle Arendtové, kterému se budeme ve výkladu věnovat nejprve. Jako skutečně demokratický můžeme politický projekt Arendtové označit až po komplexním výkladu nejdůležitějších politických témat právě z knihy *O revoluci*, a to se neobejde bez interpretačních nesnází. Budeme nuceni poskytnout výchozí interpretaci demokratické pozice u Arendtové z důvodu zdánlivých výkladových nekoherencí, které vyplynou právě z rekonstruování politického projektu z posledních stránek knihy *O revoluci*. Tuto interpretaci vystavíme okolo argumentu Jeffreyho C. Isaaca a podpoříme srovnáním s myšlením teoretika demokracie C. B. Macphersona.

Nejprve ale musíme začít od pojetí svobody u Arendtové. Toto specifické pojetí se budeme snažit uchopit pomocí srovnání s pojetím svobody, které ve svém slavném textu *Dvě pojetí svobody* představuje Isaiah Berlin. Než se budeme věnovat samotné demokracii, vyložíme smysl pojmu *jednání*, protože je pro zkoumání politiky v díle Arendtové pravděpodobně nejdůležitějším pojmem. Budeme se věnovat i pokřivení tohoto pojmu. A na tomto fenoménu začneme ukazovat pozitivní politický projekt konkrétního zřízení u Arendtové.

Než se začneme zabývat svobodou, musíme ještě upozornit, že u textů Arendtové, které jsou přeloženy do češtiny, budeme vycházet právě z tohoto překladu.<sup>7</sup> Jinak se budeme držet originálu. Všechny citace uvádíme s původními kurzívami a řecký text necháváme v originále. Pro řecké pojmy v našem textu užíváme zjednodušeného přepisu. Nyní se již můžeme začít zabývat prvním tématem, které nás uvede do problematiky politického myšlení Hannah Arendtové, což je téma svobody.

---

<sup>7</sup> Překlady knih Hannah Arendtové do češtiny (*Původ totalitarismu* od Jany Fraňkové, Jana Rypky, Maria Strettiho, Zdenky Strettiové a Heleny Vebrové; *Vita activa* od Václava Němce; *Mezi minulostí a budoucností* od Jana Palouše a Tomáše Suchomela; *O revoluci* od Daniela Štěcha) považujeme za velmi zdařilé, a proto neváháme z nich vycházet i přesto, že nám je znám původní text.

## 2 Svoboda jako smysl politiky

Pro pochopení potenciálního politického projektu Hannah Arendtové je nutné začít výkladem o svobodě<sup>8</sup>. K tomu nás vede představa, že svoboda v demokratickém politickém zřízení je podstatou, jejímž prizmatem lze posoudit vztah mezi vládnoucími a ovládanými a tím tedy i demokratičnost samotného projektu. V této části se bude nutné vyrovnat zejména s podkapitolou *Zmatky s právy člověka* z knihy *Původ totalitarismu*, kapitolami *Co je svoboda?* a *Svoboda a politika* z knihy *Mezi minulostí a budoucností*.

Nejdříve se pokusíme interpretovat text *Zmatky s právy člověka*, který je zásadní pro pochopení vztahu svobody a politiky, resp. vztahu lidských práv a politického společenství. Jeho výkladem ukážeme nutnost existence rovného lidského společenství, které zahrnuje do své sféry jednání všechny jedince, aby mohla budovat společný projekt politiky. Tento text opírá svá tvrzení o historické okolnosti a kritizuje pojetí svobody jako přirozeného lidského práva. Ukáže se, že svoboda není přirozeností člověka stojícího mimo nebo v opozici k politickému společenství, ale že se projevuje zejména v lidském společenství. Dále při zkoumání textu *Co je svoboda?* se ukáže, proč vztahujeme svobodu k vůli. Pokusíme se také předložit argumenty, které Arendtová používá k odmítnutí takového přístupu a ukážeme, kam filosofickou tradici ztotožnění svobody a svobodné vůle zavedlo. Dále se pokusíme představit originální pojetí svobody podle Arendtové a ukázat, proč spolu politika a svoboda tak úzce souvisí.

### 2.1 Zmatky s právy člověka

V textu *Zmatky s právy člověka* se Arendtová zabývá existencí lidských práv. V textu vychází ze situace uprchlíků zejména v 19. století a v první polovině 20. století<sup>9</sup>. Pokusíme

---

<sup>8</sup> O svobodě píše Arendtová v textu *Zmatky s právy člověka* jako o právu na svobodu. Užívá výrazu „svoboda projevu“, „svoboda pohybu“ nebo „svoboda jednat“, ale žádné pregnantní vymezení pojmu svobody nepřináší. V druhém zkoumaném textu *Co je svoboda?* také zprvu nepřináší žádnou terminologickou specifikaci pojmu. Užívá však obrátů jako „idea svobody“, nebo „fenomén svobody“. O svobodě se nezmiňuje jako o lidské vlastnosti. Termín *svoboda* se budeme snažit používat co nejvhodněji pro jasné vyznění předkládané interpretace, avšak zcela svobodně bez jakýchkoli předem jasných terminologických omezení.

<sup>9</sup> Vzhledem k tématu knihy *Původ totalitarismu* se Arendtová uchyluje k příkladům z Evropského prostředí. Téma lidských práv ji pak historicky zajímá od roku 1789, kdy byla ve Francii přijata *Deklarace práv lidských a občanských*. Její příklady odkazují na situaci Židů zbavených občanství ve Třetí říši v průběhu 2. světové války, nebo uprchlíků ze *Sovětského svazu* v 10. a 20. letech 20. století. Pozorování a z něho

se sledovat popis historické situace, který slouží jako podklad pro argument, podle něhož svoboda závisí zejména na lidském společenství. Arendtová vykládá situaci lidí bez národní příslušnosti ve vztahu k prvním lidskoprávním dokumentům a zejména k *Deklaraci práv lidských a občanských* z roku 1789. Lidskoprávní dokumenty vychází z předpokladu, že člověk se rodí a zůstává svobodný a mezi ostatními rovný ve svých právech.<sup>10</sup> V tomto pojetí je svoboda implicitní charakteristikou člověka a člověk je svobodný přirozeně. Arendtová předpokládá, že toto pojetí rozumí člověku jako naprosto osvobozené a izolované bytosti, která sama v sobě nese důstojnost. Zdá se však, že toto pojetí v sobě obsahuje nedůslednost právě v pochopení podstaty člověka:

„Paradoxem obsaženým v deklaraci nezcizitelných lidských práv od počátku bylo, že počítala s ‚abstraktní‘ lidskou bytostí, která, jak se zdá, nikde neexistuje, neboť i divoši žijí v nějakém typu společenského řádu.“<sup>11</sup>

Již v tomto citátu se odráží myšlenka nemožnosti existence člověka mimo společenský řád dalších lidí, a tedy i nemožnost chápat jedince jako izolovaného. Člověk nabývá svých práv až díky společnosti. Vytříbenost a charakter práv může sice poukazovat na míru sofistikovanosti daného společenství, v kterém práva vznikají, ale nemohou existovat jako implicitní charakteristiky abstraktního jedince. Zdá se, že i právo na to být svobodný tedy nevzniká v protikladu ke společnosti, nýbrž právě skrze ni. Pro objasnění budeme nyní dále sledovat její argumentaci.

Arendtová poukazuje na fenomén ztráty prostoru legality u těch jedinců, kteří nepatří do žádného společenství. Na tomto případu ukazuje, že v 19. a 20. století se základní práva stala součástí právních systémů národních států.<sup>12</sup> V 19. století začaly jednotlivé státní právní systémy zohledňovat lidská práva a implementovat je do svých právních systémů. Pokud byl tedy člověk součástí společenství, které se těšilo z právního řádu, byla tímto řádem lidská práva včetně práva na svobodu nebo svobody samotné zajištěna. Ovšem člověk

---

vyplývající argument, který se budeme snažit krátce rekonstruovat a interpretovat, operuje s představou ideálních typů právních systémů i národnostních států přelomu 19. a 20. století.

<sup>10</sup> *Deklarace práv lidských a občanských*. Článek I.

<sup>11</sup> Arendtová, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Str. 410

<sup>12</sup> *Ibid.* Str. 411

mimo taková společenství byl uvrhnut do prostoru bezpráví. V takovém prostoru jsou lidská práva podle Arendtové nevykonatelná.<sup>13</sup>

Člověk mimo legální systém je podle Arendtové vykořeněn ze své společenské textury a nemá své místo ve světě, zároveň ztrácí právní status nejenom ve své vlastní zemi, ale i ve všech ostatních. Zásadní problém podle Arendtové nespočívá tedy v tom, že by lidé bez příslušnosti k legálnímu rámci suverénního státu, a tedy i práv, byli zbaveni života, svobody nebo rovnosti před zákonem, ale v tom, že neexistuje prostor či autorita, která by tyto práva ustavila a vymáhala. Takoví lidé nepatří vůbec k žádnému společenství a neexistuje pro ně tedy žádný zákon:

„Něco mnohem fundamentálnějšího než svoboda a spravedlnost, jež jsou právy občanů, je v sázce, když příslušet k společenství, do něhož se člověk narodil, už není samozřejmost, a nepříslušet k němu už není záležitostí volby, čili když se člověk ocitá v situaci, kdy to, jak s ním ostatní zacházejí, nezávisí na tom, co dělá nebo nedělá, pokud se nedopustí zločinu. Právě tato kritická situace a pouze ona je situací lidí zbavených lidských práv. Jsou zbaveni nikoliv práva na svobodné jednání, nýbrž práva na jednání; nikoliv práva myslet si co se jim zlíbí, nýbrž práva na názor vůbec.“<sup>14</sup>

Zde si můžeme všimnout důrazu na pojem společenství a jeho fundamentální úlohu při nabývání základních práv, a tedy i svobody. Základní práva člověka jsou zaručena akceptací člověka jako součástí lidského společenství. Svoboda, jak jsme již naznačovali výše, nevzniká v opozici ke společenství ale skrze něj. Přírozenost, která měla v prominentním postavení zdroje a principu lidských práv a svobody a která vystřídala historický původ práv jako základní právní princip v *Deklaraci práv lidských a občanských*, se ukázala jako bezzubá. Člověk zbavený práv, a tedy i práva na právo, jež mu přísluší jako součástí společenství, nemá ve světě podle Arendtové žádné zastání. V tomto smyslu tvrdí Arendtová, že člověk, který ztratil právní status a je pouze člověkem, ztratil ty vlastnosti, které umožňují, aby s ním ostatní zacházeli jako s bližním. Takový člověk pak ztrácí nejenom možnost svobodně ve společenství žít, ale také jednat.

---

<sup>13</sup> *Ibid.* Str. 413

<sup>14</sup> *Ibid.* Str. 417



Lidská bytost bez svobody jednat ztrácí se svojí legální personalitou také svůj politický status. Osoba vyloučená ze společenství zároveň ztrácí rovnocennost mezi ostatními lidmi. A to proto, že rovnost je podle Arendtové výsledkem lidské organizace v situaci, kdy se společenství řídí principem spravedlnosti. Rovni se podle Arendtové stáváme jakožto členové společenství na základě vlastního svobodného rozhodnutí zaručit si vzájemně stejná práva. Pouze mezi sobě rovnými může podle Arendtové člověk svobodně jednat a měnit či budovat svět.<sup>15</sup>

Na pozici Arendtové vůči konceptu přirozených lidských práv, jak je známe z prvních dokumentů o lidských právech, jsme chtěli ukázat základní předpoklady její koncepce svobody. Ukázalo se, že na základě historické zkušenosti Arendtová ukazuje nemožnost existence lidských práv, a tedy i svobody, jako odvozených od lidské přirozenosti. Zdá se tedy, že lidská existence mimo společenství je nesvobodná a teprve skrze společenství, ve kterém jednotliví členové ustaví situaci rovnosti, lze dosáhnout svobody. Arendtová zároveň tvrdí, že eliminací člověka ze společenství lidí, kde je s člověkem zacházeno jako se svébytným jedincem, který může jednat a je tedy ostatním rovnocenný, se zakazuje takovému člověku vstupovat do veřejných záležitostí. Tím se jeho konání přesouvá z veřejné sféry do sféry soukromí. Tento motiv veřejné a soukromé sféry lidského života budeme později rozebírat. Nicméně teď je nezbytné upozornit na to, že podle Arendtové sféra soukromého života, kde člověk není svobodný a nemá možnost svobodně jednat mezi sobě rovnými, stojí v protikladu k veřejnému životu. Lidé mimo rámec legality dokonce podle Arendtové ohrožují princip veřejné sféry rovnosti a svobody. Nicméně tento motiv Arendtová vztahuje v tomto textu zejména k fenoménu totalitarismu a není pro nás zatím v této fázi zkoumání natolik důležitý. Níže se budeme tímto vztahem samozřejmě zabývat při výkladu charakteru *jednání*.<sup>16</sup> Již z interpretace této krátké kapitoly je zřejmé,

---

<sup>15</sup> *Ibid.* Str. 423

<sup>16</sup> *Ibid.* Str. 423–424 Tento protikladný vztah soukromé a veřejné sféry zde zmiňujeme jednak proto, že se jím budeme níže zabývat, jednak i proto, že tím končí druhá část *Teorie totalitarismu* a bylo by nepoctivé závěrečné téma tohoto oddílu nezmínit. Arendtová tvrdí, že tento vnitřní problém globální civilizace je nebezpečný ve vztahu k *totalitarismu*, protože umožňuje „...zplodit barbary z vlastního středu tím, že vnutí milionům lidí situaci, která je přes všechno vnější zdání situací divochů.“ (Arendtová, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Str. 425) Tito lidé nemají účast na ohromném vyrovnávání rozdílů, které plyne z účasti a na společenství a v důsledku ničí význam jejich lidství.

Klíčový pojem *jednání* budeme nyní uvádět kurzívou, protože má v myšlení Arendtové specifickou roli a význam. Tyto vlastnosti pojmu *jednání* v další kapitole přesně vymezíme.



jakým směrem se bude zkoumání svobody vyvíjet. Můžeme tedy tvrdit, že člověk není svobodný, dokud nezíská svoji rovnou pozici mezi ostatními jedinci uvnitř společnosti. Toto pojetí tedy budeme dále sledovat z odlišného hlediska.

## 2.2 Co je svoboda?

Nyní se musíme vypořádat s výkladem pojmu svobody, jak jej předkládá Arendtová v textu s názvem *Co je svoboda?*. Při dalším zkoumání zcela jistě narazíme, (v některých příkladech jsme již výše v textu narazili), na tři vztahy, na které je potřeba pro lepší porozumění výkladu předem krátce upozornit. První vztah je vztahem mezi *bios politikos* a *bios theoretikos*, tedy mezi životem politickým a životem teoretickým. Toto rozdělení, kterým se zabývá již Aristotelés<sup>17</sup>, zde vystupuje jako metodologická pomůcka k vystihnutí rozdílu mezi pochopením svobody ve starověkém, později křesťanském a nakonec moderním slova smyslu. Později se ukáže, že toto rozdělení souvisí s druhým vztahem, a to vztahem mezi soukromou sférou a sférou veřejnou. Později se tímto tématem budeme také zabývat podrobněji, ale nyní můžeme k textu přistupovat s tím, že soukromá sféra je vnitřním prostorem člověka, ve kterém má možnost se k sobě vztahovat jako k někomu druhému. Veřejnou sférou budeme při následující interpretaci myslet prostý svět mezi lidmi. Později se ukáže, že tento svět musí mít nějaké specifické charakteristiky, aby se v něm mohla projevit svoboda. Třetím vztahem je vztah mezi nutností a svobodou. Již v prvních odstavcích textu Arendtová upozorňuje, že v každodenním světě se orientujeme pomocí principu kauzality, ovšem nemůžeme nikdy odhalit všechny proměnné, které kauzální řetězec vytváří. Naopak svoboda, jak se budeme snažit ukázat, stojí v jakémsi protikladu a dokáže tuto kauzalitu přerušit.

Již výše při zkoumání svobody jako lidského práva jsme narazili na to, že svoboda nutně potřebuje veřejnou sféru. Nyní se spolu s Arendtovou zaměříme na hlubší zkoumání tohoto tvrzení. Nejprve se budeme zabývat právě otázkou svobody jako svobodného jednání. Poté se budeme snažit vyložit, proč Arendtová odmítá pojetí svobody, s kterým pracuje středověká a zejména novověká filosofie a závěrem ukážeme pojetí svobody, které představuje sama Arendtová. Tato koncepce svobody bude klíčová při zkoumání demokratického potenciálu politického projektu, který Arendtová předkládá. A právě proto

---

<sup>17</sup> Toto rozlišení hraje důležitou roli zejména v X. knize Aristotelovy *Etiky Nikomachovy* a v VII. a VIII. knize Aristotelovy *Politiky*.

se zaměříme na vztah svobody, jak ji vykládá Arendtová, k veřejné sféře společenského *jednání* čili politiky.

### 2.2.1 Svoboda jako jednání

Výše jsme uvedli, že Arendtová pracuje s dichotomií mezi soukromou a veřejnou sférou. A právě tímto rozdělením začíná v textu svůj výklad o soukromém pojetí svobody a jejím zrodu. Soukromá sféra svobody je v textu z počátku kladena sice do protikladu ke společenskému nebo politickému životu, ale znamená také užití svobody při vnitřním rozhovoru, který užíváme k úvahám nad filosofickými otázkami. Při rozlišení soukromého a veřejného tedy jde v této části výkladu zejména o protiklad soukromého myšlení a veřejného *jednání*. Pojetí svobody jako součásti soukromého myšlení má podle Arendtové kořeny v antice. Jako příklad uvádí Epiktéta, podle něhož je člověk svobodný, jestliže žije tak, jak si přeje. Epiktétos ukazuje svobodu jako situaci, kdy se člověk omezí na to, co je v jeho moci a nezasahuje tam, kde by mohl narazit na překážky. Následně Arendtová shrnuje Epiktétovo východisko jako: „nebýt spoután svými tužbami“.<sup>18</sup>

Podle Arendtové však Epiktétovo východisko znamená převrácení obvyklých starověkých představ o svobodě. Starověké představy o svobodě Arendtová představuje jako snahu vymanit se z nutnosti každodenního života skrze moc nad jinými lidmi. To, co stojí podle Arendtové u Epiktéta za pozornost, je přesunutí svobody jako nadvlády nad jinými do nitra člověka. To znamená, že člověk pak nedosahuje svobody nadvládou nad jinými lidmi, ale nadvládou nad sebou samým. Nadvláda nad sebou samým – potlačování a přemáhání sebe sama – se odehrává mimo jakékoliv vnější vztahy a vytváří dokonalý prostor soukromé vnitřní svobody.<sup>19</sup>

Ovšem podle Arendtové svobodu či nesvobodu nezakoušíme původně jako soukromý vztah k sobě samému, nýbrž ve styku s druhými lidmi. Situaci nesvobody není potřeba hlouběji představovat, lze poukázat na despotické mocenské systémy. Situace společenské svobody je sice odlišná, ale neznamená, jak by se mohlo zdát, že by byl člověk nezávislý na politické moci. Společenská svoboda předpokládá dvojí – prvotní impulz, kterému Arendtová říká osvobození, a stav rovnosti:

---

<sup>18</sup> Arendtová, Hannah. *Co je svoboda?* Str. 157

<sup>19</sup> *Ibid.* Str. 157

„Krom pouhého osvobození svoboda navíc vyžadovala společnost druhých lidí, kteří byli ve stejném stavu; potřebovala společný veřejný prostor, kde by se svobodní lidé mohli setkávat; jinými slovy: potřebovala politicky utvářený svět, do něhož se každý ze svobodných lidí mohl svým slovem a skutkem zařadit.“<sup>20</sup>

Svoboda skrze společnost se však může podle Arendtové uskutečňovat pouze tam, kde je politicky garantovaná situace rovnosti mezi jednotlivými lidmi. Nejedná se ani o situaci nadvlády jako v klasickém starověkém chápání, ani o situaci nadvlády nad sebou samým v soukromé sféře lidského přemýšlení.

Z výše uvedeného se zdá, že existují dvě protichůdná pojetí svobody. Podle prvního pojetí je svoboda soukromá a na společenství nezávislá, tohoto pohledu je pak politické uspořádání nesvobodné. Taková svoboda si může nárokovat nadvládu nad ostatními a tím jejich svobodu omezovat. Druhá představa ukazuje svobodu jako podstatu politiky, z jejíhož pohledu jsou politika a svoboda dvě strany téže mince. První pojetí podle Arendtové zastávala novověká filosofická tradice a Arendtová toto pojetí odmítá. Na druhém pojetí svobody staví Arendtová své originální pojetí svobody s posléze i politiky. Nyní se však musíme pokusit vyložit důvod, proč Arendtová odmítá pojetí svobody jako založené na pojmu lidské vůle.

### 2.2.2 Svoboda, svobodná vůle a suverenita

Výše jsme uvedli, že svoboda společenská se projevuje ve specifickém prostoru rovnosti, kde svobodné bytosti jednají. Je proto nutné si položit otázku, co pro Arendtovou znamená v této souvislosti svobodně jednat. Arendtová vyjasňuje význam termínu svobodné jednání jasně, když tvrdí, že:

„Lidé *jsou* svobodni – na rozdíl od pouhé dispozice ke svobodě – pokud jednají; předtím ani potom svobodni nejsou. Neboť *být* svoboden a jednat je totéž.“<sup>21</sup>

Zdá se tedy, že odmítá představu svobody soukromé, jako nadvlády nad sebou samým. Podle ní je pouze *jednání* za určitých specifických podmínek jediným případem, kdy jsou lidé svobodni. Svobodné *jednání* nepramení podle Arendtové ani z řízení intelektu ani z vůle, ale

---

<sup>20</sup> *Ibid.* Str. 158

<sup>21</sup> *Ibid.* Str. 162

z *principů*. *Princip jednání* je nevyčerpatelný zdroj jednání, jeho hodnota je universální a neváže se k jednotlivé osobě nebo skupině lidí.<sup>22</sup> Mezi principy *jednání* řadí Arendtová čest, slávu, lásku, rovnost, nebo strach, nedůvěru a nenávisť. Takový *princip* je pak podobný Machiavelliho pojmu *virtú* čili zdatnosti, s níž člověk v interpretaci Arendtové odpovídá svým příležitostem, které jsou před ním otevřeny skrze *fortunu*.<sup>23</sup> Smyslu *virtú* se pak nejvíce přibližuje pojem virtuozity interpretačních múšických umění. Tento příměr Arendtová rozvíjí a poukazuje na to, že virtuozita jako výtečnost v nějakém umění potřebuje obecnstvo, aby se mohla projevit v plném světle. Stejně tak *jednání* potřebuje diváky, kteří však, aby mohli *jednání* recipovat a náležitě na něj reagovat, potřebují být nadáni stejnou virtuozitou. Nijak pak nepřekvapí tvrzení Arendtové, že ve vztahu k antické *polis*, kde takový prostor podle Arendtové existoval, bylo hlavním cílem takového politického uspořádání pěstovat a ochraňovat právě tento prostor.

Ve filosofické tradici od Augustina po Montesquieua se však tato představa nestala součástí dominantního diskursu zkoumání svobody. Naopak podle Arendtové prošla původně zcela politická představa svobody závislá na vztahu vzájemně rovných lidí nebo občanů proměnou, a stala se součástí vůle člověka. Současné pojetí svobody nás opět vrací k problému mezi soukromým a veřejným životem. Arendtová tvrdí, že naše současná představa svobody stojí na pojmu svobody jako protikladu politického života. Podle Arendtové se právě filosofie již od Platóna<sup>24</sup> staví do opozice k politickému veřejnému životu. V této myšlenkové tradici pak svoboda nachází své místo, jak jsme již viděli výše, v situaci, kdy člověk soukromě sám v sobě nalézá vztah či konflikt mezi jednotlivými součástmi svého já – mezi látkou a formou, duší a tělem, rozumem a vášní, nebo jak popisuje Arendtová v případě Augustina v konfliktu uvnitř vůle samotné.<sup>25</sup>

V soukromém vztahu člověka k sobě samému však dochází ke ztotožnění vůle a vůle k moci. U tohoto pozorování vůle k moci se musíme krátce zastavit, protože na jeho základě Arendtová odmítne pojetí svobody jako svobodné vůle. Podle Arendtové dochází ke ztotožnění vůle s vůlí k moci proto, že přesouváme původně niterný pojem vůle, který podle Arendtové ve filosofické tradici získává svoji důležitost u Augustina, a spojujeme jej se svobodou mimo naši soukromou sféru. Pro pochopení je potřeba rozlišit dva druhy vztahu,

---

<sup>22</sup> *Ibid.* Str. 162

<sup>23</sup> *Ibid.* Str. 162

<sup>24</sup> Tomuto poznatku se budeme dále věnovat a blíže jej vysvětlíme.

<sup>25</sup> *Ibid.* Str. 167-168

ve kterých se vůle může pohybovat. Charakter těchto vztahů dává vůli význam. První vztah, a tedy i význam, je signifikantní pro antiku. Podle něj se vůle zakládá na vztahu „chci“ a „mohu“. Když chce Arendtová objasnit druhý druh vztahu, tak cituje právě Augustina: „*non hoc est velle, quod posse*.“<sup>26</sup> A právě to, že něco můžeme, ale nemusíme, že nejsme vázáni ke svému zájmu, nás činí svobodnými. Nutnost všedního světa před nás klade překážky jako vnější podmínky, se kterými se naše vůle vypořádává. A právě naše „mohu“, jak píše Arendtová, je to, co nás z pout nutnosti osvobozuje. Ve chvíli, kdy není rozdílu mezi „chci“ a „mohu“, kdy mezi nimi panuje shoda, tak jsme svobodni.<sup>27</sup>

Ztotožnění vůle jako vůle k moci však vzniká v případě, že něco „chceme“, což znamená, že jsme svázáni s cílem našich tužeb, ale nedostává se nám jejich naplnění. Arendtová popisuje vůli k moci následovně:

„To, co se obvykle rozumí vůlí a vůlí jako mocí, povstalo v každém případě z konfliktu mezi já, které chce, a já, které koná, ze zkušenosti ‚chci, ale nemohu‘. Tato zkušenost znamená, že ‚chci‘ bez ohledu na to, co je předmětem mého chtění, je nerozlučně spjato s já, ať je pobízí a popohání s úspěchem, nebo je jím naopak ruinováno. Vůle k moci může dospět sebedál, ten, kdo s ní disponuje, může dokonce začít dobývat celý svět, avšak to, aby se ‚chci‘ od svého já odpoutalo, možné není. Právě svojí vázaností k vlastnímu já se ‚chci‘ odlišuje od ‚myslím‘. ‚Myslím‘, se sice též odehrává mezi mnou a sebou, avšak v rozhovoru, který vede, není já tím, oč běží. Fakt, že ‚chci‘ začalo tak žíznit po moci, že vůle a vůle k moci se prakticky ztotožnily, byl asi způsoben tím, že původní zkušeností ‚chci‘ byla jeho bezmocnost.“<sup>28</sup>

Podle Arendtové dochází k přesunutí svobodné vůle myšlení z vnitřního soukromého prostoru každého člověka do veřejného prostoru, kde se projevuje jako vůle k moci. Moc odvozujeme od vůle, protože ji tak zakoušíme právě ve vnitřním vztahu k sobě samým. V tomto případě se svobodná vůle ukazuje v souladu nároků chtění a možnosti. Vůle k moci však pramení ze situace, kdy sice něco chceme, ale nemůžeme to uskutečnit. Původní niterná zkušenost chtění a nedosažení cíle takového snažení podle Arendtové vede ke vzniku vůle

<sup>26</sup> *Chci a mohu není totéž.* (Augustin. *Confessiones*. VIII. Kap. 8.)

<sup>27</sup> *Ibid.* Str. 169

<sup>28</sup> *Ibid.* Str. 172

po moci. Zdrojem vůle k moci je tedy snaha dokázat ovládnout sebe sama vynesena ze soukromé sféry myšlení. Ovšem zde dochází podle Arendtové k chybě, protože myšlení se odehrává v člověku v jeho rozhovoru se sebou samým, ale není navázáno na konkrétní cíl, který by stál mimo soukromou sféru.<sup>29</sup>

Podle Arendtové se filosofové začali zabývat svobodou až ve chvíli, kdy se stala svobodnou vůlí. Následně dochází k přesunutí významu svobodné vůle k vůli po moci. I přes tuto změnu se svoboda nevytratila z politické sféry, ale spíše než virtuozitou, jak jsme ji popisovali výše, se stala suverenitou, jako vůle, která je na ostatních nezávislá anebo nad nimi nabývá moci.<sup>30</sup> V tomto kontextu jako příklad zmiňuje Arendtová Rousseaua, který suverenitu odvozuje právě od vůle.<sup>31</sup> Takové chápání pak dovoluje rozumět moci právě jako vůli k moci.

U výkladu po svobodě jako vůle jsme se zastavili proto, že Arendtová toto chápání svobody striktně odmítá. Tvrdí, že ztotožnění svobody a suverenity je „nejzhoršivějším a nejnebezpečnějším důsledkem filosofické identifikace svobody a svobodné vůle.“<sup>32</sup> Podle Arendtové lidé nejsou suveréni a představa suverenity jim svobodu nijak nezajišťuje. Suverenita a svoboda nemohou vedle sebe vůbec existovat – lidé, pokud chtějí být svobodní, se musí suverenity zříci.<sup>33</sup> Tato pozice však nesměruje přímo proti člověku jako suverénovi, ale proti izolovanému člověku jako suverénovi. Arendtová odmítá svobodu jako vůli k moci právě proto, že díky svému individualismu nedovoluje vytvořit veřejné prostředí rovnosti, ve kterém by byla dána všem členům společnosti svoboda jednat. Zdá se, že když Arendtová odmítá suverenitu, odmítá zejména suverenitu jednotlivce, který si nárokují nadvládu nad někým druhým.

Z výše uvedené interpretace vyplývá, že svoboda jednotlivého člověka není skutečnou svobodou. Arendtová nejprve vysvětluje změnu porozumění svobody u Epiktéta jako svobodu ovládnout sebe sama. Nově je také možné identifikovat lidské myšlení a vztah člověka k sobě samému jako místo svobody. Podle Arendtové se právě tímto proměnilo porozumění svobodě, která byla dříve ztotožňována právě s ovládnutím druhých. Člověk se původně stával svobodným, až když se oprostil od nutnosti, k čemuž mu dopomáhali právě

---

<sup>29</sup> *Ibid.* Str. 172

<sup>30</sup> *Ibid.* Str. 172

<sup>31</sup> Viz Rousseau. *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva.*

<sup>32</sup> Arendtová, Hannah. *Co je svoboda?* Str. 173

<sup>33</sup> *Ibid.* Str. 174

ti, které jedinec ovládl. Nově však člověk nabýval svoji svobodu ve vztahu k sobě. S příchodem křesťanství se pojetí svobody jako vůle, která člověka ovládá, postupně mění pojetí vůle jako vůle k moci, která vystupuje ze soukromé sféry do společnosti, kde se stává suverenitou. Svoboda zakládající se v jednotlivci totiž umožňuje uplatňovat svoji svobodnou vůli na úkor ostatních jednotlivců, ale zároveň tím svoji suverenitu ustanovit. Taková svobodná vůle vůbec nerespektuje prostředí rovnosti, které je pro manifestaci opravdové svobody esenciální podmínkou. Porozumění svobodné vůle jako suverenity stojí v opozici vůči představě svobody jako jednání v situaci rovnosti. Nyní jsme ukázali, proč Arendtová odmítá pojetí svobody jako svobodné vůle a z výše uvedeného výkladu víme, že svoboda se musí projevat ve společenském prostředí. Nyní se budeme věnovat originálnímu pojetí svobody podle Arendtové. Pokusíme se také ukázat, jak se její pozice odlišuje od pojetí svobody jako vůle.

### 2.3 Svoboda jako *initium*

Arendtová však své zkoumání svobody završuje pojetím svobody jako nového počátku – *initium*. Je zřejmé, že svoboda, ať již jako nadvláda nad druhým člověkem v původním starověkém pojetí, nebo nadvláda nad člověkem v pojetí vůle k moci anebo jako křesťanská svoboda čili svobodná vůle volit mezi dobrem a zlem, stojí v opozici k nutnosti, ke každodenní zkušenosti danosti světského světa. Arendtová staví lidský život do situace, kdy je ovládán přirozeností. A to platí i pro politický život, který se odehrává uprostřed historických procesů a je také ovládán kauzalitou. Arendtová nazývá tuto situaci automatismem, což je inherentní součást všech procesů. Tyto procesy vedou přirozeně jedním směrem např. od života ke smrti.<sup>34</sup>

V opozici k automatickému běhu přírody stojí právě člověk jako svobodná bytost. Jeho svoboda spočívá podle Arendtové, jak jsme již uvedli výše, právě v jednání, kdy člověk začíná něco nového. Tato zkušenost byla známá již v antickém Řecku a Římě, kde, jak vykládá Arendtová, existovala vždy dvě slova pro náš dnešní pojem *jednání* a jeho slovesný tvar *jednat*. V řečtině je to dvojice *archein* a *prattein* čili počínat, vládnout a zdolat, vykonat. V latině pak dvojice *agere* a *gerere* čili uvést něco do pohybu a „snášet a podporovat kontinuitu minulých činů; činů, jejichž výsledkem jsou *res gestae*, činy a události, které nazýváme historickými.“<sup>35</sup> V obou jazycích má jednání dva výrazy a s nimi také dva stupně.

<sup>34</sup> *Ibid.* Str. 176

<sup>35</sup> *Ibid.* Str. 175



V prvním stupni jde o příchod něčeho nového. V řeckém případě Arendtová tvrdí, že *archein* čili počínání, vedení, vládnutí jsou významné vlastnosti svobodného člověka. Z toho Arendtová vyvozuje, že být svoboděn a počínat něco nového znamenalo totéž:

„Dnes bychom řekli, že svoboda se zakoušela jako spontaneita. Jak ukazuje víceznačnost slova ἄρχειν, mohli něco nového počít pouze ti, kdo již dříve byli vládci (tj. hlavami domácností ovládajícími otroky a rodinu), kdo se již osvobodili od starosti o životní potřeby a mohli se tudíž věnovat výpravám do cizích zemí, nebo občanským záležitostem v polis. Ti lidé už nevládli, byli vládci mezi vládci, pohybovali se mezi sobě rovnými, usilovali o jejich pomoc, aby jako vůdcové byli s to počít něco nového, začít nový podnik. ἄρχων, vládce, zakladatel a vůbec vůdce totiž mohl doopravdy jednat, πράττειν, dokonat vše, co započal, pouze s pomocí druhých.“<sup>36</sup>

Z tohoto úryvku je zřejmý vztah svobody a *jednání*. Již několikrát jsme sice narazili na téma svobody jako překonání nutnosti, ale z tohoto úryvku vyplývá, že překonat nutnost je pouze první část toho, co Arendtová nazývá *jednáním*. *Jednání*, jak jsme již také několikrát zmiňovali, je možné pouze v situaci sobě rovných, ale teď se ukazuje, že předpokládá prvotní vstup svobody do automatismu kauzálního světa.

Další zdroj inspirace pro svůj výklad svobody čerpá Arendtová znovu u Augustina. V díle *O obci Boží* Augustin podle Arendtové nechápe svobodu jako soukromou dispozici člověka. Výše jsme právě na základě Augustinových myšlenek společně s Arendtovou vykládali svobodu jako soukromou dispozici člověka, ale Arendtová při tomto zkoumání svobody, které směřovalo k pojetí svobody jako vůle k moci, vycházela zejména z Augustinova díla *Vyznání*. Nyní však Arendtová tvrdí, že Augustin chápe svobodu ve vztahu k ostatním lidem odlišně. Arendtová v návaznosti na Augustina tvrdí, že svoboda se zjevuje v situaci, kdy člověk přichází na svět:

„Člověk svobodu nevlastní; mezi člověka, či lépe mezi jeho příchod na svět a zjevení svobody lze položit rovnítko. Člověk je svobodný proto, že sám je počátkem a byl takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír: (*Initium*) ut esset,

---

<sup>36</sup> *Ibid.* Str. 175



*creatus est homo, ante quem nemo fuit.*<sup>37</sup> Zrozením každého člověka se tento první počátek vždy znovu potvrzuje, vždyť v každém případě přichází něco nového do světa již existujícího, světa, který bude pokračovat ve své existenci po každé individuální smrti. Protože sám je počátkem, může člověk počínat; být člověkem a být svobodou je jedno a totéž. Bůh stvořil člověka, aby do světa uvedl schopnost počínání – svobodu.<sup>38</sup>

Z této pasáže zcela jasně vyplývá, co si Arendtová představuje pod pojmem svobody. Svoboda totiž zasahuje do historického světa, který je ovládán nutností jako něco nevypočitatelného a nového. Samotné zrození člověka, které připomíná jeho původní stvoření, ukazuje, že být svobodou znamená přinášet něco nového. Výše jsme uvedli, že člověk je svobodný, když *jedná*. Nyní můžeme doplnit, že člověk je svobodný, když se svým jednáním vzpouzí nutnosti a započíná něco nového.

V důsledku tohoto pojetí svobody u Arendtové vyvstává otázka, jak tato svoboda souvisí se sférou společenství a politiky. Opět musíme zmínit tvrzení, že je to právě *jednání*, co je výkonem svobody, a teď již můžeme říct, že *jednání* jako počátek něčeho nového, předpokládá určitou konstelaci rovnosti mezi lidmi. Pouze v situaci, kdy lidské jednání vytváří svůj světský prostor, se může něco nového projevit.<sup>39</sup> Každé jsoucno podle Arendtové vtrhává do světa jako „nekonečná nepravděpodobnost“, která vytváří to, co je v našem světě skutečné. Tato lidská iniciativa je právě tím, co člověka podle Arendtové činí svobodným.<sup>40</sup> Celý výklad svobody podle Arendtové, jak jsme se jej pokusili rekonstruovat, směřuje k následujícímu krátkému úryvku, který nám nastiňuje další směřování našeho zkoumání:

„*Raison d'être* politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je jednání.“<sup>41</sup>

Musíme se tedy zaměřit na to, co přesně pojem *jednání* znamená a co znamená, že je zkušenostním polem svobody. Nyní jsme však ukázali, že právě svoboda je fenomén, který

<sup>37</sup> Augustin. *Confessiones*. XII. Kap. 20.

<sup>38</sup> Arendtová, Hannah. *Co je svoboda?* Str. 176

<sup>39</sup> *Ibid.* Str. 178

<sup>40</sup> *Ibid.* Str. 179

<sup>41</sup> *Ibid.* Str. 156

stojí v opozici vůči danosti světa. Ukázali jsme, že svobodu nelze vnímat pouze jako svobodnou vůli, která člověku přísluší jako vlastnost, a naopak jsme se pokusili vyložit, že, aby se svoboda mohla projevit jako počátek (*initium*) něčeho nového čili jako jednání, musí existovat prostor politična, ve kterém počátek dojde své realizace. Než však budeme pokračovat dále, musíme ukotvit teorii svobody podle Arendtové do širší diskuse o svobodě. Pokusíme se tedy ukázat, v jakém vztahu stojí tato teorie vůči nauce o svobodě od velkého teoretika liberalismu Isaiaha Berlina. Také se ještě dále budeme muset krátce vypořádat s dalším textem Arendtové s názvem *Svoboda a politika*, který nám poskytne další východisko pro srovnání teorie Arendtové právě s Berlinem.

#### **2.4 Svoboda a politika, Arendtová a Berlin**

Výše jsme uvedli, že *Raison d'être* politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je *jednání*. Také jsme vyložili, jaký je podle Arendtové vztah svobody jako nového počátku vůči světu historické skutečnosti, kde vládne kauzalita. Nyní však musíme ještě situovat teorii svobody podle Arendtové do světa politické teorie a filosofie. To je důležité zejména proto, abychom později mohli konstruovat její vlastní demokratickou pozici. Nyní se věnujeme svobodě jako jednomu z klíčových témat, na kterém stojí její politické myšlení a musíme tedy i toto téma konfrontovat s konkurenčním pojetím svobody. Nejprve ale bude nutné teorii svobody podle Arendtové zasadit do historického rámce politické teorie. K tomu nám poslouží článek *Svoboda a politika*<sup>42</sup>, který nabízí výchozí pozici samotné Arendtové pro srovnání s jejími současníky.

Arendtová v textu *Svoboda a politika* vychází z historické zkušenosti totalitarismu a tvrdí, že na tomto základě máme tendenci klást politiku a svobodu do protikladu. Totalitarismus se ve všech svých podobách podle Arendtové snaží zbavit svobody tím, že podřizuje všechny části lidského života sféře politiky. Lidem žijícím v totalitárním zřízení má být zabráněno kreativně myslet a činit všechny aktivity, které implikují svobodné jednání. Právě na základě toho máme tendenci tvrdit, že svoboda je opakem politiky:

---

<sup>42</sup> Článek *Freedom and Politics* není součástí českého překladu knihy *Mezi minulostí a budoucností*. Nalezneme jej např. v německém vydání z roku 2000 (Arendt, Hannah a Ursula Ludz. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*.) nebo anglicky v kompendiu textů k tématu svobody a politiky s názvem *Freedom and Serfdom* z roku 1961 (Hunold, Albert (eds). *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*.)

„The less we have of politics, it would appear the more liberty we will enjoy; and the smaller the sphere occupied by politics, the greater will be the sphere in which freedom will flourish.“<sup>43</sup>

Na základě tohoto vnímání vztahu mezi politikou a svobodou je snadné dospět k přesvědčení, že politika se svobodou souvisí jenom tak, nakolik se sama omezuje a dopřává svobodě její maximální formu. Ovšem tuto situaci absolutní politizace života klade Arendtová do protikladu s absolutní depolitizací života uvnitř totalitární diktatury. V takovéto situaci se vládnoucí skupina snaží politično z běžného života zcela vymýtit, aby obyvatelé nemohli žádnými legálními prostředky ohrozit *status quo*. Mezi příklady můžeme zařadit nejenom nacistické Německo a stalinské Rusko, ale příkladem pro depolitizaci by mohlo být i období normalizace v Československu. Ve všech těchto historických situacích jde vládě o popření svobody a možné změny politické situace. Arendtová tím chce ukázat, že přesvědčení, které klade politiku a svobodu do protikladu s úmyslem maximalizace lidské svobody, je mylné.

Arendtová jasně tvrdí, že to, čemu říkáme politika, je nutné nejenom pro dosažení, ale i pro plnou realizaci svobody. Vzhledem k charakteru svobody je zřejmé, že podle Arendtové nemůže být člověk svobodný bez politiky. Arendtová tím rozvíjí svoji myšlenku o svobodě jako důvodu bytí politiky:

„There is no such thing as freedom without politics, because without politics it would have no substance. A community, on the other hand, which does not provide an arena for endless variations of virtuosity but in which freedom manifest itself, is not a political entity.“<sup>44</sup>

Arendtová zde znovu ukazuje, že svoboda by bez politiky neměla žádnou substanci, ve které by se mohla projevit. Zároveň ukazuje, že svoboda, a tedy i politika, se může projevovat pouze ve společnosti, která dopřává prostor pro to, co jsme již výše označili za *jednání*. Jde o prostor, ve kterém se může projevovat virtuosita čili výtečnost v interpretačních múzických uměních, která potřebují pro svůj úspěch interagující obecnstvo. Aby byla společnost

---

<sup>43</sup> Arendt, Hannah. *Freedom and Politics*. Str. 192

<sup>44</sup> *Ibid.* Str. 198

svobodná, potřebuje tedy politický prostor, ve kterém se svoboda může manifestovat skrze slova, skutky, jejich důsledky.<sup>45</sup> Tak Arendtová popisuje sféru *jednání*, které se budeme podrobně věnovat později.

#### 2.4.1 Negativní a pozitivní pojem svobody

Isaiah Berlin v kapitole s názvem *Dva pojmy svobody* z knihy *Čtyři eseje o svobodě* rozlišuje svobodu negativní a pozitivní. Tyto pojmy svobody spolu sice souvisejí, ale jejich dějinný vývoj byl odlišný až do té míry, že se dostaly do přímého konfliktu.<sup>46</sup> Na pozadí těchto dvou pojetí svobody můžeme rozlišit jedno ze základních politických dělení, pomocí něhož se později pokusíme interpretovat pozici samotné Arendtové. Nejprve se však oba pojmy pokusíme definovat. Negativní pojem svobody vychází v Berlinově výkladu z liberální tradice<sup>47</sup> a je pro něj charakteristická existence pomyslného ohraničeného prostoru, ve kterém nelze narušit osobní svobodu člověka. Pokud je hranice překročena, je narušena svoboda člověka. Jedná se tedy o svobodu osvobozující *od* zásahů do prostoru osobní svobody.<sup>48</sup>

Toto pojetí svobody podle Berlina předpokládá následující. Jako první zmiňuje Berlin motivaci, která za tímto konceptem stojí. Podle něj zastánci tohoto pojetí předpokládají, že veškeré donucování „frustruje lidské touhy, a jako takové je špatné, i když je lze uplatnit k zabránění jiným větším zlům – zatímco nezasahování, opak donucování, je o sobě dobré i když není jediným dobrem.“<sup>49</sup> Zároveň pojem negativní svobody předpokládá, že by lidé měli dosahovat určitého typu charakteru člověka, který je zastánci této teorie označován za správný. Berlin v tomto smyslu zmiňuje Milla a následující vlastnosti, které Mill podle Berlina vyzdvihoval: kritičnost, originalita, smysl pro imaginaci, nezávislost atd. Aby člověk mohl rozvíjet právě tyto vlastnosti, potřebuje svobodu v její negativní podobě.

Za druhé si podle Berlina můžeme všimnout, že tento přístup vzniká vzhledem k historii politických idejí nedávno. Upozorňuje, že v antickém pojetí svobody se svoboda jako svoboda jednotlivce nevyskytuje. Berlin tvrdí, že tato idea nebyla nikdy heslem velkých

---

<sup>45</sup> *Ibid.* Str. 198

<sup>46</sup> Berlin, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Str. 231

<sup>47</sup> Berlin zmiňuje Milla, Locka, Constanta a Tocquevilla

<sup>48</sup> Berlin, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Str. 221 a 225

<sup>49</sup> *Ibid.* Str. 226

masových hnutí v novověku. Zároveň upozorňuje na to, že pocit soukromí a představa nedotknutelnosti osobních vztahů jako něčeho posvátného je znakem vyspělé civilizace novověku. Zároveň by podle něj úpadek tohoto pojetí znamenal „smrt jedné civilizace, celé jedné mravní perspektivy.“<sup>50</sup>

Za třetí Berlin upozorňuje na to, že svoboda v tomto pojetí nijak logicky nesouvisí s demokracií. Negativní svoboda je definována jako svoboda *od* kontroly a zásahu do prostoru svobody každého jednotlivce, ale v jejím vymezení se nijak neoperuje se zdrojem potenciálního omezení nebo s aktéry, kteří by tuto hranici měli udržovat nebo jakkoliv napadat. Podle Berlina mezi svobodou jednotlivce a demokratickou vládou není žádná nutná souvislost.<sup>51</sup>

Negativní svoboda je tedy svobodou *od* omezení nebo donucování. Člověk takto svobodný se může v prostoru své negativní svobody jakkoliv seberealizovat, ale pouze do té míry, aby nezpochybnil, nebo nepotlačil negativní svobodu druhého. Negativní svoboda představuje liberální stanovisko, které vyplývá z důrazu na jedince. Zdá se však, že abstraktní pojem negativní svobody předpokládá absenci jednotícího principu, který by společnost donucoval ke spolupráci.

Pozitivní svoboda pak vychází podle Berlina z přesvědčení, že člověk je svým vlastním pánem, že není pouze v područí přírody nebo jakýchkoliv jiných vlivů. To se zakládá na tvrzení, že člověk si je sebe sama vědom jako racionální myslící bytosti, která jedná podle vlastní vůle a nese důsledky svých rozhodnutí.<sup>52</sup> Podmínkou svobody je tedy pouze přesvědčení, že tomu tak je. Ovšem pokud připustíme, že jsme pány nad sebou samými, tak to podle Berlina implikuje, že musí být něco, co ovládáme. Filosofie a zejména etika zná mnoho představ, kdy jedna složka člověka nebo duše pro svoji ctnost ovládá zbytek, který se ale zákoně vzpouzí, protože jeho principem je něco odlišného (např. vášně)<sup>53</sup>. Podle Berlina tato představa svobody opírá svoji důvěryhodnost o situaci nadvlády. Pojem pozitivní svobody dovoluje člověku donucovat ostatní ve jménu určitého cíle, který na základě racionálního uvažování předpokládáme jako správný. Tato svoboda předpokládá, že někteří jedinci oplývají racionální výtečností nebo kvalitou, která je opravňuje jednat tak, že omezují druhé, což se může dít i v jejich vlastním zájmu. Toto přesvědčení tedy

---

<sup>50</sup> *Ibid.* Str. 228

<sup>51</sup> *Ibid.* Str. 229

<sup>52</sup> *Ibid.* Str. 230-231

<sup>53</sup> Viz Platón. *Resp.* VI.

předpokládá, že lze omezovat druhé s vědomím toho, že i oni oplývajíce stejnou kvalitou racionálního uvažování nebo stejnou kvalitou poznání jako my, by jednali zcela stejně v zájmu, který by hodnotili stejně pozitivně, jako jej hodnotíme, když touto kvalitou oplýváme.

Berlin v závěru svého eseje tvrdí, že právě intelektualistický nárok pozitivní svobody je falešný.<sup>54</sup> Berlin totiž předpokládá, že neexistuje jednotící formule, která by harmonicky uskutečnila všechny lidské cíle. Jinými slovy neexistuje nauka nebo intelektuální přístup, který by všechny potenciální cíle lidské existence dokázal sladit tak, aby nikoho neutlačovaly nebo aby utlačovaly co nejméně lidí. Podle Berlina je situace volby, a tedy i střetu lidských zájmů a cílů, člověku natolik vlastní, že ji nelze eliminovat. A právě tuto existenciální situaci volby mezi jednotlivými cíli lidského života Berlin vyzdvihuje. Z Berlinova textu vyplývá, že politické zřízení vždy omezuje lidskou svobodu, ovšem tento stav řešíme podle toho, jaké máme představy o dobrých cílech lidského života. V tomto pojetí svoboda závisí na váze dalších hodnot zakládajících se na představě přirozenosti člověka. Svobodu jako omezení lidské vůle si žádá „respekt, nikoliv jako důsledek nějakého apriorního pravidla, jímž z úcty ke svobodě jednoho člověka vyplývá úcta ke svobodě ostatních, jemu podobných, nýbrž prostě proto že respekt k principům spravedlnosti nebo stud před nadměrnou nerovností tvoří stejně základní prvek lidskosti jako touha po svobodě.“<sup>55</sup>

V tomto pojetí svobody tedy musíme brát v úvahu pluralitu názorů, které vyzdvihují rozdílné hodnoty. Svoboda je pak jedním z mnoha cílů lidské existence a nelze ji chápat jako nepřekonatelnou mohoucnost, která nás opravňuje k nadvládě nad ostatními. Berlin nakonec tvrdí, že v situaci pluralismu je právě negativní pojetí svobody pravdivější a humánnější ideál oproti pozitivní svobodě jako sebevládě. Berlin tedy odmítá etiku, která by se zakládala na poznání „pravdivých“ hodnot a vědění, které by jasně určovaly lidské jednání. Berlin své tvrzení shrnuje následovně:

„Myslet si, že všechny hodnoty lze nanést na jedinou škálu, takže pouhým nahlédnutím lze zjistit nejvyšší, se mi jeví jako zpronevěra našeho poznání, že lidé

---

<sup>54</sup> Berlin, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Str. 257

<sup>55</sup> *Ibid.* Str. 277

jednají svobodně, při níž se mravní rozhodnutí bere jako úkon, který by v zásadě mohlo provést i posuvné pravítko.“<sup>56</sup>

Berlin tedy vyzdvihuje svobodu k sebeurčení, ovšem pouze v případě, že všichni členové společnosti jsou ochráněni před ztrátou svobody jako možnosti pro své sebeurčení. Žádná hodnota by se v takové společnosti neměla stát natolik silnou, klíčovou nebo dominantní, aby překročila hranici, která zaručuje sebeurčení každého člověka.

#### 2.4.2 Liberalismus a komunitarismus, Berlin a Arendtová

Nyní zbývá položit si otázku, jak nám Berlinova teorie pomohla upřesnit pozici samotné Arendtové. Berlin přináší užitečné rozlišení, které v jeho případě představují dva pojmy svobody. Jako liberál se přirozeně kloní k negativnímu pojetí, které spolu s pluralitou názorů na lidské sebeurčení poskytuje prostor bezpečí proti pozitivní snaze podřítit jedné hodnotě či formuli celý lidský život. Berlin odmítá intelektualistické pojetí etiky. Zdá se, že mu nejvíce vadí zejména představa nemožnosti využití plného potenciálu plurality lidských názorů. Berlin sice vyzdvihuje negativní pojem svobody, ale ten implikuje i mnohem svobodnější prostor pro argumentaci a diskusi mimo ohraničený a neproniknutelný prostor lidského sebeurčení. Berlin odmítá pozitivní svobodu právě proto, že potírá jakoukoliv pluralitu, která je pro svobodnou diskusi nutným předpokladem. Berlinova negativní svoboda sice nemusí zaručovat demokratické zřízení nebo politickou svobodu, ale nechává prostor pro potenciální vytvoření prostředí, které svobodnou diskusi nebo potenciál k demokracii nijak neomezuje. Naopak pokud se v rámci pozitivní svobody rozhodneme pro jeden princip, který může donucovat ostatní, místo pro potenciální demokratičnost ničíme.

Arendtová však, jak jsme ukázali výše, argumentuje odlišně. Svoboda je pro ni výsostně politickým problémem. A v jejím případě nejde pouze o jednoduché rozšíření pojmu. Vůči Berlinovi stojí v opozici právě proto, že pouze ve společném prostoru politiky se podle ní může manifestovat svoboda. Z toho plyne pochopení Arendtové jako komunitaristky či republikánky, protože svoboda bez společnosti osob rovných se nemůže nikdy projevit. Naopak u Berlina vidíme důraz na jednotlivce a na svobodu, která se ukazuje již v jeho soukromém světě odděleného hranicí tak, aby ho na ni nikdo nemohl omezit. Až se budeme věnovat *jednání* u Arendtové, tak zároveň ukážeme, proč pro ni ve sféře

---

<sup>56</sup> *Ibid.* Str. 278



soukromí, která by se dala srovnat se sférou negativní svobody, nemůže být člověk svobodný.

Arendtová se však s Berlinem shoduje zejména v odmítnutí svobody jako svobodné vůle, která se může proměnit na vůli k moci. Vůli k moci jako morální korektiv odmítá Berlin právě jako součást pozitivní svobody. Oba pak docházejí k bytostné situaci člověka jako člověka, který může volit. Ovšem Berlin do této situace, jak jsme viděli výše, dochází skrze jeho svobodu *od* donucování a Arendtová dospívá k pojetí svobody jako volby skrze začátek něčeho nového ve specifickém veřejném prostoru. Oba předpokládají, že svoboda automaticky neimplikuje demokratické uspořádání společných záležitostí skupiny, ale pouze v situaci rovnosti, která je ideálem demokratického postavení člověka k člověku, dochází podle Arendtové k naplnění svobody vůbec. Ukazuje se, že Arendtová nevyhovuje ani jedné kategorii svobody, jak je představil Berlin. Ale její pozice klade důraz na sdílený prostor lidí, které mezi sebou svobodně interagují. Rozdíl oproti Berlinovu pochopení negativní svobody tkví však u Arendtové zejména v tom, že sdílený prostor je všem lidem vlastní, všichni mohou do tohoto prostoru vstoupit a společně v něm rozhodovat.

V kapitolách *Co je svoboda?* a *Svoboda a politika* ztotožňuje zcela jasně Arendtová svobodu a jednání čili svobodu a politiku. Za základní rozdíl mezi Arendtovou a Berlinem můžeme považovat právě to, že u Berlina není existence jakéhokoliv prostoru politiky potřebná proto, aby jedinec mohl být svobodný. Na základě tohoto rozkolu můžeme tvrdit, že Arendtová zastává pozici komunitarismu v tom smyslu, že existence společnosti a politiky je nutná pro existenci svobody. Naopak Berlin, jak jsme již uvedli výše, zastává pozici liberalismu nebo individualismu v tom smyslu, že lidská svoboda se u něj projevuje jako ochrana *od* donucování. Politiku a prostor pro diskusi však implikuje jako důsledek zastávání právě negativní svobody člověka.

Dosud jsme několikrát narazili na specifický pojem *jednání*, který zastává u Arendtové klíčovou pozici. Sice jsme pojem hojně využívali pro vysvětlení teorie svobody, ovšem dosud nám chybí ucelený výklad právě pojmu *jednání*. V další kapitole bude tedy nutné ukázat charakter jednání. Již teď je tedy vzhledem k tomu, že svobodný je jedinec pouze za situace rovnosti, zřejmé, že Arendtová je demokratickou myslitelkou. Toto tvrzení vyplývá i z odmítnutí dominance jako nadvlády jednoho nad druhým. Dále se pokusíme toto uvažování potvrdit a pokusíme se také tematizovat otázku moci a zejména moci v obci, která by měla být klíčem k pochopení, jakého charakteru je její uvažování o demokracii.



### 3 Jednání a politika

Jak jsme již vyložili výše, naše zkoumání musí nyní pokračovat výkladem pojmu *jednání*, který jasně osvětlí, co chápe Arendtová pod pojmem politiky. Arendtová rozlišuje ve svém díle *Vita activa neboli O činném životě* tři základní lidské činnosti: práci, zhotovování a jednání, které jsou zakotveny v lidskosti člověka. Arendtová tvrdí, že tyto činnosti jsou základními lidskými činnostmi, které odpovídají jednotlivým podmínkám, „... za nichž je lidskému pokolení dán život na zemi.“<sup>57</sup> V této fázi výkladu se pokusíme objasnit právě *jednání*, protože tato lidská činnost má nejenom přímý dopad na politický život člověka, ale je jeho vlastním vyjádřením. Zabývat se budeme znovu také vztahem soukromého a veřejného prostoru, protože tato dichotomie je pro *jednání* jako politickou lidskou činnost klíčová. Arendtová ve *Vita activa* píše, že:

„Jednání je jediná činnost v rámci *Vita activa*, která se odehrává přímo mezi lidmi, bez zprostředkování materií, materiálem a věcmi. Základní podmínkou, která odpovídá jednání, je fakt plurality, totiž okolnost, že na zemi žije a že svět obývá nikoliv jeden člověk, ale množství lidí. Lidská podmíněnost je sice k politické sféře vztažena ve všech svých aspektech, avšak podmíněnost pluralitou má pro skutečnost, že mezi lidmi existuje něco takového jako politika, zcela zvláštní význam.“<sup>58</sup>

Arendtová tedy tvrdí, že jednání vyžaduje fakt lidské plurality, který je tedy jeho podmínkou. *Jednání* se zároveň odlišuje od ostatních lidských činností, které mají vlastní podmínky existence.<sup>59</sup> Arendtová totiž upozorňuje, že *jednání* nepotřebuje žádného zprostředkovatele, kromě člověka samotného.<sup>60</sup> Fakt lidské plurality odhaluje perspektivu pojmu politiky u Arendtové. Podle ní totiž tento fakt znamená, že lidé jsou totožní tím způsobem, že každý je

<sup>57</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 15

<sup>58</sup> *Ibid.* Str. 15-16

<sup>59</sup> Podmínkou práce, jejímž účelem je zajistit živému organismu obživu, je život sám. Podmínkou zhotovování, jehož cílem je vytvářet svět umělých věcí, které se odlišují od přírody, a ve kterých je lidský život doma, je světskost čili „odkázanost lidské existence na předmětnost a objektivitu.“ (*Ibid.* Str. 15)

<sup>60</sup> Tvrzením, že *jednání* nepotřebuje žádného zprostředkovatele, odlišuje Arendtová *jednání* od zhotovování a práce. Tématu společného světa jako produktu zhotovování a obživy jako produktu práce se budeme věnovat v další kapitole, kde tyto činnosti budeme vykládat ve vztahu k modernitě a společnosti.

odlišný. Arendtová také uvádí, že fakt lidské plurality má zcela „zvláštní význam“ pro politiku obecně. A právě tímto zvláštním významem se nyní budeme zabývat.

### 3.1 *Veřejné a soukromé, jednání a promlouvání*

Pro výklad pojmu *jednání* je nutné se krátce zastavit u rozlišení dvou způsobů bytí člověka. Arendtová se odkazuje na antickou řeckou myšlenkovou tradici, podle které je život situován do dvou základních způsobů existence člověka – života veřejného a života soukromého. Tento motiv jsme již využívali bez hlubší definice při výkladu o svobodě, nyní ale samotná definice podhalí podstatu politiky:

„Podle řeckého myšlení je lidská schopnost politické organizace nejenom nutně oddělena od přirozeného pospolitého života, v jehož středu stojí dům (*oikia*) a rodina, ale představuje dokonce vyslovený protiklad vůči pospolitému životu. Vznik *polis*, která cele poskytuje rámec pro řecké pochopení politiky, měl za následek, že každý občan, vedle svého soukromého života získal návdavkem ještě jakýsi druhý život, svůj politický život (*βίος πολιτικός*). Každý občan od té chvíle náležel dvěma řádům bytí a jeho život se vyznačoval tím, že byl přesně rozdělen mezi to, co nazýval svým vlastním (*ἴδιον*), a to, co bylo společné (*κοινόν*).“<sup>61</sup>

Arendtová zde mluví o dvou řádech bytí, kdy člověk může z jednoho řádu vystoupit a vstoupit do řádu druhého. *Bios politikos*, o který nám zejména jde, je zde spojován s něčím společným. Můžeme si také všimnout, že při pojednání o svobodě v eseji *Co je svoboda?*, kterou jsme zkoumali výše, používá Arendtová jako výchozí pozici dichotomii mezi životem politickým a životem teoretickým. A směšování obou způsobů života či přesunutí pojmu svobody z života politického čili veřejného do života teoretického čili soukromého vedlo v historii filosofie k zatemnění původního významu svobody. Nyní však Arendtová ve vztahu k *jednání* a politice odlišuje společně s antickou tradicí veřejný prostor čili život politický a soukromý prostor čili život ekonomický. Ještě, než se budeme právě tomuto rozlišení věnovat, musíme upozornit, že kniha *Vita activa* si klade za cíl prozkoumat zejména život politický ve vztahu k životu soukromému a všechny následné fenomény, které se od tohoto rozlišení odvíjí. Ovšem Arendtová nijak výběrem tohoto tématu neignoruje *bios*

---

<sup>61</sup> *Ibid.* Str. 35

*theoretikos*, který stojí také v „opozici“ k životu politickému. Ovšem otázce myšlení a teoretického života se plánovala věnovat v jiném díle a z toho lze usuzovat, že pro skutečný politický život není tato dichotomie podstatná.<sup>62</sup>

Politický život je podle Arendtové naplněn *jednáním*, ovšem *jednání* jde ruku v ruce s promlouváním.<sup>63</sup> Tyto dvě činnosti můžeme podle Arendtové potkat ve všech formách pospolitého života. A z politického života je tedy vyloučeno vše, co podléhá nutnosti nebo užitečnosti. A to je základní rozdíl mezi sférou veřejnou a soukromou.<sup>64</sup> Soukromá sféra je podle Arendtové sférou nutnosti. Skryjí se do ní zbylé dvě lidské činnosti, protože jedna je otrokem nutnosti lidského přežití a druhá vytváří domov čili bytostně soukromý prostor.

Pro Arendtovou je opravdu politické to, co není pod nadvládou nutnosti nebo užitečnosti.<sup>65</sup> Můžeme říci, že ve veřejné sféře vyhoví člověk aristotelské definici jako *zoon politikon*<sup>66</sup>, ovšem v domácnosti čili ve sféře soukromé je postavení člověka určeno nutností a člověk se tak stává buď pánem nebo otrokem, a tedy aristotelské definici nevyhoví. Vše spojené s domácností je spojeno s tím, co bychom dnes nazvali ekonomikou. V řecké antické tradici tak podle Arendtové vše, co náleželo k ekonomickým otázkám, bylo opět součástí soukromé sféry, protože to náleželo pouze životu jednotlivce (nebo rodu) a sloužilo k jeho přežití.<sup>67</sup>

Prostor *polis*, kde docházelo podle Arendtové k *jednání* a promlouvání, byl naopak říší svobody. To je prostor politiky, kde dochází k manifestaci svobody člověka, kde jakýkoliv projev nutnosti nemá místo. To samozřejmě platí i pro nátlak nebo jakoukoliv formu násilí. V tomto prostoru se pohybovali pouze sobě rovní lidé. Naopak před-politický

---

<sup>62</sup> Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Str.103

<sup>63</sup> Pro pochopení vztahu mezi *jednáním* a promlouváním, pro pochopení fenoménů, které spolu velmi úzce v myšlení Arendtové souvisí, musíme vzít podle Canovanové v úvahu, že původně v antické tradici jsou pojmy myšlení, mluvení (řeči) a *jednání* jedním výkonem lidské bytosti. Tyto tři lidské mohoucnosti spojovala antická tradice jedním pojmem, a to pojmem *logos*. (Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 143) Ovšem, jak uvidíme v dalších kapitolách, filosofická tradice počínaje Platónem vrazila klína do tohoto pojmu a začala nejprve rozlišovat mezi *jednáním* a promlouváním jako jedním výkonem, který je odlišný od myšlení. Tato distinkce bude hrát důležitou úlohu právě při odhalování tvorby společnosti a destrukci sféry *jednání* sociálním.

<sup>64</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 38

<sup>65</sup> Kateb, George. *Political Action: its nature and advantages*. Str. 134

<sup>66</sup> Aristotelés. *Politika*. 1254a4

<sup>67</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 42

prostor či prostor domácnosti se zakládá na nerovnosti, násilí a donucování. Rovnost, kterou člověk zakoušel ve veřejné sféře, kterou můžeme označit za sféru politiky, znamená, že člověk nikoho neovládal a ani nebyl ovládán. Rovnost v *polis* znamenala, že člověk se setkával pouze se sobě rovnými, kteří byli osvobozeni od nerovnosti mezi všemi ostatními obyvateli, kteří nemohli vstupovat do veřejné sféry – do sféry politiky.<sup>68</sup>

Výše jsme zmínili, že *jednání (praxis)* jde podle Arendtové v politickém prostoru ruku v ruce s promlouváním (*lexeis*). Pro řeckou antickou politickou tradici podle Arendtové platilo, že samotná politika probíhá prostřednictvím slov. Slova mohou ostatní ve specifické situaci rovnosti a plurality přesvědčit. Donucování a násilí tedy nemá v prostoru *jednání* místo. Arendtová si osvojuje toto pochopení politiky a zcela jasně se tak staví do opozice proti politickým teoretikům, kteří konstruují politický prostor právě okolo nadvlády či moci jednoho nad druhým. V tomto kontextu musíme zmínit zejména Maxe Webera, který politikou myslí podíl na moci a stát označuje za lidskou pospolitost, která si nárokuje „monopol legitimní fyzické moci.“<sup>69</sup> Dále musíme zmínit i Carla Schmitta, který definuje politično jako konflikt a antagonismus mezi přítelem a nepřitelem. Schmitt upozorňuje, že pojmy přítele a nepřitele nejsou nijak abstraktní, ale jsou skutečné, a to zejména v tom smyslu, že „mají vztah zejména k reálné možnosti fyzického usmrcení a podržují si jej.“<sup>70</sup> Arendtová možnost jakéhokoliv donucování či násilí ze sféry *jednání*, které je i sférou politiky, vylučuje.

---

<sup>68</sup> Ibid. Str. 43-45 Důležitá je zejména následující pasáž: „*Polis* se odlišovala od oblasti domácnosti tím, že v ní existovali pouze sobě rovní, zatímco uspořádání domácnosti přímo spočívalo na nerovnosti. Svobodná existence příslušníka *polis* spočívala v tom, neporoučel jiným a zároveň byl sám svobodný od tlaku nutnosti a neměl žádného pána, který by mu poroučel. Být svobodným znamenalo nikomu nevládnout a nebýt sám nikým ovládán. V oblasti domácnosti tedy vůbec nemohla existovat svoboda, a to ani pro pána domu, který byl považován za svobodného jen proto, že ze své vůle mohl opustit svůj dům a vydat se do politického prostoru, kde byl mezi sobě rovnými. [...] Být svobodným znamenalo být svobodným od nerovnosti, která je přítomná ve všech mocenských poměrech, pohybovat se v prostoru, v němž nikdo nevládne druhému, ani sám není nikým druhým ovládán.“ (*Ibid.* Str. 44-45)

<sup>69</sup> Weber, Max. *Politika jako povolání*. Str. 247

<sup>70</sup> Schmitt, Carl. *Pojem politična*. Str. 33

### 3.2 Moc

Ukázali jsme, že Arendtová zakládá politiku jako prostor, ve kterém je možné svobodně promlouvat a *jednat*. A podle Arendtové byl tento prostor v řeckém slova smyslu podobný jevišti:

„Politická oblast v řeckém smyslu se podobá takovému permanentnímu jevišti, na němž aktéři jakoby pouze vystupují, ale nikdy je neopouštějí, a tato oblast povstává přímo ze spolubytí, ze ‚sdílení slov a činů‘.“<sup>71</sup>

Skrze *jednání* a promlouvání se lidé jeví na jevišti veřejného prostoru politiky. Tento prostor, jak tvrdí Arendtová, povstává ze spolubytí. V tomto prostoru přicházejí lidé do vzájemného styku právě skrze *jednání* a promlouvání a předchází jakékoliv státní moci.<sup>72</sup> Stát (*polis*) se tedy jeví jako instituce, která organizuje tento prostor, v kterém žijí lidé ve specifické vzájemné politické interakci. Tuto politickou interakci i samotný prostor této interakce jsme sice již popsali výše, ale nijak jsme se nezmiňovali o samotném výkonu *jednání* a promlouvání. Pouze jsme tvrdili, že v tomto prostoru není místo pro násilí. Ovšem toto místo je zejména místem moci. Moc podle Arendtové „propůjčuje existenci veřejné oblasti“.<sup>73</sup> Moc nemá stálé trvání, ale v politické oblasti je přítomna jako svá vlastní potencialita. To, co je ale pro pochopení politického charakteru *jednání* a promlouvání důležité, je, že „moc vzniká mezi lidmi, když společně jednají“.<sup>74</sup> Je tedy zřejmé, že společné *jednání* je klíčové pro jakékoliv rozhodování, které má svoji platnost a účinek. Arendtová dokonce tvrdí, že jakmile se lidé rozptýlí, tak ta moc mizí. Ale pravděpodobně mizí pouze jako „vztah“ mezi lidmi, protože její účinky platí a jednotliví jednající se podle nich řídí. Arendtová k tomu dodává, že s uskutečněnou mocí se setkáváme právě tam, kde se slova a činy spolu neoddělitelně spojují čili tam, kde slova nejsou prázdná a činy upevňují nové vazby a vytváří nové skutečnosti.<sup>75</sup> Faktickou náplní jednání je tedy vytváření nových skutečností, které vyplývá ze skutečnosti organizovaného lidského spolubytí.

<sup>71</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 258

<sup>72</sup> *Ibid.* Str. 260

<sup>73</sup> *Ibid.* Str. 261

<sup>74</sup> *Ibid.* Str. 261

<sup>75</sup> *Ibid.* Str. 260-261

Spolubytí je nutnou podmínkou pro zrod moci. Arendtová tento vztah vykládá následovně:

„Jedinou čistě materiální, nevyhnutelnou předchozí podmínkou zrodu moci je samotné lidské spolubytí. Moc může vzniknout pouze ve vespolečné vzájemnosti, která je dostatečně blízká na to, aby stále udržovala otevřenou možnost jednání.“<sup>76</sup>

Při našem zkoumání povahy politiky u Arendtové nás moc přirozeně zajímá. Podle Arendtové však nemá v politice místo jakékoliv donucování. Zároveň musíme v této souvislosti připomenout výše uvedenou pasáž o suverenitě, kde jsme ukázali, že podle Arendtové staví suverenita člověka do hierarchické pozice ovládnutí. Moc však pro Arendtovou není násilí ani síla a ani suverenita, nýbrž je to souhra mluvení a jednání, které vyvstává jako svoboda v situaci rovnosti všech zúčastněných. *Jednání* považuje Arendtová za náhražku násilí. Z dosavadního výkladu tedy můžeme učinit závěr, že pro Arendtovou je moc vyplývající z *jednání* jediný možný princip, na kterém se zakládá politika.

V krátkém díle *O násilí* Arendtová vykládá klíčový rozdíl mezi silou, mocí a násilím následovně:

„Jedním z nejzřejmějších rozdílů mezi mocí a násilím je nepochybně to, že moc vždy potřebuje početní převahu, zatímco násilí se do určité míry může obejít bez ní, protože závisí na nástrojích.“<sup>77</sup>

Dále pak Arendtová charakterizuje moc následovně:

„Moc odpovídá lidské schopnosti nejen jednat, ale také jednat v souladu. Moc není nikdy vlastností jednotlivce; patří skupině a existuje pouze tak dlouho, pokud skupina zůstává pohromadě. Když o někom říkáme, že ‚má moc‘, ve skutečnosti poukazujeme na to, že je zmocněn, aby jednal jménem určitého množství lidí. V okamžiku, kdy se skupina, od které moc pocházela především (*potestas in populo*, bez lidí nebo skupiny neexistuje žádná moc), rozpadá ‚jeho moc‘ se také vytrácí.“<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.* Str. 262

<sup>77</sup> Arendtová, Hannah. *O násilí*. Str. 32

<sup>78</sup> *Ibid.* Str. 34

Arendtová striktně odděluje pojmy moc (*power*), síla (*force*) a násilí (*violence*). Násilí má pro Arendtovou instrumentální povahu.<sup>79</sup> To znamená, že jeden člověk může pomocí nástrojů donucovat větší počet jedinců k něčemu, co sami nechtějí. Oproti tomu moc se zakládá na společném *jednání* lidí, kteří jsou si rovni. Moc nikdy nemůže stát v jedné skupině lidí proti většině – v takové situaci by se totiž nejednalo o moc, ale o násilí. A to znamená, že moc vyplývá z kolektivního *jednání*.<sup>80</sup>

### 3.3 Spolubytí

Ve *Vita activa* Arendtová jasně tvrdí, že veškerá politická činnost není možná bez faktu lidské plurality čili není možné jí dosahovat v osamocení.<sup>81</sup> Člověk však nikdy nežije v osamocení (i přesto, že se někdy může krátkodobě v izolaci ocitnout), a tedy má možnost vystoupit do veřejné sféry a začít v ní jednat. A tato možnost je mu vlastní. Seyla Benhabibová poukazuje ve svém díle *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* na to, že Arendtová tento pojem přejímá od Martina Heideggera, který ve své analýze bytí mimo jiné také tvrdí, že bytí jsoucna je vázáno na světskost.<sup>82</sup> Heidegger však rozhodně nechápe svět stejně jako Arendtová, jeho zkoumání se ptá po povaze *bytí*, a ne po podmínkách lidské existence a zaujímá zcela odlišnou perspektivu. Benhabibová však upozorňuje na pasáž, která je podle ní pro konstrukci pojmu světa u Arendtové kruciální. Heidegger v knize *Bytí a čas* píše:

„Na základě ‚bytí ve světě‘, které má charakter tohoto ‚spolu‘, je svět vždy již světem, jež sdílím s druhými. Svět pobytu je *spolusvět*. ‚Bytí ve‘ je spolubytí s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je *spolupobyt*.“<sup>83</sup>

To byl podle Benhabibové pro Arendtovou klíčový vhled do problematiky. Heidegger totiž učinil z bytí ve světě „spolu“ konstitutivní dimenzi výskytu pobytu. Ukázali jsme, že pro

---

<sup>79</sup> *Ibid.* Str. 35

<sup>80</sup> Tento motiv budeme dále rozvíjet, až se budeme ptát po konkrétním charakteru politického projektu u Arendtové.

<sup>81</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 244

<sup>82</sup> Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Str. 83

<sup>83</sup> *Ibid.* Str. 118

Arendtovou je svět vždy světem, který je sdílený všemi lidmi, protože fakt plurality je základní podmínkou lidské existence. Do hry v tomto ohledu vstupuje, jak jsme také ukázali, rovnost a odlišnost jednotlivých osob. Musíme znovu připomenout, že *jednání* a promlouvání jsou mody, ve kterých se manifestuje samo lidství, a zároveň předpokládají veřejný život v situaci rovnosti.<sup>84</sup> A to je právě to, co podle Benhabibové v očích Arendtové Heidegger nepostihl. I přesto, že pro Heideggera je svět vždy světem „spolu“ a tato charakteristika světa je podmínkou pro pobyt, není nejautentičtější způsobem pobytu právě bytí ve světě „spolu“, ale bytí ke smrti – obava pobytu ze své vlastní smrtelnosti.<sup>85</sup>

Arendtová Heideggerova tvrzení kritizuje a přináší vlastní koncept, který poté ústí v teorii spolubytí tak, jak jsme jej představili čili jako předpoklad moci. Arendtová píše ve svém článku *What is Existenz Philosophy?* z roku 1949 následující:

„The essential character of the Self is its absolute Self-ness, its radical separation from all its fellows... The self in the form of conscience (*Gewissen*) has taken the place of humanity, and being-a-Self has taken the place of being human. [...] Later, and after the fact, Heidegger has drawn on mythologizing and muddled concepts like "folk" and "earth" in an effort to supply his isolated Selves with a shared, common ground to stand on. But it is obvious that concepts of this kind can only lead us out of philosophy and into some kind of nature-oriented superstition. If it does not belong to the concept of man that he inhabits the earth together with others of his kind, then all that remains for him is a mechanical reconciliation by which the atomized Selves are provided with a common ground that is essentially alien to their nature. All that can result from that is the organization of these Selves intent only on themselves into an Over-self in order somehow to effect a transition from resolutely accepted guilt to action.“<sup>86</sup>

Z pozice Arendtové je přirozené kritizovat Heideggera, protože její pochopení světa stojí na komunikaci, kooperaci, která vyplývá nejenom z faktu lidské plurality, ale také z uvědomění si tohoto faktu jednotlivými aktéry lidských životů. Heideggerova představa světa stojí na

<sup>84</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 225

<sup>85</sup> Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Str. 53

<sup>86</sup> Arendt, Hannah. *What is Existenz Philosophy*. In: *Essays in Understanding* 181–182. (Citováno podle Benhabibové)



jednotlivých atomizovaných jedincích. Pokud podle Arendtové nepatří k pojmu člověka to, že obývá Zemi spolu s ostatními svého druhu, pak mu zbývá jen mechanické smíření se situací, kdy jednotlivým atomizovaným jedincům je poskytnut společný prostor, který je ale cizí jejich vlastní povaze.

Benhabibová tvrdí, že v politickém myšlení Arendtové je svět tvořen sdílenou zkušeností ze zakoušení světa. Naše vlastní pozice ve světě je dána tím, že jsme orientováni společně s dalšími jedinci. A právě jen z této situace může vyvstat jakákoliv sféra moci a politiky.<sup>87</sup> Nejde pouze o fakt plurality, ale o sdílený svět, ve kterém každý dokáže odlišit sám sebe od ostatních a zároveň se k ostatním vztáhnout jako k těm, co zažívají stejnou situaci. Můžeme tedy říci, že podmínkou veřejného prostoru politiky je sdílení společného světa, kde lidé vystupují jako na jevišti divadla.<sup>88</sup>

Nyní jsme ukázali, jaký je pravý původ spolubytí. Spolubytí je nutná podmínka moci a spolu s existencí *polis*, jako ohraničené struktury veřejného prostoru tvoří politický prostor. Ukázali jsme, že rozhodování v politickém prostoru se odvíjí od skutečné moci, která existuje jako potencialita a která se uskuteční v případě, kdy slova vyvolají určité činy, které jsou se slovy v souladu. Promlouvání se tak ztotožňuje s *jednáním*. Nyní se ale musíme vrátit k výkladu o svobodě, ve kterém jsme ukázali, že svoboda je začátek něčeho nového. Toto pojetí, které jsme vyložili ze eseje *Co je svoboda?* se pokusíme nyní zakomponovat do koherentní teorie politiky, kterou jsme vyložili pomocí interpretace pojmu *jednání*, a to zejména na pasážích z knihy *Vita activa*.

### 3.4 Politika a svoboda

Arendtová, jak jsme již uvedly výše, vykládá vztah mezi svobodou a jednáním tak, že smysl politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je *jednání*. *Jednání* je tedy svobodné, pokud se odehrává za výše vyložených podmínek v situaci rovnosti. Benhabibová upozorňuje, že důležitý moment pro člověka je právě vstup do veřejného prostoru, ve kterém

---

<sup>87</sup> Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. 55

<sup>88</sup> V knize *O revoluci* explicitně ztotožňuje Arendtová prostor *polis* zcela jasně s *agorou*, a tedy s prostorem, kde se lidé mohou scházet a politicky žít. Arendtová v *O revoluci* tvrdí, že „Život svobodného člověka vyžadoval přítomnost druhých. Sama svoboda proto vyžadovala místo, kde se mohli lidé scházet – agoru, tržiště či *polis*, politický prostor sám.“ (Arendtová, Hannah. *O revoluci*. Str. 28).

může manifestovat mezi sobě rovnými svoji svobodu skrze jednání.<sup>89</sup> Tím se člověk stává součástí onoho světa, který původně Heidegger označuje jako *spolusvět* (*Mitwelt*).

Abychom mohli postoupit v našem zkoumání dále, musíme se vrátit k rozlišení mezi veřejným a soukromým prostorem. Aby člověk mohl být podle Arendtové svobodný, musí být odvážný a vystoupit ze soukromé sféry do sféry veřejné. Odvážný musí být proto, že se dostává do prostoru, kde se jedná o světě. Je to prostor, kde se člověk nemusí obávat o svůj život, ale právě o svůj svět, který obývá s ostatními lidmi.<sup>90</sup> Tím Arendtová chce říci, že odvaha je nutná pro vykročení ze situace, kde se zabýváme soukromými záležitostmi, do prostoru, kde se zabýváme společnými záležitostmi jako sobě rovné bytosti.

V této sféře pak jednáme svobodně. Výše jsme již uvedli, že Arendtová rozumí svobodě jako počátku (*initium*). Svoboda je tedy specifickým, ale zároveň bytostně vlastním výkonem lidství. A ve sféře politiky se svoboda manifestuje, když člověk přináší něco nového, když člověk začíná *jednat* a tím se vzpírá nutnosti a danosti historického světa. To tedy můžeme označit za základ politického života: situaci, kdy jedinec přináší něco nového do prostoru, ve kterém se jedná o světě, který je lidem společný. Základním principem tohoto počínání je *jednání*, které nutně předpokládá jak fakt lidské plurality, tak rovnost lidí. A *jednání* zároveň je tím procesem, který vnáší do světa konkrétní rozhodnutí skrze moc, která z *jednání*, jakožto jednoty skutečných aktů a promlouvání, vyplývá.

V předešlé kapitole, která se věnovala svobodě, jsme identifikovali Arendtovou jako komunitaristku v tom smyslu, že svobodu zakouší člověk jako počínání (ve smyslu přinášení něčeho nového) v situaci plurality a rovnosti lidských bytostí. Toto téma jsme výše rozvedli a ukázali, jakého charakteru tento prostor, který již můžeme nazvat prostorem politiky, je. Nyní, než si položíme konečnou otázku po charakteru demokratičnosti projektu, který Arendtová buduje, musíme vyložit její chápání modernity ve vztahu ke společnosti.

---

<sup>89</sup> Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. 110

<sup>90</sup> Arendtová, Hannah. *Co je svoboda?* Str. 165

## 4 Modernita

Modernita<sup>91</sup> je podle Arendtové proces, který zastiňuje a přetváří původní rozdělení lidských činností na práci, zhotovování a *jednání*, stejně jako přetváří základní distinkci mezi veřejným a soukromým prostorem. Moderní společnost je podle Arendtové založena na převrácení společenských poměrů klasické antiky.<sup>92</sup> Jev modernity podrobuje Arendtová nejenom rozsáhlému zkoumání, ale zcela evidentně pracuje s tímto jevem jako jedním z ústředních problémů současného světa. Pro modernitu je totiž klíčový fakt útisku původního politického prostoru a jeho nahrazením společností (*society*).<sup>93</sup> Pro pochopení modernity jako nešťastného historického vývoje je tedy nutné prozkoumat pojem společnosti a pokusit se popsat všechny aspekty rozšiřování a dominance společnosti, které vrcholí v období života Hannah Arendtové.

Pokusíme se ukázat, že pro Arendtovou má tento proces jasně negativní dopad na společenství lidí, které se skrze ekonomické a sociální procesy spojené s modernitou, jejíž ideové kořeny však můžeme hledat již u prvních filosofů klasického období v antickém Řecku, vyvíjí až do podoby masové společnosti 20. století. Zároveň se však v návaznosti na úpadek role *jednání* ve společnosti budeme zabývat problémem nahrazování *jednání* jinou formou lidské činnosti. Nejprve však musíme pečlivě vyložit, jak Arendtová rozumí společnosti.

Margaret Canovanová ve svém výkladu pojmu společnosti u Arendtové ukazuje dvě pojetí tohoto fenoménu. První rozumí pojmu společnosti z perspektivy ekonomické a druhé z perspektivy kulturní. Zabývat se budeme postupně oběma přístupy.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> Ve výkladu budeme používat pojmu modernita, kterým chceme společně s Arendtovou postihnout fenomény, které doprovázejí vznik moderní společnosti. Termín modernita v myšlení Arendtové označuje obecně procesy společenské změny, zejména mezi obdobím novověku a 20. století, a neváže se k teologickým či uměleckým směrům.

<sup>92</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 274

<sup>93</sup> Pojem společnost budeme od této chvíle užívat striktně v tomto duchu čili jako pojem, který označuje souhrn jedinců, kteří žijí ve specifických lidských podmínkách, které nerespektují rozlišení třech lidských činností, jak jsme je představili v předešlé kapitole. Pokud chceme upozornit na to, že pojem společnosti užíváme v obecnějším smyslu, kurzívu neuvádíme.

<sup>94</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 117

#### 4.1 Společnost jako ekonomický a aristokratický jev

*Společnost* je podle Arendtové moderní jev<sup>95</sup>. Arendtová tvrdí, že se *společnost* objevuje v moderním světě jako protiklad již několikrát zmíněného prostoru veřejného čili politického a prostoru soukromého čili „domácího“. Tuto distinkci jsme sice již vysvětlili výše, nyní ji ale budeme muset doplnit právě z důvodu existence třetího prostoru – prostoru *společnosti*. Společnost stojí mimo tuto distinkci, zároveň se však o ni opírá a v průběhu času tuto distinkci rozměšňuje. Arendtová popisuje vznik moderní *společnosti* následovně:

„Prostor společenského života vznikl, když vnitřní sféra domácnosti i se sobě vlastními činnostmi, starostmi a organizačními formami vystoupila z temnoty domu do plného světla veřejného politického života. Tím došlo k tomu, že byla setřena stará dělicí čára mezi soukromými a veřejnými záležitostmi, ale také se k nepoznání změnil smysl těchto pojmů a význam, který měla každá z obou sfér pro život jednotlivce jakožto soukromé osoby a občana obce.“<sup>96</sup>

Arendtová tedy ukazuje, že *společnost* destruuje dělicí čáru mezi veřejnou a soukromou sférou. Zásadně tím redefinuje pozici člověka k základním lidským činnostem – práci, zhotovování a k *jednání*. Základním ekonomickým předpokladem pro vznik *společnosti*, který Arendtová zmiňuje, je rozšíření existence soukromého majetku a zejména rozšíření trhu. Prostor trhu zasahuje jak do soukromé, tak do veřejné sféry. Původně byl trh prostorem, na kterém se směňovaly výrobky čili produkty zhotovování. Pozoruhodným fenoménem je i samotná směna, která sice nijak nesouvisí s *jednáním*, ale probíhá mezi lidmi a nutí je kooperovat a tím se částečně jednání podobá.

Směnný trh podle Arendtové byl veřejným prostorem *homo faber*<sup>97</sup> ve kterém směňoval produkty, které předtím vyrobil. To znamená, že *homo faber* vyrábí předměty, kterými tvoří svět, v soukromí a poté vystoupí do veřejné sféry, kde směňuje své výrobky. Podle Arendtové nevstupuje v tomto případě člověk do veřejného prostoru, aby politicky *jednal*, ale aby směňoval. Takový prostor směny je od prostoru *polis* velmi odlišný.<sup>98</sup>

<sup>95</sup> Pojem *moderní* zde odkazuje k moderní společnosti, která se začala formovat v období osvícenství a jejíž vývoj ovlivnila průmyslová revoluce.

<sup>96</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 51-52

<sup>97</sup> Pojmem *homo faber* označuje Arendtová člověka, který vykonává zhotovování.

<sup>98</sup> *Ibid.* 206

V tomto prostoru směny dochází ke zhodnocení výrobku a jeho výměně na základě hodnoty. Lidé v něm nevystupují jako sobě rovni a nedochází v něm v žádném případě k *jednání*.

Směnný trh hraje v otázce modernity důležitou úlohu. Jak upozorňuje Canovanová, je to směnný trh a jeho rozšiřování, který ustavuje společný materiální záměr či cíl *společnosti*. Trh postupem času od renesance svazuje veřejný prostor a sblízuje ho se soukromým prostorem pomocí obecného zájmu prosperity. S tím ruku v ruce vzniká i moderní ekonomické pojetí státu, který se nově stará o tyto společné ekonomické zájmy.<sup>99</sup> Historicky tak došlo k propojení soukromé sféry se sférou veřejnou ve vztahu k výrobě a obchodu. V moderním světě se vše stalo předmětem směny a vše získalo svoji hodnotu na trhu jako novém dominantním prostoru a tento prostor zcela zastínil původní veřejný prostor politický.<sup>100</sup> Arendtová tento proces popisuje následovně:

„V rámci novověkého vývoje zprvu narážíme na starý protiklad mezi soukromým a veřejným jako na rozpor, ale tento rozpor je zdánlivý, resp. Jde o dočasný fenomén zmíněného vývoje. Tento rozpor je odstraněn zájmem společnosti jako celku, který se ovšem plně vyjevil až tehdy, když se společnosti podařilo absorbovat jak soukromou, tak veřejnou oblast.“<sup>101</sup>

Soukromý prostor se tak rozpouští ve *společenském* procesu, který je založený na směně a obecném zájmu prosperity.<sup>102</sup> Tato prosperita funguje jako sdílný proces překonávání

<sup>99</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 118

<sup>100</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 213

<sup>101</sup> *Ibid.* Str. 90

<sup>102</sup> Mohlo by se zdát, že soukromé vlastnictví stojí jako poslední pilíř soukromé sféry a že díky jeho existenci nemůže dojít k úplnému prolnutí obou sfér (veřejné a soukromé) a že zároveň je soukromé vlastnictví zárukou negativní svobody člověka, která potřebuje vlastní prostor nedotknutelnosti, který jak předpokládá, tak umožňuje manifestaci lidské svobody. Ale podle Arendtové je opak pravdou. Arendtová píše: „Pro moderní politické či ekonomické teorie je naopak příznačné, že se při své obhajobě soukromého vlastnictví zaměřují na činnosti, jímž se lidé věnují jakožto soukromé osoby a pro něž potřebují státní ochranu, a sice v podstatě na ty výdělečné činnosti, jež ústí ve společenský proces akumulace, který sám podkopává základy, resp. ochranné hradby soukromého vlastnictví.“ (*Ibid.* Str. 93) Pro samotnou veřejnou sféru společnosti jsou podle Arendtové nutné hranice, které zdánlivě ohraničují majetek a soukromí všech občanů. V této situaci se však jedná o postupné odumírání těchto hranic. Zároveň dochází díky ekonomickému kapitalismu a jeho rozvoji k možnosti směňovat vše, co „soukromě“ vlastníme a tím jsou tyto zdánlivé hranice překročeny.

nutnosti a „nesvobody“, což byla v původní dichotomii mezi veřejným a soukromým ryze záležitost soukromé sféry. *Společnost* se stává formou spoluzití, kde sdílíme svoji snahu překonat nutnost a kde se proto „činnosti sloužící pouze k udržení života nejenom objevují na veřejnosti, ale mohou přímo určovat fyziognomii veřejného prostoru.“<sup>103</sup> Vláda v novověké společnosti, která se programově začala stavět proti despotii a vyzdvihovala vládu společnou, již nebyla podle Arendtové vládou osob, ale vládou byrokracie. V takové vládě nerozhodují konkrétní činy, ale anonymní kolektivní zájem společnosti<sup>104</sup>, který vplývá z proniknutí původně soukromých záležitostí skrze trh do prostoru, který nahradil původně bytostně politický prostor.<sup>105</sup>

Arendtová tento jev spojuje, v kontrastu s antickou *polis*, se vznikem národního státu a národního hospodářství a tvrdí, že:

„...od počátku novověku chápeme každý národní útvar a každou politickou komunitu podle obrazu rodiny, jejíž záležitosti a každodenní zaměstnání jsou spravovány a vyřizovány jako v aparátu domácnosti, který vyrostl do gigantických rozměrů. Vědecké myšlení, jež odpovídá tomuto vývoji, se už nenazývá politickou vědou, ale ‚ekonomií‘, ‚národohospodářstvím‘ či ‚social economy‘. A všechny tyto výrazy svědčí o tom, že jde ve skutečnosti o jakousi ‚kolektivní domácnost‘. To, co dnes nazýváme společností, je rodinný kolektiv, jenž si rozumí ekonomicky, jako ekonomicky organizovaná gigantická nad-rodina, a jehož politickou organizační formu tvoří národ. [...] To, co bylo ‚ekonomické‘, náleželo k pouhému životu jednotlivce a sloužilo k přežití rodu, a tím bylo *ex definitione* považováno za ne-politické.“<sup>106</sup>

V průběhu novověku se tedy podle Arendtové sféra soukromá ekonomická rozrostla z výše uvedených důvodů do rozměrů, které zahrnují celé národní státy. To podle Arendtové znamená, že lidé se vztahují k ostatním jako ke členům stejné rodiny, a to právě v situaci,

---

<sup>103</sup> *Ibid.* Str. 62

<sup>104</sup> *Ibid.* Str. 60

<sup>105</sup> Zároveň musíme připomenout, že podle Arendtové od doby, kdy došlo ke vzniku společností na ekonomickém základě měla tendenci se tato společnost rozšiřovat až do situace, kdy nivelizovala i nové socioekonomické vrstvy společnosti, které se objevily až v moderní době průmyslové revoluce.

<sup>106</sup> *Ibid.* Str. 40-41

kdy společně překonávají nutnosti přežití. Tento proces je ještě umocněn vznikem národnostních států, jejichž vznik posílil rozšíření *společnosti* do všech sfér lidského života. Podle Arendtové člověk v moderní době již nemá z ekonomického hlediska možnost žít ani v soukromé ani ve veřejné sféře, a stal se člověkem sociálním. Sociální člověk, v ekonomickém slova smyslu, žije ve *společnosti*, kde jediný a společný zájem, který svedl jedince do situace vzájemné závislosti, je život sám čili přežití.

Jak jsme již poznamenali výše, Canovanová nabízí ještě druhý přístup k pochopení jevu společnosti. Podle Canovanové užívá Arendtová termín *společnost* i v případě, kdy mluví o sféře moderního života, moderní společnosti, která se vyznačuje svým důrazem na spotřebu. Kořeny tohoto způsobu existence hledá u společnosti Canovanová společně s Arendtovou ve vysoké společnosti (společenské elitě) předchozích století. Jedná se o jakýkoliv veřejný život, který vedla nejvyšší společenská „třída“ v období pozdního feudalismu.<sup>107</sup> Canovanová upozorňuje, že tento způsob života se přes buržoazní „třidu“ přelomu 18. a 19. století rozšířil v 19. století mezi masovou populaci.<sup>108</sup>

Taková společnost sdílí s původním veřejným prostorem to, že se v ní vyjevují jednotliví lidé, kteří jsou pozorováni ostatními. Zároveň tento prostor umožňuje jednotlivcům vystoupit se svým odlišným názorem a prezentovat ho. Nejedná se však o autentický veřejný prostor. Takový prostor je vysoce konformistický a role, kterou vystupující jednotlivci ztvárňují v pokřiveném veřejném prostoru je podmíněna společenským nátlakem na to, aby role přesně splňovala svoji funkci a nijak nevybočovala ze společensky přijímaného chování.<sup>109</sup>

Pro Arendtovou jsou tedy důležité dva rysy, které charakterizují *společnost* z jiného než z ekonomického hlediska. Jedním rysem *společnosti* je konformismus a druhým vyloučení jednání. Canovanová připomíná, že je to právě konformismus, co je esencí *společnosti*.<sup>110</sup> Pro Arendtovou je konformismus dovršením vývoje, kdy původní jedinečnost člověka, která vyplývala z faktu plurality a mohla se projevit ve sféře veřejného života, se postupně vytratila. Arendtová píše:

---

<sup>107</sup> Canovanová se odkazuje na společenský život ve Versailles v období vlády Ludvíka VIX., tak jak jej krátce zmiňuje Arendtová v eseji *Krise kultury: její společenský a politický význam*. (Arendtová, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Str. 203)

<sup>108</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 119

<sup>109</sup> *Ibid.* Str. 119

<sup>110</sup> *Ibid.* Str. 117



„Konformismus, jak ho známe, tj. stav, kdy je dosaženo naprosté jednomyslnosti při plné dobrovolnosti, je pouze posledním stádiem tohoto vývoje.“<sup>111</sup>

Konformismus ze své podstaty souvisí s ekonomickým výkladem *společnosti*. Výše jsme ukázali, že z ekonomického hlediska dominuje *společnosti* jediný princip, a to zachování a přežití, které je umožněno překonáním nutnosti podmíněnosti. Nyní se ukazuje, že konformismus je přítomen jak v ekonomickém prostředí, tak v kulturním prostředí.

Je tedy zřejmé, že kulturní pojetí *společnosti* vede k podobným závěrům jako ekonomické pojetí. *Společnost* na rozdíl od původních dvou sfér lidského života vytváří prostor nivelizace, který je odlišný od prostoru rovnosti mezi svobodnými jednajícími členy ve veřejném prostoru, protože se podle Arendtové podobá spíše rovnosti, kterou zakouší členové rodiny podřízení despotické moci. V takové *společnosti* však ve skutečnosti podle Arendtové nevládne již jeden despota, ale byrokracie jako vláda „nikoho“.<sup>112</sup>

Spolu s Canovanovou jsme ukázali, že to, co charakterizuje *společnost* je právě konformismus. Konformismus jako esence *společnosti* a vláda byrokracie ukazují, proč je ve *společnosti* nemožné, aby lidé jednali. A to, co podle Arendtové nahrazuje *jednání*, je chování.<sup>113</sup> Pojem chování Arendtová jasně klade do protikladu k *jednání*. Podle Pitkinové sice oba tyto „mody aktivity“ mají reálné dopady na svět a ovlivňují mezilidské vztahy, liší se zejména v tom, že chování je založeno na sledování pravidel, poslušnosti a uniformitě, zatímco *jednání* se zakládá spontaneitě, kreativitě, zahrnuje posuzování a revidování norem, cílů a standardů, které sdílí lidé mezi sebou. Chování je oproti *jednání* rutinní, nepředvídatelné a může být až heroické. Chování izoluje jednotlivce, avšak *jednání* ze svého principu a i přesto, že je založené na individuální autonomii, se orientuje na druhé a směřuje k solidaritě s druhými. Podle Pitkinové tkví nejdůležitější rozdíl v tom, že chování je bezmyšlenkovité, je pouhým zvykem a zahrnuje neautentické odmítání zodpovědnosti za to,

<sup>111</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 54

<sup>112</sup> *Ibid.* Str. 54

<sup>113</sup> *Ibid.* Str. 56



co člověk a podle jakých norem člověk činí.<sup>114</sup> Společně s rozšiřováním *společnosti* vytlačuje chování ze světa *jednání* a spolu s ním i politiku.

#### 4.2 Antická filosofická tradice a nahrazení jednání zhotovováním

Již v kapitole o svobodě jsme ukázali, že Arendtová se negativně vyjadřuje o filosofické tradici, která původní význam pojmu svobody zkreslila a zbavila ho politického významu. Podobná situace ve vztahu k modernitě nastává podle Arendtové i v případě *jednání*. Arendtová popisuje tento proces jako „pokus tradice nahradit jednání zhotovováním a učinit jednání přebytečným“.<sup>115</sup> Tento proces se tedy pokusíme vyložit, abychom důsledně vystihli nejenom ekonomickou a kulturní stránku modernity, ale také abychom ukázali na proces zabývající se nahrazením *jednání*, které moderní společnost eliminuje.

Pro *společnost*, která stojí na rozšíření původně soukromého ekonomického zájmu mezi všechny její členy, a která preferuje chování před *jednáním*, je příznačné že užívá vědecké metody (moderní ekonomii), aby uchopila právě tyto fenomény a nakládala s nimi jako se statistickými proměnnými.<sup>116</sup> To znamená, že moderní věda, která zkoumá *společnost*, se jí snaží komplexně uchopit a nepřipouští nic, co by se vymykalo uniformitě jednotlivých údajů, které tato věda sleduje.<sup>117</sup> Takové rozumění musí zcela záměrně ignorovat charakteristické rysy jednání, „které spočívají v tom, že nelze dohlížet důsledky, že není možné zvrátit jednou započaté procesy a že za to, co vzniklo následkem jednání, nelze vždy učinit zodpovědného určitého jednotlivce...“,<sup>118</sup> což vyplývá z konceptu *jednání* a svobody jako *initium*, což jsme vyložili výše.

<sup>114</sup> Pitkin, Hanna Fenichel. *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Str. 181-182 Opíráme se zde o shrnující výklad z díla Hanny Pitkinové proto, že Arendtová sama nevysvětluje charakter pojmu chování tak precizně, jako vysvětluje jiné pojmy. I z převzatého shrnutí Pitkinové je zřejmé, že Arendtová se věnuje chování pouze na pozadí jeho opaku – *jednání*.

<sup>115</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 286

<sup>116</sup> *Ibid.* Str. 57

<sup>117</sup> Jako příklad omylu této metody je podle Arendtové způsob uchopení společnosti jako homogenního útvaru. Tato „komunistická fikce“, která ale má své kořeny již u liberálních ekonomů (Arendtová zmiňuje Adama Smithe), umožňuje mluvit v případě liberálních ekonomů o harmonii zájmů a zároveň v případě Marxova učení o konfliktu zájmů společenských tříd. Tato fikce je podle Arendtové historickým omylem, který stojí v základu většiny ekonomických teorií. Pojem kolektivního zájmu, který se rozšířil z původně ekonomického prostředí na celou společnost, redukuje člověka pouze na úroveň podmíněné bytosti a zcela ignoruje jeho původní kvality, které se projevují v situaci rovnosti. (*Ibid.* Str. 59–60)

<sup>118</sup> *Ibid.* Str. 286

Arendtová tvrdí, že filosofická tradice se snažila nahradit *jednání* mnohých lidí takovou formou lidské činnosti, která umožňuje konformismus a stojí na chování, což jsou atributy společnosti. Podle Arendtové je to právě zhotovování, které filosofická tradice staví do role *jednání*.<sup>119</sup> Arendtová píše:

„Tento pokus dosadit na místo jednání konání v modu zhotovování se vine jako červená nit prastarými dějinami polemiky s demokracií, jejíž argumenty lze proměnit v námitky vůči politické oblasti jako takové o to snáze, oč pádněji a průkazněji jsou předkládány.“<sup>120</sup>

To znamená, že tyto snahy o nahrazení původní situace *jednání* se odvíjejí od specifické diskuse o demokracii, která u Aristotela vystupuje jako zhoršená ústava oproti *politeie* a ani u Platóna se neteší pozici vlády, která by byla dobrá pro *polis*.<sup>121</sup> U Platóna jde podle Arendtové o monarchické řešení, kdy veřejný prostor byl nahrazen jednotou a vládcem nad touto jednotou byl ustaven filosof.<sup>122</sup> Tento proces podle Arendtové pramení z touhy po stabilitě lidského společenství a zajišťuje se právě zavedením nepolitického pořádku. Podle Arendtové to byl právě Platón, kdo „rozpoltil jednání na protiklad mezi konáním a věděním...“<sup>123</sup> A podle Arendtové trhlina mezi konáním a věděním již nikdy nebyla zacelena.<sup>124</sup>

Toto rozdělení předpokládá však i rozdělení lidu na ovládané a ovládající, kdy specifický výkon ovládaných je chování, které je podle Arendtové spojeno s konformismem, a výkon vládců – kteří oproti ovládaným oplývají intelektuálními kvalitami<sup>125</sup> – je právě „v

---

<sup>119</sup> *Ibid.* Str. 289-287

<sup>120</sup> *Ibid.* Str. 287

<sup>121</sup> Podle Aristotela nemají zhoršené ústavy (tyranida, oligarchie a demokracie) na rozdíl od zbylých ústav cíl obecného prospěchu. Aristotelés. *Pol.* 1279b5-10

<sup>122</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 288

<sup>123</sup> *Ibid.* Str. 290

<sup>124</sup> Platón tímto oddělil život teoretický, zaměřený na poznání – *bios theoretikos*, a život aktivní zaměřený na lidskou pluralitu – *bios politikos*.

<sup>125</sup> V případě Platóna jde o *episteme* jako intelektuální ctnost. Pozici vládce u Platóna charakterizuje sama Arendtová následovně: „Násilí krále filosofa při vydávání rozkazů je legitimní, protože jeho duše je schopna udílet rozkazy tělu a protože jeho rozum má schopnost ovládat vášně.“ (*Ibid.* Str. 292)

modu zhotovování“.<sup>126</sup> Dělením občanů na ovládané a ovládající se však Platón a celá následující tradice dopustil pohrdání lidmi a nedůvěry v lidské *jednání*. Zhotovování, chápané jako činnost v politickém slova smyslu, totiž spočívá v tom, že vládnoucí vydává rozkazy a ukazuje vzory toho, co má být v obci „zhotoveno“. Arendtová uvádí, že toto pojetí vyplývá z platónské nauky o idejích a upozorňuje, že to byl právě Platón, kdo slovo *idea* povznesl na filosofickou úroveň jako to, co bylo původně zakoušeno pouze ve zhotovování.<sup>127</sup> Filosof vládce tedy, jak připomíná Arendtová Platóna, zhotovuje *polis*, podobně jako sochař zhotovuje sochu.<sup>128</sup>

Moment nahrazení *jednání* zhotovováním přináší ještě další aspekt, který se podle Arendtové projevil v novověké politicko-teoretické tradici. A to je aspekt násilí, které v interpretaci zhotovování jako principu nadvlády samotné zhotovování doprovází.<sup>129</sup> Násilí jako doprovodný jev ke zhotovování v politickém prostoru, které nyní však chápeme ve vztahu k dichotomii vládnoucího a ovládaného, se rozšířilo v situaci, kdy lidé podle Arendtové nabyli přesvědčení, že:

„...mohou vědět pouze to, co sami učinili, a že tedy údajně vyšší kapacity poznání a odhalování pravdy, jimiž se vyznačuje *animal rationale*, fakticky závisí na jedné z činností *vita activa*, totiž na zhotovování *homo faber*.“<sup>130</sup>

V tomto pojetí je tedy politika redefinována jako funkce společenského života. Násilí jako doprovodný jev k politickému životu v modu zhotovování můžeme podle Arendtové dobře sledovat u všech revolucí moderního věku.<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup> *Ibid.* Str. 287

<sup>127</sup> *Ibid.* Str. 293. Zde musíme upozornit, že rozkazy, kterými ukazují vládcí ideje toho, co pak ovládaní mají vykonávat, nesouvisí přímo se samotnou filosofickou naukou. Ta ideje situuje mimo smyslově vnímatelný svět a člověk je může za určitých okolností uzříti, ale jejich interpretace ve smyslově vnímatelném světě jsou pouze nápodoby idejí samotných. V tomto ohledu jsou to pak pouze ideje to, co skutečně jest. (Graeser, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Str. 183-190)

<sup>128</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 269 viz Platón. *Resp.* 420

<sup>129</sup> *Ibid.* Str. 297

<sup>130</sup> *Ibid.* Str. 297

<sup>131</sup> Pravděpodobně s výjimkou Americké revoluce v 18. století. Tomuto tématu se budeme dále věnovat.

Arendtová tvrdí, že záměna *jednání* za zhotovování na moderní svět také uvalila nutnost užívat v politické teorii termíny účelu a prostředku. Tyto termíny a jejich význam pro moderní společnost jasně ukazuje zánik *jednání*.<sup>132</sup> *Jednání* nepřipouští nějaký svůj důvod, vyplývá z faktu plurality a rovnosti. Zároveň je manifestací lidské svobody a nepředpokládá vykonávání této aktivity za účelem obecné sdílené ideje dobra. Díky zhotovování uměle dosazeném filosofickou tradicí, která rozdělila lidi na ty, kteří vědí a nekonají a na ty, kteří konají a nevědí co, do původní politické pozice *jednání*, bylo podle Arendtové možné zakusit dosahování účelů pomocí prostředků, které byly destruktivní pro člověka samotného a se kterými se člověk do poloviny 20. století neseťkal. Politika se tak stala podle Arendtové pouhým prostředkem, ztratila své místo jako *jednání*, které manifestuje lidskou svobodu.<sup>133</sup>

### 4.3 *Animal laborans*

Výše jsme ukázali ekonomický aspekt vývoje *společnosti*, kulturní aspekt a také filosofický aspekt. Charakterizovali jsme *společnost* jako sféru lidského života, která je zaměřena na základní lidskou podmíněnost zajištění si přežití, a která trpí konformismem všech svých členů a pod vlivem filosofické tradice, která začala striktně rozlišovat mezi činnostmi vědění a konáním, a která vytlačila *jednání* a nahradila jej formou zhotovování aplikovanou na veřejný prostor. Tento společenský vývoj podle Arendtové má sice kořeny v klasické antické filosofii, ale největšího rozmachu dosahoval v době novověku a trvá až dodnes.

Arendtová si ale všímá na fenoménu moderní masové společnosti dalšího posunu. Podle ní moderní člověk žije ve společnosti, kde je intenzivně protěžována práce jako základní lidská činnost. Práce v původním pojetí podle Arendtové zachovává život, a to je ústřední zájem lidské společnosti v novověku, kdy je formována do masové společnosti. Tato nutnost udržení života však nepramení pouze z historické reality, naopak bychom mohli tvrdit, že s vývojem společnosti a modernizací začaly být základní nutnosti lidského života lépe zaopatřeny. Podle Arendtové vyplývá tato starost o život z křesťanství, které uvažovalo o životě jako o posvátném.<sup>134</sup> Křesťanství zcela zvrátilo původní úvahy o obci jako ústředí

---

<sup>132</sup> *Ibid.* Str. 298

<sup>133</sup> *Ibid.* Str. 299

<sup>134</sup> *Ibid.* Str. 403, 406

lidského snažení ve světě.<sup>135</sup> Podle Arendtové zaujal život člověka místo, na němž původně stál život obce. Nejvyšším statkem se tedy nově stal život.<sup>136</sup>

Život člověka se při rozšíření masové *společnosti* stal podle Arendtové jedinou a absolutní hodnotou.<sup>137</sup> I *jednání* nakonec v průběhu historie klesá na úroveň lidské práce. Stejně tak i zhotovování mění kvůli lhostejnosti člověka vůči světu kolem sebe svůj charakter. Arendtová život v moderní masové společnosti popisuje následovně:

„Ve svém posledním stadiu se společnost práce proměňuje ve společnost zaměstnanců. Tato společnost požaduje od svých příslušníků sotva něco víc než automatické fungování, jako by život jednotlivce byl již ponořen do proudu procesu života, který vládne rodu, a jako by jediné aktivní, individuální rozhodnutí spočívalo již jen v tom, že se člověk takřka vzdá sám sebe, že rezignuje na svoji individualitu...“<sup>138</sup>

Tuto pozici člověka moderního věku charakterizuje Arendtová nejenom jako konformistickou, ale také jako nejsmrtečnější a nejsterilnější pasivitu. Tato pasivita však není pouze apolitická, ale dokonce anti-politická. Arendtová tvrdí následující:

„Antipolitická je pouze práce, při níž se nezdržujeme ve světě věcí, ani neprodléváme s druhými, ale jsme opuštěni světem druhých lidí i věcí, uvrženi zpět do své tělesné schránky, podrobeni holé nutnosti udržet se při životě.“<sup>139</sup>

Tato situace člověka, jak uvidíme v příští kapitole, přímo ústí do totalitárních zřízení 20. století. *Animal laborans* je ze své podstaty náchylný k tomu, aby se nechal uzavřít do prostoru, kde nedokáže čelit tyranii. Podle Arendtové to však nemusí být pravidlo. V další

---

<sup>135</sup> Aristotelés své pojednání o politice v první knize *Politiky* otevírá právě úvahou o tom, že všechna společenství směřují k určitému dobru. Nejvyšším naplněním tohoto dobra je pak obec jako občanské společenství. To znamená, že obec je ústředním pojmem společného soužití lidí. Je jeho cílem a nejvyšším dobrem. (Aristotelés. *Pol.* 1252a-6)

<sup>136</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 407

<sup>137</sup> *Ibid.* Str. 410

<sup>138</sup> *Ibid.* Str. 411

<sup>139</sup> *Ibid.* Str. 277

kapitole se pokusíme ukázat, jakého charakteru musí být v moderní době politické zřízení, aby dokázalo odolat tyranidě, a zároveň dopřálo člověku manifestovat vlastní svobodu. Tím se vracíme k ústřední otázce této práce, zdali a jaké je politické východisko ze situace, kdy *společnost animal laborans* ovládla všechny lidské činnosti a jako ústřední cíl ctí pouze sebezáchovu. Dále se tedy budeme zabývat reflexí historických jevů, ve kterých Arendtová znovu nachází původní *jednání*. A budeme tyto historické skutečnosti skrze myšlení Hannah Arendtové analyzovat a ptát se, zda jsou demokratické.

## 5 Demokracie

Již výše jsme uvedli, že demokracie není pro Arendtovou hlavním tématem její politické teorie.<sup>140</sup> Naše interpretace jejího díla nás nutně vede k myšlence, že sociální a ideové změny *společnosti*, které jsme popisovali v minulé kapitole, vedou k logickému vyústění v totalitarismy 20. století. Také jsme ovšem uvedli, že Arendtová si všímá několika situací, které se od tohoto *společenského* vývoje odchyľují. Jsou to situace, na kterých můžeme pozorovat návrat k *jednání* jako výsostně politické činnosti. To, že si Arendtová sama všímá takových historických jevů a podrobuje je zkoumání, nás vede k přesvědčení, že jsou to právě tyto jevy, ve kterých lze hledat kořeny potenciálního politického projektu Hannah Arendtové.

V předešlých kapitolách jsme vyložili vztah mezi původním politickým prostorem a sociálním vývojem, který tento prostor eliminuje, a došli jsme k pojetí *společnosti*, které podle Arendtové je *společností*, kde je *jednání* nahrazeno politickým zhotovováním, a kde konformismus vítězí nad lidskou pluralitou. Vzhledem k síle fenoménu *jednání*, které předpokládá prostor rovnosti, ve kterém může být člověk svobodný, jsme nuceni předpokládat, že nějaká forma demokracie je logickým vyústěním politické teorie Hannah Arendtové zejména v kontrastu s totalitarismy 20. století. Otázka zní, jaký charakter tento demokratický projekt u Arendtové má. A to nejenom ve vztahu k totalitarismu, ale zejména ve vztahu k dominantní demokratické praxi 20. století.

Nejprve si tedy budeme společně s Arendtovou všímat takových historických událostí, ve kterých se, byť dočasně, objevil prostor, který by byl politický ve výše uvedeném smyslu. Musíme se tedy nejprve krátce zabývat pozicí Arendtové vůči liberální demokracii, jako dominantnímu politickému zřízení západního světa. Musíme se také zabývat republikanismem, do jehož teoretického zázemí bývá Arendtová řazena. Dále se budeme muset vyrovnat se vztahem mezi situací *jednání* a jejím opakem, který se podle Arendtové uskutečnil ve dvou případech totalitarismu ve 20. století. Nakonec se ale budeme zabývat zejména maďarským povstáním a revoluční tradicí. První téma Arendtová tematizuje v dodatku ke druhému vydání *Původ totalitarismu*. Revoluční tradici pak popisuje Arendtová zejména v knize *O revoluci*. Zejména druhý text, ve kterém Arendtová zkoumá historické okolnosti Americké a Velké francouzské revoluce v 18. století, nám osvětlí podobu demokratického zřízení u Arendtové a zároveň nás postaví před problém elit, který

---

<sup>140</sup> Viz úvod článku Isaac. Jeffrey C. *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*.

zdánlivě stojí proti jejímu dosavadnímu výkladu o *jednání*. Ten následně budeme řešit dvěma způsoby interpretace textu v rámci myšlení samotné Arendtové. A jedna z těchto interpretací nám pak ukáže, jaká je pozice politického projektu Arendtové v rámci její reflexe dějin 20. století. Osvětlí nám také vztah mezi tímto politickým projektem a člověkem samotným.

### 5.1 *Liberalismus a republikanismus*

Nyní se budeme věnovat pozici Arendtové vůči liberalismu a republikanismu. Ukázali jsme, že Arendtová přesvědčivě ve svém díle buduje rozlišení třech základních lidských činností. Jako jedinou výsostně politickou činnost jsme identifikovali *jednání*, které je možné pouze v situaci, kdy jsou si jednající rovni. Rovnost lidí však podle Arendtové není lidem vrozená. To znamená, že se konstituuje až v případě politické situace *jednání*. To lze ilustrovat na již v první kapitole zmíněném pojetí lidských práv podle Arendtové. Arendtová se o přirozené rovnosti mezi lidmi vyjadřuje následovně:

„Rovnost, na rozdíl od všeho, co je zahrnuto v prosté existenci, nám není dána, nýbrž je výsledkem lidské organizace, pokud ta se řídí principem spravedlnosti. Nerodíme se sobě rovni; stáváme se sobě rovnými jakožto členové nějaké skupiny na základě vlastního rozhodnutí zaručit si vzájemně stejná práva.“<sup>141</sup>

Rovnost je tedy podle Arendtové projevem lidské organizovanosti v uskupeních, které ze své podstaty tuto rovnost zajišťují. To znamená, s ohledem na to, co jsme již vyložili v předchozích kapitolách, že rovnost je výsledkem politického způsobu života člověka.

Ovšem podle Canovanové je to právě představa přirozené rovnosti, které konstituje politické principy, a to od počátku 19. století.<sup>142</sup> Základem liberalismu jako politické teorie je pak právě tato představa, která v před politickým prostředím staví člověka do jasného vztahu rovnosti k ostatním jedincům. Z toho lze usuzovat, že liberální myšlenková tradice podle Arendtové stojí na falešném předpokladu. Pouze politicky formované uskupení lidí může zajistit rovnost jako předpoklad své politické aktivity.

Tento argument můžeme podpořit i pojetím svobody, kterým jsme se zabývali v první kapitole. Ukázali jsme, že pojem svobody u Arendtové stojí v opozici vůči

<sup>141</sup> Arendtová, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Str. 423

<sup>142</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 240



liberálnímu pojetí svobody tak, jak jsme jej představili u Berlina. Uvedli jsme, že Arendtová zastává pozici, podle které svoboda bez politiky nemá žádnou substanci, a tudíž je bez konstituující politické skupiny vyprázdněná. V návaznosti na teorii svobody u Berlina jsme také identifikovali Arendtovou jako komunitaristku. Tím jsme chtěli ukázat, že její pozice vyplývá z představy, že svobodu zakouší pouze jedinci, kteří se nachází v politickém prostoru. S přihlédnutím k pozdějšímu výkladu o *jednání* můžeme také tvrdit, že tato politická entita má zájem na své existenci stejně jako má zájem na světě, ve kterém se nachází.

Politickou teorii Hannah Arendtové lze také kontrastovat ve vztahu k republikanismu. *Jednání* tak, jak jej chápe Arendtová, má společné rysy s republikanismem, a to zejména s jeho důrazem na svobodu a rovnost občanů. Ke klasické republikánské teorii patří Rousseauova nauka o společenské smlouvě a o obecné vůli. Podle Rousseaua souhlasí jedinci se společenskou smlouvou a stávají se tak členy politického celku, který je v daném státě suverénem. Rousseau popisuje společenskou smlouvu následovně:

„Každý z nás dává svou osobu a všechnu svou moc pod nejvyšší zřízení obecné vůle; a přijímáme zároveň každého člena jako nedělitelnou část celku.“<sup>143</sup>

Občanská společnost byla v Rousseauově pojetí nesena obecnou vůlí, která spočívala v průniku vůlí jednotlivců a vytvářela substanciální jednotu vládnoucích a ovládaných. Tuto jednotu pak nesměli rušit či rozkládat žádné soukromé záležitosti a zájmy jednotlivců.<sup>144</sup>

Ovšem tato teorie stojí v protikladu k teorii Hannah Arendtové. Podle Arendtové to není vůle, co drží občany pohromadě, ale jejich příslušnost ke sdílenému světu. Společná vůle svazuje lidskou rozmanitost a ustavuje jednotu a konformitu tam, kde pro ni není místo. Podle Arendtové je politický prostor místem, kde se manifestuje díky rovnosti lidí a jejich svobodě. Tato rovnost pak vyplývá ze specifické situace lidské plurality ve veřejném prostoru. Společně s Canovanou tedy můžeme vyvodit závěr, že politický prostor u Arendtové nemůže být jakkoliv svázán společnou vůlí.<sup>145</sup> Milan Znoj však podrobuje pojetí Rousseauovského pojmu obecné vůle v myšlení Arendtové dalšímu zkoumání. Tvrdí, že

<sup>143</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě neboli, O zásadách státního práva*. Str. 25

<sup>144</sup> Znoj, Milan. *Neorepublikanismus v polemice s liberalismem o demokracii*. Str. 34

<sup>145</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 226-227

nejenom identita vládců a ovládaných byla pro Arendtovou krajně problematická, ale upozorňuje, že obecná vůle souvisí se společností. Problémem společnosti jsme se zabývali již v předchozí kapitole, a tak pouze krátce shrneme společně se Znojem, že „kontaminace“ obecné vůle *společností* znamená, že identita vládnoucích a ovládaných je definována sociálně.<sup>146</sup> A to znamená, že původní *politický* prostor je nyní nahrazen společným zájmem, který souvisí se socioekonomickým postavením lidu. Pro Arendtovou je klíčové, že koncept obecné vůle znemožňuje vést dialog mezi osobami ve veřejném prostoru a stojí tedy v pomyslné opozici vůči původnímu pojetí politiky u Arendtové.<sup>147</sup>

Ukázali jsme, že pozice Arendtové není republikánská v Rousseauovském pojetí a ani liberální. Zkoumání vztahu mezi Rousseauem a Arendtovou nás opět přivádí k otázce společnosti. V předchozí kapitole jsme ukázali, jak společenskost nahrazuje *jednání* zhotovováním, a ukázali jsme, že filosofická tradice tomuto procesu poskytla myšlenkové zázemí. Nezbývá nám než si položit otázku, zda vůbec současný svět, který podle Arendtové nerespektuje původní rozlišení tří lidských činností a nahrazuje je zhotovováním, které však trpíme pouze jako „formu práce“<sup>148</sup>, poskytuje alespoň nějaký prostor pro *jednání*. Lze tedy vysledovat v historickém vývoji společnosti situaci, kdy by *jednání* bylo ryze politickou aktivitou a nebylo „kontaminováno“ společenskostí? Arendtová, jak jsme nastínili v úvodu kapitoly, tvrdí, že ano.

## 5.2 *Jednání a osamělost jako extrémní případy života*

Abychom mohli hledat *jednání* i v masové *společnosti* 20. století musíme nejprve znovu uchopit vztah mezi společností (společenskostí) a *jednáním* jako extrémny. To nám umožní pohybovat se na škále, kde radikální politický prostor *jednání* stojí v přímé opozici k radikálnímu pojetí společenskosti. Tím porozumíme i možnému oslabení obou pojmů za účelem další interpretace. To nám umožní se ve vztahu k historickým fenoménům, které se pokusíme společně s Arendtovou popsat, pohybovat v meziprostoru mezi výše uvedenými radikálními pozicemi.

V předešlé kapitole jsme popisovali *společnost* a její negativní vliv na původní prostor politiky. Vycházeli jsme z knihy *Vita activa*, ve které Arendtová jasně popisuje fenomén společnosti jako prostor konformismu a vytěsnění *jednání*. Společenskost má však

<sup>146</sup> Znoj, Milan. *Neorepublikanismus v polemice s liberalismem o demokracii*. Str. 65

<sup>147</sup> *Ibid.* Str. 66

<sup>148</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 411

ještě radikálnější podobu, kterou popisuje Arendtová v poslední kapitole knihy *Původ totalitarismu*.<sup>149</sup> Arendtová v této kapitole popisuje formu vlády teroru. Arendtová připomíná obecné tvrzení, podle kterého teror může vládnout lidem pouze v takové situaci, kdy jsou lidé vzájemně izolováni. Izolovaní jedinci jsou totiž podle Arendtové apriori bezmocní.<sup>150</sup> Izolace člověka tedy vede k jeho bezmocnosti vzepřít se útlaku a teroru. Režim, který se opírá o teror a o bezmocnost lidí však musí destruovat nejenom veřejný prostor, ve kterém by lidé potenciálně mohli *jednat* a osvobodit se tak od nátlaku a nutnosti života v teroru, ale také soukromý prostor lidí. Podle Arendtové tedy nejde o to izolovat jedince, ale učinit jej osamělým.<sup>151</sup>

Arendtová popisuje situaci osamělosti následovně:

„V izolovanosti zůstává člověk v kontrastu se světem lidské vynalézavosti a dovednosti; pouze když je ta nejelementárnější forma lidské tvořivosti – totiž schopnost přidat něco vlastního ke společnému světu – zničena, stává se izolace naprosto nesnesitelnou. To může nastat ve světě, jehož hlavní hodnoty jsou diktovány prací, to znamená tam, kde všechny lidské aktivity byly přeměněny v práci. [...] Izolovaný člověk, jenž ztratil své místo v politické sféře jednání, je právě tak opouštěn i světem věcí, přestane být uznáván jako *homo faber*, začne-li s ním být nakládáno jako s jakýmsi *animal laborans*, jehož nutná ‚látková výměna s přírodou‘ není věcí starosti ani zájmu nikoho jiného. Tehdy se izolovanost stává osamělostí.“<sup>152</sup>

To tedy znamená, že člověk se stává osamělým, když ztrácí kontakt se světem – se světskostí. Osamělý je ten, kdo zažívá nezájem o své příspěvky, které budují svět. Takový člověk, jehož činnost je pouze práce, ztrácí svůj svět, protože již nic nezhotovuje. Osamělý je ten, kdo sice

---

<sup>149</sup> Odvoláváme se na kapitolu *Ideologie a teror: nová forma vládnutí*, která však v původním vydání knihy *Původ totalitarismu* z roku 1951 nebyla. Arendtová ji dopsala až později a kapitola byla do knihy zařazena při jejím dalším vydání. Samostatně kapitola vyšla ještě s textem *Reflections on the Hungarian Revolution* v roce 1958 zvlášť. Zajímavostí je, že zatímco první text byl zařazen do českého vydání (z kterého citujeme) tak druhý text do něj zařazen nebyl.

<sup>150</sup> Arendtová, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Str. 639

<sup>151</sup> *Ibid.* Str. 940

<sup>152</sup> *Ibid.* Str. 640

žije konformně, jeho jediným projevem je zájem o svůj život a o nutnosti života. Osamocení člověka probíhá v soukromé sféře (práce je ryze soukromou činností) a vláda teroru díky tomu dosahuje svého úspěchu nakládát s člověkem zcela bez jakéhokoliv odporu. Osobě v takové situaci nejenomže nerozumíme jako politickému člověku, ale nemůžeme mu rozumět ani jako člověku obecně, protože je vnímán mimo lidský svět. Jeho činnost zhotovování je neuznána a tím eliminována. Člověk v takové situaci ztrácí podle Arendtové sebe sama.

Arendtová popisuje tuto situaci v kontextu s totalitárními režimy. A právě takový způsob existence člověka je důsledkem, ale zároveň podmínkou, totalitární vlády ve společnosti. Nejedná se pouze o způsob existence, kde je člověk zcela v područí masové společnosti, která popírá veřejný politický prostor, ale zároveň se jedná o degradaci člověka na *animal laborans*. Je to situace absolutní nesvobody a popření člověka jako takového. A právě tuto situaci stavíme na naší pomyslné škále jako extrémní případ do opozice k situaci svobody, kdy je člověku umožněno *jednat*.

Nyní se budeme zabývat tím, jak Arendtová vnímala konkrétní případ situace, kdy se ve společnosti prosadilo *jednání* na úkor zhotovování a člověk se tak mohl opět věnovat své původně politické aktivitě. Arendtová se v tomto smyslu vyjadřuje totiž o maďarském povstání v roce 1956.

### 5.3 Maďarské povstání a revoluční rady

Hannah Arendtovou na maďarské revoluci zajímají dva historické faktory. První je její úloha v procesu rozšiřování vlivu Ruské socialistické republiky po konci druhé světové války, kdy vykládá tento proces v širším kontextu totalitního imperialismu; druhým tématem je podoba a funkce revolučních rad (*councils*), které začaly po vypuknutí povstání spontánně vznikat v různých vrstvách maďarské společnosti. A právě toto druhé téma nás zajímá, protože se na něm ukazuje konkrétní podoba zřízení či institucí, ke které Arendtová chovala „romantické sympatie.“<sup>153</sup> Nebudeme se tedy konkrétními historickými událostmi maďarského povstání zabývat, ale zaměříme se na to, jak Arendtová sama reflektovala tento fenomén.

Pozici člověka v 50. letech v Maďarsku budeme rozumět jako člověku, který je pod vládou totalitárního státu. Člověk tak stojí vůči ostatním lidem i sobě samému tak, jak jsme

<sup>153</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Str. 235

popisovali v předchozí podkapitole a není tedy schopen *jednání*. Pokusíme se ukázat, v čem organizace člověka v občanských a dělnických radách mění jeho situaci. Zároveň budeme sledovat jednotlivé institucionální rysy, které bychom mohli poté označit za koncepci demokratického zřízení preferované Arendtovou.

Na počínání Maďarů při povstání Arendtová oceňuje několik událostí. Zejména oceňuje sdílený moment společného *jednání*. To se uskutečňovalo v situaci, kdy nehrála roli žádná ideologie nebo pozitivní politický program povstalců. Všichni podle Arendtové sice sdíleli podobné sociální požadavky, ale žádný ideologický směr neovlivňoval *jednání* vzbouřených obyvatel. Všichni sdíleli podle Arendtové obecné přesvědčení, že by ruské jednotky měly opustit zemi a nová vláda by měla vzejít ze svobodných voleb. Arendtová popisuje tyto požadavky jako požadavky, které byly všem zřejmé a nepotřebovaly žádné ideologické uchopení.<sup>154</sup>

Další moment povstání, který si podle Arendtové zaslouží pozornost je absence střetu civilistů (*civil war*). To znamená, že základní požadavky byly sdíleny celou společností a síla, která konstituovala moc povstalců, reprezentovala nároky všech a nikoho nevyklučovala. Arendtová upozorňuje, že žádná partikulární skupina neodporovala vůli lidu a všem bylo nasloucháno.<sup>155</sup> Zároveň podle Arendtové nedocházelo k žádným stinným projevům revolučního nadšení jako rabování nebo násilnostem. Místo „spravedlnosti davu“ naopak začaly sami vznikat již zmiňované rady, v kterých se začaly organizovat protestující. Arendtová upozorňuje, že tyto rady či občanské koncily vznikají vždy v situaci převratu či revoluční změny již od Velké francouzské revoluce.<sup>156</sup>

Tyto rady byly v očích Arendtové spontánními jednotkami, jejichž úkolem bylo stabilizovat společnost v situaci nejistoty a napětí. Cílem bylo také reorganizovat maďarskou ekonomiku na socialistické bázi, ale bez rigidní kontroly jedné strany. Podle Arendtové nedocházelo ke směšování těchto dvou úkolů v konkrétních fórech, ale byly vyhrazeny revoluční rady a dělnické rady a každá měla odlišné úkoly – první úkoly politické druhé pak ekonomické. Úspěch těchto jednotek však musíme nechat nezodpovězený, protože nevydržely tak dlouho, aby konkrétní ekonomické kroky stihly realizovat. Ovšem co se týče organizace společnosti a prevence násilí, byly tyto rady podle Arendtové úspěšné.<sup>157</sup>

<sup>154</sup> Arendt, Hannah. *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*. Str. 26

<sup>155</sup> *Ibid.* Str. 27

<sup>156</sup> *Ibid.* Str. 28 srov. *Revoluční tradice a její ztracený poklad*. In. Arendtová, Hannah. *O revoluci*.

<sup>157</sup> *Ibid.* Str. 29

Další aspekt, kterému se Arendtová věnuje, souvisí se stranictvím. Arendtová připomíná, že občanské rady jsou alternativou ke stranickému systému. Jejich tradice je podle Arendtové stejně stará jako tradice stranického systému. A zároveň jsou jedinou alternativou k demokratickému principu reprezentace. Stranický systém, který se rozšířil v západním politickém okruhu, stojí podle Arendtové na konkrétních ideologických základech. To se projevuje v tom, že strany hájí zájmy jednotlivých tříd. Arendtová pojem třídy sice nijak konkrétně nespecifikuje, ale pravděpodobně mu rozumí z ekonomické perspektivy. Třída by pak pro Arendtovou označovala sociální skupinu, která je zcela konkrétně zapojena do ekonomických procesů společnosti, a to definuje její podstatu. Tato interpretace umožňuje rozumět vývoji stranického systému zcela v souladu s pojetím modernity u Arendtové, tak jak jsme jej představili výše. Pokud tuto drobnou hypotézu přijmeme, tak můžeme konstatovat, že Arendtová ukazuje, že zapojení člověka do politiky skrze stranický systém vychází pouze z ekonomického zájmu člověka jako *animal laborans*. Stranický systém v tomto pojetí stojí tedy zcela v opozici k původnímu politickému projevu člověka skrze *jednání*.<sup>158</sup>

Arendtová dále tvrdí, že princip rad, jako opozice vůči stranickému systému, je demokratickým principem. Svoji pozici vyjadřuje následovně:

„Under modern conditions, the councils are the only democratic alternative we know to the party system, and the principles on which they are based stand in sharp opposition to the principles of the party system in many respects. Thus, the men elected for the councils are chosen at the bottom, and not selected by the party machinery and proposed to the electorate either as individuals with alternate choices or as a slate of candidates. The choice, moreover, of the voter is not prompted by a program or a platform or an ideology, but exclusively by his estimation of a man, in whose personal integrity, courage and judgment he is supposed to have enough confidence to entrust him with his representation.”<sup>159</sup>

System rad je tedy podle Arendtové jediným alternativním principem vůči stranictví. Oproti stranictví stojí systém rad na výběru svých členů „ze spodu“. Výběr reprezentantů se

---

<sup>158</sup> Obecněji o systému rad a jejich vztahu ke stranictví budeme ještě dále podrobněji pojednávat.

<sup>159</sup> *Ibid.* Str. 30

nezakládá na tom, že představují obecné ideologické principy a tím se zavazují jednat v reprezentativním tělese v souladu s těmito principy, ale jako konkrétní lidé, kterým je na základě jejich individuální integrity, odvahy a úsudku důvěřováno jako zastupitelům. To, co svazuje zastupitele v radách, jsou jejich lidské kvality, a ne vztah k ideologii či konkrétní straně.<sup>160</sup>

Důležité je, že Arendtová mluví konkrétně o volbě a tedy předpokládá, že výběr kandidátů bude probíhat na základě tohoto systému. Zároveň si však u modelu rad musíme uvědomit, že jsou to malé jednotky, které se pravděpodobně konstituují na menším prostoru lidského spolubytí než národní parlamenty. Arendtová sice připouští, že tyto rady budou vysílat své zástupce do obecnějších rad a staví tak pyramidu, která nutně musí vyústit v radu, která bude operovat jako zastupitelský orgán celého konkrétního území. Arendtová také předpokládá, že jednotlivé zájmy rad budou sbližovat jednotlivé zástupce, kteří se v tomto duchu budou spojovat a vytvářet frakce, stejně jako se to děje v parlamentních systémech. Ale upozorňuje, že tyto příslušnosti nebudou ovlivňovat volbu jednotlivých kandidátů. Jsou to právě rady, které budou kontrolovat tyto frakce a ne opačně. Síla těchto frakcí nestojí v tomto systému na stranickém aparátu ani ideologickém základu,<sup>161</sup> ale stojí vždy na konkrétních lidech, kteří na nejnižší úrovni rad vstupují do veřejného prostoru vázání pouze svými schopnostmi a úsudkem.

Arendtová shrnuje systém rad ve své analýze maďarského povstání následovně:

“The rise of the councils, not the restoration of parties, was the clear sign of a true upsurge of democracy against dictatorship, of freedom against tyranny.”<sup>162</sup>

Podle Arendtové jsou to právě rady, které vystihují demokratické zřízení. Nejedná se tedy pouze o alternativu k stranickému systému, ale o pravé naplnění emancipace člověka jako původně *jednající* bytosti. Zároveň ukazuje, že pouze demokracie založená na principu rad je emancipační strategií pro člověka žijícího v totalitární moderní *společnosti*. Prává participace člověka na věcech veřejných může probíhat pouze zapojením do lokálních rad, a to na základě své vlastní podstaty vyplývající z rozlišení třech základních lidských činností, a ne na základě stranické příslušnosti či navázání na ideologický projekt.

---

<sup>160</sup> *Ibid.* Str. 30

<sup>161</sup> *Ibid.* Str. 31

<sup>162</sup> *Ibid.* Str. 32



### 5.3.1 Rady a neřešitelné paradoxy revolucí

Charakter revolučních rad jako alternativy ke stranickému systému popisuje Arendtová i ve svém díle *O revoluci* z roku 1963. V tomto díle, jehož hlavním tématem je popsat vztah mezi Velkou francouzskou revolucí a Americkou revolucí, Arendtová popisuje právě vznik rad, jako jedinečný prostor pro politickou akci a svobodu.<sup>163</sup> Arendtová si totiž všímá, že revoluční rady se objevují jako symptom politické revoluce.<sup>164</sup> Tyto revoluční rady vznikají spontánně právě v situaci, kdy dochází k rozpadu staré mocenské struktury, ztrátě prostředků násilí a kdy došlo k „podivuhodnému vytváření nové mocenské struktury, která za svou existenci vděčila pouze organizačnímu úsilí lidu samotného.“<sup>165</sup> Arendtová si tohoto fenoménu všímá jak v případě Pařížské komuny, v případě městských shromáždění v rodících se spojených státech, sovětů v Rusku nebo rad v již zmíněném maďarském povstání. Pokusíme se nyní vyjasnit, co dalšího, kromě toho, že jsou alternativami ke stranickému systému, případy těchto rad spojuje.

Arendtová vychází z přesvědčení, že revoluce je jedinečný ustavující akt, kdy vzniká něco nového. Jde o akt založení nového politického tělesa. Takový moment však v sobě obsahuje neřešitelný paradox:

„...jestliže založením dospěla revoluce ke konci a dosáhla svého cíle, pak revoluční duch nebyl jen duchem nového počátku, ale duchem počátku něčeho trvalého; trvalá instituce, která by tohoto ducha ztělesňovala a povzbuzovala jej k novým výkonům, by stále musel podrývat své postavení. Z čehož, zdá se, bohužel vyplývá, že nic neohrožuje výdobytky revoluce více a aktuálněji než samotný duch, který jim dal vzniknout.“<sup>166</sup>

V první kapitole jsme ukázali, co znamená podle Arendtové svoboda. Tvrdili jsme, že svoboda je *initium* čili počátek něčeho nového. Je to lidská schopnost nepředvídatelně začít *jednat*. Tento bytostně lidský projev byl podle Arendtové přítomný i ve velkých revolucích 18. století, kdy znovu měli lidé v situaci rozpadu staré struktury moci možnost začít *jednat* jako svobodní lidé.

<sup>163</sup> Arendtová, Hannah. *O revoluci*. Str. 262

<sup>164</sup> *Ibid.* Str. 252

<sup>165</sup> *Ibid.* Str. 253

<sup>166</sup> *Ibid.* Str. 230



Zejména otcové zakladatelé v období Americké revoluce museli bojovat s problémem, který vyplývá z výše uvedené citace. Arendtová uvádí jako příklad Jeffersona, který si byl vědom neúspěchu Velké francouzské revoluce, kdy „násilí osvobození zmařilo veškeré pokusy o bezpečné založení prostoru svobody,“<sup>167</sup> a proto se snažil čelit tomuto neřešitelnému dilematu, kdy chtěl institucionalizovat či zakonzervovat samotný původní proces *jednání*, který se projevil ve svobodném aktu zakládání nového politického tělesa. Podle Arendtové si Jefferson přál zajistit, aby bylo možné proces *jednání* opakovat<sup>168</sup> a tím předejít tomu, aby *jednání* bylo nahrazeno pravděpodobně tím, co Arendtová označovala rozhodováním neosobního byrokratického aparátu. Jefferson totiž tušil, že revoluce dala lidem svobodu, ale nedokázala poskytnout prostor, kde by se tato svoboda mohla uplatňovat.<sup>169</sup> Tato otázka byla pro Jeffersona palčivá zejména při řešení problému reprezentace.

Neřešitelná otázka reprezentace, kdy se stává reprezentace buď náhražkou lidu samotného, kdy je reprezentace přímo kontrolována lidem a nahrazuje jeho přímé jednání, anebo je reprezentace vláda, která sice vzešla z lidu, ale nad lidem má moc, byla podle Arendtové výrazně přítomna i v Americké revoluci. Toto dilema, kdy vztah reprezentovaných a reprezentantů může nabývat dvou odlišných významů, se promítá i do struktury zastupitelského aparátu. Pro politický význam obcí (*townships*) a jejich shromáždění (*townhall meetings*), které Arendtová považuje za „nejznamenitější plody revoluce“<sup>170</sup> nezbylo nakonec v ústavě Spojených států místo. Pro lid tedy nezbylo místo svobody, místo skutečného *jednání*. Tím, že nová ústava operovala s principem zastupitelské demokracie, se znovu podle Arendtové ustavila dichotomie mezi vládci a ovládanými, která během revoluce vymizela.<sup>171</sup> Neřešitelná otázka reprezentace v sobě obsahuje střet, mezi tím, kdo je skutečným suverénem – zda parlament, ve kterém zasedají reprezentanti na základě stranického systému, nebo lid sám. Jde o původní střet mezi zastupujícími a lidem, který zastupují.<sup>172</sup> Jedná se o střet mezi původním suverénem a pouhým zástupcem tohoto suveréna.

---

<sup>167</sup> *Ibid.* Str. 232

<sup>168</sup> *Ibid.* Str. 232

<sup>169</sup> *Ibid.* Str. 233

<sup>170</sup> *Ibid.* Str. 233

<sup>171</sup> *Ibid.* Str. 235

<sup>172</sup> *Ibid.* Str. 245

Ukazuje se tedy, že organizace občanů v radách nebo městských shromážděních je jedním z hlavních výdobytků revoluce. V tomto způsobu organizace smazává podle Arendtové rozdíl mezi vládnoucími a ovládanými. I přesto, že Americká ústava tuto dichotomii opět zavedla a znemožnila všem lidem participovat v městských shromážděních, byla úspěšná v tom duchu, že díky ní vznikl mocenský systém, který se demokratickému zřízení blížil. Ovšem to, co nakonec uchránilo od nebezpečí vytvoření diktatury, což se stalo v případě Velké francouzské revoluce, byl důmyslný systém vah a protivah v rozdělní moci, který je zakotven právě v ústavě. Ústava však již nezaručovala politický prostor pro lid sám, ale pouze pro jeho zástupce.<sup>173</sup>

Podle Arendtové tedy obecní rady, koncily či fóra vždy v revolučním procesu vznikají jako spontánní orgány lidu, a to zcela nezávisle na politických stranách. V průběhu Velké francouzské revoluce byly nakonec obecní rady rozbity jednou jedinou stranou, která v rámci stranického systému začala dominovat a absorbovala do sebe revoluční náboj.<sup>174</sup> Ovšem rady a otázka jejich přežití nás vrací k původnímu paradoxu revoluce. Jefferson podle Arendtové prosazoval v Americe tyto rady, protože očekával, že budou vykonávat nadále to, co vykonávali v průběhu revolučních let. Šlo o to poskytnout novému politickému tělesu mechanismus, který by dal hlas celému lidu. To byl podle Arendtové pravý cíl revolucí. Ustavit takový prostor, kde by lidé mohli *jednat*, kde by mohli být svobodní.<sup>175</sup> Ovšem nikdy historicky nedošlo k tomu, aby tyto skutečně svobodné jednotky přežili situaci, kdy revoluce přechází buď pod vlivem chudoby<sup>176</sup> a faktického strádání nebo založením nového systému moci, do situace, kdy je ovládána násilím. Občanské či lidové rady jsou tím, co Arendtová nazývá ztraceným pokladem revoluce.

### 5.3.1.1 Stranický systém, zájem a mínění

Revoluční rady, jak jsme si vyložili výše, jsou podle Arendtové druhem zřízení, které pravděpodobně umožňuje participovat všem občanům. Problém stran netkví pouze v tom, že zastupují ekonomické zájmy jedné třídy, jak jsme vyložili výše. Problém systému politický stran tkví i v otázce reprezentace, kdy občan je ve stranickém systému přinejlepším

---

<sup>173</sup> *Ibid.* Str. 237

<sup>174</sup> *Ibid.* Str. 244

<sup>175</sup> *Ibid.* Str. 252

<sup>176</sup> Tento důvod udává Arendtová v kapitole *Sociální otázka* jako jednu z příčin neúspěchu Velké francouzské revoluce. *Ibid.* Str. 55-106

reprezentován jako svůj zájem. Nejde tedy pouze o to, že strany reprezentují zájem, který je ekonomického charakteru, ale že reprezentují pouze zájem. Jde tedy o to, co ve skutečnosti strany reprezentují a co reprezentovat nemohou. Arendtová ve vztahu k reprezentaci občana v rámci stranického systému píše:

„Občan je v nejlepším případě zastupován ‚reprezentován‘, přičemž je zřejmé, že tím jediným, co lze zastupovat a delegovat, je zájem či starost o blaho voličů, nikoliv jejich jednání ani mínění. V tomto systému se nelze mínění lidu nějak dobrat – jednoduše proto, že zde žádná neexistují. Mínění se vytváří v procesu otevřené diskuse a veřejné debaty. Tam, kde není k utváření mínění žádná příležitost, se můžeme setkat s náladami – s masovými náladami i s o nic méně vrtkavými a nespolehlivými náladami jednotlivců –, s míněním však nikoliv.“<sup>177</sup>

Zastupitel tedy podle Arendtové může jako reprezentant být delegován zastupovat zájem, ale nikdy není možné přenést původní politický projev člověka, tedy mínění, z reprezentovaného na reprezentanta. Přenést můžeme pouze formulovaný nárok či zájem, ale ne spontánní mínění. Zároveň je takový zájem, jak jsme již také uvedli, často ekonomický a pramenní právě ze soukromé sféry jednotlivce. A tedy není takový zájem pravým předmětem politiky, protože je formulován ve sféře, která podle Arendtové není sférou politiky.

Arendtová tedy upozorňuje nejenom na propojování soukromého a veřejného, což podle ní není v prostoru politiky, který je vždy veřejný, možné, ale zároveň na to, že strany nejsou ani schopny poskytnout adekvátní možnost participovat na politice. Arendtová totiž tvrdí, že:

„...strany, které mají monopol na nominování kandidátů do voleb, nemohou být považovány za orgány lidu, ale že jsou naopak nástrojem, jak jeho moc omezit a kontrolovat. [...] To, čemu dnes říkáme demokracie, představuje formu vlády, kde nemnozí alespoň domněle vládou v zájmu mnohých. Tato forma vlády je demokratická v tom smyslu, že má za hlavní cíl blahobyť lidu a soukromé štěstí; lze

---

<sup>177</sup> *Ibid.* Str. 266-267

ji ale zároveň nazvat oligarchickou, neboť veřejné štěstí a veřejná svoboda se v ní opět staly výsadou nemnohých.“<sup>178</sup>

Když Arendtová kritizuje stranickou demokracii, činí tak neustále z pozice pro ni jediné možné politické činnosti, která potřebuje svůj prostor. Má tím stále namysli rady, ve kterých je možné politicky jednat a *mínit*. Rady totiž nestojí na delegování zájmu, ale na opravdovém lidském politickém projevu. A to je podle Arendtové jediné možné opravdu demokratické politické zřízení.

Rozpor mezi reprezentací a reprezentovanými se zakládá právě na rozlišení mezi zájmem a míněním. Arendtová tyto způsoby vyjádření chápe v prvním případě jako politické a v druhém jako kvazi-politickém. Samotný rozdíl pak popisuje následovně:

„Zájem a mínění jsou zcela odlišnými politickými fenomény. V politickém ohledu jsou zájmy relevantní pouze jako skupinové. K očištění takových skupinových zájmů stačí, aby byly zastoupeny způsobem, který za všech okolností zanechává jejich částečnost, a to i tehdy, kdy je zájem jedné skupiny zájem většiny. Mínění naproti tomu nikdy nenáleží skupinám, ale výlučně jednotlivcům, kteří ‚používají svůj rozum klidně a svobodně‘. [...] Mínění vznikají všude tam, kde spolu lidé svobodně přicházejí do styku a mají právo otevřeně vyjadřovat své názory.“<sup>179</sup>

Ukazuje se tedy, že mínění je specificky politický výkon lidské mysli. V duchu pojetí politického prostoru podle Arendtové musíme interpretovat tento specifický výkon jako promlouvání, které se právě ve střetu jednotlivých názorů může stát skutečným *jednáním*, jak jsme jej pospali v dřívějších kapitolách. Pojem mínění tak zároveň odpovídá situaci, kdy ještě nedošlo v historické filosofické tradici k odtržení vědění a jednání, což jsme popisovali jako Platónovo myšlenkové dědictví. Arendtová totiž tvrdí, že toto bytostně individuální mínění může být omylné a utváří se a ověřuje v procesu výměny názorů. Mínění je podřízeno slabosti lidské mysli a je to právě diskuse v politickém prostoru, kde může být kultivováno a směřovat ke konkrétnímu *jednání*. Mínění tedy stojí v opozici k vědění, kterými oplývali v Platónově ústavě filosofové králové. A zároveň stojí v opozici k jakékoliv ideologické

---

<sup>178</sup> *Ibid.* Str. 267

<sup>179</sup> *Ibid.* Str. 225

doktríně, která politiku staví pouze jako prostor k prosazení vlastního přesvědčení, které je nahlíženo z hlediska ideologie samotné jako pravda.

#### 5.4 *Demokracie podle Hannah Arendtové*

Výše jsme ukázali, že *jednání* a osamělost či odcizení člověka společnému světu, stojí v protikladu stejně jako svoboda a tyranie. Dále jsme ukázali, v jakých situacích člověk může autenticky *jednat* a v jakých mu je *jednání* odepřeno. Na základě těchto poznatků uvažujeme o politickém projektu Hannah Arendtové jako o demokratickém. Tento politický projekt či vize je demokratická v tom duchu, že odmítá násilí a tyranii a prosazuje rozšíření participace obyvatel na společných otázkách, ve kterých jde o samotný svět. A byly to právě revoluce a jejich neúspěch, který pohřbil „naději na novou formu vlády, která by umožnila každému členu moderní rovnostářské společnosti, aby měl „účasť na veřejných záležitostech“.<sup>180</sup> A proto tento ideál demokratického zřízení ukazuje Arendtová právě na případě reálné historické zkušenosti maďarského povstání a dobových diskusí o novém politickém zřízení v průběhu Americké revoluce.

Nyní se tedy pokusíme shrnout, jak jsme doposavad popsali politický systém či zřízení u Arendtové. Ukázali jsme, z jakých teoretických důvodů nelze považovat politické zřízení, které nabízí Arendtová, jako liberální či jako republikánské ve smyslu těchto dvou tradic. Ukázali jsme společně s Arendtovou na konkrétní základní rys liberalismu – přirozenou rovnost lidí, a konkrétní rys republikanismu – obecnou vůli, a nepřijatelnost těchto konceptů pro Arendtovou. Těmto rysům rozumíme jako podstatám obou výše zmiňovaných politických tradic.

Dále jsme ukázali, s jakou pečlivostí vykládá Arendtová podstatu občanských rad nebo koncilů, o kterých sama tvrdí, že jsou demokratickými jednotkami, které mohou založit takové politické zřízení, ve kterém je možné dosáhnout možnosti, kdy lidé jednají v zásadě politického prostoru, jak jsme jej vyložili v předešlých kapitolách. Ukazuje se tedy, že rady se zakládají na principu participace všech, kteří do nich chtějí vstoupit. Arendtová nikde netvrdí, že se v těchto radách organizují všichni občané nebo jednotlivci, kteří sdílejí stejný prostor, ale tvrdí, že vznikají spontánně v situaci, kdy se přísně hierarchicky organizovaná moc rozpadá.

---

<sup>180</sup> *Ibid.* Str. 262-263

Tyto rady také představují alternativu stranického systému a reprezentační demokracie, které ze skutečného politického procesu vylučuje člověka jako politickou bytost a neumožňuje skutečné svobodné *jednání*. Naopak rady stojí na individuální integritě a odvaze jednotlivců přivést své mínění do prostoru, který podléhá lidské pluralitě. Zároveň se podle Arendtové v této situaci odstiňuje soukromá sféra právě proto, že mínění a *jednání* nestojí na specifických ekonomických požadavcích. Potenciální schopnost k *jednání* a mínění se ukazují jako základní činnosti člověka, které jsou mu sice vrozené, ale musí si vybudovat prostor, ve kterých je dokáže uplatňovat. Pokud by vznikala hierarchie těchto rad, a Arendtová s tímto principem pravděpodobně počítá, nelze po zástupcích jednotlivých rad, kteří začnou *jednat* v nadřazeném orgánu, chtít, aby zastupovali zájmy, ale aby opět autonomně *jednali*, pouze v jiných podmínkách, a řešili odlišné problémy. Důležitý je pro systém rad dialog, ve kterém se formuluje konečný akt *jednání* nebo promluvy, která podněcuje *jednání*.

Rady tak stojí v opozici proti stranickému systému, protože nabízí skutečnou možnost participace všech. To implikuje i to, že struktura rad nikdy nemůže být striktně hierarchická, nebo jakkoliv podobná byrokratickému systému moderních politických stran. Systém rad zároveň stojí v opozici ke stranickému systému také jako záruka toho, že systém nebude totalitní a že v něm nebude žádná sociální skupina principiálně vyloučena.

#### 5.4.1 Participační a deliberativní moment

Toto shrnutí nás tedy vede k úvaze, podle které jsou pro Arendtovou důležité dva momenty jejího politického zřízení. První moment nazveme momentem participačním a druhý moment momentem deliberativním. Oběma těmito momentům pak odpovídají činnosti, které Arendtová připisuje politickému člověku. *Jednání* a nárok na to, že jednání je vlastní všem lidem, kteří jsou ochotni vstoupit do politického veřejného prostoru, odpovídá momentu participace. To znamená, že Arendtová předpokládá, že co nejvíce lidí je schopno se podílet na politice. Deliberativnímu momentu pak odpovídá proces, ve kterém se ukazuje a střetává lidské mínění.

Deliberativní demokracie si klade za cíl zapojit do procesu rozhodování či vyjevování jednotlivých pozic co nejvíce občanů. Deliberativní demokracie se snaží proces kolektivního rozhodnutí stavět na principu dialogu. Deliberace se staví proti agregačním teoriím a tvrdí, že dialog může vést k takovému rozhodnutí, ve kterém nebude

„poražených“<sup>181</sup>. To znamená, že konsensus je pro deliberativní demokracii ideálem demokratického rozhodování. Jádrem deliberace je pak logická výměna a zdůvodnění jednotlivých pozic.<sup>182</sup> A právě tomuto pojetí odpovídá princip mínění a střetu jednotlivých mínění ve veřejném prostoru podle Arendtové. Mínění náleží jednotlivcům, kteří s ním vstupují do veřejného prostoru, kde dochází k interakci mezi jedinci.

Pojem deliberace nebo deliberativní demokracie a pojem participace a participativní demokracie má v současném diskurzu politických teorií specifickou pozici. Nejedná se pouze o termíny, které by vykládaly fenomény, které jsou spojeny s demokratickou praxí. Tyto termíny jsou spojeny se specifickými teoriemi, které se snaží najít odpověď na konkrétní situaci demokracie, která je z pohledu těchto teorií nahlížena jako úpadková. To znamená, že deliberativní demokratický projekt stejně jako participativní hledají odpověď na konkrétní problémy demokracie, a to zejména v druhé polovině 20. století.<sup>183</sup>

Nyní jsme pomocí těchto dvou principů uchopili základní momenty demokratické teorie, kterou popisuje ve svých dílech Arendtová. Stejně jako participativní teorie demokracie či deliberativní teorie demokracie tak i Arendtová svým dílem reaguje na určité jevy ve společnosti. Již výše jsme ukázali, že v díle Arendtové je to právě rozvoj masové společnosti a totalit 20. století, které destruuje původní situaci *jednání*. Deliberativní a participační demokracie a jejich ideály však stojí proti zdánlivě odlišnému problému, který bychom mohli interpretovat jako problém pod-reprezentace. Tímto termínem myslíme situaci, kdy nejsou hlasy všech členů určitého politického tělesa vyslyšeny. Myslíme tím situaci, kdy jsou některé společenské skupiny buď zcela vyloučeny z demokratického procesu, nebo nemají dostatečnou sílu, aby na jejich hlas dominantní většina brala ohled. Ovšem tento problém se zdá být implicitně přítomen v každém demokratickém projektu, který stojí na agregačním principu.

Arendtová svůj demokratický projekt staví právě s důrazným ohledem na zapojení člověka a jeho jedinečnosti do politického procesu. V díle *O revoluci* vyjadřuje jasné stanovisko:

---

<sup>181</sup> Čili těch, jejichž mínění by nebylo v konečném rozhodnutí zahrnuto.

<sup>182</sup> Vargovčíková, Jana. *Deliberativní demokracie: rozpravou za hranice liberální demokracie?* Str. 96

<sup>183</sup> Viz Bíba, Jan. *Postliberální demokracie: liberalismus a demokracie podle C. B. Macphersona a Norberta Bobbia*. Str. 161 a Barber, Benjamin: *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*.

„Obecně řečeno, politická svoboda neznamena nic jiného než právo ‚účasti na veřejných záležitostech‘.“<sup>184</sup>

To, co kritizuje na *společnosti* od novověku do 20. století je právě utlačování prostoru, kde se člověk může politicky a svobodně projevit. Původní politický prostor je podle Arendtové konstituován v takové situaci, kdy všichni, kdo chtějí participovat na společných rozhodnutích, mají tuto možnost. Zdá se tedy, že politický projekt spontánních rad či koncilů je původně projektem, který bychom opravdu mohli pojmenovat jako deliberativní a participační. A to nejenom kvůli samotné náplni politické praxe, ve které se momenty participace a deliberace ukazují pro Arendtovou jako klíčové, nýbrž i kvůli tomu, že projekt politického zřízení u Arendtové stejně tak jako tradice deliberativní a participativní demokracie reaguje na podobný problém. Tomuto spojení se budeme ještě dále věnovat.

### 5.5 *Problém elit*

Snaha zahrnout do politického prostoru všechny, nebo alespoň nikomu neznemožňovat zapojit se do politického procesu a *jednat*, je tedy důležitým rysem politického projektu Hannah Arendtové. Tento rys zároveň zaručuje, že do politické sféry nebude přistupovat pouze vybraná část společnosti, která by politický prostor využívala k prosazení vlastních ekonomických záměrů, které by byly zakotveny v třídní příslušnosti. Již výše jsme však ukázali, že takový proces vytváření elity je vlastní politickým stranám, které stojí právě na prosazování třídního zájmu. Je zřejmé, že právě problém elit a prosazování třídního ekonomického zájmu na úkor pravé politické činnosti, která spočívá v kultivaci mínění člověka v dialogu s druhými a následným *jednáním*, je to, co *společnost* odvádí od politiky. Z této pozice by se tedy mohlo zdát, že Arendtová jasně akcentuje pojetí rovnosti ve veřejné sféře – ve sféře politiky. O to více je překvapující, když na posledních stránkách knihy *O revoluci* z tohoto nároku sleví.

To náš výklad staví před problém elit. Elitou můžeme myslet část společnosti, která oplývá těmi schopnostmi, kterých si v daném historickém období sama společnost cení více než jiných schopností a vlastností. A v politickém prostředí, které stojí na volbě či na prokázání některých schopností či vlastností před druhými je problém elit vždy aktuální. Stojí totiž jako protikladný k předpokladu rovnosti. A rovnost lidských bytostí je nutným

<sup>184</sup> Arendtová, Hannah. *O revoluci*. Str. 216



předpokladem i ve veřejném politickém prostoru, jak jsme již ukázali výše. Výše jsme také ukázali, že v případě Americké revoluce bylo toto téma – téma reprezentace ve vztahu k elitám – diskutovaným problémem.

Problém elit Arendtová spojuje právě s politickým stranictvím. To, co umožňovalo úspěch stranických aparátů, je právě jejich původní a oligarchická či autokratická struktura.<sup>185</sup> Tento jev je způsoben tím, že přednosti státníka či politika jsou podle Arendtové specifické. Musí totiž vědět, „jak jednat s lidmi v oblasti lidských vztahů, jejímž principem je svoboda...“<sup>186</sup> Problém elit se však nevyhýbá ani občanským radám. Arendtová o této problematice pojednává v knize *O revoluci* následovně:

„Pochopitelně, lidé shromáždění na radách byli také elitou. Byli dokonce jedinou elitou pocházející z lidu, kterou novověk poznal. Nebyli ovšem nominováni shora, ani podporováni zdola. Pokud jde o základní rady, které vznikaly všude, kde spolu lidé žili a pracovali, mohli bychom říci, že tito lidé prošli vlastním výběrem; organizovali se v nich ti, kdo si byli vědomi zodpovědnosti a chopili se iniciativy. Byli politickou elitou, kterou na světlo světa vyvedla revoluce. [...] ...tito zástupci byli vybráni mezi rovnými a nepodléhali žádnému tlaku shora ani zdola. Jejich postavení spočívalo výhradně na důvěře jim rovných, a tato rovnost nebyla přirozená, nýbrž politická. Nebyla jim dána od narození, nýbrž šlo o rovnost těch, kteří se oddali společné věci a nyní jí byli společně zavázáni.“<sup>187</sup>

To tedy znamená, že autorita těchto zástupců nebyla dána shora pomyslnou nominací, nebo by vystupovala z delegování zájmů, což jsme ukázali, že není možné, ale zakládala se na jejich společné situaci rovnosti. V případě, že by se tento systém rad dále rozrostl a vznikaly by rady na vyšších úrovních, tak by se podle Arendtové jejich autorita znovu opírala pouze o jejich novou rovnost v další radě a nijak se neopírala o rady nižší či vyšší. Podle Arendtové se touto situací člověka *jednajícího* jako rovného mezi rovnými řeší zásadní problém moderní politiky, jímž není otázka, jak sloučit svobodu a rovnost, ale jak sloučit rovnost s autoritou.<sup>188</sup> I v této situaci jde tedy o výběr jednoho člověka před druhým, ale v situaci,

---

<sup>185</sup> *Ibid.* Str. 273

<sup>186</sup> *Ibid.* Str. 272

<sup>187</sup> *Ibid.* Str. 275-276

<sup>188</sup> *Ibid.* Str. 276

kdy jsou všichni zavázáni společnou rovností. Již výše jsme popisovali právě to, že lidé v těchto radách jsou si zavázáni jako lidé, kteří vstupují do politického prostoru rovnosti, a ne jako lidé, kteří by hájili určité zájmy.

Arendtová však tvrdí, že možnost participovat na politickém životě je vyvážen další svobodou člověka – neparticipovat na veřejném politickém životě:

„Pokud se ti, kteří se na politickém životě podílejí, vybírají sami, platí totéž pro ty, kteří se z něho vylučují. Toto vyloučení sebe sama nejen že nelze pokládat za diskriminační, ve skutečnosti by dalo obsah jedné z nejdůležitějších negativních svobod, jichž požíváme od pádu starověkého světa, totiž svobodě od politiky, kterou Řím ani Athény neznaly a která je politicky možná nejdůležitější součástí našeho křesťanského dědictví.“<sup>189</sup>

Arendtová ukazuje, že participovat ve veřejném prostoru není nutnost. To ale znamená, že si striktně nenárokuje rozšíření participace na všechny občany. Čili že jejímu projektu nelze přiřknout participační moment tak, jak jsme jej výše představili. Arendtová tedy na jednu stranu vyzdvihuje spontánní rady a jejich přednosti vzhledem k původnímu rozdělení lidských činností v aktivním životě, ale zároveň poukazuje na to, že participovat není nutností.

Zároveň Arendtová užívá termínu negativní svobody (*negative liberty*). Tím se Arendtová dostává k dichotomii mezi pozitivní a negativní svobodou, kterou jsme již představili v první kapitole společně s myšlením Isaiaha Berlina. Arendtová v *O revoluci* tvrdí, že svoboda pozitivní je možná pouze mezi sobě rovnými, ale taková situace vyžaduje omezení.<sup>190</sup> Arendtová však tato omezení nespécifikuje, nicméně můžeme v duchu myšlení Arendtové tvrdit, že člověk se musí něčeho vzdát, aby mohl vstoupit do prostoru rovnosti, kde může *jednat* mezi sobě rovnými. Pravděpodobně se musí vzdát právě ekonomických či soukromých zájmů a *jednat* v souladu s ostatními členy na základě své osobní integrity a podrobovat své mínění dialogického střetu s ostatními. Podle výše citovaného úryvku se tedy zdá, že ne všichni jsou ochotni se vzdát svých ryze soukromých cílů před vstupem do veřejného prostoru.

<sup>189</sup> *Ibid.* Str. 277

<sup>190</sup> Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Str. 273

Nabízí se ovšem další možná interpretace výše uvedeného citátu. Můžeme totiž předpokládat, že ne všichni jsou schopni činnost *jednání* vykonávat. Může tedy Arendtová předpokládat, že někteří vůbec nemohou do veřejného prostoru vstupovat a podílet se na *jednání*? Zdá se, že tato interpretace je mylná. V knize *Vita activa*, kde Arendtová rozlišuje mezi třemi lidskými činnostmi aktivního života, Arendtová nikde netvrdí, že by podstatně velká část lidí nebyla schopna dosahovat práce, zhotovování nebo *jednání*. Z historického pohledu rozvoje společnosti, který ve *Vita activa* Arendtová popisuje se spíše zdá, že člověku nejsou jednotlivé činnosti umožňovány, ne však, že by jich nebyl schopen. Pokud se zaměříme na problém z druhé strany, lze namítat, že Arendtová dokonce předpokládá, že všichni lidé jsou těchto činností schopni. V prvním odstavci *Vita activa* se vyjadřuje o těchto třech základních činnostech tak, že „jde o činnosti základní, protože každá z nich odpovídá jedné ze základních podmínek, za nichž je lidskému pokolení dán život na zemi.“<sup>191</sup> Z toho lze vyvozovat, že se jedná o činnosti, které odpovídají přirozenému stavu člověka a tedy o činnosti, kterých jsou ze své vlastní mohoucnosti lidé schopni. Z toho vyplývá, že i snaha ustavit veřejný prostor, ve kterém by bylo možné *jednat*, je člověku vlastní. To, co člověku může tuto snahu znemožňovat, jsou pak vnější překážky, nikoliv jeho vlastní předpoklady.

Problém elit je pro naše zkoumání klíčový z toho důvodu, že stojí proti participačnímu principu, který jsme identifikovali jako jeden z klíčových rysů demokratického projektu Hannah Arendtové. Nyní se pokusíme tento problém, který staví občanské rady do situace, kdy sice zajišťují opravdový prostor pro *jednání*, ale vůbec v něm nemusí lidé chtít participovat, vyřešit dvojím čtením výše uvedených textů, z kterých vycházíme. Nabídneme silné čtení, které stojí na přesvědčivosti výkladu o činnosti *jednání*, a slabé čtení, které rozumí jevům *jednání* jako oázám v poušti masové *společnosti*.

### 5.5.1 *Jednání* jako lék masové politické praxe

Výklad, který jsme doposud ukázali, nás přivádí k problému. Problém spočívá v tom, že Arendtová, i přesto, že se cíleně vyústění svého výkladu historických politických fenoménů ve svém díle primárně nevěnuje, poskytuje indicie, které jasně vedou k demokratickému politickému projektu, tak jak jsme jej doposud vyložili. Na konci poslední kapitoly knihy *O revoluci* ale zmíní, že není nutné, aby se politického procesu zúčastnili všichni občané. To by pak znamenalo, že část občanů jednak nebude mít možnost

---

<sup>191</sup> *Ibid.* Str. 15

naplňovat jednu z činností, která je člověku přirozeně dána, a zároveň že jeho mínění nebude vyslechnuto a nebude mít podíl na *jednání*. To ale zdá se stojí jak proti původnímu pochopení člověka, tak proti participativnímu principu potenciálního demokratického zřízení u Arendtové.

Předpokládejme, že Arendtová jasně vykládá svoji ontologii lidských činností, která je pro pochopení situace člověka na světě klíčová tak, že člověk může volit mezi životem politickým a jiným životem. Zde se tedy nabízí již od antiky známé rozlišení na život aktivní (politický) a život teoretický (kontemplativní). Kontemplativní život vyžaduje zcela odlišné činnosti, o kterých Arendtová zcela jistě chtěla komplexně pojednat v zamýšlené knize *The Life of the Mind*, ale zabránila jí v tom konečnost lidského života.<sup>192</sup> Nicméně pokud bychom zastávali pozici Arendtové v politickém vývoji od antiky k moderní masové *společnosti* a vzali v úvahu vše, co jsme vyložili o občanských radách, znamenalo by to, že Arendtová již od počátku předpokládá, že ne všichni budou v těchto radách zasedat a tedy že přirozeně vznikne elita, která by se mohla potenciálně stavět ke zbytku občanů jako k ovládaným. Již ale výše jsme zmiňovali, že Arendtová rozdělí na vládnoucí a ovládané odmítá. Nezbyvá nám tedy nic jiného než předpokládat, že ti, co by se odmítali dobrovolně podílet na politice, by vykonávali pouze činnost zhotovování a práce a svázání by byli pouze ekonomickými vazbami, kde je situace nátlaku a podřízenosti na denním pořádku. Ovšem to předpokládá, že by kdykoliv měli mít alespoň tu možnost vystoupit z tohoto nesvobodného světa. To však znamená, že svoboda není lidským cílem, ale pouze potencialitou, což ale stojí proti představě, kterou jsme již také uvedli, že politický prostor *jednání* podle Arendtové není účelem k naplňování externího cíle, ale účelem o sobě, protože v něm člověk může být skutečně svobodný, a tedy skutečně člověkem.

Těchto potíží při interpretaci potenciálního pozitivního politického projektu si všímá i Canovanová. Podle ní není zásadní otázka, zda budou všichni občané participovat v radách, ale zda elita bude zasahovat do všech sociálních skupin.<sup>193</sup> Jinými slovy Canovanová připouští, že v radách bude zasedat pouze část obyvatel. Nekonzistence v díle Hannah Arendtové je pak podle Canovanové způsobena střetem mezi teorií, kterou od 40. let 20. století vypracovává a historickou zkušeností maďarské revoluce z roku 1956. Canovanová

---

<sup>192</sup> Knihu *The Life of the Mind* (česky *Život ducha*) Arendtová částečně napsala. Ze tří částí knihy vyšly knižně první dvě s názvem *Thinking and Willing*. Poslední část *Judging* nebyla nikdy napsána. Viz Arendtová, Hannah. *Život ducha. 1. díl, Myšlení*.

<sup>193</sup> Canovanová *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thoughts*. Str. 18

však upozorňuje, že nelze originální myšlení Arendtové jakkoliv znevažovat kvůli této potenciální neflexibilitě, protože jsou to právě kvality tohoto myšlení a pozorování, které nás přivádí do úzkých.<sup>194</sup>

Vraťme se tedy zpět k problému. Není zřejmé, jak bychom o *jednání*, jako politickém projevu a účelu samém o sobě, měli uvažovat jako o něčem, čeho člověk nechce dosahovat z vlastní vůle. Nabízí se druhá interpretace, podle které lze uvažovat o *jednání* jako o doplňku politické praxe. To znamená, že vedle liberální stranické politické praxe masové společnosti by jako ekvivalentní možnost stál politický projekt, který se zakládá na *jednání*. Jeffrey C. Isaac si ve svém článku o demokratické politice Hannah Arendtové všímá, že ti, kteří participují v občanských radách, mají odlišnou pozici od masové *společnosti*. Na jednu stranu bychom je mohli označit za elity, ale na druhou stranu musíme vnímat jejich roli právě ve vztahu k masové politické praxi. Tato „elita“ totiž ukazuje, že dosahuje jisté zdatnosti – *jednání* – oproti zbylé *společnosti*. Není to myšleno jako upozornění na úpadek masové společnosti, ale jde o projev elity, která dokáže politicky *jednat* za určitých podmínek. Tento projev nebo výkon může být pozvánkou či podnětem pro masovou *společnost*.<sup>195</sup>

Isaac nabízí interpretaci, podle které Arendtová užívá pojmů masové společnosti a participace ve smyslu metaforického spojení. Podle něj totiž nejde o to klást nepřekonatelné rozdíly mezi masovou *společností* a veřejný prostor *jednání*. Podle něj nenahrazují tyto „oázy jednání v písečných dunách masové společnosti“<sup>196</sup> čili specifické případy *jednání* masovou politiku. Isaac naráží na následující pasáž z knihy *O revoluci*:

„Když tyto prostory svobody – které bychom také v duchu Johna Adamese, ač nepřímou jeho slovy, mohli nazvat prostory jevení – ztotožníme s politickou sférou samou, budou na nás snadno působit jako ostrovy v moři či jako oázy v poušti. Podle mého názoru se nám takový obraz nenabízí jen silou dané metafory, ale hovoří pro něj i dějiny.“<sup>197</sup>

<sup>194</sup> *Ibid.* Str. 23-24

<sup>195</sup> Isaac, Jeffrey C. *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*. Str. 159

<sup>196</sup> Arendtová sama užívá tohoto přirovnání: „Když tyto prostory svobody – které bychom také v duchu Johna Adamese, ač nepřímou jeho slovy, mohli nazvat prostory jevení – ztotožníme s politickou sférou samou, budou na nás snadno působit jako ostrovy moři či jako oázy v poušti. Podle mého názoru se nám takový obraz nenabízí jen silou dané metafory, ale hovoří pro něj i dějiny.“ (Arendtová, Hannah. *O revoluci*. Str. 273)

<sup>197</sup> Arendtová, Hannah. *O revoluci*. Str. 273

To, co Arendtová píše o občanských radách ve spojení s elitami, můžeme tedy interpretovat ne jako program celospolečenské proměny, ale jako impuls k zplnohodnotnění<sup>198</sup> politiky. Rady pak nejsou chápány jako nástroje k rozchodu se *společností*, ale jako doplněk oficiálních politických struktur v liberálních „demokratických“ zřízeních druhé poloviny 20. století. Podle této interpretace nejsou rady alternativy formálního uspořádání politických struktur a institucí, ale jako neformální instituce, které se s formálními strukturami protínají a ukazují směr budoucímu vývoji zcela v intencích dvou základních momentů (participace a deliberace), jak jsme je vyložili výše.<sup>199</sup> Isaacova interpretace pracuje s historickým vývojem a ukazuje, že na pomyslné škále, kdy jeden extrém je reprezentován osamocněním člověka v totalitárních společnostech a druhý radikálně rovnostářským pojetím člověka jako svobodné *jednající* bytosti, sice nestojí Arendtová zcela na straně občanských rad, ale právě jenom z toho důvodu, aby ukázala normativní charakter politiky, která je cílem samým o sobě. Rady jsou tak prvním krokem k naplnění tohoto cíle.

Demokratický projekt Hannah Arendtové jsme se výše pokusili artikulovat pomocí deliberativního a participativního momentu. A tvrdili jsme, že oba tyto momenty mají kořeny ve specifické teoretické tradici, která se staví kriticky k liberální demokracii jako demokratické praxi v západním světě po druhé světové válce. Dále jsme pomocí interpretace Jeffreyho C. Isaaca ukázali, že specifický problém elity v demokratickém projektu Arendtové lze interpretovat jako způsob „léčby“ demokratické praxe, která podle Arendtové trpí důrazem na práci a destrukcí veřejného prostoru politiky. Jinými slovy jedná se o způsob návratu k původnímu prostoru *jednání*, který je utlačován společností tak, jak ji chápe Arendtová. To nás přivedlo do situace, kdy rozumíme pojetí demokracie a roli občanských rad jako základu takového demokratického projektu, jako doplňku stranického systému liberální demokratické praxe. Abychom však ukázali charakter tohoto pojetí, musíme

---

<sup>198</sup> Isaac užívá termínu *empowerment*: „Instead of identifying them with a grandiose program of transformation, she identifies them with nothing more than the impulse toward empowerment itself.“ (Issac. Jeffrey C. *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*. Str. 160)

<sup>199</sup> Isaac tuto interpretaci doplňuje ještě ilustrativním příkladem Charty 77. Popisuje Chartu 77 jako společenství, které spontánně vzniklo nejenom s konkrétním cílem, ale svojí strukturou a charakterem přesně naplňovalo představu občanské rady. Svoji pozicí v Československé společnosti pak inspirovalo vznik dalších podobných skupin a tím pomalu začalo toto hnutí dominantní společnost kultivovat a měnit. (Issac. Jeffrey C. *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*. Str. 163)

srovnat takové čtení díla Hannah Arendtové s dalším významným teoretikem, který při své analýze liberální demokracie dochází jednak k podobným závěrům jako sama Arendtová, ale zároveň lze jeho závěry využít k domyšlení výše představené interpretace Jeffreyho C. Isaaca.

### 5.5.2 Vývoj demokracie a model C. B. Macphersona

C. B. Macpherson ve svém díle *The Life and Times of Liberal Democracy*<sup>200</sup> vychází sice z odlišného výchozího bodu pro studium politické praxe liberální demokracie, ale jeho závěry se částečně shodují s interpretací Arendtové, kterou jsme výše nabídli. Cílem tohoto srovnání není koherentně vyložit teorii C. B. Macphersona, ale ukázat na bod, ve kterém se teorie Arendtové a Macphersona protínají. Tím zároveň zakotvíme abstraktní myšlení Arendtové do tradice politické teorie, která se staví kriticky k liberalitní demokracii v druhé polovině 20. století, což nám ukáže, zda je možné domyslet závěry v duchu interpretace, podle které jsou občanské rady nástrojem ke kultivaci politického prostoru.

Macpherson odmítá pojetí, podle kterého jsou definičním znakem demokracie procedury vládnutí a zejména pak opakující se svobodné volby.<sup>201</sup> Demokracie byla vždy chápána podle Macphersona jako „vlastnost prostupující celý život a fungování celostátního nebo menšího společenství, nebo, chcete-li, jako druh společnosti, jako celá řada recipročních vztahů mezi lidmi, kteří vytváří stát nebo jinou jednotku.“<sup>202</sup> Macpherson předpokládá takové pojetí demokracie, které je tedy zároveň formou samotné společnosti.

Liberální demokracie byla podle Macphersona navržena jako demokratické zřízení odpovídající společnosti rozdělené do jednotlivých socioekonomických tříd.<sup>203</sup> Koncept

---

<sup>200</sup> Kniha *The Life and Times of Liberal Democracy* C. B. Macphersona vychází v roce 1977 a kromě výkladu vývoje liberální demokracie skrze čtyři modely reflektuje i diskusi okolo nároku občanů na vyšší míru participace. Kniha tak vychází dvanáct let po knize *O revoluci* Hannah Arendtové. Macphersona vybíráme ke srovnání zejména kvůli jeho úvahám o vztahu mezi participací jako strategií, která má za cíl proměnit podobu demokratické praxe, a stranickým systémem. Vhodné je též připomenout, že myšlenka participativní demokracie se znovu rozšířila zejména právě v 60. a 70. letech. (Macpherson, C. B. *The life and times of liberal democracy*. Str. 93)

<sup>201</sup> Macpherson, C. B. *The life and times of liberal democracy*. Str. 5

<sup>202</sup> *Ibid.* Str. 5 Překlad Jan Bíba (Bíba, Jan. *Postliberální demokracie: liberalismus a demokracie podle C. B. Macphersona a Norberta Bobbia.*)

<sup>203</sup> Třídou rozumí Macpherson skupinu, která má stejný vztah k majetku či výrobním prostředkům. (Macpherson, C. B. *The life and times of liberal democracy*. Str. 11)



liberálního státu byl sevřen demokratickým pravidlem „jednoho muže a jednoho hlasu“ právě proto, aby konzervoval třídní rozdělení majetku a výrobních prostředků.<sup>204</sup> To ovšem neplatilo pro původní liberální stát, který sice stál na liberálních zásadách, ale nebyl demokratický. Liberálními zásadami zde myslíme svobodu individua od vnějších překážek, které jsou typicky způsobeny státními institucemi. S příchodem kapitalistického trhu, který nahradil původní feudální prostředí a rozšířil mzdu jako ekonomický vztah, se začíná etablovat systém socioekonomických tříd.<sup>205</sup> Původně však liberální demokracie měla za cíl rozvíjet lidský potenciál. Tento cíl však z důvodu nedostatku nebyl nikdy realizován. Liberální demokracie se tak soustředila zejména na kumulaci kapitálu, který však historicky nevedl k rozvoji lidských schopností. Podle Macphersona již však toto spojení liberální demokracie s kapitalistickými tržními principy není nutné z důvodu technologického rozvoje.<sup>206</sup>

Základní předpoklad pro participativní model podle Macphersona je socioekonomická změna, která rozkloubí spojení liberalismu a demokracie v tom smyslu, že dojde ke změně třídní společnosti. Podle Macphersona je nízká participace v současném politickém systému dána podprezentací nižších tříd. Tato podprezentace pramení ze sociální nerovnosti. Bez odstranění této nerovnosti není možné dosáhnout politického modelu, který by umožnil skutečný rozvoj lidské potenciality.<sup>207</sup> Předpoklady pro ustavení participativního modelu demokracie jsou tedy podle Macphersona redukce sociální a ekonomické nerovnosti a změna představy základní činnosti člověka z člověka jako konzumenta na člověka jako osobu, která rozvíjí své schopnosti.

Macphersona tento myšlenkový postup, který zde uvádíme velmi stručně, přivádí k problému bludného kruhu. Základní problém není totiž, jak by měl participativní model fungovat, ale jak ho dosáhnout ve vztahu k třídní společnosti, která je zaměřena na konzum. Bludný kruh tedy spočívá v tom, že podle Macphersona nemůžeme dosáhnout demokratické participace bez sociálních změn směrem k větší rovnosti, ale tyto změny směrem ke společenské rovnosti a společenskému vědomí nelze dosáhnout bez zvýšení demokratické participace v životě občanů.<sup>208</sup> Macpherson představuje tři možnosti, jak z tohoto kruhu

---

<sup>204</sup> *Ibid.* Str. 9

<sup>205</sup> *Ibid.* Str. 20-22

<sup>206</sup> *Ibid.* Str. 22

<sup>207</sup> *Ibid.* Str. 93-100

<sup>208</sup> *Ibid.* Str. 100



vykročit. Všechny tři možnosti se vztahují k jevům v současném politicko-ekonomickém systému. První se zakládá na obavách z vedlejších výdajů, které se váží k neustálému ekonomickému růstu, druhá se zakládá na vzrůstající obavě z politické apatie a třetí se zakládá na vzrůstající nejistotě ohledně schopnosti kapitalismu naplnit očekávání konzumentů v situaci, kdy vlastní kapitalistická logika reprodukuje sociální nerovnost.<sup>209</sup> Tyto tři možnosti společně směřují k překročení bludného kruhu a k úpadku jak konzumerismu, tak reprodukce sociální nerovnosti. Zároveň tyto nejistoty posilují pozici participace jako způsobu politické praxe.

Z těchto důvodů navrhuje Macpherson, že následný společensko-politický vývoj by měl vést směrem k participativní demokracii, jejíž systém představuje ve dvou variantách. (1) První variantou je participativní demokracie založená na několika úrovnovém systému s prvky přímé demokracie na každé jednotlivé úrovni s tím, že jednotliví delegáti budou vybíráni k zastupování nižších samosprávných těles. V tomto systému budou jednotliví kandidáti vždy odpovědni svému nižšímu shromáždění od nejvyšší úrovně vlády až na základní úroveň. Demokratičnost takového systému pak spočívá v odpovědnosti těch, kteří vytvářejí a přijímají rozhodnutí, vždy ve vztahu ke svým tělesům, která jsou o úroveň níže.<sup>210</sup>

Tento systém však vede ke třem problematickým okolnostem. Podle Macphersona nezajišťuje tento pyramidový systém opravdovou odpovědnost vlády vůči všem úrovním, které stojí v pyramidě pod ní. Což by podle něj mohlo vést k destabilizaci takového systému.<sup>211</sup> Další problematická okolnost se týká třídního společenského systému. Pyramidový systém koncilů či rad nijak nemůže zabránit vytvoření opozice, která by se opírala právě o třídní systém a tím nabourávala rovnou možnost participace. Tento problém se však nezdá být pro Macphersona fatální, právě proto, že ukazuje, že bez společenské změny směrem k beztřídní společnosti není vůbec možné uvažovat o participativním systému vlády.<sup>212</sup> Třetím problematickým rysem pyramidového systému stojícím na participaci je pak apatie členů společnosti. Pyramidový systém stojí však právě na motivaci jednotlivců participovat. Ovšem to nijak neřeší situaci, kdy se společnost může vůči tomuto systému stát apatickou. Macphersonova pozice však vychází ze situace, kdy všechny původní společenské třídy si jsou rovny a tedy i ti, kteří v současné demokratické praxi

---

<sup>209</sup> *Ibid.* Str. 98-106

<sup>210</sup> *Ibid.* Str. 108-109

<sup>211</sup> *Ibid.* Str. 109-110

<sup>212</sup> *Ibid.* Str. 110-111

nemají možnost do politických problémů zasahovat.<sup>213</sup> Macpherson předpokládá, že společenská apatie závisí zejména na tom, že jednotlivé společenské třídy nemají v současné liberální demokracii přístup k politickým otázkám nebo že jejich hlas nemá stejnou váhu, což socioekonomická rovnost, s kterou Macpherson v situaci participativního uspořádání počítá, překonává. Podle Macphersona i přes tyto potíže může pyramidový systém participace fungovat. Nejedná se tedy o utopický projekt, ale o reálné řešení a nenaplnění původního cíle demokracie rozvíjet lidské schopnosti. Tento cíl byl však historicky z výše uvedených důvodů nahrazen kapitalistickým cílem hromadění kapitálu na základě tržní ekonomiky.

Jako klíčový se ukazuje ale problém politických stran. Pyramidový model s nimi nijak nepočítá. Politické strany jsou ale pevnou součástí politické praxe a společenská změna, která by vedla k nahrazení současné politické praxe pyramidovým systémem, by se mohla podle Macphersona zcela reálně konfrontovat právě se stranickým systémem. Samotná systémová změna by podle Macphersona mohla být dokonce iniciována či přímo učiněna právě politickými stranami. A tyto strany podle něj po sociální změně směrem k socioekonomické rovnosti nijak nezmizí z veřejného prostoru.<sup>214</sup>

To staví Macphersonovu teorii před podobný problém, který řeší Arendtová. Macpherson ale proto nabízí řešení – druhou variantu participativního modelu. (2) Druhá varianta se vyznačuje právě kombinací pyramidového systému participativní demokratické praxe a stranictví. Takováto kombinace tedy stojí na principech přímé i nepřímé demokratické struktury a stranických struktur. Strany ale již nebudou zastávat požadavky jednotlivých tříd, protože tento systém také stojí na beztřídní společnosti. A právě proto, že strany již nebudou zajišťovat kompromisní řešení mezi jednotlivými třídními zájmy, jsou kompatibilní s participativním demokratickým systémem. Macpherson tedy předpokládá, že participativní systém poskytuje možnost, aby se do něj zapojili jedinci, kteří budou zároveň členy politických stran a jejich struktur. Strany pak mohou operovat zejména na celostátní úrovni skrze parlamentní struktury tak, aby samy zajistily dostatečnou úroveň participace.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> *Ibid.* Str. 111

<sup>214</sup> *Ibid.* Str. 112

<sup>215</sup> *Ibid.* Str. 112-114 Zde je Macphersonův projekt částečně nejasný. Pravděpodobně to znamená, že předpokládá, že participace by probíhala právě ve stranických strukturách tak, aby nakonec strany poskytovaly samotný několika úroňový pyramidový systém. Jejich nová role by pak spočívala právě v zajišťování tohoto

Nyní je tedy zřejmé, proč využíváme teorii C. B. Macphersona k výkladu možné pozice samotné Arendtové. Oba přístupy totiž v posledku řeší podobný problém, který je manifestován vztahem mezi participativními občanskými tělesy a politickými stranami, které u Arendtové charakterizují probíhající politickou praxi. Oba autoři vychází z podobné situace, kdy původní pojem demokracie či u Arendtové *jednání* je redefinován působením kapitalistického tržního systému. Který u Macphersona znemožňuje dostat původního cíle demokracie a u Arendtové znemožnil vůbec dosahovat prostoru, ve kterém by se „demokratické“ jednání vůbec uskutečnilo. Oba autoři si ale shodně všímají, že výkon původních lidských činností (u Arendtové) nebo cíle člověka rozvíjet svoji potencialitu (u Macphersona) jsou pokřiveny. Oba dochází k situaci, kdy je v rámci původního pochopení člověka možné redefinovat politickou praxi. Oba využívají k tomuto cíli shodně proces participace. A oba naráží na problematičnost tohoto konceptu.

To, co oba autory spojuje, je reálná vize politiky, ve které ekonomické zájmy nebudou destruovat politický prostor. Macpherson uvažuje o beztřídní společnosti. Arendtová řeší problém tím, že odmítá stranictví, které do politického prostoru přináší ekonomické otázky a zájmy.<sup>216</sup> U obou autorů stojí stranický systém v opozici vůči participativnímu systému a u obou se zdá, že lze rozumět participativnímu systému tak, že doplňuje stranický systém s cílem jej odstranit. U Arendtové jsme tento předpoklad vyložili již při interpretaci Jeffreyho C. Isaaca. U Macphersona není tento záměr explicitně vyjádřen, ale vzhledem k tomu, že uvádí i model několikastupňové participativní demokracie, ve které nahrají politické strany žádnou roli, předpokládáme, že i Macpherson operuje s touto představou.

To znamená, že princip participace lze jak u Arendtové, tak u Macphersona interpretovat jako prostředek, který má upravit pro oba autory současnou politickou praxi tak, aby naplňovala v jednom případě nárok na skutečný politický prostor, ve kterém člověk může být svobodný a v druhém případě dosáhnout pravého rozvoje lidského potenciálu. Ovšem nezdá se, že participativní struktury jsou v rámci druhého modelu C. B. Macphersona pouze doplňkem stranické struktury, tak jak jsme je popsali v případě Arendtové. Macphersonův model nám však ukazuje směr potenciálního vývoje politické struktury u

---

demokratického procesu bez nutnosti zastávat ekonomické či jiné zájmy vázané na socioekonomickou příslušnost ke konkrétní třídě.

<sup>216</sup> Oba autoři pracují se stejnou představou politických stran, jejichž úkolem je zastupovat zájmy určité socioekonomické třídy.

Arendtové a nabízí nám výhled, kterým směrem se participativní demokracie u Arendtové může ubírat.

Hannah Arendtová tedy nepracuje pouze s představou, že deliberativní a zejména pak participativní demokratické principy jsou projevy neporušeného veřejného politického prostoru, ve kterém člověk může skutečně *jednat*. Charakter činnosti *jednání* a s ní společných činností promlouvání a mínění lze pomocí moderního jazyka politické teorie chápat jako činnosti, které stojí na rovných podmínkách participace a deliberace. Participace a deliberace pak již nejsou pouze momenty, ale konstitutivní prvky, skrze které můžeme demokratický projekt Hannah Arendtové zakotvit v moderních dějinách politické teorie.

Pomocí interpretace Isaaca a překrytím s teorií Macphersona se ukazuje podoba demokracie podle Arendtové. Výše jsme již uváděli, že Arendtová rozumí demokracii založené na veřejném prostoru *jednání* jako cíli, který již nepotřebuje další zdůvodnění, protože v takovém prostoru může člověk skutečně svobodně politicky žít, což je jedna ze základních lidských činností. Musíme ovšem ještě zmínit, že pro tento prostor a jeho konkrétní podobu, tak jak jsme ji vyložili, existuje ještě jeden důvod. Tento důvod vyplývá z historické zkušenosti totalitních tyranid 20. století. Pokud přijmeme společně s Arendtovou předpoklad, že ve stalinském Rusku a nacistickém Německu došlo k absolutnímu vytěsnění veřejného prostoru, což následně vedlo k největším zločinům v dějinách lidstva, musíme nutně rozumět pozitivnímu politickému projektu Arendtové jako způsobu, jak poskytnou ideový základ pro to, aby se tyto zločiny již nikdy nestaly.

Výše jsme ukázali, že osamocení člověka jako stav, ve kterém se člověk nachází pod tlakem *společnosti* a je mu umožněno existovat pouze jako *animal laborans*, je právě krajní stav, ve kterém buď člověk skutečně žil v období dvou zmiňovaných totalitárních režimů, nebo do tohoto stavu směřoval. Opakem je tedy prostor *jednání*. Ale z výše uvedené interpretace, která se opírá o Isaaca a Macphersona se ukazuje, že demokratický systém podle Arendtové není utopickou představou, ale také není možné jej z výše uvedených důvodů jednoduše dosáhnout. Důvodem, proč není možné dosáhnout prostoru jednání pro každého člověka je právě přirozená existence elit. A proto nestojí politický projekt Arendtové jako jasná opozice totalitárního systému, kde je člověk redukován pouze na pracující bytost, ale pohybuje se někde mezi. A je to právě interpretace, kterou jsme pomocí Isaaca a Macphersona nabídli, co tento projekt posunuje směrem ke skutečně svobodnému prostoru jednání. A jsou to právě elity, které ukazují cestu, jak dosahovat takového výsostně politického prostoru svobody. Arendtová tak klade všechnu odpovědnost na ramena člověka

a ukazuje, že skutečné univerzální osvobození člověka jako *zoon politikon* může nastat až v situaci, kdy všichni budou ve stejném postavení jako ti, které jsme společně s Arendtovou označili za „elity vzešlé z lidu“.<sup>217</sup> To, co současná politická praxe zanedbává, je prostor, ve kterém se skutečné elity mohou etablovat, a tak ukázat cestu všem lidem, protože v posledku všem je dána možnost *jednat*. Stranický systém se pak jeví jako pokus o to ustavit tento prostor, ale je falešný, protože nevybírání elity podle politických měřítek. Výše jsme již uvedli citát z *O revoluci*, ve kterém se Arendtová vyjadřuje o specifické roli elit, nyní ho však považujeme za vhodné znovu zopakovat. Podle Arendtové tedy tkví problém v tom, že:

„...z politiky se stalo povolání a kariéra, a že je proto ‚elita‘ vybírána na základě měřítek a kritérií, která jsou sama hluboce nepolitická. [...] Pochopitelně, lidé shromáždění na radách byli také elitou. Byli dokonce jedinou elitou pocházející z lidu, kterou novověk poznal. Nebyli ovšem ani nominováni shora, ani podporováni zdola. Pokud jde o základní rady, které vznikaly všude, kde spolu lidé žili a pracovali, mohli bychom říci, že tito lidé prošli svým vlastním výběrem; organizovali se v nich ti, kdo si byli vědomi zodpovědnosti a chopili se iniciativy. Byli politickou elitou lidu, kterou na světlo světa vyvedla revoluce.“<sup>218</sup>

Nyní můžeme tvrdit, že je to člověk sám, který se může postavit dění světa a vstoupit do něj svým *jednáním*, ale musí si být této své schopnosti vědom. A právě politickému projektu Hannah Arendtové připisujeme ten účel, aby člověka svým charakterem přivedl k tomu, aby byl schopný svobodně *jednat*. Tento motiv se zdá být ústředním principem politického projektu podle Arendtové, který skrze svůj demokratický charakter založený na participaci a deliberaci může vychovat člověka k tomu, aby převzal zodpovědnost nejenom za své činy, ale i za svět a začal svobodně *jednat*.

---

<sup>217</sup> Arendtová, Hannah. *O revoluci*. Str. 275

<sup>218</sup> *Ibid.* Str. 275

## 6 Závěr

Hannah Arendtová si v *Původu totalitarismu* všímá pozice a role zákona v totalitarismech 20. století:

„Zrůdné, leč zdánlivě nevyvratitelné je tvrzení totalitního režimu, že nejenom není ‚bez zákona‘, nýbrž obrací se naopak k samým zdrojům autority, které pozitivní právo s konečnou platností legitimuje, že nejenom není vládou libovůle, nýbrž se naopak více než jakákoli dřívější vláda podřizuje oněm člověku nadřazeným silám, a že nejenom nevykonává moc ve prospěch jediného člověka, nýbrž je naopak připraven obětovat bezprostřední životní zájmy kohokoli k naplnění toho, co je podle jeho předpokladů zákon historie nebo zákon přírody. Svoje vyzývavé pohrdání autoritou pozitivního práva prohlašuje za vyšší formu legitimacy, která je inspirována samotnými zdroji, a proto smí a je schopna nicotnou legalitu odstranit. Totalitní zákonnost se vychloubá, že našla způsob, jak ustavit vládu spravedlnosti na zemi – něco, čeho by legalita pozitivního práva přirozeně nikdy dosáhnout nemohla.“<sup>219</sup>

Podle Arendtové totalitarismy nevytvářely nový systém zákonů, kterým by nahradily předešlý systém ve svůj mocenský prospěch. Ani nevytváří pomocí revoluční strategie novou formu legality, která by se odkazovala na konkrétní čin nebo historickou situaci. Podle Arendtové odvozovali nacisté legitimitu svého počínání od „zákona přírody“ a bolševici pak od „zákona dějin“.<sup>220</sup> Odvolávali se tím zcela mimo svůj původní legální rámec na síly, které člověk nemůže ovlivnit. Pojem práva a zákonů jako ujednání se tedy posunuje mimo lidské instance. A tím podle Arendtové došlo k tomu, že se z lidstva stalo samotné ztělesnění zákona. Lidský život sám nově vyjadřoval zákonné principy přirozeného či historického zákona. Souhlas člověka se zněním takového zákona není v této logice nutný. Samotné principy takového zákona předpokládají, že člověk bude součástí takového zákona, ať chce či nechce, ať se podvolí či ne.

Arendtová si všímá ještě dalšího rysu legálního rámce totalitarismu. Tvrdí, že zákony byly pro představitele totalitarismu zákony pohybu. Nacisté i bolševici rozuměli zákonům na základě teorií, které samy v sobě obsahují pohyb či vývoj. V případě nacistů šlo o

<sup>219</sup> Arendtová, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Str. 623

<sup>220</sup> Ibid. Str. 625

představu vývoje člověka ve světle Darwinovy teorie a v případě bolševiků šlo o pohyb a třídní boj v Marxově koncepci společnosti, který směřuje ke konkrétnímu historickému vyústění.<sup>221</sup> Tyto dva zákonné rámce se nakonec staly v obou historických případech výrazem samotného politického hnutí, které jej prosazovalo.

Právní rámec založený na zákonech pohybu podle Arendtové doprovází teror. V totalitárním režimu zaujímá teror místo pozitivních zákonů a má pak za úkol uskutečňovat již výše zmíněný pohyb dějin či přírody. Takovou situaci popisuje Arendtová následovně:

„Teror je realizací zákona pohybu; jeho hlavním cílem je umožnit přírodním nebo historickým silám, aby svobodně zmítaly lidstvem, aniž by jim překáželo nějaké spontánní lidské jednání. Jako právě takovýto usiluje tedy teror o ‚stabilizaci‘ lidí, aby tak osvobodil síly přírody nebo dějin. Právě tento pohyb vyčleňuje ony nepřátele lidstva, proti nimž byl teror spuštěn, a žádnému svobodnému jednání, ať už opozičnímu nebo sympatizujícímu, nesmí být dovoleno překážet při eliminaci ‚objektivního nepřitele‘ historie nebo přírody, třídy nebo rasy.“<sup>222</sup>

Teror je tedy podle Arendtové nástrojem, který fakticky staví lidstvo do pasivní pozice. Je nástrojem, který znemožňuje člověku uchopit svůj vlastní život. A na tuto situaci reaguje Arendtová svým politickým projektem.

K výkladu demokratického politického projektu u Arendtové jsme přistoupili z perspektivy pravděpodobného vyústění pozorování a úvah o politických otázkách, které Arendtová formulovala zejména v knihách *Původ totalitarismu*, *Vita activa* a *O revoluci*. Ukázali jsme, že člověk je pro Arendtovou bytostí, která je schopna participovat na politických otázkách. Tato schopnost pramení z jedné ze základních lidských činností – činnosti *jednání*. Ukázali jsme, že člověk je svobodný jenom v té situaci, kdy *jedná* mezi sobě rovnými ve veřejném prostoru.

Také jsme ukázali, že člověk stojí skrze svoji svobodu jako *initium* proti nutnosti a danosti světa. Lidská svoboda tedy spojuje nevypočitatelnost lidské schopnosti počínat a politický veřejný prostor, ve kterém se tato svoboda skrze specifickou činnost *jednání* projevuje. *Jednáním* jako počínáním tedy člověk narušuje nejenom nutnosti, které vyplývají

---

<sup>221</sup> *Ibid.* Str. 625

<sup>222</sup> *Ibid.* Str. 627



z toho, že je svázán biologickými nutnostmi svého těla, ale také narušuje jakýkoliv zákon, který by ho stavěl do pasivní pozice. Člověku je vlastní být politickým. A Arendtová tuto lidskou vlastnost staví nad činnosti práce a zhotovování. Člověk tedy nemůže být přirozeně svázán zákonem, který potlačuje činnosti, které jsou mu vlastní.

To tedy znamená, že přirozené postavení člověka ve světě vede k politickému *jednání*. A lidská zkušenost s totalitarismy 20. století ukazuje, jakým způsobem může být politická pozice člověka ohrožena. Arendtová však zkoumá i v období poválečném společenské poměry a varuje před rozmachem *společnosti* a zejména toho, že člověk masové společnosti znovu ztrácí zájem o veřejný prostor a nemůže svobodně *jednat*. Takovýto sociální člověk má pouze jeden zájem, a to je zájem obživy. Tento proces rozvoje masové *společnosti* jsme také popsali a ukázali jsme, že v něm dochází k nahrazení *jednání* zhotovováním, které je nakonec degradováno a je mu rozuměno pouze jako práci. Člověk se pak stává bytostně antipolitickým. A v takové situaci nedokáže člověk čelit tyranii.

Dále jsme se zabývali již samotným politickým projektem Arendtové. Ukázali jsme, že se opírá o dva základní momenty: o deliberaci a o participaci. Oba tyto momenty jsme vyložili a ukázali, že Arendtová pro ně má dostatečnou logickou oporu v myšlení o *jednání*. Ukázali jsme také, že i přesto, že politický projekt u Arendtové lze označit za demokratický v tom smyslu, že klade důraz na proces deliberace, která probíhá skrze dialog jednotlivých mínění, a nárok participace, kdy všichni lidé mají ze své podstaty možnost *jednat*, nelze jej jednoznačně zařadit do republikánské nebo liberální tradice. A ukázali jsme také, že i přes to, že nárok participace všech ve specifickém prostředí *jednání* vylučuje rozdělení na vládnoucí a ovládané a předpokládá rovnost všech *jednajících*, je v teorii Hannah Arendtové přítomen problém elit.

Tento problém nás přivedl k interpretaci Jeffreyho C. Isaaca, kterou jsme doplnili o participativní model C. B. Macphersona. Ukázali jsme, že demokratický projekt Hannah Arendtové sice implicitně obsahuje problém elit, ale zároveň jej nemusíme chápat jako kontradikci v rámci myšlení samotné Arendtové. Problém elit se týká bezprostředně nároku participace, protože neumožňuje participovat všem. Nabídli jsme tedy interpretaci, kdy existenci elity chápeme jako aktuální odpověď na stranickou politickou praxi 50. a 60. let minulého století. Ukázali jsme, že elitám lze rozumět jako léku. Pozice elity totiž ukazuje směr vývoje demokracie, který by měl být zakončen právě důsledným zakotvením veřejného prostoru, jako prostoru *jednání*, ve kterém bude politický proces stát na deliberaci a participaci. Znamená to tedy, že podle Arendtové musí všichni nakonec dosáhnout stejné



pozice rovnosti mezi ostatními, stejně jako toho v občanských či revolučních radách dosahovala pouze část občanů. Jedná se o rovnost, které dosahují lidé v participativních radách. Arendtová tedy nestaví svůj politický projekt primárně jako vizi budoucnosti nebo ideální typ, i přesto, že taková vize je v jejím myšlení určitě přítomna, ale staví svůj politický projekt zejména jako odpověď a jako lék současné demokratické praxe. Lék, který má přivést člověka k politice, protože je to jedna z jeho přirozených činností, která se staví proti diktátu nutnosti a diktátu dějin.

## 7 Bibliografie

Arendtová, Hannah. *Co je svoboda?* In: Arendtová, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2019. Knihovna politického myšlení.

Arendtová, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., ve spolupráci se spolkem OIKOYMENH, 2019. Knihovna politického myšlení.

Arendtová, Hannah. *O násilí*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004

Arendtová, Hannah. *O revoluci*. Praha: OIKOYMENH, 2011. Knihovna novověké tradice a současnosti.

Arendtová, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Druhé vydání. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knihovna novověké tradice a současnosti.

Arendtová, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH, 2007. Knihovna novověké tradice a současnosti.

Arendtová, Hannah. *Život ducha. 1. díl, Myšlení*. Praha: Aurora, 2001.

Arendt, Hannah a Ursula Ludz. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. 2. durchgeseh. Aufl. München: Piper, 2000. Serie Piper.

Arendtová, Hannah a Ronald BEINER. *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

Arendt, Hannah. *What Is Existenz Philosophy?* In Arendt, Hannah. *Essays in Understanding*.

Arendt, Hannah. *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*. In: *The Journal of Politics*. 1958. (Vol. 20, No. 1) 5-43

Macpherson, C. B. *The life and times of liberal democracy*. Repr. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Aristotelés. *Politika*. 3. vyd. Praha: Rezek, 2009.

Barber, Benjamin R. *Strong democracy: participatory politics for a new age*. Berkeley: University of California Press, c1984.

Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New ed. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996. Modernity and political thought.

Berlin, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999.

Bíba, Jan. *Postliberální demokracie: liberalismus a demokracie podle C. B. Macphersona a Norberta Bobbia*. In: Znoj, Milan, Jan Bíba a Jana Vargovčíková. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha: Karolinum, 2014. Politeia.

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Canovan, Margaret. *The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thoughts*. In: *Political Theory*. 1978. (Vol. 6, No. 1) 5-26

Graeser, Andreas. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: OIKOYMENH, 2000.

Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Praha, OIKOYMENH 1996.

Hunold, Albert (eds). *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1961.

Isaac, Jeffrey C. *Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics*. In: *The American Political Science Review*. 1994. (Vol. 88, No. 1) 156-168

Kateb, George. *Political Action: its nature and advantages*. In: Villa, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Cambridge companions to philosophy.

Pitkin, Hanna Fenichel. *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press, c1998.

Platón. *Ústava*. Šesté, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2017. Platónovy dialogy.

Schmitt, Carl. *Pojem politična*. OIKOYMENH, Praha 2013.

Rousseau, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. Reprint původního vydání z roku 1949. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002. Knihovna společenských věd

Vargovčíková, Jana. *Deliberativní demokracie: rozpravou za hranice liberální demokracie?* In: Znoj, Milan, Jan Bíba a Jana Vargovčíková. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha: Karolinum, 2014. Politeia.

Villa, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Cambridge companions to philosophy.

Weber, Max. *Politika jako povolání*. In: *Metodologie, sociologie, politika*. OIKOYMENH, Praha 1998.

Znoj, Milan. *Neorepublikanismus v polemice s liberalismem o demokracii*. In: Znoj, Milan, Jan Bíba a Jana Vargovčíková. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha: Karolinum, 2014. Politeia.

Znoj, Milan. *Republikanismus mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem*. In: Znoj, Milan a Jan Bíba. *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Praha: Filosofia, 2011.