

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
Filosofie – anglistika a amerikanistika

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Daniel Štech

Dobře myslet, svobodně jednat

Hannah Arendt's Concept of Thought and Action

Vedoucí práce: prof. Pavel Kouba

Rok odevzdání: 2009

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

V Praze dne 27. 12. 2008

Poděkování

Děkuji vedoucímu své práce prof. Pavlu Koubovi za pečlivou pozornost, kterou věnoval jejím dílčím verzím, i za trpělivé odborné vedení a podporu po celou dobu její přípravy.

Obsah

Úvod	5
I. část.....	9
Myšlení; mínění a jednání	9
Jednání a promlouvání.....	17
Mínění a reprezentativní myšlení	27
Soudnost v jádru mínění	32
II. část	34
Autonomie myšlení odvráceného od světa jevů a autonomie soudnosti	34
Poměr mezi myšlením a společným smyslem	41
Působnost myšlení jako neustále obnovovaného tázání na soudnost	45
Figura vnitřního rozhovoru a schopnost bránit zlému.....	51
Návrat k původní hypotéze a její meze: myšlení jako uvolnění soudnosti	55
Důsledek zdařilého výkonu myšlení: morální stanovisko či uvolnění soudnosti?	58
Závěrečné zhodnocení působení myšlení na soudnost	62
III. část	66
Triáda myšlení, chtění, soudnost; distance od světa jevů.....	66
Chtění.....	69
Soudnost jako cesta k překlenutí propasti svobody.....	72
Soudnost v <i>Přednáškách o Kantově politické filosofii</i>	73
Nezaujatost jako podmínka soudu; diváctví.....	80
Vztah soudnosti k vůli a jednání.....	84
Aktivity mysli jako aktivity se smyslem v sobě samých.....	88
Závěr	93
Bibliografie	98
Résumé	101
Summary.....	102

Úvod

Hannah Arendtová ve svých úvahách vychází z rozlišení mezi sférou *vita activa* a *vita contemplativa*, životem činným a životem ducha – tedy z rozlišení, které je určující pro celou tradici západního myšlení. K lidské situaci ve světě patří účast na různých, nepřevoditelných oblastech činností. Zároveň je člověk obdařen mohutnostmi ducha, které nepřipouští redukci na psychické pochody, zákonitosti prostředí, ani na působení přírodních sil. Jak známo, zejména ve stěžejních spisech *Původ totalitarismu* a *Vita activa* usiluje Arendtová o rehabilitaci zájmu o praktické, politické bytí. Opírá se při tom o rozlišení klíčových rysů jednotlivých aktivit v rámci činného života, zejména ve vztahu k časovým strukturám, jež jsou těmto činnostem vlastní, podmínkám lidské existence, na něž odpovídají, a souvisejícím typům účelnosti. Výsledná rozlišení mezi prací, zhotovováním a jednáním slouží k výstavbě hierarchického řádu, který nachází vrchol ve schopnosti jednat. Ta jediná umožňuje člověku, aby uskutečnil to, co je v něm v nejvlastnějším smyslu lidské. Západní myšlenková tradice podle Arendtové v závislosti na Platónovi pro tyto distinkce ztratila cit. Důvodem je jednoznačný příklon ke stanovisku, jež je vlastní odloučenému mysliteli. Z něj se nestálá oblast „lidských záležitostí“ jeví jako sféra pomíjivá, nehodná zájmu. Filosof tak nejenže nemá na životě činném sám podíl, zároveň se odpoutává i od náhledů, které tento způsob života zprostředkovává. Veškerý ruch světa se mu stává jedním. Arendtová ve svém podání lidské situace naopak v jednání vidí existenciální možnost, jak čelit stále přítomné hrozbě, že lidský život zůstane marným. Jednání, čímž Arendtová vždy míní politické jednání (neboť možnost jednat je podle ní založena specifickou přítomností druhých, situací plurality), je privilegovaným polem, na němž je možné dosáhnout smysluplného a zdařilého života. Z tohoto raného stanoviska se myšlení (a život ducha vůbec) zdá být významné pouze natolik, nakolik se přidrží politických souvislostí a slouží každému aktérovi k artikulaci jeho vlastního *mínění*. Mínění, *doxa*, je výrazem jedinečnosti místa, které ve společném světě zaujímá, výrazem perspektivy, kterou nemůže zastávat než on sám a kterou nelze převést na žádné vědění. Právě pluralita perspektiv je bytostnou podmínkou toho, aby mínění jednotlivých aktérů mohlo vyniknout. Nalézt a osvědčit své vlastní mínění znamená konfrontovat jej s míněními druhých, sobě rovných. Přítomnost druhých zároveň zaručuje mému mínění a jednání viditelnost, bez níž by postrádaly smysl. Filosofické myšlení se proti tomu jeví jako zvrácenost – stojí na perverzi původního vztahu k činnému životu a k situaci plurality, na osamostatnění původně nesamostatného. Klade si nárok na epistemické založení svých tvrzení, které je vůči společnému světu jako svébytné sféře nepřiměřené.

Texty ze šedesátých a zejména ze sedmdesátých let ovšem začínají poměr myšlení a jednání problematizovat. Arendtové se začalo v průběhu let stále zřetelněji ukazovat, že ačkoliv stojí svobodné, politické jednání v privilegovaném postavení, je jeho možnost na výkonu myšlení závislá. Nikoliv na myšlení ve smyslu vyhledávání praktických měřítek, která by bylo možné uplatnit v daných souvislostech, ani na výkonu ve smyslu takového uvažování, které těsně přimyká ke zkušenostem jednání, ale na myšlení jakožto oné odloučené, zdánlivě neužitečné aktivitě, která se zabývá obecnými otázkami bez zjevného vztahu k našemu konkrétnímu postavení ve světě. Arendtová sama odkazuje na proměnu v náhledu, k níž jí v roce 1961 dovedla práce na reportáži z procesu s Adolfem Eichmannem v Jeruzalémě. Rizikem, vůči němuž se měla na pozoru v předcházejícím období, byl především sklon myšlení ztrácet vazbu na faktické události a skutečnosti ve světě lidských záležitostí, které se vyznačují tendencí vzdorovat redukci na případ obecného (tedy v jistém smyslu „přemíra“ nevázaného myšlení). Eichmann naproti tomu představoval případ někoho, kdo selhává, neboť se mu autentické schopnosti myslet nedostává.

V *Životě ducha* je vzorem pro jedince, který je náležitě schopný myšlení i jednání, postava Sókrata. Arendtová nám o něm v kapitole „Dva v jednom“ říká, že se dokázal mezi oběma sférami pohybovat, aniž by se blíže zabývala operacemi, které tento přechod předpokládá. Hovoří o nich, jako by se jednalo o cosi neproblematického.

[Sókratés] ve své osobě sjednocoval zdánlivě neslučitelné - vášeň pro myšlení s vášní pro jednání, a to nikoliv tak, že by chtěl své myšlenky aplikovat nebo zavést teoretické standardy pro jednání, nýbrž v daleko významnějším smyslu. Byl stejně tak doma v jedné i druhé oblasti a dokázal se mezi oběma pohybovat s naprostou lehkostí, tak jako my sami bez ustání přecházíme od zkušeností se světem jevů k potřebě na tyto zkušenosti reflektovat a zpět.¹

Nakolik je tu myšlení *pro* jednání (potažmo jednání *pro* myšlení) – což představuje téma, které stálo v ranějších textech v popředí – zůstává stranou.

V právě citovaném *Životě ducha*, jehož první dva svazky vyšly v roce 1976, se Arendtová k oblasti mentálního života obrací s ambicí podat ucelený obraz aktivit, které jej

¹ Arendt H., *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London, Harcourt Brace & Company, 1977, 1981; český překlad první knihy trilogie: Arendtová H., *Život ducha, I. díl, Myšlení*, přeložil Jan Lusk, Praha, Aurora, 2001, s. 185, překlad D. Štech. V textu odkazuji na stránkování existujícího českého překladu. V poznámce uvádím, zda přejímám překlad Jana Luska, upravuji jej, či nahrazuji překladem vlastním. V případě druhé knihy nazvané *Chťení*, která není k dispozici v českém překladu, odkazuji ke stranám originálu.

utváří. Mentální činnosti se vyznačují tím, že jsou ve společném světě patrné pouze odvozeně a představují tak svébytné zkušenostní pole (autonomie vzhledem ke světu a k tělu s jeho projevy je zároveň hlavním rozlišujícím znakem mezi mentálními a psychickými fenomény). Arendtová charakterizuje v *Životě ducha* tři různé mohutnosti, jejichž prostřednictvím se mysl chápe svého předmětu - myšlení v úzkém smyslu, chtění a souzení. Úvahy, které rozvíjí, ovšem stojí mimo hledisko činného života. Tak jako bylo prohřeškem filosofie pohlížet na činný život z perspektivy kontemplativního života, je třeba zkušenostem, které poskytuje činnost mysli, porozumět pouze z nich samých. Ve světle silného pojetí činného života, které nám zůstává z předchozích spisů, je nejzajímavějším problémem poslední otázka po slučitelnosti života mysli a jednání, potažmo po charakteru jejich vzájemné závislosti. Z již uvedeného je zřejmé, že jde o problematiku, která u Arendtové právě s ohledem na výraznější docenění duchovního života (a rozlišení provedená v jeho rámci) vystupuje v průběhu času ve stále komplikovanější podobě. Především v tom smyslu, že se s ohledem na činný život naplno ukáže již dříve tušená dvousečnost *jakéhokoliv* myšlení, a to i myšlení „občanského“, sókratovského (přičemž druhou stranu téže úvahy představuje revize jednoznačného zamítnutí, kterého se původně dostávalo myšlení odvrácenému od světa).

Největší nárok na interpreta klade skutečnost, že Arendtovou zastihla smrt v okamžiku, kdy na závěrečné části celého díla, věnované souzení, teprve začala pracovat. *Souzení* mělo představovat svého druhu svorník mezi sférou praktickou a sférou teoretickou a poskytnout „rozřešení aporie“ mezi myšlením a vůlí, k níž Arendtová dospěla na konci druhého svazku, věnovaného *Chtění*. Mělo představovat tu ze schopností mysli, která se opětovně přiklání ke společnému světu a umožňuje myslícímu aktérovi, aby zastával co nejpřiměřenější mínění. Komentátoři kladou na místo zamýšleného svazku přepis *Přednášek o Kantově politické filosofii*, které Arendtová přednesla na New School for Social Research o šest let dříve, tedy v roce 1970. Ty se ovšem vyznačují odklonem od oblasti praxe, neboť výkon soudnosti přisuzují divákovi, který stojí mimo dění a pohlíží na události z odstupu. Z náznaků, které se nám zachovaly, se zdá být pravděpodobné, že nenapsané *Souzení* mělo setrvat na půdorysu vytyčeném právě těmito přednáškami. V této souvislosti v arendtovské literatuře existuje několik základních tendencí. Ronald Beiner, vydavatel *Přednášek* a autor prvního interpretačního komentáře, považuje posun v důrazu mezi ranými a pozdějšími texty za doklad toho, že máme u Arendtové co do činění se dvěma pojmy soudnosti, raným a pozdním. V raném pojetí zůstává souzení výkonem jednajícího, v pozdním díle je pak výsadou diváka. Výsledkem je zásadní proměna základního rozvrhu myšlení Hannah Arendtové – privilegovanou figurou, která má v moci uchování či obnovu důstojnosti člověka, je vypravěč

(*histór*), básník, tedy právě divák. Většina interpretů se nicméně kloní k tomu, že je třeba přímou vazbu mezi soudností a jednáním udržet, a to z různých, často protikladných důvodů. Předkládaná práce se bude snažit otázky, které Arendtová nastoluje, uchopit tak, aby nedošlo ke zastření těch rysů jednotlivých aktivit a mentálních výkonů, které jim dodávají specifický význam. Budu chtít dokázat, že problematika, kterou se Arendtová ve zvolených textech zabývá, není redukovatelná na metodické formule, na jejichž základě by bylo možné uvést život ducha a činný život v soulad. Člověk nicméně náleží dvěma sférám, mezi nimiž je nucen se stále pohybovat – obyvatelem každé z nich přitom může v plné míře být jen tehdy, je-li schopen tento přechod vykonávat. Pokusím se předvést, jak jsou obě oblasti provázány a naznačit, proč Arendtová neposkytuje jasná vodítka, která by nám umožnila dospět na základě důkladného zkoumání života ducha k pojmu praktické soudnosti, tedy ke způsobu, jak jednoznačně chápat podíl myšlení na jednání.

I. část

Myšlení, mínění a jednání

Dříve než postoupím k podrobnějšímu zkoumání poměru mezi výkony mysli a jednáním, provedu nástin jejich charakteristických rysů. V prvním kroku je třeba představit pozadí, na němž Arendtové vůbec vystoupila otázka po povaze myšlení a specificky po jeho úloze v jednání. Následující exkurs nás přes raná stanoviska dovede k vyzářlému pojetí myšlení a soudnosti (jakožto mentální mohutnosti se specificky politickou orientací) ze *Života ducha*. Postřehneme zároveň, jak se porozumění myšlení ze strany Arendtové v průběhu let vyvíjelo. Tyto proměny jsou pro celou problematiku charakteristické do té míry, že nepůjde výhradně o podání geneze filosofické otázky, nýbrž zároveň o ohledávání možností, jak se daného problému zhostit.

Textům Arendtové, příspěvkům interpretů i přítomné práci vládne sklon stavět vedle sebe (často velmi volně) pojmy *myšlení, filosofie, pravda*. Následující výklad by nám měl pomoci neztratit ze zřetele vazby, jež tyto výrazy staví na jednu stranu úvahy a zároveň provést podstatná rozlišení. V jistém smyslu můžeme do výčtu přidat i *morálku*, zejména v souvislosti se zájmem vypracovat nosný protiklad mezi politikou, politickým jednáním na jedné straně a zkušeností myslitele, filosofa, či právě morálního subjektu na straně druhé. Otázka morálky a jejího vztahu k praktické soudnosti je dalším z mnoha sporných a mnohoznačných okruhů arendtovského odkazu. V dalším se jí budeme z perspektivy našeho hlavního záměru odpovídajícím způsobem věnovat. Právě morální perspektiva totiž často slouží vykladačům (jmenovitě Seyle Benhabibové)² jako náhražkový svorník mezi soudností (pojatou jako výkon diváka) a politickým jednáním.

Čtenář *Vita activa* (1958) by mohl nabýt dojmu, že myšlení nehraje ve zdařilém životě nijak ústřední roli. Arendtová kritizuje odklon myslitele od činného života a dokládá, že právě kontemplativní život stojí za ztrátou měřítek pro život činný. Myšlení rozliší od poznání krátkým nástinem jeho podstatných rysů – například absencí vnějšího účelu, neužitečností, tendencí osamostatňovat se od látky, která mu dala podnět. Dozvídáme se, že je aktivita myšlení „stejně neúnavná a opakující se jako život sám.“³ V samém závěru, který jediný

² Benhabib S., „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought“ in: *Political Theory*, Vol. 16, No. 1, 1988.

³ Arendt H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 1998. s. 171. Překlad D. Štech. V autorizovaném německém překladu vyšel spis pod názvem *Vita activa*. I s ohledem na nepřeložitelnost

svým ražením předznamenává pozdější důraz na mentální život, se pak objevuje citace Catona staršího, k níž se Arendtová v pozdních spisech často vrací. Cato starší se vyjádřil, že člověk „není nikdy aktivnější, než když nedělá nic; nikdy není méně sám, než když je jen se sebou samým.“⁴ Tato charakteristika je zjevně v protikladu k pojetí mentálního života jako života čistého klidu, což byl hlavní rys *kontemplativního* života, vůči němuž se veškerý činný život tradičně vymezuje (toto podání kontemplativního života nalezneme i v základních rozlišeních na počátku *Vita activa*). Zároveň jde o provokativní tezi – cílem *Vita activa* bylo vystoupit proti pomýlenému východisku veškeré politické filosofie, které vedlo k zapomenutí na činný, nesoliterní život. To, že by nás zájem o činný život mohl přivést zpět na půdu mysli, je pochopitelně paradoxním zjištěním.

Zatímco myšlení stojí v pozadí, podstatnou úlohu hraje *mínění*, byť se přímo v textu *Vita activa* tento výraz jako takový neobjevuje. Jde o postoj, jenž v sobě jedinec kultivuje jako občan jednáním a společným rozmlouváním o nejzásadnějších otázkách, které klade život v obci. Mínění nepochybně předpokládá mentální operace. Z *Vita activa* se ovšem nedozvíme, v jakém vztahu vůči sobě dané procesy (myšlení, utváření mínění) stojí. Jisté je, že se zde objevuje cosi, co můžeme označit za adekvátní myšlení, tj. myšlení, které stojí v sepětí s činným životem a úlohami, které na nás klade, a myšlení zvrácené, tedy povýšené na *bios*, na způsob života. Tento jednostranný příklon myslitele k životu ducha souvisí s křehkostí jeho vlastního výkonu a je proto výrazem snahy zabránit, aby bylo myšlení narušováno podněty vzešlými z těla a ze světa. Již na tom je patrné přesvědčení, že myšlení ze svého stanoviska považuje sepětí se světem za nahodilé, nikoliv za něco, co by mělo ve svém zájmu kultivovat.

Ranější esej „Filosofie a politika“ z roku 1954 hovoří v podobném duchu. Jejím jádrem je rozlišení dvojího pojetí filosofie. (*Filosofie*, jak bylo výše naznačeno, je výraz, který Arendtová v tomto období užívá jako synonymum pro *myšlení*, zejména tehdy, nejde-li o pouhé projevy životní aktivity, ale o soustředěnou činnost.) Paradigmatickými postavami pro dané koncepce jsou ve „Filosofii a politice“ Platón a Sókratés. Platónova filosofie je myšlenkovou stavbou, vybudovanou zcela na zkušenosti myšlení, jež se vědomě odvrací od světa jevů. Ze své povahy je nepřátelská vůči situaci plurality, činnému životu a přesvědčování jako modu vzájemné působnosti jednotlivých mínění. Proti ní stojí filosofie, jejímž představitelem je Sókratés. Jak uvidíme, Sókratés a sókratovské motivy zůstanou pro

anglické varianty se v textu dále držím právě tohoto názvu. Pod názvem *Vita activa* nedávno vyšel i český překlad Václava Němce (Arendtová H., *Vita activa*, Praha, Oikúmené, 2007). V textu odkazuji na stránkování originálu a přidržuji se svých původních překladů.

⁴ Cato starší in: Arendt H., *The Human Condition*, s. 325.

Arendtovou zcela ústřední – do té míry, že svou koncepci myšlení ve vrcholném *Životě ducha* postaví právě na jeho vzoru. Smyslem Sókratovy činnosti je stálým tázáním umožnit partnerovi v diskusi, aby porodil své pravé mínění – tedy, aby sobě samému i druhým vyjasnil, v čem spočívá jádro jeho postojů. Myslet znamená odbourávat neprozkoumaná, rigidní dogmata. Podstatné je, že Sókratés sám nemá vědění, nevystupuje v privilegované pozici toho, kdo by partnera vedl k pravdě. Dle Arendtové se pohybujeme ve sféře, kde nám nejde o pravdu, ale o přesvědčivost jednotlivých stanovisek. V dalším uvidíme, v čem je tato koncepce postavy Sókrata problematická.

Necháme-li stranou krátké pasáže, které se dochovaly v prepisech přednášek, jsou pro nás v šedesátých letech důležité texty z výboru *Mezi minulostí a budoucností*, zejména esej „Pravda a politika“. Opět se zde objevuje motiv „politického myšlení“, které „bere ohled na názory jiných lidí.“⁵ Způsob, jímž je toto myšlení charakterizováno ovšem napovídá, že spíš než o aktivitu, pro níž budeme tento pojem vyhrazovat v závislosti na nosných rozlišeních z *Života ducha*, se jedná o *mínění* či *soud*, jehož kvalita závisí na výkonu tzv. „representativního myšlení“, schopnosti zpřítomnit si stanoviska druhých. V tomto období se nicméně výrazy *politické myšlení*, *mínění*, *soud* příznačně objevují vedle sebe. Podstatným v daném textu je především titulní rozlišení mezi sférou *pravdy* a sférou *politiky*. Ukazuje se, že pro myšlení, které není vázané na situaci plurality, je určujícím vodítkem pravda. Je-li jednou nazřena, dokázána, veškeré další vyjasňování se stává nadbytečným. Arendtová spojuje zkušenost myšlení s pravdou, kterou označuje různými výrazy – pravda *rationální*, případně pravda *filosofická*. (Tuto pravdu je třeba odlišovat od pravdy *faktické*, křehké pozitivní pravdy, která stojí v základu každého náležitého mínění, tedy *politického myšlení*). Pojem filosofické pravdy v této fázi odpovídá pojetí filosofie, které ve „Filosofii a politice“ Arendtová připsala Platónovi – tzn. jako disciplínu, která usiluje o poznání. Myšlení či filosofování je z této perspektivy činností, kterou myslící vykonává v odloučení, sám tváří v tvář řadě evidencí. Jeho postoj je zcela apolitický. Uvidíme nicméně, že ve vyzrálém pojetí bude kognitivní úloha myšlení popřena. Myšlení bude od usilování o pravdu odlišeno – jako činnost, která po sobě nenechává žádný reprodukovatelný výsledek, činnost, jejímž smyslem není než ona sama. Necháme-li stranou spekulativní obsahy, bude Arendtová tvrzení podřazená v „Pravdě a politice“ pod kategorií *filosofické pravdy* později považovat především za výsledek reflexe na samotné podmínky výkonu myšlení, chápaného jako vnitřní rozhovor.

⁵ Arendt H., „Truth and Politics“, *Between Past and Future*, London, Penguin Classics, 1961, 2006; český překlad: Arendtová H., „Pravda a politika“, *Mezi minulostí a budoucností*, přeložili T. Suchomel a M. Palouš, Brno, CDK, 2002, s.210. V textu se držím stránkování českého vydání a překladu T. Suchomela a M. Palouše.

Zásadní obrat k zájmu o mentální aktivity u Arendtové vyvolalo především setkání s případem Adolfa Eichmanna, jak sama dosvědčuje v úvodu k *Životu ducha*. Arendtová dospěla k závěru, že zločinný charakter Eichmannových činů nevyplýval ze zvrácenosti jeho motivů, ale že zlo, jehož byl pachatelem, bylo zcela „banální“:

Eichmann nebyl Jago ani Macbeth, nic nebylo vzdálenější jeho mysli než ona odhodlanost Richarda III. „stát se lotrem“. Pomineme-li jeho mimořádnou horlivost, s níž toužil po osobním povýšení, žádné motivy neměl. A tato jeho horlivost sama o sobě vůbec nebyla kriminální. Eichmann by rozhodně nikdy nezavraždil svého nadřízeného, aby získal jeho post. Jemu *jenom*, řekli bychom obyčejně, *nikdy nedocházelo, co ve skutečnosti dělá*.⁶

Klíčem k porozumění Eichmannovým zločinům se jí stala *neschopnost myslet* – jinými slovy to, „že očividně neznal ... nárok, který si svou existencí činí všechny události a fakta na pozornost našeho myšlení“.⁷ Nejenže není ke zlu potřeba zlých motivů – v postskriptu k *Eichmannovi v Jeruzalémě* Arendtová tezi dále vyhrocuje – „*nepřítomnost myšlení je s to způsobit větší zkázu než všechny instinkty ke zlu dohromady, které možná v sobě člověk má*.“⁸ Posud bylo hlavním zájmem Arendtové hledat myšlení, které by bylo přiměřené činnému životu. Díky Eichmannově případu se ovšem celá otázka rozevřela do širě:

Mohlo snad myšlení jako takové, tj. zvyk zkoumat všechno, co se děje nebo vzbuzuje pozornost bez ohledu na výsledky a specifický obsah, mohla tato aktivita náležet mezi podmínky, které člověka mohou zdržet od konání zla, anebo dokonce predisponovat k tomu, aby konal zlo?⁹

Eichmann byl člověkem, který všem životním situacím čelil za pomoci pouhých klišé, sedimentů zkušeností, které sám nebyl s to nijak oživit. To, že si s ustálenými frázemi vystačil, šlo ruku v ruce s neschopností „*myslet z pozice někoho druhého*“¹⁰ – fráze ho totiž vůči

⁶ *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking Press, 1963; česky: Arendtová H., *Eichmann v Jeruzalémě*, přel. M. Palouš, Praha, Mladá fronta, 1995, s.380. Zvýraznila H. Arendtová. V textu se držím stránkování českého vydání a překladu M. Palouše.

⁷ Arendtová H., *Život ducha I*, s.16. Překlad J. Lusk.

⁸ Arendtová H., *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 381.

⁹ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 17.

¹⁰ Arendtová, H., *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 69

přítomnosti druhých, ale i vůči skutečnosti samé, obrnily „*neproniknutelným krunýřem*.“¹¹ Dalším Eichmannovým rysem, který se v průběhu procesu prokazatelně vyjevil, byla skutečnost, že se „*nikdy nedokázal sám rozhodnout a stále velice pečlivě dbal, aby byl „kryt“ rozkazy*.“¹² Možnost samostatného rozhodování je ve výkladu navázána právě na schopnost myslet, výslovně především v přednášce „*Myšlení a úvahy o morálce*“ z roku 1971, jejíž obsah se stal v takřka nezměněné podobě součástí prvního svazku *Života ducha*.

Vidíme, že formulace v textu *Eichmanna v Jeruzalémě* poukazují ke schopnosti myslet z pozice druhého a rozhodovat se. V této souvislosti dochází k nerozlišenému provázání myšlení a soudnosti, k níž reprezentativní myšlení teprve patří. Uvidíme dále, v jakém smyslu jednota implicitně přítomná v tomto textu, ale i v úvodu do *Života ducha* vyžaduje další projasňování. Nový je nicméně důraz na myšlení jako takové, v protikladu k užší kategorii „*myšlení politického*“. Poprvé se zdá, že i figura od světa odvráceného myslitele může mít pro jednání svůj význam.

Předcházející exkurs nás přivádí k vyzrálému stanovisku, které našlo ucelený výraz v *Životě ducha*. Toto stanovisko pro nás bude v dalším určující. Dospěli jsme k náhledu, že myšlení je aktivitou, která není z pohledu jednání bez významu. Tento náhled je ovšem pouze úvodním krokem. Úvahy v celém prvním svazku *Života ducha* dokládají, že se v myšlení odehrává víc než pouhé rozvíjení způsobilosti k jednání.

Arendtová v samém úvodu cituje z textu přednášky Martina Heideggera z let 1952-54 nazvané *Was heißt Denken?* : „*Myšlení nevede k žádnému vědění tak jako ve vědách. Myšlení nepřináší žádnou užitečnou životní moudrost. Myšlení neřeší žádné světové hádanky. Myšlení nedává jednání bezprostředně žádnou sílu*.“¹³ Inspirace úvahami o povaze myšlení, které Heidegger rozvinul ve svém pozdním díle, je u Arendtové zjevná. Pokud jde o vztah myšlení k poznání, stalo se pro ni určujícím přesvědčení, že metafyzika dospěla ke svému konci. Konec filosofie však spíše než konec myšlení představuje osvobození od iluze, že myšlenková aktivita usiluje primárně o vnější cíl, kterým je pravda, nalezená v odvratu od smyslového světa a jeho jednotlivostí. „*Neexistují žádné pravdy mimo pravdy faktů a nad pravdami faktů*“¹⁴, tak zní dílčí stanovisko na *via negativa* (Elisabeth Young-Bruehlová), jíž Arendtová v *Životě mysli* prochází, aby ukázala, čím myšlení, na rozdíl od jiných mentálních aktivit a psychických pochodů, nemůže ve svém jádru být. Myšlení má cíl v sobě samém – jde o *čistou*

¹¹ tamtéž.

¹² tamtéž, s. 127.

¹³ Heidegger, M., *Was heißt Denken*, GA 8, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

¹⁴ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 74. Překlad J. Lusk.

aktivitu, jejímž cílem je hledání *významu*, tedy kladení „*nezodpověditelných otázek*“¹⁵, které zakládají veškeré tázání, včetně zodpověditelného tázání na půdě poznání.¹⁶ Teprve díky myšlení mohou vyniknout souvislosti mezi jednotlivými předměty, událostmi, ale i samotnými noémata, teprve díky myšlení se něco jako význam může otevírat. Tyto souvislosti vystupují v myšlení v průběhu jeho aktivity samé, nejsou výsledkem, k němuž by myšlení jednou dospělo a v jehož vykazání by mohlo ustrnout. Vzhledem k tomu, že se nejedná o teleologickou, instrumentální činnost, myšlení dílčí *výsledky* stále *ruší*, překračuje je dalším pohybem.

Argumentační postup v rámci *Života ducha* vede k tomu, že se pojem myšlení dále zužuje – natolik, že ztrácí jakýkoliv implicitně politický rozměr, přičemž pro „politickou“ úlohu bude třeba na půdě mysli nalézt jinou mohutnost, jejíž působnost se bude řídit vlastními pravidly. Ztráta politických vazeb souvisí s tím, že pro myšlení je konstitutivní *odvrat* od světa jevů, schopnost „*zpřítomnit to, co není přítomné pro smysly*.“¹⁷ Jakmile totiž myšlení nachází podnět k činnosti, musí nejprve na smyslovém materiálu provést určité výkony. Předmětu se chápe obrazotvornost, která jej „zbavuje smyslovosti“, či, přesněji řečeno, překonává jeho *smyslovou přítomnost*. Tím do popisu vstupuje časový ohled, který se v našem dalším zkoumání ukáže jako ústřední, neboť distancí od přítomného předmětu bude charakterizována i soudnost a chtění, byť se obě svým zaměřením ke smyslovému světu opět přivrací. Myšlení má v tomto smyslu vůči ostatním dvěma mohutnostem přednost – předmět na jeho půdě prochází přípravou, a teprve toto vyvázání předmětu ze struktur smyslové danosti umožňuje výkon vůle i soudnosti. Arendtová se ve svém výkladu odvolává na popis přípravy předmětu pro myšlení, který podal Augustin v 11. knize spisu *O trojici*. Ve 2. a 3. kapitole analyzuje Augustin smyslové vnímání a rozpomínání, a popisuje, jak mysl v paměti ukládá obraz vnímaného předmětu, který se ve druhém kroku stává předmětem vzpomínky. Myšlený, smyslům nepřítomný předmět není ovšem v jeho analýze rozpomínání s obrazem obtisknutým v paměti identický. Myšlení touto distancí od obrazu (která je ve struktuře Augustinova výkladu mimo jiné motivována hledáním obrazu Trojice ve výkonech duše) osvědčuje svou schopnost překračovat „*rámec veškeré možné obrazotvornosti*“¹⁸, a hotoví se k rozumění předmětům, které ze své podstaty do smyslového světa nenáleží. Celý exkurs do povahy přípravných mentálních operací tak dokládá další podstatný rys myšlení, a to sice jeho

¹⁵ tamtéž, s. 75.

¹⁶ tamtéž.

¹⁷ tamtéž, s. 90.

¹⁸ tamtéž, s.91. Překlad D. Štech.

zaměření na *obecné* v protikladu k jednotlivému – ať už jednotlivým míníme prožitek, nebo zkušenost s předměty ve společném světě.

To, že se myšlení pohybuje v obecném, prohlubuje jeho afinitu s *neviditelností*. Ta je základním rysem myšlení z perspektivy společného světa. Otázka po vazbě myšlení a jednání nás vede k tomu, abychom si zvlášť povšimli, že z hlediska základního arendtovského východiska, pro nějž „ukazovat se a být znamenají totéž“, myšlení vlastně „není“. Je-li předpokladem a smyslem jednání existence „prostoru zjevování“, je patrné, nakolik je otázka po vazbě myšlení a jednání problematická. Tážeme se po dvou sférách, pro jejichž vztah je určující, že *jedna pro druhou* v jistém smyslu „nejsou“. Pokud jedinec myslí, odvrací se, staví se zády ke světu ustavenému lidmi, který na nás klade původní nárok, abychom mu svým jednáním dodávali smysl. Tím, že se postavil zcela mimo jeho běh – Arendtová s odkazem na Heideggera používá v originále výraz „out of order“, mimo řád (v textu „Myšlení a úvahy o morálce“ je odkaz k Heideggerovi explicitní¹⁹) – jako by myslící ze světa odešel: „Z hlediska bezprostřednosti života a světa daného smyslům je myšlení, jak říká Platón, žijící smrt.“²⁰ Obecnost, kterou jsme v myšlení vykárali, nyní navíc znamená, že je „neviditelná“ nejen aktivita myšlení sama, nýbrž i jeho předmět, a to v tom smyslu, že mu neodpovídá žádný názor. Arendtová originálně reinterpretuje Kantovo rozlišení mezi *rozvažováním* a *rozumem* jako rozlišení mezi sférami, v nichž jde o poznání a o myšlení samotné. Na otázky, které si klade myslící, není odpověď – myšlení je samo cílem. Zatímco vůdčí metaforou pro schopnost poznání je metafora vidění (poznat, jak se něco má, znamená danou skutečnost nahlédnout), a je proto v posledku beze slov, neodpovídá myšlenému předmětu žádná evidence.

V kapitole o metafoře a nevyšlovitelném Arendtová dokládá, že k myšlení bytostně patří vazba na řeč, *logos*. „*Myšlení, na rozdíl od kognitivních činností, které myšlení využívají jako jeden ze svých nástrojů, potřebuje řeč nejen proto, aby se vyslovilo a ukázalo ve světě jevů. Potřebuje ji, aby vůbec mohlo začít. Vzhledem k tomu, že se řeč odehrává v posloupnosti, nemůže nikdy cílem myšlení být názor, ani nemůže být potvrzeno něčím evidentním, nazřeným v němé kontemplaci.*“²¹ Pokud je vykázána v jádru lidské schopnosti myslet vazba na řeč, je tím zároveň nalezen styčný bod s ostatními aktivitami, které se plně realizují pouze tehdy, jsou-li svobodné. Nabízí se nám v celém díle Arendtové málo tematizovaný svorník, nejlépe patrný v aristotelské definici člověka jako „živočicha, který má řeč“. Arendtová se totiž o

¹⁹ viz. „Myšlení a úvahy o morálce“, *Reflexe*, přeložily Lucie Cviklová a Petra Gümpllová, 19, 1998, s. 1-7.

²⁰ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 102. Překlad J. Lusk.

²¹ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 137. Překlad D. Štech.

tento určující rys opírá i ve *Vita activa*. Tvoří zde součást výkladu, jehož smyslem je předvést situaci plurality, v níž mohou lidé společně jednat a promlouvat, jako situaci, která je teprve ve vlastním smyslu lidská. Jednání v obci je u Arendtové vždy jednáním spojeným s promlouváním, jde o *praxis* a *lexis*, kde řeč neplní podružnou úlohu, nýbrž představuje způsob, jak jednání dát smysl a obhájit svou *doxa*, své mínění a svůj věhlas. Uvidíme v dalším, nakolik nám svorník mezi myšlením a jednáním, který *logos* nabízí, umožní založit jejich vzájemný vztah navzdory tomu, že Arendtová opustí svou původní vizi symbiózy myšlení a jednání za poměrů antické obce, kde *logos* znamenal jak řeč, tak myšlení. („Filosofie a politika“, 1954). Důležitým momentem pro náš záměr bude zároveň skutečnost, že zásadní vazba k řeči pojí i mentální mohutnost, která je výslovně politická, tedy soudnost. Jak uvidíme, měřítkem zdatu každého reflektujícího soudu je sdělitelnost, tedy schopnost odhlédnout od subjektivních podmínek, jimž podléhá ten, kdo soudí. Pouze sdělitelný soud může být přesvědčivý.

Odvrácení myslícího od světa implikuje vyvázání ze situace plurality, která je konstitutivní pro jednání. Jednat je možné pouze spolu s druhými, myslet však pouze v odloučení, o samotě. Arendtová sama na tomto základě přistupuje k tvrzení, že jde o „dvě různé „existenciální pozice“,²² jimž je třeba rozumět z nich samých, což bude pro další hledání mentálního poměru k jednání představovat důležité vodítko. Myslíci je ve své „samotě“ obrácen k sobě samému. Způsobem, jak tomuto obratu k sobě rozumět, je především sókratovská figura vnitřního rozhovoru, v němž na půdě „duše“ vystupují dva promlouvající. Rozdvojení je formou působnosti myšlení *na sebe sama*. Všechny autonomní mentální aktivity, nejen myšlení, se vyznačují tímto obratem, všechny jsou *reflexivní*, byť v případě soudnosti není její reflexivní povaha na první pohled patrná. Myslím-li, jsem si svého myšlení vědom, ovšem právě natolik, nakolik trvá sama myšlenková aktivita. Proto „vnitřní“ orientace myšlení nesmí podle Arendtové znamenat, že bude „niternost duše“ pochopena jako jakési „sídlo aktivit“.²³ To, jak dále uvidíme, bude důležitým postřehem proti metafyzickému dualismu duše a těla. Arendtová trvá na svém předsevzetí držet se zkušenosti: „Co je předmětem našeho myšlení? Zkušenost! Nic jiného! Pokud ztratíme pod nohama půdu zkušenosti, pak se dostáváme na pole různých [abstraktních] teorií.“²⁴ Myšlení (a aktivity mysli vůbec) Arendtová sice klade jako autonomní, avšak staví se proti tezi o jejich soběstačnosti i proti různým variantám „teorie dvou světů“, smyslového a

²² Arendt H., „Hannah Arendt on Hannah Arendt“, *Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill, New York, St. Martin's Press, 1979, s. 305. Překlad D. Štech.

²³ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 89. Upravený překlad.

²⁴ Arendt H., „Hannah Arendt on Hannah Arendt“, s. 308.

nadsmyslového. Sama se snaží právě vykázanou zkušenost myšlení svázat s vědomím jeho působnosti v průběhu této působnosti samé – „*myšlení proto nemůže být nikdy bez pochyb uvedeno jako rozlišující, nebo jen nejvyšší vlastnost lidského druhu – člověk může být definován jako „mluvící živočich“ v aristotelském smyslu logon echón, nadaný řečí, ovšem nikoliv jako myslící živočich, animal rationale.*“²⁵ V souvislosti s reflexivním rozdvojením je zároveň třeba zopakovat, že ani pojetí myšlení jako vnitřního rozhovoru nesmí vést k jeho záměně za variantu politické situace plurality. Situace rozvržená po vzoru duálního vztahu Já-Ty neodpovídá situaci, pro níž je konstitutivní přítomnost druhých, neboť je v ní prvotním zájmem udržet mezi oběma stranami soulad, který stojí v samém základu naší možnosti myslet. V tomto smyslu nejradikálnější formulaci nalezneme na konci svazku *Chtění*, kde se říká, že „*vnitřní dialog ... nikdy nemůže dosáhnout onoho „My“, skutečného plurálu jednání.*“²⁶ Omyl v této věci Arendtová vyčítá Buberovi a Jaspersovi, byť pro ni právě učitel a osobní přítel Karl Jaspers nepřestal představovat příklad soudného myslitele, který dokázal odolat iluzím, k nimž působení na poli filosofie svádí.

Jednání a promlouvání

Viděli jsme, že Arendtová při zkoumání podstatných rysů myšlení dospěla k úzkému pojmu mentální mohutnosti, která je vyvázána z politických souvislostí. Ve vyzrálém podání života ducha nachází na půdě mysli dvě autonomní mohutnosti, chtění a soudnost, které se ke smyslovému světu ze svého odvrácení opět navrací. Nejen, že se chápou jednotlivin postavených ve společném světě, otevírají zároveň mysl pro budoucí a pro minulé. Než se však při hledání náležitého poměru mezi myšlením a jednáním blíže zaměříme na naši schopnost chtít a soudit, obraťme nejprve svou pozornost k politickému myšlení ve spisech z padesátých a šedesátých let, kde jsou úběžníkem veškerých úvah mody působení ve společném světě – jednání a promlouvání k druhým. Zaměříme se přitom nejen na podrobnější rozbor myšlení, které se podílí na jednání, podaný ve spise *O revoluci* a v řadě esejí zařazených do sbírky *Mezi minulostí a budoucností*, ale i na podání situace plurality ve *Vita activa*, abychom si povšimli, jak se myšlení v této situaci vůbec ukazuje.

²⁵ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 103. Upravený překlad.

²⁶ Arendt H., *Life of the Mind II, Willing*, s.200.

Někteří interpreti přesto radikální protiklad mezi myšlením a jednáním, z něž vychází naše ústřední otázka, oslabují právě tím, že dualitu myšlení i pluralitu jednání vztahují ke stejnému kořeni. Tak Étienne Tassin: „*Vztahy, které udržujeme se sebou samým, jsou stejného řádu jako vztahy, které udržujeme s druhými*“ („La question de l'apparence“, *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1989, 2004, s.106. Překlad D. Štech)

Z pojetí situace plurality a jednání ve společném světě, tak jak jsou rozpracovány ve *Vita activa*, lze vyčíst jednoznačnou vazbu jednání na *logos* (řeč či promlouvání). Již jsme zaznamenali, že *logos* v těchto analýzách symbolizuje jednotu myšlení a řeči. Řeč je přitom pro jednání, jak jej Arendtová chápe, konstitutivní. Světu, v němž jednám, rozumím jen díky tomu, že jsem členem komunikativního společenství. Rozmlouvám s druhými, abychom společně nalézali nejpřesvědčivější způsob, jak uchopit situaci, v níž stojíme, a na tomto základě mohli jednat – ať už jako společenství či jako jednotlivci. U Arendtové panuje v míře sepětí mezi *praxis* a *lexis* dvojznačnost. V jistém smyslu je veřejné vystoupení, rozmlouvání, v němž jsem viděn a uznán druhými za rovného partnera, již jednáním, nakolik se na ně ve své řeči obracím a působím na jejich vlastní mínění. Zároveň platí rozlišení, kdy jednání a rozmlouvání připadají různé funkce:

Jednání a promlouvání stojí v tak těsném vztahu, neboť původní a specificky lidský čin musí zároveň obsahovat odpověď na otázku, kterou klademe každému nově přichozímu: „Kdo jsi?“. Toto odhalení, kým každý je, je implicitní součástí slov i činů. Nicméně je zjevné, že afinita mezi řečí (promlouváním) a odhalováním je těsnější než mezi jednáním a odhalováním. Stejně tak afinita mezi jednáním a počátkem (schopností radikálně nového – pozn. D. Š.) je těsnější než afinita mezi řečí a počátkem – byť řada, ne-li většina činů je vykonána na způsob promluvy.²⁷

Každý čin zakládá novou situaci. Tím, že jej doprovázím rozmluvou, koriguji význam, který mu může být přisuzován, dále artikuluji, *kým* jsem a *co* činím. Samotný vztah mezi jednáním a řečí figuruje u Arendtové v několika variantách. Řada příkladů svědčí o tom, že původní paradigma jednání nabízí výjimečný čin, který se díky své zářné velikosti stane předmětem vyprávění. Jen prostřednictvím věhlasu čin odolává pustošivému působení času, jenž přináší zapomnění. Pro zkušenost velkých činů se Arendtová obrací do archaického Řecka (volí příklad Achilla a jeho hrdinské smrti). Na několika místech dokonce označí *polis* za zřízení, které ke skutečně iniciativnímu jednání nemá důvěru a svým „hovorným“ *modem operandi* jeho možnost podvazuje²⁸. *Logos* v případě velkých činů není primárně tím, co jednání „vysvětluje“ či projasňuje, abychom mohli zahlédnout, jak daný jedinec o věci smýšlí. *Megaloi logoi*, velká slova, „nevyjadřují velké myšlenky. ... Myšlení bylo vzhledem k

²⁷ Arendt H., *The Human Condition*, s. 178.

²⁸ Tak například v „Lectures on the History of Political Theory“ přednesených na Kalifornské universitě v roce 1955 (MSS Box 41 024084) in: Canovan M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 1995, s. 260.

promlouvání podružné, řeč a jednání však byly považovány za stejně původní a sobě rovné, stejného postavení a stejného druhu. To znamenalo, že ... umět nalézt správná slova ve správnou chvíli, bez ohledu na to, o čem informují a co sdělují, bylo jedním.“²⁹ Vidíme, že jsme zde zcela na půdě sdíleného světa, v němž aktéři jednotlivých událostí přichází do úvahy právě jen pokud a nakolik se ukazují v prostoru zjevování. Skutečností je zde jev, tedy výkon přístupný zrakům ostatních, nikoliv přesvědčení, které by stálo v pozadí a v jednání či promlouvání se teprve dostávalo „na povrch“. V případě „velkých slov“ se citované rozlišení mezi funkcemi jednání a promlouvání stírá. Řeč zde neslouží rozhovoru jako formě veřejné deliberace. Obohacuje rejstřík, který má k dispozici aktér, jenž svým jednáním usiluje založit ve světě radikálně novou situaci. Volba příkladů z archaického Řecka je zároveň významná v tom smyslu, že úvahu o možnosti jednání rozšiřuje za rámec specifické společensko-historické formace, jíž byla athénská obec. Soudě dle řady klíčových pasáží z *Vita activa* a spisu *O revoluci* se totiž zdá být možnost jednání primárně navázána na výskyt příhodných podmínek – v takovém případě by bylo jednání možné pouze tehdy, nabízí-li se místo, kde je situace plurality nastolena v plné síle. Proti tomu nacházíme úvahy, které si za východisko berou dispozici k jednání, která je v každém jedinci založena faktem narození. Zajímá-li nás proto v souvislosti se zájmem o život ducha možnost jednání za soudobých podmínek, jež se dle Arendtové vyznačují atrofii situace plurality, je pro nás ohledání možností pro angažmá ve světě bez ohledu na etablovanou veřejnou sféru důležitým úkolem. Variantou, která pro nás bude nosná, nejsou pochopitelně zářné činy na způsob Homérových hrdinů. Spíše se jedná o možnosti, které se otevírají posunem v důrazu z vespolné dialogické deliberace na performanci velkých činů a slov. Tato „estetizace“ jednání totiž v určitých interpretacích (např. Dany R. Villy) představuje jeden z pilířů rekonstrukce politického světa právě v nepřítomnosti plnohodnotné veřejné sféry.

Řekli jsme, že mezi světem archaického Řecka a *polis* jako pravým místem pluralitního jednání panuje důležitý rozdíl. Rysů, které odpovídají citovanému rozdělení funkcí, nabývá řeč teprve v obci. Ve veřejném vystoupení získává zároveň význam to, jaké obsahy ve své řeči promlouvající sděluje a způsob, jak k promluvě dochází:

Ve zkušenosti *polis*, která byla nikoliv bezdůvodně nazvána nejhovornějším z politických těles, a ještě více v politické filosofii, která se o tuto zkušenost opírá, došlo k oddělení jednání a řeči, z nichž se postupně staly vzájemně stále méně závislé

²⁹ Arendt H., *The Human Condition*, s. 25-26.

činnosti. *Důraz se posunul z jednání na řeč, na řeč jako nástroj přesvědčování* spíše než jako specificky lidský způsob, jak odpovídat a vyrovnávat se s čímkoliv, co se stalo a bylo vykonáno. Být politický, žít v *polis*, znamenalo, že se o všem rozhodovalo slovy a přesvědčováním, a nikoliv prostřednictvím násilí.³⁰

Otrok, který neměl na politickém životě podíl, nebyl připraven o schopnost řeči jako takovou, nýbrž „o způsob života, v němž právě jen řeč dávala smysl a kde ústředním zájmem všech občanů bylo, aby spolu mohli rozmlouvat.“³¹ Rozmluva je v tomto podání cílem o sobě, je tím, co situaci rozhoduje. Přesvědčivá řeč tak stojí v samém jádru jednání.

Podání komunikativního jednání, jehož těžiště spočívá ve společném rozmlouvání a rozhodování o věcech sdíleného světa, u Arendtové nalezneme rozpracované ve dvou svébytných analýzách. Na jedné straně stojí stěžejní úvahy o politickém životě v řecké obci (zejména ve *Vita activa*, ale i v kratších textech z padesátých a šedesátých let). Ve spisu *O revoluci* stojí proti tomu ve středu zájmu novověké formy autenticky politických společenství – především americké revoluční rady a ústavní pořádek, ale i republiky rad a hnutí odporu ve 20. století. V obou pojednáních zaznívá poněkud odlišný tón. *Polis* představuje instituci, pro níž zůstával navzdory proměnám v důrazu „prototypem jednání“³² velký čin na Achillův způsob. Ústředním zde bylo stále „puzení k sebeodhalení na úkor všech ostatních faktorů. ... [Tato touha odhalit se] v podobě takzvaného agonálního ducha ústila ve vášnivou snahu předvést se a předčit druhé, a stála tak v základu pojetí politiky v městských státech.“³³ V podání z *Vita activa* je tak politický život svázán s touhou být stále tím nejlepším (*aien aristuein*). Politická scéna je chápána na způsob scény divadelní. (Vysoké ocenění politiky šlo v Řecku ruku v ruce s obdobně prestižním postavením dramatických umění. Metafora divadelního prostoru pro nás zároveň bude v dalším klíčová, neboť se na její půdě rozvíjí rozhodující politický vztah mezi divákem a jednajícím.) Herec-aktér předvádí svou způsobilost zhostit se nepředvídatelných a jedinečných poměrů a co nejlépe uchopit jejich význam. Nahodilost poměrů ve světě lidských záležitostí je přímo založena v situaci plurality³⁴, která předpokládá rozpětí společného světa mezi různé perspektivy „obývané“ jednotlivými aktéry. Určující pro tuto situaci je zároveň podmínka natality, skutečnost, že každý svobodný jedinec je schopen svým jednáním do světa vnést radikálně

³⁰ Arendt H., *The Human Condition*, s. 26. Zvýraznil D. Štech.

³¹ tamtéž, s. 27.

³² tamtéž, s. 194.

³³ tamtéž.

³⁴ Necháám zde stranou interpretace, které toto založení svévolně obrací, a plurality se chápou přes nahodilost (Steinberger).

nové, založit situaci způsobem, který není ve svém jádru nijak předem poznatelný, nýbrž manifestuje specifické rozhodnutí, jak má společný svět vypadat. Tím se jednání zásadně odlišuje od „chování“. Chování se může stát předmětem „behaviorálních věd“, disciplín, jejichž možnost je svázána s rozvojem masové společnosti, kde je „člověk ve všech svých aktivitách redukován na úroveň podmíněného a chovajícího se živočicha.“³⁵ O světě lidských záležitostí, v němž lidé realizují to, co je v nich ve vlastním smyslu lidské, naopak platí, že předmětem odborného vědění být nemůže. Arendtová se v tomto ohledu přidržuje aristotelského rozlišení mezi jednotlivými rozumovými ctnostmi z VI. knihy *Etiky Nikomachovy*. K oblasti toho, „co může být jinak“, se v Aristotelově podání vztahuje praktická rozumnost, *fronésis*. V podání z *Vita activa*, výslovněji pak v textu „Co je svoboda?“, je ovšem individualistický, agonální element v politickém působení předsazen do té míry, že spíše než zmínka o aristotelské *fronésis*, kterou Arendtová překládá jako „vhled“, se jeví jako příhodnější k pochopení specificky politické ctnosti odkaz na Machiavelliho pojem *virtù*. Tedy schopnost jedince „odpovídat příležitostem, které před ním otevírá svět v podobě *fortuny*“, ³⁶ jak tento ambivalentní pojem z *Vladaře* Arendtová interpretuje. Kontingence a naléhavost politických záležitostí klade na toho, kdo se chce politicky osvědčit, zvláštní nárok. Nejde pouze o to, správně se v dané situaci zorientovat a uplatnit náležité pravidlo. Virtuosem je ten, kdo dokáže svému jednání tváří v tvář nestálému osudu dodat specifickou, nepřenosnou kvalitu, kdo dokáže situaci „zvládnout“ tak, jako žádný druhý. Metafora „virtuosity“ nás odkazuje do oblasti interpretačních umění, kde o zdaru činnosti nerozhoduje dosažení vnějšího cíle, ale pouze způsob provedení sám. O tom, že je virtuosita vhodnějším způsobem, jak rozumět výtečnosti politického jednání, než Aristotelova praktická rozumnost, svědčí jedna z neznámějších pasáží z kapitoly „Jednání“, v níž se za jediné měřítko zdaru jednání klade velikost. Jednání totiž na rozdíl od chování, které podléhá morálním standardům, „*může být posuzováno pouze podle kritéria velikosti, neboť ze své povahy prolamuje to, co je obecně přijímáno a vstupuje do oblasti mimořádného. Vše, co platí v běžném každodenním životě, zde platit přestává, neboť vše, co existuje, je jedinečné a sui generis.*“ ³⁷ Velikost chápaná na způsob virtuosity je v tomto pojetí nejlepším garantem trvalosti stopy, kterou za sebou jedinec svým životním příběhem zanechává.

Pluralita perspektiv, schopnost radikálně nového a kontingence světa lidských záležitostí hrají určující úlohu i v dialogickém modelu, který se nám odhaluje na příkladu

³⁵ Arendt H., *The Human Condition*, s. 45.

³⁶ Arendt H., „Co je svoboda?“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 137.

³⁷ Arendt H., *The Human Condition*, s. 205.

revolučních rad. Agonismus jednotlivých aktérů v těchto analýzách nicméně ustupuje do pozadí. *Raison d'être* prostoru politické participace je vždy „jednání spolu s druhými“ (*acting in concert*). V dialogickém modelu se tato možnost realizuje primárně na způsob přijímání takových společných rozhodnutí, která jsou s to do sebe co nejadekvátněji pojmout stanoviska všech zúčastněných. V daném vzorci řeč, rozmlouvání předchází jednání, neboť zde svobodní občané prostřednictvím dialogu teprve hledají způsob, jak nejlépe jednat. Nesoulad slouží shodě, rozmanitost jednotlivých stanovisek dává sílu společnému usnesení. Z hlediska našeho ústředního zájmu se nám nabízí modelová situace, v níž promlouvání coby veřejné myšlení dělí od jednání jasná hranice. Je-li předmětem našeho zájmu myšlení, které je vůči jednání adekvátní, zdálo by se, že společné rozhodování bude pro zkoumání představovat privilegovaný případ. Zatímco ve veřejném vystoupení na způsob individuální iniciativy je rozmlouvání a jednání pevně provázáno, v případě společenství dialogu se zdánlivě lépe zrcadlí vnitřní struktura jednání, v níž rozvažování a rozhodnutí vede k realizaci záměru. Zároveň se v daném případě zdá být zachován specificky arendtovský důraz na situaci plurality, neboť politické myšlení je externalizováno do prostoru dialogu. Koncepce, v níž je rozmluva pouze prostředkem k jednání, však není z řady důvodů politické zkušenosti práva.

Modely, na nichž jsme představili způsoby realizace vztahu mezi promlouváním a jednáním, vychází ze společného kořene. Typy pluralitní existence, o nichž byla řeč, se proto nedávají v čisté podobě – kdekoliv se ustavil „prostor zjevování“, je založeno pole pro politické výkony v různých, otevřených variantách. V rámci vztahu mezi řečí a jednáním ve veřejném vystoupení představuje úsilí o shodu na sněmu pouze limitní případ. Svou sílu jednání a promlouvání čerpá ze založení v moci (*power, Macht*) společenství: „*Moc je tím, co umožňuje veřejné sféře, potenciálnímu prostoru zjevování mezi jednajícími a rozmlouvajícími lidmi, aby nepřestal existovat.*“³⁸ Zvláštností vazby jednání na moc je skutečnost, že jednání sice moc předpokládá, nicméně ta mezi lidmi zůstává právě jen pokud společně rozmlouvají a jednají. Je tam, kde se jednotliví aktéři svou iniciativou (pojatou nejen jako schopnost počínat něco nového, ale i jako možnost zasadit se o udržení již existujícího za změněných podmínek) mohou vepisovat do „sítě mezilidských vztahů“ rozepnuté napříč veřejným prostorem. „*Moc se aktualizuje pouze tam, kde se slova a činy nerozcházejí, kde nejsou slova prázdná a činy brutální. Slova zde neslouží k zastírání záměrů, ale k odhalování skutečností, a činy neslouží*

³⁸ Arendt H., *The Human Condition*, s. 200. Charakteristiku moci a rozlišení mezi mocí, silou (*force*) a silou jednotlivce (*strength*) nalezneme i ve spise *O násilí*. (Arendtová, H., *O násilí*, přel. J. Příbáň a P. Fantys, Praha, Oikúmené, 1995.)

*k tomu, aby působily násilí a bořily, nýbrž tomu, aby vytvářely vztahy a nové skutečnosti.*³⁹ Je-li síť mezilidských vztahů podmínkou možnosti jednání, musí každé zdařilé jednání přispívat k její kultivaci. V opačném případě jednání míří proti svému vlastnímu principu. Aktér má navíc zájem, aby svým jednáním udržoval společenství už proto, že pouze obci jakožto „organizované paměti“ vděčí za možnost, aby jeho čin zůstal uchován a jeho životní příběh tak získal žádaný rozměr – důstojnost a zářivou velikost. Jedinečnost, která přichází v jednání a promlouvání ke slovu, může vystoupit teprve tehdy, osvědčuje-li se ve vztahu k „objektivním skutečnostem světa“ a jejich prostřednictvím i ke druhým. Skutečnost světa je totiž ustavena tím, že se tytéž světské předměty vystavují různým, sdělitelným pohledům. Odhalení jedince v jednání jde proto ruku v ruce s vystoupením určitého ohledu, o němž aktér soudí, že ve společném světě osvětluje cosi podstatného. Nebýt úlohy zprostředkování, kterou mezi jednotlivými lidmi sehrává společný svět, podobala by se dle Arendtové situace plurality spiritistické seanci, kde „mizí“ ze scény stůl, který účastníky spojuje a zároveň odděluje.⁴⁰ Ať už je v politickém společenství vztah mezi jednáním a řečí rozvržen jakkoliv, vyznačují jednotliví aktéři ve vzájemné interakci, co je skutečné a co odráží pouhé idiosynkrasie každého z nich. Je-li řeč a jednání podmíněna správným úsudkem, platí, že obě varianty politického postoje, jež zde byly představeny, mají s ohledem na udržení moci své oprávnění. Jednání a řeč nepochybně získávají na síle, pokud svou přesvědčivostí dokázaly získat schválení a souhlas druhých. Nicméně je neredukovatelnou úlohou tohoto úsudku, aby rozhodl, jakou formu na sebe má jednání spolu s druhými v dané situaci vzít – zda formu samostatné iniciativy, a to třeba i druhým navzdory, či příklonu k hledání shody, jež by další iniciativě předcházela.

Zakořenění veškerého politického jednání a promlouvání v moci není ovšem jediným důvodem, proč společenství dialogu nechápat jako zvláštní případ. Druhým důvodem je specifická koncepce jednání, jejíž rozpracování představuje nejpůvodnější přínos *Vita activa*. Tím se s ohledem na naši ústřední otázku po vztahu mentálního a činného života dostáváme blíže k jádru věci. V případě dialogického společenství jsme dospěli k tezi, že lze v jednání rozlišit dvě fáze, úvahu a rozhodování, po nichž teprve následuje *společné jednání* („acting in concert“). Jednota myšlení a řeči, *logos*, svádí k představě, že se otázka po úloze myšlení v politickém jednání ve vlastním smyslu týká pouze první z nich. To je však s arendtovskou koncepcí jednání (v širokém smyslu – jednání, které je iniciativou i odhalením) neslučitelné. Uskutečňování záměru totiž není v jednání ústřední. Již v průběhu předcházejícího exkursu

³⁹ tamtéž.

⁴⁰ tamtéž, s. 53.

jsme si povšimli, že jednání a promlouvání nejsou pouhou manifestací mínění coby vnitřního přesvědčení aktéra. Zejména ve své nediologické variantě je jednání performativní – jeho jádro spočívá v tom, jak se ukazuje v průběhu výkonu samého. *Doxa*, již proto nelze výrazem „mínění“ zcela obsáhnout, vystupuje v „decentralizované“ poloze. Není v držení toho, kdo jedná, jakožto myslícího subjektu. Konstituuje se v prostoru, v němž jsou činy přístupné zrakům druhých, a ti je mají možnost posuzovat. To, *co* konám či konáme, není určeno na půdě myšlení před jednáním samotným, nýbrž se vyjevuje v jeho průběhu. Aktér nikdy není autorem, právě proto, že jednání není zhotovováním. Jednání je vrcholným případem aktivit, jež jsou *ateleis*, tj. nesledují cíl. Sice předpokládá, že aktér realizuje jednotlivé záměry, tato realizace ovšem představuje vzhledem ke smyslu jednání pouhý substrát. V eseji „Co je svoboda?“ ze sborníku *Mezi minulostí a budoucností* Arendtová podrobně zkoumá, jak je založena svoboda, a ukazuje, že ji nelze zaměňovat za údajnou „vnitřní“ svobodu vůle (v tomto období ještě Arendtová svobodu považovala výlučně za atribut jednání). V návaznosti na pojetí svobody jako virtuozity provádí rozlišení mezi tou komponentou jednání, která se rozvíjí na poli mysli, a rozhodující složkou, která sice onu první předpokládá, nicméně přichází ke slovu právě až v samotném jeho průběhu:

Ve vztahu k politice není svoboda fenoménem vůle. ... jde o svobodu k uskutečnění něčeho, co dosud neexistovalo, tj. nebylo dáno dokonce ani jako předmět vědění ani imaginace, a co tedy přesně řečeno nemohlo ani být známo. Aby jednání bylo svobodné, nesmí záviset na jedné straně na motivu, na druhé straně na zamýšleném cíli, jako účinku, který lze předpovědět. To však neznamená, že by motivy a cíle nebyly důležitými činiteli každého jednotlivého činu; patří však k jeho determinujícím faktorům a jednání je svobodné, pokud je s to je překročit. ... [Svobodné jednání pramení z něčeho], co budu nazývat principem (podle slavné Montesquieuovy analýzy forem vlády.) Principy neúčinkují zevnitř já jako motivy – „moje vlastní neuměřenost“ nebo naopak „vyváženost“-, inspirují jakoby zvnějšku. ... Na rozdíl od rozumového úsudku, který jednání předchází, i příkazu vůle, který je vyvolává, se totiž inspirující princip zjevuje až v samotném prováděném činu. ... síla příkazující vůle se vyčerpává, princip, který [čin] inspiroval, na síle a platnosti jeho dokonáním neztrácí.⁴¹

⁴¹ Arendtová H., „Co je svoboda?“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 135-6.

Protiklad mezi jevem, principem, který není z perspektivy jednajícího dohlédnutelný, a sférou motivů a cílů ovšem neopravňuje jednostranný závěr o bezvýznamnosti mentálního, „neviditelného“ života pro společný svět. Jednající není sice suverénním pánem svého jednání (princip jeho jednání je přístupný pouze druhým; vystoupení každého aktéra je pouze počátkem, *arché*, tedy iniciativou, jíž se musí druzí chopit, nikdy však celkem jednání) – tím však závislost svobodného jednání na politické formě myšlení není umenšena. Jednak nacházíme dvojznačnost v samotném situování *doxa*: například v eseji „Pojetí dějin: starověké a moderní“, ale i na jiných místech je jednoznačně připsána aktérovi (*doxa* vyjadřuje *dokei moi*, to, jak se svět jeví právě mně) a odpovídá tak cele zavedenému pojmu *mínění* jakožto myšlení politického⁴², byť bývá napříč všemi spisy pro změnu *doxa* situována do držení diváka, který jednání z odstupů pozoruje. Za druhé platí, že ať už je či není v moci jednajícího smysl či „princip“ vlastního jednání dohlédnout, klade na něj pragmatická situace nárok. Jednotlivec, který v určité situaci rozhoduje o svém stanovisku, se musí otevřenosti jednání zhostit. Situace plurality se musí stát předmětem reflexe, právě i s ohledem na klíčovou skutečnost, že konstituce smyslu jednání neprobíhá na půdě aktérova rozumění, nýbrž je výsledkem interakce. Je důsledkem této nezajištěnosti, která nemá ve zkušenosti zhotovování obdoby, že vrcholně politickou ctnost představuje odvaha, schopnost dát se všanc a přijmout nezamýšlené důsledky vlastního činu.⁴³

Ač je ve svém jádru svobodné jednání virtuozitou, oslňujícím jevem v prostoru zjevování, předpokládá určitou vnitřní strukturu (přesvědčení, motiv, záměr). Iniciativa je vždy plodem rozhodnutí, volby. Jinými slovy, byť svou *doxa* nemá zcela v moci, musí aktér v konkrétní situaci odpovídajícím způsobem *minit*. Mínění vyjadřuje přesvědčení každého svobodného jedince o tom, co je ve společném světě skutečné a správné. Každé mínění odráží neopakovatelnou specifickou „místa“, odkud jedinec přichází, a tedy způsob, jak se mu odtud sdílený svět ukazuje. Hovořili jsme o dvou vrcholných aktivitách v rámci činného života, o jednání a promlouvání, a o jejich svázanosti se situací plurality na její původní půdě, tedy ve veřejném prostoru. Ukazuje se zároveň, že je s veřejným prostorem svázáno samo politické myšlení. Pluralitní společenství není totiž pouze podmínkou toho, aby mohl jedinec své mínění uplatnit, nýbrž je již předpokladem toho, aby jej vůbec mohl získat. Dříve než se stane v plném slova smyslu míněním, musí každé přesvědčení projít procesem veřejné výměny

⁴² Arendtová H., „Pojetí dějin: starověké a moderní“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 50.

⁴³ Sama Arendtová spatřuje odvahu spíše než ve schopnosti převzít zodpovědnost za důsledky vlastních činů již v samotné skutečnosti, že se jedinec odhodlal opustit přítomí svého soukromí a rozhodl se odhalit, kým je. (*The Human Condition*, s. 186-7). Nakolik je ovšem jeho vlastní identita konstituována v prostoru zjevování, implikuje rozhodnutí ukázat se právě i schopnost přijmout, že bude viděn na základě skutečností, jejichž smysl nadržuje v rukou.

názorů, konfrontací s postoji druhých. V ilustrativní pasáži ze spisu *O revoluci* k tomu Arendtová říká:

Mínění vyvstávají kdekoliv spolu lidé svobodně komunikují a mají právo své postoje dávat najevo veřejně. Tyto postoje ve své nekonečné rozmanitosti ovšem vyžadují očišťování a reprezentaci ... Byť si mínění vytváří jednotlivci a musí zůstat takřkajíc v jejich držbě, žádný jednatel – ani moudrý muž v představách filosofů, ani božský rozum osvícenců, který náleží každému, nemůže dostát úloze tříbit mínění, nechávat je projít sítem rozumu, jež vyloučí mínění arbitrární a pouze idiosynkratická a tím je pročistí do podoby veřejných postojů. ... Mínění se utvářejí a osvědčují díky procesu výměny názorů.⁴⁴

Aktivitou, která předpokládá vystoupení ve veřejném prostoru tedy není pouze jednání, ale i specificky politické myšlení. Mínění se sice konstituuje na půdě mysli, nicméně obdobně jako jednání vykazuje přesah do prostoru zjevování, byť, na rozdíl od jednání, neleží ve sdíleném světě jeho těžiště. Analýzy tohoto ražení předvádí politické myšlení jako pevně svázané s horizontem reálného společenství. Aby se jedinec vůbec mohl v situaci orientovat, musí se opřít o relevantní rámec, který mu komunita slov a činů poskytuje. Právě tato figura vedla interprety k tomu, aby vykládali pojetí politické participace u Arendtové v aristotelských termínech – sama možnost politického myšlení a jednání by byla svázaná s tím, že podmínku rozumnosti představuje *koinonia*, pospolitost. Lidé jsou zde „pospolu“ v rámci společenství mravů, společný svět tu nabývá zcela konkrétních rysů a poskytuje pevné orientační body. Mínit znamená mít na tomto světě podíl.

Rekapitulujme: v textech, které se primárně zabývají rehabilitací činného života, zavádí Arendtová pojem *mínění*, aby vyjádřila specifickou politickou postoj, který se kultivuje přemýšlením a rozmlouváním o záležitostech společného světa, především pak o zkušenosti činného působení. Otázka po mínění je sledována z perspektivy *vita activa* – jedinec se musí co nejlépe zhostit toho, jak se mu věci jeví, aby mohl náležitě jednat. Mínění je něčím, co je připisováno občanům jako jejich vlastní výkon – ovšem jako výkon, který je podmíněný společenským stykem, možností požívat „hmatatelné svobody“, neboť myšlení a promlouvání jsou jednotným výkonem. Texty věnované politickému myšlení hovoří o výtečnosti, jíž je možné v mínění dosáhnout, v termínech aristotelské *frónésis* a

⁴⁴ Arendt H., *On Revolution*, London, Penguin Books, 1963, 1977, s. 227. Překlad D. Štech.

Machiavelliho *virtù*. Viděli jsme, že oba pojmy odkazují k poněkud odlišným zkušenostem. Aristotelovo pojetí výtečnosti jednání je pevně svázáno s lokálním kontextem – obecná pravidla, která rozum uplatňuje v konkrétní situaci, vychází z partikulárního mravu společenství. Dodejme, že navíc závisí na tom, nakolik se subjektu jednání podařilo dosáhnout výtečnosti charakteru. V případě virtuosity důraz na mravní charakter jako podmínku správného rozhodnutí odpadá. Zaměříme-li se na to, jak Arendtová chápe jednání, je zjevné, že její koncepce obsahuje navzdory citované vazbě na *frónésis* výrazně nearistotelské motivy. Jednání není navázáno na určitou dispozici, nýbrž je plně v moci jednajícího rozhodnout se vlastní dispozici (ale i mravu společenství) navzdory – takové rozhodnutí naopak činu může dodat na hodnotě.

Mínění a reprezentativní myšlení

Ten, kdo míní, posuzuje, jak se věci mají. Nedospívá k tvrzením, která by byla logicky dokazatelná, tedy tvrzením, jejichž pravdivost by si souhlas druhých vynucovala, nýbrž k náhledům, z nichž je nucen vždy nanovo vydávat počet a druhé o jejich platnosti *přesvědčovat*. Mínění narozdíl od tvrzení, která si dělají nárok na pravdu, nikdy nejsou definitivní, vždy podléhají proměnám a přehodnocením. Zdar při tvorbě přesvědčivého mínění se poměřuje tím, nakolik byl jedinec schopen skutečnost, o níž jde, nahlédnout z různých stran. Třetím důležitým způsobem, jak výkon politického myšlení chápat, je proto schopnost *reprezentativního myšlení*. V pasážích textů „Krise kultury“ a „Pravda a politika“ z výboru *Mezi minulostí a budoucností*, kde je řeč o lásce ke kráse (a tedy ke společnému světu, v němž jedině mohou krásné předměty vystupovat), respektive o specificky politickém myšlení v protikladu k hledání pravdy, udává Arendtová pro svou koncepci reprezentativního myšlení pramen – Kantovu *Kritiku soudnosti*. Kant ve 40. oddíle tohoto spisu hovoří o maximách prostého lidského rozvažování. Nachází tři, z nichž každá odpovídá jedné poznávací schopnosti (rozvažování, soudnosti, rozumu). Maximu *soudnosti* představuje právě apel na „rozšířený způsob myšlení“ (*eine erweiterte Denkungsart*). V eseji „Pravda a politika“ podává Arendtová reprezentativní myšlení následovně:

Jde o to být a myslet za sebe sama z toho místa, kde právě nejsem. Čím více stanovisek si představuji ve své mysli, když uvažuji o dané věci, tím lépe si mohu představit, jak bych se cítila a co bych si myslela, kdybych byla na jejich místě; tím

silnější bude má schopnost reprezentativního myšlení a tím plnější budou mé výsledné závěry, totiž mé mínění.⁴⁵

Arendtová zdůrazňuje, že reprezentativní myšlení nelze chápat na způsob pouhého počítání hlav, empatie, či přejímání skutečných názorů druhých. Je zjevné, že by takový postup vedl jen k prázdne závislosti mínícího na postojích, jakkoliv nahodilých a jednostranných, které zastává jeho vlastní společenství. Rozšířené myšlení je oproti tomu komplexním mentálním výkonem. Termíny, v nichž je v obou textech podáno, ukazují, že je spjato se schopností nahlédnout skutečnosti společného světa z nezaujatého stanoviska. I proto výslovně předpokládá „*osvobození od všech osobních zájmů*.“⁴⁶ Dosud ležel v mínění a jednání důraz na odhalení jedinečnosti, jež je svázána s perspektivou, z níž jedinec vystupuje. Reprezentativní myšlení tento agonální moment výrazně koriguje. Schopnost přesadit se na pozici druhých v Kantově pojetí slouží tomu, aby výsledný soud mohl vystoupit s nárokem na všeobecnou platnost (byť nejde o všeobecnost logickou, ale subjektivní). K všeobecnosti mohou soud povýšit, pokud jsem schopen si zpřítomnit stanoviska možných druhých v jejich jádru, vzít jejich perspektivu stejně vážně jako svou vlastní.

Viděli jsme, že se situace plurality v plném smyslu otevírá teprve tehdy, pokud ve veřejném prostoru vystupují různorodá mínění. Je-li založení ve specifické perspektivě podstatným rysem každého politického postoje, zdá se, že kantovský apel na očištění soudu od subjektivních podmínek (právě průchodem přes stanoviska druhých) toto pole nivelizuje. V optimálním případě má vlastní perspektiva nebude mít před perspektivami druhých přednost. Některá vyjádření z textu „Krise kultury“ se zdají jít v odklonu od analýz z *Vita activa* velmi daleko: „*V estetických soudech se činí rozhodnutí stejně jako v soudech politických; ačkoli je toto rozhodnutí omezeno určitou subjektivitou, prostým faktem, že každá osoba zaujímá jedinečné místo, odkud pohlíží na svět a soudí o něm ...*“⁴⁷ Z tohoto pohledu není perspektiva pro soud fundamentem, nýbrž *omezením*. Posouzení předmětu, o němž mínící usiluje, v Kantově modelu odpovídá nároku na exemplární nutnost. Reflektující soud totiž sleduje (apriorní) shodu všech subjektů ohledně zalíbení, které je v soudu kladeno. Pokud nechceme ztratit ze zřetele rysy, které byly pro reprezentativní myšlení vykázaný, bude soud zdařilý pouze tehdy, pokud se přiblíží „*ideální normě*“, k níž se naše posuzovací schopnost upíná. Kant v oddíle věnovaném nutnosti všeobecného souhlasu v soudu vkusu výslovně říká:

⁴⁵ Arendtová H., „Pravda a politika“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 210-1.

⁴⁶ tamtéž.

⁴⁷ Arendtová H., „Krise kultury“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 193.

„Ačkoliv je princip [soudu] jen subjektivní, mohl by být pokládán za subjektivně všeobecný (idea, nutná pro každého), pokud jde o jednomyslnost různých pozorovatelů; takový princip by mohl stejně jako objektivní požadovat všeobecný souhlas, jen kdybychom si byli jisti, že jsme pod něj subsumovali správně.“⁴⁸ Opět bychom se tak dostávali na pozici, kterou jsme vyložili jako provizorní interpretační schéma pro společenství dialogu. Smyslem representativního myšlení by bylo dostat požadavku konsensu, nikoliv udržování otevřeného prostoru, v němž na sebe působí různá, nepřevoditelná mínění. V pozdějších dílech intenzivnější zájem o soudnost jako takovou zavede Arendtovou tímto směrem ještě výrazněji – v estetických i politických reflektujících soudech hledáme z nezaújatého stanoviska pro jednotlivý případ pravidlo, které sice nikdy nemůžeme definitivně založit, avšak které stále klade na jednotlivý soud původní nárok. Pokud soudím, že „Tato růže je krásná“, vyžaduji ve svém soudu (tedy v zalíbení) souhlas všech – „cit je v soudu vkusu od každého vyžadován jaksi jako povinnost“⁴⁹ Hovoří-li Arendtová o schopnosti representativního myšlení a o daru vkusu jako předpokladu politického postoje již v *Mezi minulostí a budoucností*, vystupoval by obdobný normativní nárok i v případě jednotlivých mínění v prostoru veřejné interakce.

Viděli jsme nicméně, že v případě výměny a osvědčování názorů v politické sféře nelze vykázat společnou půdu, která by „všeobecnému stanovisku“⁵⁰ Kantova reflektujícího soudu mohla odpovídat. Jak víme, realita společného světa závisí na přítomnosti bezpočtu perspektiv, o nichž Arendtová ve *Vita activa* explicitně tvrdí, že „pro ně nemůže být nalezeno žádné společné měřítko nebo společný jmenovatel“⁵¹ Úloha representativního myšlení, pokud jej chápeme jako mentální výkon, který slouží hlubšímu založení politického jednání, musí proto být jiná. Spočívá v očistě každého postoje tak, aby bylo možné předpokládat, že můj soud bude zastávat ne snad každý vůbec, nýbrž každý, kdo by sdílel mé místo. Ten, kdo je schopen myslet representativně, dovede pro vlastní mínění nalézt takový výraz, který učiní jeho postoj sdělitelným. V tomto smyslu se lze opřít o Kantovu definici vkusu ze 40. odstavce: vkus je „posuzovací schopností toho, co činí náš pocit z dané představy obecně sdělitelným bez prostřednictví pojmu.“⁵² V ideálním případě bude mínění možné očistit od nesdělitelného, pouze idiosynkratického – tedy toho, co v něm pochází ze subjektivních omezení. Mezi tato omezení patří naše arbitrární empirické ustrojení, které je principem zalíbení, jež má původ ve smyslech a nemá proto svůj princip a priori. Kant hovoří o slabosti pro „půvaby“ a sklonu k

⁴⁸ Kant I., *Kritika soudnosti*, přel. V Špalek a W. Hanzel, Praha, Odeon, 1975, §22.

⁴⁹ tamtéž, §40.

⁵⁰ tamtéž.

⁵¹ Arendt H., *The Human Condition*, s. 57.

⁵² Kant I., *Kritika soudnosti*, §40.

„dojetí“. Tato kantovská specifikace nesoudného postoje se příznačně kryje s charakterizací člověka, jemuž schází politická soudnost, jak ji podle Thukydida podal Periklés⁵³: Arendtová rysy, které Periklés kritizuje (nedostatek *euteleia*, *malakia*), z řečtiny překládá velmi podobně: jako „zjemnělost“ či „přebujelou vnímavost“ v případě estetického postoje a „zženštilost“ v případě lásky k moudrosti.⁵⁴

Pokud je smyslem výkonu reprezentativního myšlení očistit postoj od nesdělitelného, bude mírou zdaru schopnost každému možnému druhému přesvědčivě objasnit, za co se stavím a z jakého důvodu. I soud, který je perspektivní, není proto čistě subjektivní, nýbrž se vyrovnává s nárokem všeobecnosti a nutnosti. Zároveň se perspektivní čtení dokáže vyhnout úskalí konsensualismu: jednomyslnosti, která zahlučuje svébytnost jednotlivých aktérů, případně přisuzuje rozepři mezi jednotlivými stanovisky pouze instrumentální úlohu. Arendtová sama na pozici z šedesátých let nejlépe dokládá své pojetí reprezentativního myšlení v nevydané přednášce z cyklu *Some Questions of Moral Philosophy* (1965), kterou ve své interpretační eseji k *Přednáškám ke Kantově politické filosofii* cituje Ronald Beiner (byť v mírně odlišném kontextu – daná kapitola podává rozlišení mezi filosofickou pravdou a soudem občana):

Řekněme, že hledím na podivnou chýši a v tomto jedinečném přístřešku spatřuji obecný pojem, který jím však není přímo vyjevován, pojem bídy a utrpení. Dospívám k tomuto pojmu tak, že si představuji, jak bych se cítila, kdybych tam musela žít, tj. snažím se myslet z místa obyvatel této chýše. Soud, k němuž dospěji, nebude v žádném případě nutně tentýž jako soud obyvatel, které čas a beznaděj mohly otupit vůči zbídačenosti jejich situace, jistě se však stane výjimečným příkladem, k němuž budu při svém dalším posuzování podobných věcí odkazovat... Navíc, beru-li při svém souzení ohled na druhé, neznamená to, že se přizpůsobuji soudu jiných lidí; stále mám svůj vlastní názor a nepočítám hlavy, abych se dobrala toho, co považuji za nutné. Avšak můj soud už dále není ani subjektivní.⁵⁵

Tato pasáž v zárodku předvádí několik rysů soudu, jimž se budeme podrobněji věnovat až v souvislosti se zájmem o život ducha jako takový. Jmenovitě jde o exemplární platnost, jež každému soudu dodává charakter orientačního bodu v další zkušenosti. V souvislosti s naším

⁵³ *filokalúmen gar met' euteleias kai filosofúmen aneu tés malakias.*

⁵⁴ Arendtová H., „Krise kultury“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 186.

⁵⁵ Arendtová H., in: Beiner R., „Hannah Arendtová o souzení“, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, Praha, Oikúmené, 2002, s. 146.

zaměřením na tvorbu mínění je především důležité, že si jedinec, který se snaží myslet z pozice druhých, podržuje svébytnost svého postoje, jenž se vždy bude z podstatných důvodů lišit od postoje těch, kteří stojí na odlišném místě, aniž by tím byl tento postoj degradován na „pouze“ subjektivní přesvědčení.

Rozbor operací, jež reprezentativní myšlení předpokládá, je nicméně v citovaných textech z šedesátých let neúplný. Je-li přiznaným pramenem pro rozšířené myšlení Kantova *Kritika soudnosti*, jde o první známku toho, že by s míněním měla být svázána právě soudnost, jejíž výkon v první řadě žádá odstup od posuzovaného předmětu. V „Krizi kultury“ Arendtová distanci, kterou soudící musí vůči předmětu zaujmout, charakterizuje následovně: „*Odstup však nezískáme, pokud nejsme schopni zapomenout na sebe, na starosti, zájmy a naléhavé potřeby svého života, pokud nejsme s to přestat se předmětu svého obdivu zmocňovat, pokud jej neumíme ponechat tak jak je, v jeho vzhledu.*“⁵⁶ Vzhledem k tomu, že není na pozici z *Mezi minulostí a budoucností* dosah paralel mezi politickým myšlením a estetickým postojem rozpracován, zůstává mnoho otázek bez odpovědi. Zejména nemůže plně vyniknout napětí mezi distancí, kterou souzení předpokládá, a podmínkami pro jednání. Je totiž zřejmé, že iniciativní angažmá ve světě vede k zaujatosti. Jeho smyslem není předmět nechat tak, jak je, nýbrž se jej chopit, vynést určitý nárok. V pozdějším zájmu o soudnost tento základní protiklad mezi jednáním a diváctvím, jež je podmínkou nezaujatého zalíbení, a s tím i možnosti předmět posoudit, výrazně vystoupí. V textech „Krise kultury“ a „Pravda a politika“, kde reprezentativní myšlení stále slouží hlubšímu založení politického jednání, však není vztah k diváctví rozveden. Zájem o krásu, který jde se soudností a politickým postojem ruku v ruce, zde má nejasné hraniční postavení – výše uvedený záznam Periklova výroku o úloze politické soudnosti v zalíbení v kráse a ve filosofii Arendtová využívá k tomu, aby předvedla, že lásku ke kráse je třeba především chápat jako *činný* postoj.⁵⁷ Dar vkusu je dále uvažován z perspektivy výkonu politického *aktéra*, jak nejlépe ukazuje výslovná identifikace vkusu s *fronésis* jakožto státnickou výtečností. Přesná souvislost jednotlivých způsobů, jak politickému myšlení rozumět, proto vystoupí až v souvislosti s explicitnějším zaměřením na život ducha. Na základě rozpracování kantovského pojmu soudnosti se ukáže vazba mezi reprezentativním myšlením a *fronésis* jako neudržitelná, a nárok na myšlení obrácené k jednání proto vystoupí s novou naléhavostí.

⁵⁶ Arendtová H., „Krise kultury“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 184.

⁵⁷ tamtéž, s. 186.

Soudnost v jádru mínění

Arendtová začala hovořit o nároku kladeném pragmatickou situací v nových termínech již v reportáži z procesu s Eichmannem a předznačila tak směr, jímž se její úvahy měly ubírat v pozdějších letech. Katastrofa holocaustu přivedla zborcení měřítek, která člověku umožňovala, aby porozuměl situaci, již přebírá. Zároveň prokázala, že veřejná sféra v našem věku nedostačuje své úloze politické myšlení zajišťovat proti selháním. Neumožňuje totiž jednotlivým aktérům, aby svá přesvědčení osvědčovali a vystavovali styku s realitou – jinými slovy, aby působili ve společenském živlu, který je zabezpečený vymezením sféry, kde vládne svoboda, od oblasti životních zájmů. Nemohu-li se při artikulaci svého postoje spolehnout na druhé, pominula základní podmínka možnosti mýnit a jednat v původním podání. Lidé v situaci, kdy došlo k rozpadu veřejné sféry, již nestojí *spolu* s druhými, ale *proti* sobě či *za* sebe navzájem⁵⁸ – ba dokonce, opřeme-li se o analýzy situace moderního člověka z druhé kapitoly *Vita activa*, zůstávají navzdory přítomnosti druhých existenciálně osamělí. Přesto Arendtová nachází z tohoto úskalí cestu, která důraz na konkrétní politické společenství oslabuje, aniž by přitom umenšila schopnost každého jednotlivce zaujmout v té které situaci odpovídající stanovisko. Klíč nachází právě ve schopnosti soudit, jež v poválečných textech původně vystoupila v souvislosti s prvním zmíněným důsledkem katastrofy, jíž byl holocaust nejkřiklavějším projevem: byla předvedena jako ta schopnost, jež nám umožňuje porozumět minulým událostem, v jejichž případech dosavadní měřítko selhávají. (např. v textu „Rozumění a politika“ z roku 1954).

Pozoruhodným dokladem toho, že soudnost byla původně chápána především v tomto smyslu, je pasus z již citované „Pravdy a politiky“ vydané na začátku šedesátých let. Jde sice o týž text, v němž se hovoří o reprezentativním myšlení (tedy o sledování maximy soudnosti) ve výkonu politického aktéra, na druhou stranu zde však souzení jako takové výslovně figuruje v protikladné úloze – na straně „pravdy“. Arendtová se snaží doložit, že je žádoucí hájit instance, které představují vůči politické sféře protiváhu – a to v zájmu této sféry samotné. Být na straně pravdy v tomto případě znamená zhostit se „jednoho z mnoha způsobů, jak být sám“ a zaujmout „stanoviště mimo politickou sféru.“⁵⁹ Ve výčtu způsobů, jak stát na straně (z povahy věci vždy nepolitické) pravdy, nalezneme vedle filosofa, vědce, hledače faktů, svědka a zpravodaje právě i historika a soudce. Být soudcem či historikem však především znamená, že pro jedince „není možné žádné politické nasazení, žádná příslušnost

⁵⁸ Arendt H., *The Human Condition*, s. 180.

⁵⁹ Arendtová H., „Pravda a politika“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 228.

nějaké věci.“⁶⁰ V textu se tedy klade nestrannost, schopnost reprezentativního myšlení dvojího typu, v závislosti na tom, zda jedinec stojí uvnitř či vně politické sféry. Soudnost jako taková původně představovala výkon, který je *nepolitický*; do té míry, že bylo možné mezi souzením a politickým angažmá konstatovat fundamentální opozici. Pokud má soudnost, jakožto „schopnost rozlišit správné a špatné“, zaujmout místo mínění, v němž původně představovala (v podobě reprezentativního myšlení) pouze jeden z momentů, bude potřeba se zaměřit na důsledky, které tento posun má pro celý obraz mentálního a činného života.

V *Eichmannovi v Jeruzalémě* se dočteme, že:

Hrstka těch, kteří si podrželi schopnost rozlišit správné a špatné, neměla nic jiného, než svůj vlastní úsudek a musela ho užívat svobodně. Nebyla žádná pravidla, o která se bylo možno opřít, pod něž by bylo možno zahrnout jednotlivé případy, s nimiž byli konfrontováni. V každé situaci museli podle okolností sami rozhodnout, protože pro to, co je bezprecedentní, žádná pravidla nejsou.⁶¹

Posun od mínění k soudnosti tedy odráží posun v důrazu – namísto intersubjektivní *situace* se uplatňuje hledisko duchovních výkonů samotných, byť, jak dále uvidíme, i ty zůstávají na situaci plurality závislé. Tato proměna v zaměření zároveň znamená, že výkon soudnosti nabývá smyslu, teprve je-li vztažen k aktivitám ducha jako takovým. Jak jsme zaznamenali v kapitole věnované vývoji koncepce myšlení v celém arendtovském díle, podmínkou toho, aby jedinec dokázal myslet náležitě ke společnému světu, se z pozic rozvinutých po *Eichmannovi v Jeruzalémě* ukazuje být plnohodnotný výkon myšlení bez ohledu na jeho bezprostřední vztah k činnému životu. Jde právě o ty výkony, které se původně jevily pro činný život jako v lepším případě bezpředmětné, v horším zkázonosné. Hledisko života ducha, především v podobě zájmu o vztah mezi jednotlivými mentálními mohutnostmi, se ve zkoumání soudnosti – nyní již osvobozené od konotací spojených s míněním – stává v posledku natolik prioritním, že zřetel k aktivnímu angažmá ustupuje výrazně do pozadí. Ačkoliv je soudnost ve svrchu uvedené citaci ztotožněna se schopností dospět ke správnému rozhodnutí, tedy k rozhodnutí, co v dané situaci dělat a od čeho upustit, zůstane tento odkaz stranou výslovného zájmu. Myslet společný svět na této pozici neznamená primárně: myslet a jednat, učinit praktické rozhodnutí, nýbrž nalézt takový způsob vnitřního života, který učiní společný svět srozumitelným.

⁶⁰ tamtéž, s. 229.

⁶¹ Arendtová H., *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 391.

II. část

Autonomie myšlení odvráceného od světa jevů a autonomie soudnosti

V *Životě ducha* se na základě důkladného rozboru jednotlivých mentálních mohutností vzájemné postavení myšlení a souzení dále problematizuje. Byť není jejich interakce předmětem systematické tematizace, je zřejmé, že naše schopnost soudit závisí na povaze mentálního života vcelku. V původním rozvrhu byly vztahy mezi myšlenkovými výkony, které sehrávaly úlohu později přisouzenou myšlení a soudnosti, traktovány pouze v kontextu veřejného působení. Zdálo se přitom, že je možné postihnout takovou variantu mentálního života, která se s charakterem účasti na životě veřejném bude neproblematicky slučovat. Soudnost tím, že umožňuje zaujmout postoj ke skutečnostem světa lidských záležitostí v jejich jednotlivosti, obsazuje úlohu, kterou jsme v počátku přisuzovali tzv. „politickému myšlení“ či mínění. Rozsah myšlenkových výkonů, které umocňují vztah jedince ke společnému světu, byl však širší již na půdorysu vytyčeném v raných spisech. Zahrnuje totiž takový typ působení na jednotlivá mínění, jenž jsme v úvodním exkursu nazvali „sókratovskou“ variantou filosofování.⁶² Vyžaduje-li však „sókratovský“ výkon již v původním pojetí moment odvrácení, příklonu k otázkám obecného rázu, nelze jej chápat jako „soudný“ bez dalšího zpřesnění, neboť se tím staví na půdu, jejíž zákonitosti jsou vůči společnému světu cizorodé. V pozdních spisech proto dochází ke dvojímu posunu. Význam myšlení jako takového narůstá, neboť se ukazuje, že na úlohu zajistit postoje proti jednostrannosti musí dostačovat pouze výkony ducha (přičemž v raném pojetí bylo toto břemeno rozloženo mezi mentální výkony a interakci ve společenském živlu). Zároveň se však na poli Sókratova působení dostávají výrazněji do popředí rysy, které dosud měly představovat úskalí spojená pouze s „platónským“ filosofickým postojem (tj. nepřátelským k situaci plurality), nikoliv však s myšlením jako takovým.

Sókratovu úlohu v občanském styku zachycují v Platónově podání tři známé metafory – metafora rejnoka, střečka a porodní báby. Zatímco poslední dva způsoby, jak Sókratovo působení chápat, poukazují ke schopnosti pobízet spoluobčany k plnějšímu a ryzejšímu výkonu vlastního občanství, respektive ke schopnosti postojům druhých vůbec dopřát cestu na

⁶² V tuto chvíli nechávám stranou variantu, dle níž se v politickém společenství dělí úlohy mezi různě disponované jedince. „Sókratovský“ výkon by tak byl výkonem nemnoha, přičemž většina těch, kdo mají podíl na „politickém myšlení“, by své postoje kultivovala převážně prostřednictvím výkonů, které Arendtová vykládá pomocí kategorií *mínění* a *soudnost*. Teze, dle níž se s nárokem „nedogmatického“ filosofického myšlení i myšlení politického (mínění, souzení) musí vyrovnávat každý, je dle mého názoru bližší celkovému vyznění arendtovského myšlení. Pole společenské interakce je právě tím, co umožňuje kompenzovat jednostrannosti, k nimž v tomto směru vedou specifické individuální dispozice. V dalším se k variantě dělby úloh ještě vrátíme.

světlo, dokládá metafora rejnoka, že způsob, jak se Sókratés účastnil života obce, mohl mít vedle blahodárného vlivu na očistu mínění druhých i zákazonosný účinek. Jako rejnok totiž paralyzuje a předvádí, že mínící občané v zásadě nejsou schopni svá přesvědčení vystavit zkoumání vedenému dle zásad rozumu, aniž by museli doznat, že je jejich vlastní postoj neudržitelný. Navíc – a zde se dostáváme k problematické povaze Sókratova sepětí s činným životem – sám Sókratés se výměny názorů v pravém slova smyslu neúčastní, neboť žádné mínění, které by mohl osvědčit, podle svých vlastních slov nemá. Přidržíme-li se podání ze *Života ducha*, představuje v tomto smyslu případ jedince, který se optimálním způsobem uplatňuje na poli *myšlení* v úzkém slova smyslu. Zdar jeho výkonu spočívá jednak v tom, že nepodléhá metafyzickým iluzím, k nimž svádí zákonitosti vlastní stanovisku myslitele (jinými slovy, nezaměňuje myšlení za poznání či vědění.) Především však z uvedených charakteristik plyne, že se Sókratés s žádným stanoviskem nespokojuje jako s hotovým, ale že skutečnosti, o které jde, podrobuje neustálému zkoumání. To neustává z vnitřní zákonitosti myšlení, ale pouze zásahem mohutností či sil, jež jsou vůči myšlení vnější.

Jak však může myslitel *par excellence*, jehož podstatným rysem je schopnost neustálého rozkladu jednou ustálených mínění a který proto k vlastnímu mínění nedospívá, zároveň být dobrým občanem, který se dokáže vyznamenat v boji? Pokud Sókratés dokáže jednat statečně, co do mínění nemůže být neplodný (navzdory tomu, co o sobě tvrdí v *Theaitétovi*⁶³). V opačném případě by mohl být v myšlení i v jednání doma pouze tehdy, pokud by spolu oba výkony souvisely jen velmi volně a vzájemně se ve svém zdařilém provedení nepředpokládaly. Na pozdní pozici, kde se již plně přiznává bytostný nesoulad mezi myšlením a oblastí jednání, je jako svorník, který rozdvojení tohoto typu překlenuje, představena právě soudnost. Je zprostředkujícím článkem mezi oblastí jednání a doménou myšlení v tom smyslu, že umožňuje duchu kultivovanému myšlením, aby se vztáhnul k oblasti jednotlivých záležitostí společného světa. Na některých místech se vazba myšlení na soudnost jeví být velmi bezprostřední. Jedná se zejména o ty pasáže ze *Života ducha* a z přednášky „Myšlení a úvahy o morálce“, kde je kladen vztah mezi schopností myslet a dispozicí nepodléhat zjednodušujícím soudům. Arendtová praví, že:

...soudnost, která je nezamýšleným důsledkem myšlení, myšlení uskutečňuje, činí je evidentním ve světě jevů, kde nejsem nikdy sám a kde jsem příliš zaneprázdněn, než

⁶³ Platón, *Theaitétos*, 150c-d.

abych byl s to myslet. Projev proudu myšlení není vědění; je to schopnost odlišit správné od špatného, krásné od ošklivého.⁶⁴

Výše uvedený citát by nahrával tomu, abychom chápali myšlení a soudnost jako jednotný celek. Řada komentátorů proto ve svém výkladu oba výkony směřuje, případně považuje soudnost pouze za specifickou formu myšlení⁶⁵. Formulace, která ze schopnosti rozlišovat a rozhodovat se, tedy souzení, činí projev proudu myšlení, či jeho realizaci, skutečně takový dojem vyvolává. Dokonce se zde hovoří o tom, že soudnost myšlení umožňuje, aby se stalo evidentním ve světě jevů – jako by byla razítkem, které myšlení na jevy a události otiskne. Kromě toho, že je i v této formulaci popřena samostatnost soudnosti jako mentálního výkonu, vyvstává nanovo otázka, zda odkazu k „evidenci ve světě jevů“ rozumět jako ztotožnění soudnosti s principem veřejného vystoupení či jednání. Vztah mezi oběma mohutnostmi myslí by tak vykazoval aktivní přesah do světa jevů – což by bylo pochopitelně třeba uvést v soulad s tím, co se o podmínkách pro výkon soudnosti z pozdních spisů dozvídáme. Jde-li nám nyní přednostně o vztah myšlení a soudnosti jako takový, máme celou řadu dalších dokladů, které svědčí o tom, že by vůči sobě neměly stát v ostrém protikladu. Arendtová často v pasážích věnovaných myšlení používá výrazy, které striktně vzato patří právě do oblasti soudnosti. Jedná se zejména o texty z období před sepsáním *Života ducha*, kdy jednotlivá rozlišení nebyla striktní, a kde především soudnost neměla samostatné postavení. Některé obrazy rozvinuté v padesátých a šedesátých letech však Arendtová neopouští a nalezneme je i v rámci výkladu myšlení ze *Života ducha*. Jde především o klíčové Kafkovo podobenství ze sbírky aforismů nazvané „On“.

Arendtová jej v závěrečné kapitole svazku *Myšlení* využívá, aby rozpracovala metaforu pro specifické „místo“ myšlení mimo prostor zjevování. „On“, tedy myslící, žije v mezeře mezi minulostí a budoucností. Minulost a budoucnost představují vzájemně protichůdné síly, vůči nimž své „místo“, chápané na způsob „stojícího nyní“ (*nunc stans*) středověké filosofie, musí stále hájit. Arendtová předvádí, že „*sen o sféře bez času, o věčné přítomnosti v naprostém klidu [...], je právě snem o sféře myšlení.*“⁶⁶ „On“ v Kafkově podobenství sní o tom, že ze souboje se silami minulosti a budoucnosti vyskočí a – což je v naší souvislosti klíčové – bude „*ustanoven soudcem nad oběma soky, kteří spolu bojují.*“⁶⁷ Na této „*pozici rozhodčího*“ by myslící byl tím, kdo dokáže „*nalézat smysl* [podívané, která

⁶⁴ Arendtová H., „Myšlení a úvahy o morálce“, s. 1-26.

⁶⁵ Mimo jiné Passerin d'Entrèves, Villa, Collinová.

⁶⁶ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 225. Překlad J. Lusk.

⁶⁷ Kafka F., in: *Život ducha I*, s. 220.

se mu naskýtá] a posoudit provedení.“⁶⁸ Arendtová obraz modifikuje pouze v tom, že stanovisko myslícího nespaturuje „vně“ kolbiště, nýbrž jej situuje do „klidného místa ve středu bouře.“⁶⁹ Bouře či souboj totiž zuří právě jen díky „jeho“ přítomnosti, bez níž bychom měli co do činění pouze s „indiferentním tokem stále trvající změny.“⁷⁰ Na zaměření myšlenkové aktivity se ovšem ani v pozměněné formulaci nic nemění. Sepětí mezi myšlením a souzením je zde dokonce explicitnější – *myslící já* se zabývá smyslem minulosti a budoucnosti, tedy souzením „rozmanitých, nikdy nekončících záležitostí lidské existence ve světě“. To, že myslící „nikdy nedospěje ke konečnému řešení těchto hádanek“, neboť nachází „vždy nové odpovědi na otázku, oč v tom všem může jít“⁷¹ však zároveň představuje charakteristiky, které spíše než soudnost vystihují aktivitu myšlení v úzkém slova smyslu.

Viděli jsme však, že stanovisko, na němž je soudnost spjata s myšlením do té míry, že je pokládána za jeho realizaci, není udržitelné. Myšlení je sice nutnou podmínkou toho, aby byla soudnost odpovídajícím způsobem uvolněna k výkonu, avšak samo na její úlohu, tedy na rozhodnutí ohledně jednotlivých skutečností ve společném světě, nemůže dostačovat. Obě mentální mohutnosti vykazují neslučitelné rysy. Na první pohled je zřejmé, že je-li myšlení neustálým pohybem, nemůže ze sebe samého ustát v činnosti a poskytnout půdu pro pevné stanovisko, které umožní jednoznačný soud, neřku-li čin. Vedle napětí, které panuje mezi myšlením a jednáním, je proto třeba vzít vážně i tvrzení, která Arendtová předkládá v první části *Života ducha* ohledně mentální sféry samotné. V úvodu kapitoly nazvané „Neviditelnost a odvrácení“, konstatuje autonomii všech tří mentálních mohutností.

Myšlení, chtění a souzení jsou tři základní duchovní aktivity; nelze je ze sebe navzájem vyvodit, a i když mají některé společné rysy, nelze je převést na společného jmenovatele.⁷²

A o něco dále:

Nazvala jsem tyto duchovní aktivity základními, protože jsou autonomní. [...] Protože je to stále táž osoba, jejíž duch myslí, chce a soudí, vedla samostatnost těchto funkcí k velkým obtížím.⁷³

⁶⁸ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 225. Překlad J. Lusk.

⁶⁹ tamtéž, s. 228. Upravený překlad.

⁷⁰ tamtéž, s. 225. Překlad J. Lusk.

⁷¹ tamtéž, s. 228. Překlad J. Lusk.

⁷² tamtéž, s. 83. Překlad J. Lusk.

Je třeba mít na paměti, že mezi světem jevů a sférou myšlení vládne radikální nesoulad. Myšlení ze své povahy není ve světě doma. Je stále „mimo-řádné“ nejen v tom smyslu, že působí přerušování běžných činností, nýbrž i proto, že ubíhá od veškeré látky dané smyslům. Platí sice, že „*myšlení jako takové povstává z událostí životní zkušenosti a musí s nimi zůstat svázáno, neboť takové události jsou jedinými ukazateli, podle nichž se může orientovat.*“⁷⁴ I když však přijmeme, že se myšlení odráží od jednotlivých skutečností, patří ve schématu postaveném na Kafkově podobenství k jeho klíčovým rysům, že svým pohybem míří do nekonečna, zcela mimo nahodilé souvislosti společného světa. Je-li jednosměrným pohybem od jednotliviny, nemůže být pro jedince orgánem vztahu ke světu lidských záležitostí.

Již v citaci z přednášky „Myšlení a úvahy o morálce“ jsme navíc viděli, že je-li v nějakém smyslu soudnost důsledkem myšlení, jedná se o důsledek nezamýšlený. Jinými slovy, schopnost soudit se v myslícím uvolňuje nikoliv na základě programové orientace myšlení, ale tím, že myšlení ve svém výkonu připravuje v mysli půdu pro výkon radikálně nového typu. Teze, dle níž je činnost myšlení orientována vztahem k dalším mentálním mohutnostem, přesto představuje závěr, k němuž texty z výboru *Mezi minulostí a budoucností* a dřívější pojednání (například „Filosofie a politika“ z roku 1954) čtenáře na mnoha místech navádí. I v *Životě ducha* nacházíme momenty, které mají tuto strukturu. Víme například, že myšlení musí jednotliviny dané smyslům připravit pro soudnost tak, aby s nimi duch dokázal zacházet, když nejsou přítomné; tedy zbavit je smyslovosti.⁷⁵ Taková struktura skutečně svádí k tomu, abychom jednu činnost druhou, v tomto případě myšlení souzením, *ospravedlňovali*. Proti tomu však Arendtová výslovně namítá:

Budeme-li chtít uklidnit náš běžný rozum, který je obtěžován tak důrazně potřebou rozumu pokračovat v bezúčelném sledování smyslu, je lákavé ospravedlnit tuto potřebu pouze na tom základě, že myšlení je nepostradatelnou přípravou k rozhodování o tom, co má být, a pro posouzení toho, co již není. Protože minulost se jako minulá stává předmětem našeho souzení, soud by byl zase pouhou přípravou pro chtění. To je bezesporu – v určitých mezích – legitimní perspektiva pro člověka jako

⁷³ tamtéž, s. 84. Překlad J. Lusk.

⁷⁴ Arendtová H., „Předmluva: Trhlina mezi minulostí a budoucností“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 17.

⁷⁵ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 91.

jednající bytost. Avšak ani tento poslední pokus bránit aktivitu myšlení proti výtce nepraktičnosti a neužitečnosti se nedaří.⁷⁶

Myšlení se sice přiznává úloha při přípravě předmětu pro další mentální operace (zavedení rozdílu mezi souzením a chtěním nechme pro tuto chvíli stranou), ale jeho působnost a hlavní ráz se tím nevyčerpává. Důležitým v uvedené citaci je poukaz k postoji jednajícího člověka, který má tendenci schopnosti mysli posuzovat v jejich provázanosti. Tato perspektiva je označena za v jistých mezích legitimní. Protiklad mezi člověkem jako jednající bytostí a jako bytostí myslící však stojí na svébytnosti zkušeností, které obě sféry poskytují. K pochopení toho, co znamená myslet, hledisko jednajícího nedostačuje. Nakolik je schopnost jednat ústřední, jsou jí všechny ostatní výkony podřízeny, tj. jsou nahlíženy z perspektivy cíle, který stojí mimo ně. Zájem o činný život nás může svést k tomu, abychom na tomto stanovisku setrvali, v takovém případě bychom se však dopustili zjevné redukce. Přehlíželi bychom, že jádro toho, co se v myšlení odehrává, třeba hledat v myšlení samém, neboť myšlení, stejně jako jednání, představuje činnost, která má cíl v sobě. Aktivitu myšlení proti výtce z neužitečnosti a nepraktičnosti neubráníme – taková výtka totiž znamená, že na myšlení aplikujeme měřítko, které je mu cizí. Nakolik je člověk myslící, není k soudnosti (potažmo jednání) orientován, nejen proto, že se stále pohybuje v obecném (překonání jednotlivosti jednotlivého je samou podmínkou jeho činnosti), nýbrž i proto, že tento pohyb v obecném není veden úlohou vztah k jednotlivému lépe založit – „hledání smyslu“ se totiž (slovy ze *Života ducha*) „na běžném chodu lidských záležitostí nepodílí a je v něm zcela k ničemu.“⁷⁷ Pokud se chceme zaměřit na to, jak myšlení *jako takové* může vstupovat ve vztah se soudností a jednáním, musíme získat smysl jak pro stanovisko toho, kdo jedná, tak pro stanovisko toho, kdo myslí. Jen z takové pozice můžeme podmínky pro soudnost a jednání na půdě ducha posoudit náležitě.

Je-li myšlení chápáno jako autonomní v takto silném smyslu, tím spíše vystupuje nárok na to, aby schopnost, která bude v mysli nalezena pro vztah ke světu, byla postavena na samostatný základ – v myšlení jako takovém totiž svůj kořen mít nemůže. Arendtová sama říká: „Když se myslící já, jež se pohybuje mezi obecninami, vzdává svého odstupu a vrací se zpět do světa jednotlivých jevů, ukazuje se, že mysl potřebuje novou „vlohu“, aby se jím mohla zabývat.“⁷⁸ Necháme-li stranou texty, které se zabývají soudností v souvislosti

⁷⁶ tamtéž, s. 232. Překlad J. Lusk.

⁷⁷ tamtéž, s. 102. Upravený překlad.

⁷⁸ tamtéž, s. 234. Překlad D. Štech.

s úlohou porozumět bezprecedentním dějinným událostem, hovořila Arendtová ve starších spisech o schopnosti soudu jako odvozené od poznávací činnosti (například v eseji „Co je svoboda?“, kde je soud ztotožněn se schopností jednajícího rozpoznávat relevantní cíle⁷⁹), případně – v přechodném období – dokonce jako o funkci vůle.⁸⁰ Je-li nové „vloze“ přisouzen vlastní *modus operandi*, jde o další doklad důrazu, který je na soudnost v pozdním období kladen. Tento *modus operandi* soudnosti měl být dle příslibu z *Postscripta* ke knize *Myšlení* podrobně podán právě ve třetím svazku celého díla.

Dříve, než se zaměříme na podání schopnosti soudit na pozici ze sedmdesátých let, je s ohledem na hlubší založení mentálních aktivit třeba nalézt přesnější výraz pro jejich vzájemnou působnost, především pro vliv myšlení na naši schopnost vztahovat se k jednotlivým skutečnostem ve společném světě. Pokud otázku po soudnosti otevřeme na pozadí života ducha vcelku, bude náš postup osvětlující v trojím smyslu. Působnost myšlení na soudnost totiž odhaluje, jak jsou motivovány některé závažné posuny, k nimž došlo v koncepci soudnosti oproti ranému podání representativního myšlení ve výkonu politického aktéra. Zároveň nám rysy, které Arendtová předvádí jako konstitutivní pro život ducha jako takový, nabízí určitý klíč. Při hledání poměru mezi myšlením a soudností vycházíme z teze o jejich vzájemné autonomii. Tato teze však poskytuje vodítko pro porozumění celému arendtovskému myšlenkovému rozvrhu, o nějž nám v naší úloze jde. Pokud se přidržíme toho, že k podrobnému pojednání mentálních aktivit dochází až v pozdním období (s důsledky pro pojetí těch mentálních výkonů, které jsou předpokládány ve vztahu k činnému životu a které byly v dřívějších spisech podány bez hlubšího založení v životě myslí jako takovém), nabízí nám teze o autonomii jednotlivých mohutností způsob, jak porozumět vzájemnému poměru mezi *vita activa* a *vita contemplativa*. Předpokladem je pochopitelně odmítnutí představy o radikálním předělu v arendtovském myšlení. Posuny a rozdíly, které se snažíme pojmenovávat (např. posun v samostatném postavení soudnosti), by tak byly odrazem hlubší tematizace konkrétních okruhů problémů, přičemž by však rozložení celého pojetí mezi dvě svébytné „existenciální pozice“ zůstávalo bez závažnější revize. Jinými slovy – to, že se Arendtová v pozdních spisech věnuje životu ducha, neznamená, že by rezignovala na

⁷⁹ Jakkoliv Arendtová později objevila schopnost soudit v jádru mínění, čímž se mínění propůjčuje důstojnost (není díky tomu „pouhým“ míněním, nýbrž je představeno jako aktivita, která je svobodná a má svůj vlastní princip a priori), na této pozici se jedná o dva různě situované mentální výkony. Zatímco je zde „soud“ svázán s (roz)poznáváním, je klíčovým rysem mínění, že na žádné vědění či poznání redukováno být nemůže.

⁸⁰ Podrobně se genezí soudnosti jakožto svobodné aktivity myslí zabývá Ronald Beiner ve své interpretační eseji „Hannah Arendtová o souzení“ (zejména s.169, s.178 nn.), jíž uzavírá redigované vydání *Přednášek o Kantově politické filosofii*. Český překlad M.Ritter in: *Přednášky o Kantově politické filosofii*, Praha, Oikúmené, 2002.

postřehy, k nimž jí dovedly úvahy o činném životě. Výklad, který vychází z autonomie jednotlivých činností, si zároveň činí nárok, že nabídne odpověď na některé problematické otázky, které se v souvislosti s naší úlohou kladou. Ty často interprety vedou k tomu, aby některé závěry, k nimž Arendtová dospívá, reinterpretovali ve smyslu starších textů, případně aby některé teze nenechávali vystoupit v plné síle. Třetí přednost zvoleného přístupu spočívá v tom, že nám podání podmínek pro výkon myšlení umožňuje nahlédnout základní protiklad mezi zkušeností já, které se pohybuje ve světě jevů, a zkušeností já, které myslí. Uvidíme přitom, že myslící já vystupuje v této souvislosti s nárokem, který není z hlediska naší otázky bez významu.

Poměr mezi myšlením a společným smyslem

Řekli jsme, že pokud se mysl chce zabývat světem jednotlivých jevů, myšlení v úzkém slova smyslu tuto úlohu nemůže sehrávat. Zajímá-li nás způsob, jak Arendtová chápe působnost myšlení na naši schopnost vztahovat se ke skutečnostem ve společném světě – především pak na mohutnost soudnosti jako její nejvyšší formu, musíme krátce postihnout základní rozsah výkonů, které u jedince vazbu ke světu zajišťují. Komplex těchto výkonů je svázán s pojmem *sensus communis*, společného smyslu. V arendtovském kontextu označuje společný smysl často různě situované operace, aniž by mezi nimi byla vedena důsledná rozlišení. Vždy sice označuje schopnost překročit specifický charakter jednotlivé dílčí zkušenosti a dodat jí tak na širší platnosti, nicméně každý z těchto výkonů při konstituci vztahu jedince ke světu sehrává odlišnou úlohu. I proto je třeba, abychom si povšimli, že výkony podřazené pod pojem společného smyslu jsou na činnosti myšlení závislé v nestejně míře.

Viděli jsme, že na pozici z *Vita activa* je garantem *skutečnosti* předmětu to, že je různými jedinci vnímán z různých perspektiv. Společenský prostor, v němž dochází ke konfrontaci jednotlivých pohledů, tak slouží tomu, aby jedinec pěstoval schopnost rozlišovat, co na souboru smyslových dat, jež se mu dávají, náleží sdílenému předmětu a co nikoliv. V tomto významu hovoří Arendtová o společném smyslu, *common sense*⁸¹, poprvé. V *Životě ducha* je pak mimosvětská orientace myšlení předvedena na konfrontaci zkušenosti myslitele s běžným smyslem pro každodenní existenci ve světě jevů. Ten je opět označen pojmem *common sense* či *sensus communis*. Jde o společný smysl ve významu „zdravého rozumu“, tedy schopnosti být ve světě doma a rozpoznávat, s čím mám co do činění. Jádrem kapitoly o

⁸¹ Arendtová H., *The Human Condition*, s. 209.

„Občanské válce mezi myšlením a společným smyslem“ je předvedení konfliktního vztahu, jenž obě schopnosti pojí. Již na úrovni *sensu communis* vztaženého ke skutečnosti světa se však objevuje první, dílčí nejasnost. *Sensus communis*, má-li být chápán jako nástroj orientace ve světě jevů, je smyslem, který je možné na základě zkušenosti za specifických společensko-historických podmínek rozvíjet či naopak pozbývat. I proto představuje komplikovanější strukturu, než *sensus communis*, jenž Arendtová v *Životě ducha* zavádí o několik kapitol dříve v rámci podání našeho vztahu ke skutečnosti v její pozitivní danosti (kapitoly 7 a 8). Arendtová zde odkazuje k významu, jenž tento pojem má v myšlení Tomáše Akvinského. Řekne o něm, že „je druhem šestého smyslu, kterého je potřeba k tomu, aby se mých pět smyslů udrželo pospolu a aby se zaručilo, že je to týž předmět, který vidím, kterého se dotýkám, který ochutnávám, čichám a slyším.“⁸² Jde o vnitřní smysl, o němž se dozvídáme, že je jeho předmětem *skutečnost* světa (tak jako je předmětem zraku viditelné, sluchu slyšitelné, apod.). To, že je jeho úloha vyjádřena ve stejných termínech jako úloha zdravého rozumu, může vést ke zmatení – „skutečnost“, o níž v obou případech jde, totiž nemůže být stejného řádu. Společný smysl ve významu bezprostředního „*pocitu skutečnosti*“ je pak zajištěn trojím způsobem, který v hutné formulaci Arendtová podává následovně: „*Pět smyslů ... má týž společný předmět; členové stejného druhu mají společný kontext ...; všechny bytosti se shodují ... na identitě [předmětu].*“⁸³ Z perspektivy naší otázky je *sensus communis* v tomto významu zajímavý nejméně. Nakolik jsme smyslové bytosti, je součástí našeho aparátu zároveň i schopnost danosti jednotlivých smyslů sjednocovat – Arendtová v této souvislosti sama explicitně říká, že myšlení „*pocit skutečnosti není schopno ani dokázat, ani zničit.*“⁸⁴ Oproti tomu v pojmu zdravého rozumu je již kladena možnost proměnlivé recepce předmětu. Ve *Vita activa* se v tomto duchu dočteme, že „*odcizení od světa*“ provází „*znatelný úpadek společného smyslu (zdravého rozumu) a znatelný nárůst pověrčivosti a lehkověrnosti.*“⁸⁵ Ztráta smyslu pro skutečnost v její náročné rozpornosti je koneckonců jedním z ústředních motivů analýzy situace moderního člověka ve věku totalitarismu, rozvedené v díle *Původ totalitarismu*.

Obě varianty smyslu pro skutečnost však zároveň musíme odlišit od zvláštní schopnosti, která se podílí na výkonu soudnosti. Arendtová ji opět označuje výrazem *sensus communis*, tentokrát však v souladu s Kantem⁸⁶ vždy v latinském tvaru. Tohoto rozlišení mezi

⁸² Arendtová, *Život ducha I*, s. 62. Překlad J. Lusk.

⁸³ tamtéž, s. 63. Upravený překlad.

⁸⁴ tamtéž, s. 65. Překlad J. Lusk, zvýraznila H. Arendtová.

⁸⁵ Arendtová H., *The Human Condition*, s. 209.

⁸⁶ Kant I., *Kritika soudnosti*, §40.

dvěma typy společného smyslu, které však řada interpretů přehlíží⁸⁷, si všímá Françoise Collinová ve své eseji. Podle Collinové se společný smysl v prvním významu týká „*řádu perceptivních struktur*.“⁸⁸ Tento smysl jako orgán vztahu ke skutečnosti (z komentáře není zřetelné, zda sem Collinová počítá i společný smysl ve významu „zdravého rozumu“) je však teprve předpokladem toho, abychom se dokázali ve věci nahodilých skutečností světa lidských záležitostí rozhodovat. „*Řádu rozhodnutí*“⁸⁹ samotnému pak dle Collinové náleží „tichý“ smysl, který se neuplatňuje na percepci, nýbrž na představě. Je jím míněna „*posuzovací schopnost*“⁹⁰, neboli právě schopnost rozlišovat mezi správným a špatným, která představuje jádro soudnosti jakožto politické schopnosti mysli a o kterou nám v našem záměru jde především. Collinová dále podává charakteristiky tohoto společného smyslu v kantovských termínech⁹¹ – je tedy zřejmé, že na stranu svého dělení označenou jako „řád rozhodnutí“ klade právě schopnost soudit inspirovanou Kantovým pojetím reflektujícího soudu.

Dříve než se obrátíme k působení myšlení na nejvyšší formu vztahu ke společnému světu, tj. schopnost soudit, povšimněme si, jak může být činností myšlení zasazen „zdravý rozum“. Řekli jsme již, že společného smyslu ve významu pocitu skutečnosti se naše otázka po působení myšlení netýká. Postavení „zdravého rozumu“ je však složitější. Arendtová jej na jednu stranu svazuje s úlohou rozpoznávat skutečnost – v kapitole o „občanské válce“ o něm říká, že „*našich pět smyslů zapojuje do společného světa*.“⁹² V tomto ohledu by náležel perceptivnímu řádu. Jak však vyplývá z citované teze o důsledcích moderního „odcizení od světa“, jde o formu společného smyslu, která předpokládá zapuštění do komunity, diskursivní uvažování a tedy jistou interpretační způsobilost – „zdravý rozum“ ve svém uvažování „*předjímá*“⁹³, „*rozumí*“⁹⁴, „*namítá*“⁹⁵. Zůstává přitom podstatným způsobem spjatý s řádem bezprostředního vztahu ke světu. Kapitola o „občanské válce“ jej podává jako onu nejběžnější schopnost, kterou se vyznačuje „množství“ oproti filosofovi, jehož stanovisko je založeno právě na odvrácení od světa jevů, obvyklého chodu věcí a vlastní životní iniciativy.

⁸⁷ Za všechny uveďme Jacquesa Taminiaux („Paradoxe de l'appartenance et du retrait”, *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, s.132.)

⁸⁸ Collin F., „N'Être”, *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, s. 179. Překlad D. Štech.

⁸⁹ tamtéž, s. 180.

⁹⁰ Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přeložil Vít Pokorný, Praha, Oikúmené, 2002, s. 105.

⁹¹ A to navzdory tomu, že u Kanta v případě reflektující (o nic více než v případě determinující) soudnosti o rozhodnutí ve vlastním smyslu nejde. Mezi rysy společného smyslu v „řádu rozhodnutí“ však Collinová uvádí například sdělitelnost „bez prostřednictví pojmu“ (s.180).

⁹² Arendtová H., *Život ducha I*, s. 95. Překlad J. Lusk.

⁹³ tamtéž, s. 97. Překlad J. Lusk.

⁹⁴ tamtéž, s. 98. Překlad J. Lusk.

⁹⁵ tamtéž, s. 103. Překlad J. Lusk.

Již sama formulace o „občanské válce“ vylučuje variantu, dle níž by myšlení mohlo být zdravému rozumu ku prospěchu. Zkušenost, s níž myšlení přichází, je jeho úvaze vždy k posměchu, zdá se odtržená od skutečnosti, a proto nicotná. Ukazuje se navíc, že oddanost myšlení může u jedince v duchu anekdoty o Thálétovi a thrácké děvečce plodit neschopnost orientovat se v běžných životních situacích.⁹⁶ V podání anekdoty se sice hovoří o vlohách a postojích „filosofa“, o němž víme, že myšlení pojímá neadekvátním způsobem, nicméně kapitola ve svém celku, jak kromě mnohých pasáží napovídá již sám název, terminologický rozdíl mezi filosofií a myšlením nechává stranou. Z tradičního přesvědčení, že „*za dar zabývat se věcmi, jež nejsou zjevné, musíme zaplatit: cenou je slepota ... vůči viditelnému světu*“⁹⁷, Arendtová výslovně vychází již v přednášce „Myšlení a úvahy o morálce“. Společný smysl, jenž se u myslícího nachází v ohrožení, představuje základ toho typu úvah, které jsme v rámci analýzy poměrů v antické obci označili jako politické myšlení a které jsme vztáhli ke schopnosti jedince správně a uvážlivě jednat. Tím, že jedince váže ke skutečnostem daným v přítomné situaci, umožňuje mu, aby svá mínění stavěl na pevném základě. Pojednává-li Arendtová *sensus communis* v jádru soudnosti jako takové v kantovských termínech, jedná se proto zároveň o klíčový odvrát od pojetí společného smyslu jako komponenty rozumové ctnosti, která má podíl na jednání. Posuzovací schopnost v Kantově smyslu předpokládá distanci od smyslově daného, má svůj princip a priori a ve svém soudu klade nárok na všeobecnou platnost. Zároveň se ve svém výkonu nezaměřuje na situace každodenní zkušenosti. Je volána na pomoc právě tam, kde je třeba posoudit jedinečné jako něco, co nelze odbýt aplikací hotového pravidla či spoléháním na obvyklé postupy.

Rozlišení mezi různými druhy společného smyslu nám umožnilo postihnout rozpětí operací, které mohou působnosti myšlení podléhat. Aniž by byl jejich poměr Arendtovou jakkoliv tematizován, je význam „zdravého rozumu“ při tvorbě a osvědčování politických mínění založen v sepětí s bezprostředním životem společenství a v jeho úloze při praktické orientaci jedince. *Sensus communis* jako posuzovací schopnost je naproti tomu vztažen k řádu autonomních schopností mysli samotných a ze vztahu ke skutečnosti v její přítomné danosti vyvázán. Sledujeme-li u Arendtové posun v koncepci politického myšlení od mínění k soudnosti, jde proto v tomto pohybu zároveň o proměnu v povaze společného smyslu, který je v dané úloze aktivován. Jestliže má zkušenost myšlení v úzkém slova smyslu na „zdravý rozum“ vliv spíše zhoubný, stává se tím patrnější odlišné založení soudnosti, která je plně

⁹⁶ tamtéž, s. 97.

⁹⁷ Arendtová H., „Myšlení a úvahy o morálce“, s. 1-8.

situována na pole mysli. Již z toho, jak je otázka v pozdních spisech položena, lze totiž vytušit, že závislost soudnosti na aktivitě myšlení bude o poznání komplexnější.

Působnost myšlení jako neustále obnovovaného tázání na soudnost

Jedním z motivů k sepsání trilogie *Život ducha* byla dle slov z úvodu k celému dílu snaha dospět k takovému porozumění mentálním aktivitám, které by nám dovolilo odpovědět na hlavní otázku, k níž Arendtovou dovedla zkušenost s osobností Adolfa Eichmanna. Lze skutečně tvrdit, že naše schopnost rozlišovat dobré a zlé závisí na aktivitě myšlení? V předcházejících dvou kapitolách jsme dospěli k několika závěrům. Ukázalo se nám, že soudnost nelze považovat za realizaci myšlení, nýbrž že se jedná o autonomní mentální aktivitu. Působení myšlení na soudnost se proto nemůže stát předmětem metodického popisu – můžeme však posoudit, nakolik myšlení v mysli vytváří pro soud příhodné podmínky. Řekli jsme rovněž, že v pasážích ze *Života ducha* a *Přednášek ke Kantově politické filosofii* Arendtová konfrontuje zkušenost myslícího s postojem jedince přivráceného ke světu, přičemž společným jmenovatelem různých výkonů tohoto vztahu je schopnost shrnutá pod výrazem „společný smysl“. Ukázali jsme, že operací, které pod pojmem společného smyslu zajišťují vazbu jedince k jednotlivým skutečnostem a jsou proto předpokladem zdařilého jednání, je celá škála, a že jsou působností myšlení zasaženy v nestejně míře. Poté, co jsme pojednali konfliktní vztah, který pojí myšlení a „běžný“ zdravý rozum, můžeme konečně postoupit k podání důsledků aktivity myšlení na rozvinutou formu postoje ve věci lidských záležitostí, tedy na souzení.

Víme, že myšlení je aktivitou, která má cíl v sobě. Hledání smyslu, o něž v této činnosti běží, jsme tak odlišili od kognitivních úloh – nejde zde o instrumentální činnost, cíl myšlení na sebe nebere podobu jistého poznání či hotového rozumění, o nichž by mohlo platit, že „činí další myšlení nadbytečným“⁹⁸, nýbrž spočívá v neustále obnovovaném tázání. Sklon myšlení jít v hledání stále dál je založen v samotné „potřebě rozumu“ (řečeno s Kantem). Otevřenost myšlení v tomto ohledu stojí v protikladu nejen k poznání, ale i k *rozhodnutí*, jímž je každý politický soud. Byť se mínění ani soud nekladou s bezhlesou evidencí vlastní poznatkům a mínící musí o svém stanovisku stále přesvědčovat jako o něčem problematičtém a nesamozřejmém, stojí v jádru smyslu pro politické záležitosti schopnost míry, tedy schopnost danou skutečnost v pravou chvíli zvládnout a završit. Bez rozhodnutí pozbývá soud

⁹⁸ Arendtová H., „Myšlení a úvahy o morálce“, 1-17.

svou politickou relevanci; v arendtovském pojetí dokonce přestává být v pravém smyslu slova soudem.

Pokud jedinec v rámci hledání smyslu ve svých úvahách dospěl k porozumění či určitému stanovisku, myšlení jej ze své povahy dále problematizuje. Uplatníme-li tento rys na praktická přesvědčení, nutí myšlení jedince, aby pravidla, jejichž prostřednictvím určitému případu rozumí, nanovo od základu promýšlel. Viděli jsme, že mínění čerpají svou váhu z mravu, tedy z ustálených pravidel, která si každý ve společenství osvojuje a na jejichž pozadí osvědčuje díky konfrontaci s druhými svou specifickou perspektivu. Na půdě sókratovského působení nabízí zkušenost myšlení relativizaci mínění, která je radikálnější, nežli konfrontace s přesvědčeními ostatních. Předmětem tázání se na jejím základě stává samotné jádro politického postoje, a to včetně původně netematizovaných předpokladů⁹⁹. Jedinec, jehož duch je prostoupen zkušeností myšlení, vůči těmto předpokladům získává rozhodující distanci. Mínění, nakolik je spjaté s horizontem aristotelské *koinonie*, je tím obohaceno o vertikálu, která umožňuje překročit omezení dané historickým rámcem. Pravidlo, které jedinec bral za své, přestává ve své přesvědčivosti platit. Arendtová v této souvislosti hovoří s odkazem na Sókratovo působení o „*větru myšlení*“¹⁰⁰, který s sebou odnáší jistotu starých přesvědčení.

Prvním důsledkem myšlení pro praktický postoj je tedy to, že „*pokaždé, když se v životě setkáte s nějakou obtíží, musíte znovu uvažovat.*“¹⁰¹ Tento důsledek je v situaci moderního člověka obzvláště významný. Řekli jsme, že jedinou oporou, na níž se může po rozpadu situace plurality ve svém rozhodování spolehnout, je právě síla jeho vlastního ducha. Za současné situace, jež průběžně přechází v otevřené krize, neexistuje společenský prostor, který by umožňoval korigovat pravidla, jimiž se jedinec ve svém konání řídí. Prostor athénské obce (přidržíme-li se idealizovaného obrazu z *Vita activa*) k této korekci poskytoval nástroje: svobodný jedinec svá mínění utvářel a osvědčoval v prostředí nepřevoditelné diversity mínění druhých, díky níž mohl být výsledný postoj věcně přiměřenějším. Vzhledem k tomu, že takto

⁹⁹ Arendtová v přednášce „Myšlení a úvahy o morálce“ hovoří vedle tázání po nevyslovených předpokladech i o zkoumání *důsledků* jednotlivých postojů. Zatímco v první úloze je myšlení jakožto zdánlivě neužitečná, mimo pragmatickou sféru orientovaná činnost nezastupitelná, zkoumání důsledků jednotlivých postojů je v daleko větší míře spjato s výměnou názorů běžnou ve světě lidských záležitostí. Krom toho je zde politický postoj nahlížen z instrumentálního hlediska. Je posuzován nikoliv kvůli své vnitřní hodnotě, nýbrž se stává předmětem kalkulace ubíhajícího od dané situace k budoucím stavům věcí. Vezmeme-li vážně specifický důraz, který Arendtová klade na performativní charakter jednání, jímž se stanovisko projevuje (Tassin), bude vztah mezi tímto důrazem na jednání jakožto jev a časovou souvislostí, do níž se čin vepisuje, vždy velmi komplexní (Villa) – zejména s ohledem na nezastupitelný politický význam strategického a teleologického jednání (Habermas), ale i na vždy přítomnou vnitřní strukturu jednání, které má své motivy a cíle (Čapek). Problematický charakter teleologické v protikladu k performativně orientované perspektivě v rámci arendtovského pojetí jednání mne vede k tomu, abych postavení úvah o důsledcích jednotlivých postojů nechal ve svém výkladu stranou.

¹⁰⁰ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 192.

¹⁰¹ tamtéž, s. 195. Překlad J. Lusk.

ustavený veřejný prostor dává vyniknout kontingenci politického dění, bude každý podílník lépe disponován, aby se chápal jedinečnosti a nepředvídatelnosti událostí a nepodléhal svodu vše jednotlivé vyčerpat podřazením pod hotové pravidlo. Jádrem politické výtečnosti je proto schopnost rozumět zvláštnímu jako takovému, každou událost posoudit co do významu a teprve o ní rozhodnout. Od moderního člověka, společenskými podmínkami disponovaného podstatně hůře, si schopnost rozlišovat mezi špatným a správným, potažmo mezi zlým a dobrým (abychom se drželi morálních termínů, které Arendtová zavádí v souvislosti s bezprecedentní povahou totalitárního panství) žádá, aby se zastavil a aktivoval mentální aparát vcelku, neboť jen tak může adekvátně porozumět tomu, oč v dané situaci běží. „Bezmyšlenkovitost“ stojí v jádru Eichmannova selhání právě proto, že mu veškeré konání zůstává aplikací hotových, osvojených pravidel, při níž nedochází k zodpovědnému rozhodnutí ve vlastním slova smyslu. Význam myšlení spočívá v tom, že svým subverzivním působením na dosavadní přesvědčení *uvolňuje* mysl k tomu, aby soudila nanovo; aby pravidlo, které dosud držela, podrobila hlubšímu zkoumání a zaměřila se na to, zda je daného fenoménu (události, faktu) právo. V obecnější rovině pak myšlení pro tvorbu pravidla poskytuje hlubší hermeneutický základ. Pokud mne úvaha nad mým vlastním jednáním vede k tomu, abych se začal tázat, co je to spravedlnost, může tento mentální *habitus* sehrávat úlohu v dalších případech, kdy budou ve hře spravedlivé či nespravedlivé činy.

V této souvislosti je pozoruhodný důraz, který někteří komentátoři kladou na úlohu myšlení bez ohledu na to, zda je veřejný prostor pro jednání a promlouvání příhodně ustaven či nikoliv. Dana R. Villa jde ve své esejí „The Philosopher versus the Citizen“ v ocenění sókratovského myšlení velmi daleko – považuje jej za aktivitu, jejíž *předností* je právě to, že přijatý *common sense* společnosti *rozbíjí*.¹⁰² Na sókratovské působení se původně Arendtová zaměřila proto, aby ukázala, v jakém smyslu může filosof v obci nalézt své místo („Filosofie a politika“, 1954). Ve Villově interpretaci se však filosofování sókratovského typu stává pro výkon občanství privilegovaným vzorem. Myšlení, které vyžaduje zastavení, přerušování všech aktivit, je zde považováno za blahodárné, neboť „*tlumí agonismus*“¹⁰³, tedy snahu předčít druhé, jež dle Villy představuje v životě obce hlavní moment. V tomto pojetí neponechává promlouvání a přesvědčování pro žádoucí relativizaci sdílených přesvědčení prostor. Villa nadto vychází z postřehu, že na půdě společenského smyslu může mít kritika pouze „*imanentní*

¹⁰² Villa D., „The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates“, *Political Theory*, Vol. 26, No.2, Apr. 1998, s. 150.

¹⁰³ tamtéž, s. 151. Překlad D. Štech.

povahu“, zatímco stanovisko myslícího otevírá možnost „kritické distance.“¹⁰⁴ Tento postřeh využívá, aby posunul těžiště koncepcí, které Arendtová rozvinula v raných dílech. Na základě přednášky „Myšlení a úvahy o morálce“ Villa usuzuje, že je v občanském angažmá třeba vyzdvihnout právě „*distanci, reflexi a schopnost postavit se na odpor oproti patriotismu, odhodlání a povinnosti; svědomí a samostatný úsudek oproti sdíleným cílům.*“¹⁰⁵ Villa však ve svém důrazu na myšlení v protikladu k vlastnímu životu obce přehlíží význam rozdílů ve způsobu konstituce politického prostoru, především co do regulativních mechanismů, které se v nich uplatňují. Účast na rokování městské rady za Americké revoluce či rozhodování v athénské politické životě v tomto smyslu představují zcela odlišný typ veřejného angažmá než podíl na životě společnosti za soudobých podmínek. Villova analýza je proto příliš jednostranná, zjevně poplatná půdorysu moderního občanství, tedy půdorysu, na němž Arendtová uvažuje o schopnosti rozhodovat se v pozdních spisech. To je patrné i z toho, že je Villův popis jednání svázán s odkazem k agonismu – tedy k iniciativnímu vzepětí, které zůstává modernímu člověku z původně vykázaných rysů jednání nejpřístupnější. Jednání a promlouvání v obci však předpokládá a zajišťuje více, než bere Villa na zřetel. Arendtová ve *Vita activa* i ve spise *O revoluci* věnuje značné úsilí tomu, aby předvedla, v čem je ustavení politického tělesa nezastupitelné. Samo totiž jedince disponuje, aby v jednání a řeči mohl vyjádřit a obhájit takové stanovisko, jež dokáže ve společném světě něco podstatného pojmenovat. Sféra, v níž se snoubí dialog se soupeřením, je navzdory uvolňující funkci sókratovského tázání pro politické myšlení původnější, nežli schopnost zastavit se v běhu věci a klást si otázky nejobecnějšího rázu.

Lze však blahodárnou, uvolňující funkci připsat sókratovskému myšlení *jako takovému*? V klíčové pasáži „Myšlení a úvahy o morálce“ (v pozměněné verzi ji nalezneme i ve svazku *Myšlení*)¹⁰⁶ nabízí Arendtová s odvoláním na Sókrata výklad toho, jak se činnost myšlení udržuje v pohybu¹⁰⁷. Myšlení, které povstává z obdivujícího údivu nad tím, že věci jsou a jak jsou, a které tento údiv stvrzuje, je ve svém neustávajícím hledání vedeno *erótem*, tedy láskou, která usiluje o nepřítomné, v tomto případě o chybějící smysl. Být ve sféře myšlení opravdu doma v takovém výkladu znamená oddávat se aktivitě, již je možné porozumět právě přes tuto lásku – v tom případě se ovšem myslící z povahy věci obrací pouze k předmětům, jež náklonnost zasluhují, tedy k věcem krásným a dobrým. Arendtovou tato

¹⁰⁴ tamtéž, s. 167. Překlad D. Štech.

¹⁰⁵ tamtéž, s. 156. Překlad D. Štech.

¹⁰⁶ V textu příležitostně odkazují k přednášce „Myšlení a úvahy o morálce“. Jak bylo řečeno, její obsah byl později zpracován a rozveden v *Životě ducha*. Citované pasáže proto v totožném či mírně odlišném znění figurují v obou pramenech.

¹⁰⁷ Arendtová H., „Myšlení a úvahy o morálce“, s. 1-18nn.

interpretace vede k závěru, že myšlení v pravém slova smyslu zůstává vyhrazeno nemnohým, lidem „*ušlechtilé povahy*“¹⁰⁸, o nichž hovoří Platón, tedy lidem, kteří mají pro krásné a dobré ze své povahy smysl. Proto odpověď na otázku, zda naše schopnost bránit zlému závisí na aktivitě myšlení jako takové, zůstává neuspokojivá. Může-li ve vlastním slova smyslu myslet jen ten, kdo je díky své specifické přirozenosti otevřen kráse a dobru, lze za zdroj způsobilosti bránit zlému považovat pouze aktivitu myšlení, která je touto přirozeností podepřena, nikoliv však myšlení samotné jakožto schopnost, k níž je disponován každý člověk.

Je-li zkušenosti myšlení vystaven jedinec, jemuž tato ušlechtilá přirozenost chybí, hledání smyslu v širší založení porozumění otázkám obecného rázu, o němž jsme řekli, že je pro samostatný výkon soudnosti blahodárné, obvykle nevyústí. „Vítr myšlení“ s sebou z myslí odnáší veškerou jistotu. Pokud tato ztráta není provázena *erótem*, zanechává za sebou především zmatení. V první řadě tak dochází k paralýze, jak o tom vypovídá metafora rejnoka. Jedinec v obci pozbývá schopnost hájit vlastní mínění, neboť se mu odhaluje, že je každý postoj ze své podstaty pochybný. Zatímco Villův „kritický občan“ dovede takové relativizaci nepropadnout a využívá jí k hlubšímu založení soudu, bude standardním důsledkem sókratovského myšlení nedůvěra v platnost jakýchkoliv hodnot. Stejný účinek vyvolává myšlení i za moderních podmínek, kdy obvykle v konání k rozhodnutí v silném slova smyslu nedochází (jde o pouhou aplikaci pravidel, která má jedinec v „držbě“, bez ohledu na povahu jednotlivých skutečností). Dle Arendtové ovšem riziko paralýzy není tím nejpodstatnějším: některé, zdaleka ne „*nejhorší ze Sókratových žáků*“, zkušenost myšlení „*burcuje k neodpovědnému, urážlivému a cynickému chování.*“¹⁰⁹ V tom lze spatřovat největší nebezpečí, pokud je Sókratův *habitus* přenesen na půdu myslí, která k němu nevykazuje původní vlohu. Takový jedinec nebude s to subverzivní působení myšlení s jeho vyčerpávajícím nárokem ustát, nýbrž relativizaci hodnot obrátí v přesvědčení o přijatelnosti jakéhokoliv chování. Arendtová proto tvrdí, že je „*nihilismus pro myšlení všudypřítomným nebezpečím.*“¹¹⁰ Není plodem úvah určitého typu, nýbrž rizikem, které s sebou nese činnost myšlení sama. Pokud v sobě nemá „duše“ myslícího touhu vytrvat v hledání smyslu, bude mít přirozený sklon hledat úlevu. Tu poskytuje v první řadě záměna myšlení za poznání, tedy rezignace na myšlení, při níž oťresený jedinec ulpívá na vyprázdněném stanovisku: cokoliv je možné, neboť nic není jisté. Zhoubný vliv, který je důsledkem přenesení zkušenosti myšlení

¹⁰⁸ tamtéž, s. 1-18.

¹⁰⁹ tamtéž, s. 1-16.

¹¹⁰ tamtéž.

na tržiště¹¹¹, také stojí v odůvodnění rozsudku smrti nad Sókratem. Jde o první a nejelementárnější úroveň, na níž pozorujeme konflikt mezi sókratovským myšlením a schopností politicky se rozhodovat a jednat. Působení myšlení na občany je nakonec rozkladné – řeči se řečníkům smějí, jejich důstojnost a věhlas přichází vniveč.

Ambivalence myšlení však nic nemění na tom, že nelze doporučovat „nemyšlení“, tedy to, aby se jedinec samoučelnému tázání po smyslu věcí vyhýbal. Z perspektivy myšlení samého (jehož zkušenost si podržuje svébytnou platnost) je zřejmé, že pouze život naplněný myšlením „*rozvíjí svou podstatu*.“ Bez myšlení totiž „*není život plně živý. Nemyslíci lidé jsou jako náměsíční*“¹¹², jak tvrdí Sókratés, neboť nedospějí k plnému vědomí vlastní aktivity, jež je předpokladem života zdařilého ve svém celku. Ve vztahu ke společnému světu pak nemyslíci podle Arendtové v situaci krize, kdy původní přesvědčení přestanou dostačovat, nejspíše vymění staré hodnoty za nové, jakkoliv zvrácené, jen aby událostem nemuseli čelit bez „zábradlí“, tedy bez pravidel, jichž je možno se vždy přidržovat. Lze zde odkázat na obecně lidskou dispozici vyhledávat spolehlivá pravidla, jejichž hodnota bude tím vyšší, čím déle na nich bude možné trvat. Tato tendence ke stabilitě přesvědčení je něčím, co přichází ke slovu, pokud není v „duši“ vyvážena jinou silou, tedy *erótem*. Opět platí, že *habitus* vyhýbat se střetnutí se skutečností lpěním na nepromyšlených pravidlech se bude výrazněji uplatňovat v situaci moderního člověka, jejíž diagnóze se Arendtová věnovala zejména v prvním velkém spise *Původ totalitarismu*.

Navzdory riziku nihilismu nám tedy zůstává náhled, že pouze ten, kdo myslí, je schopen se opravdu rozhodovat. Problém pro nás představuje, že musíme sladit požadavek na myšlení, které „*má být připsáno každému*“¹¹³, s tím, že jsou jej vpravdě schopni pouze „*lidé naplnění erótem*.“¹¹⁴ V tomto ohledu vidíme i omezující podmínku pro distancované občanství, o němž hovoří Dana R. Villa. Tato radikální kritická instance by se týkala pouze nemnohých, o nichž Villa říká, že „*mají větší politickou a morální hodnotu, než arendtovský heroický jednající*...“¹¹⁵ V takovém případě by ovšem byl popřen předpoklad všeobecné distribuce vlohy k myšlení – Arendtová jej klade, aby mohl být myšlení význam pro politiku vůbec připisován. Jak si ve svém komentáři všimá Jerome Kohn, nejpozoruhodnější na schopnosti postavit se zlu, jak o ní vypovídají mnohá svědectví z okupované Evropy, je právě

¹¹¹ K výkonům, které Arendtová hledá v životě ducha, lze v jistém smyslu nalézt obdobu v životě obce, tak jak je nám podán v dřívějších spisech. Váha, kterou neslo mínění, je v životě ducha přenesena na schopnost soudit. Aktivita myšlení je do prostoru obce „vynesena“ Sókratem: „To, co Sókratés ve skutečnosti dělal, bylo, že v rozhovoru *zveřejňoval* proces myšlení.“ *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s.59.

¹¹² Arendtová H., *Život ducha I*, s. 210. Překlad J. Lusk.

¹¹³ Arendtová H., „Myšlení a úvahy o morálce“, s. 1-8.

¹¹⁴ *tamtéž*, s. 1-18.

¹¹⁵ Villa D., „The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates“, s. 166.

to, že se objevuje i u jedinců, kteří k myšlení žádnou specifickou vlastností disponování nejsou: „*Byť se nejedná o světce či o hrdiny, a ač tito lidé neslyší hlas Boží, ani nejsou osvíceni přirozeným světlem rozumu (lumen naturale), znají rozdíl mezi dobrým a zlým a tohoto rozdílu se drží.*“¹¹⁶ Klást důraz na aktivitu myšlení v podání občana–filosofa je tedy bytostně nearendtovské. Sama Arendtová tento protiklad mezi všeobecnou dispozicí k myšlení a dispozicí, která je vlastní nemnohým, v *Přednáškách ke Kantově politické filosofii*¹¹⁷ podává jako volbu mezi Kantem a Platónem. Netřeba dodávat, že sama volí Kanta.

Figura vnitřního rozhovoru a schopnost bránit zlému

I proto Arendtová poté, co ukázala, že by myšlení pojaté jako láska ke smyslu mohlo sehrávat pozitivní úlohu pouze u nemnohých, na zkušenost myšlení pohlíží nanovo. Zaměřuje se přitom na samotnou konstituci myšlenkové aktivity. V tomto bodě přebírá sókratovský motiv, v němž je myšlení nahlédnuto jako vnitřní rozhovor. Podmínkou rozhovoru je rozdvoujení – ono reflexivní „dva v jednom“, v němž spolu rozmlouvají dvě k sobě obrácené protistrany. Takto pojaté myšlení vytváří specifický nárok. Mezi oběma stranami dialogu se musí udržet přátelství, neboť bez něj zaniká samotná možnost rozhovoru. Arendtová v tomto druhém pokusu porozumět aktivitě myšlení nevychází z raných Platónových dialogů, nýbrž se obrací „*k těm několika málo pozitivním výrokům*“, které nám Sókratés (Platónovým prostřednictvím) zanechal. Jde o dvě tvrzení z dialogu *Gorgias*: „*Je horší činit bezpráví, nežli je snášet*“¹¹⁸ a „*Raději bych, aby celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval.*“¹¹⁹ Oba výroky vychází z toho, že je zásadní udržet v „duši“ zdravé poměry. Pokud člověk jedná či určité jednání připouští, „druhé já“ myšlení „čeká v ústraní“, aby se poté, co jedinec ustane v životních aktivitách, přihlásilo o slovo. V odvrácení, které je myšlení vlastní, se pak toto „druhé já“ k prvnímu obrací a má jej k tomu, aby svůj vlastní postoj hájilo. V případě, že tento postoj vyvolává nesouhlas partnera v rozhovoru, zaznívá hlas svědomí. Myslicí jedinec zde čelí situaci, jež není udržitelná a jež ho vede k tomu, aby vůči podmínce, která hlas svědomí podnítila, vystoupil. Arendtová proto prohlašuje, že „*jediným kritériem sókratovského myšlení je souhlas, konzistentnost se sebou, homologein autos heautó.*“¹²⁰ Toto je původní

¹¹⁶ Kohn J., „Introduction“, *Hannah Arendt: Responsibility and Judgment*, ed. Kohn J., New York, Schocken Books, 2005, s. 19. Překlad D. Štech.

¹¹⁷ Zejména v 6. přednášce, Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 54nn.

¹¹⁸ Platón, *Gorgias*, 474b. Překlad Františka Novotného.

¹¹⁹ tamtéž, 482b-c.

¹²⁰ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 204. Překlad J. Lusk.

zkušenost myslícího, v níž Arendtová mimo jiné spatřuje jádro Kantova kategorického imperativu¹²¹. Myšlení plodí závazek, aby jedinec tento soulad udržoval. Tím, že utváří rozdvojení, které je dáno již ve skutečnosti vědomí, jde zároveň o závazek, který lze vyžadovat skutečně od každého. I ten, kdo se vyhýbá ústraní a samotě, a proto vždy zkušenosti potenciálně rušivého rozdvojení předchází (člověk jakožto činná bytost ve světě jevů zůstává „jedním“), má zkušenost myšlení takřkajíc „po ruce“. Tím, že se jí straní, již zaujímá stanovisko. Proto takový jedinec může podléhat chvále a haně.

Problematickou na této pozici se ovšem zdá být váha, která je přisouzena figuře bezrozpornosti. Aby mohl v průběhu vnitřního dialogu zaznít hlas svědomí, který se staví proti zlému, je třeba mít k dispozici kritérium, na jehož základě lze určitou skutečnost označit za zlou. Jinými slovy, musí zde být princip, dle něž některá tvrzení vyvolávají protitvrzení a jiná nikoliv.¹²² Jinak jsme stále odkázáni na vnější kritérium, tedy na mrav a společenské zapuštění vědomí. Arendtová sama dává za příklad výčitky svědomí, které zažívá Shakespearův Richard III., tedy vrah. S vrahem nikdo nechce spolužit, tím méně někdo, pro koho je vrahem on sám. Aby tomu tak však mohlo být, musí již být cosi nesnesitelného na vraždě samé.¹²³ Myšlení toto nesnesitelné pojmenovává či rozeznává, říká, že vraha je lépe se bát, nenávidět jej, či před ním uprchnout (abychom se přidrželi Richardova monologu), avšak opírá se přitom o cosi navíc, neboť pouhý požadavek bezrozpornosti nedostačuje. V citovaném případě Richardovi dochází, že ze strany *vraha* hrozí nebezpečí, neboť je schopen vztáhnout ruku na člověka, tedy sám spáchat něco, čeho se Richard původně obával výhradně od druhých. Bez ohledu na tuto námitku je pro nás však na výkladu myšlení podstatné, že ve své aktivitě vůbec schopnost postavit se zlému umožňuje. Co víc, chápeme-li jej jako vnitřní rozhovor, otevírá tuto možnost pro každého.

Ptali jsme se na místo myšlení ve vztahu ke společnému světu. Řekli jsme, že za neexistence veřejné sféry ustavené jednáním a promlouváním je k výkonu tohoto vztahu třeba aktivovat mentální aparát vcelku. Bez myšlení není rozhodnutí, a tedy ani schopnosti posoudit jednotlivé skutečnosti v jejich jednotlivosti. Díky pojetí myšlení jako vnitřního rozhovoru

¹²¹ Arendtová v textu „Pravda a politika“ předvádí, že se v Kantově kategorickém imperativu snoubí dva motivy. Jednak sókratovský motiv myšlení jako vnitřního rozhovoru, které přichází s nárokem bezrozpornosti, jednak hebrejské chápání zákona jako přikázání (Arendtová H., „Pravda a politika“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 213)

¹²² Kantovi tento princip poskytuje možnost zevšeobecnění maximy vůle.

¹²³ Tento argument proti pozici tzv. morálního absolutismu, tedy pozici, která předsazuje zájem o integritu subjektu (co *dělám*) před zájem o důsledky jednání (co se *stane*), uvádí Thomas Nagel ve svém textu „Válka a masakr“ z roku 1972: „Není přesvědčivé tvrdit, že potřeba zachovat si svou vlastní morální čistotu představuje zdroj povinnosti. Pokud totiž někdo tím, že spáchá vraždu, obětuje svou morální čistotu či integritu, může tomu tak být pouze proto, že je něco v nepořádku již na vraždě samotné.“ Nagel T., „War and Massacre“, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 2, 1972, s. 132. Překlad D. Štech.

vidíme, že k tomu, abychom nedopustili zlé jednání, například vraždu, nás vede naše potřeba udržet přátelství mezi dvěma společníky pod jednou střešou. Jde ale v tomto případě o ono „uvolnění soudnosti“, jež jsme hledali? Je vnitřní rozhovor tím, co nám umožňuje pohlédnout na jednotlivé činy a události nezatíženými očima a dospět tak k závěru, že „toto“ je špatné, zatímco „ono“ správné? Problematickým rysem nároku, s nímž přichází myšlení pojaté na způsob vnitřního rozhovoru, je, že tento nárok nemá na společném světě zájem. Nejde v něm o jednání, které je pro svět konstitutivní, nýbrž je zaměřen výhradně „dovnitř“, na kvalitu smýšlení či přesvědčení. Arendtová charakterizuje toto stanovisko, jež stojí na požadavku bezrozpornosti, jako *morální*. Daný výraz nicméně užívá s výhradami, neboť se v něm odráží etymologické zmatení: *mores* v původním slova smyslu označují (zejména občanské) mravy a návyky. Morálka pro ni navíc ani v posunutém významu není plodem explicitních úvah o dobru, nýbrž především výrazem „*zkušenosti myšlení jako takového*.“¹²⁴ Když v *Životě ducha* dostoupí k figuře vnitřního rozhovoru a tvrzení, že je lépe nespravedlnost trpět nežli činit, zdůrazní, že Sókratés v *Gorgiovi* hovoří právě z této zkušenosti, a proto „*nehovoří jako občan*.“¹²⁵ Z politického hlediska je totiž na odsouzeníhodném činu podstatné, že do světa vůbec přibyl, tedy že se aktualizací v prostoru jevení stal skutečným. Nezáleží zde na tom, *kdo* tento čin spáchal, jde o to, že se změnila společná situace – ve světě se objevilo zlé, s nímž je potřeba dále zacházet.

Odkazem k morálce se tak překračuje dichotomie, která byla v arendtovském myšlení od počátku hlavním motivem. Její přehlednou formulaci nalezneme například v přednášce „Kolektivní odpovědnost“ z roku 1968: „*Ve středu morálních úvah o lidském chování stojí já; ve středu politických úvah stojí svět*.“¹²⁶ Tento protiklad jsme již zaznamenali v eseji „Pravda a politika“, kde byla morální tvrzení, výslovně pak citované výroky z dialogu *Gorgias*, uvedena na straně pravdy, přesněji řečeno pravdy filosofické. V „Pravdě a politice“, napsané před *Eichmannem*, vystupuje protiklad mezi morálním a politickým stanoviskem velmi ostře - figurou, která jej výslovně ztělesňuje, je výrok Ferdinanda I. „*fiat iustitia, pereat mundus*“, tedy: Budiž spravedlnost, byť by měl svět zhynout.¹²⁷ Morální hodnota subjektu, jeho zájem na dobru či spravedlnosti se uplatňuje bez ohledu na důsledky. Jinde se Arendtová explicitně odvolává na Machiavelliho, aby vyzdvihla jeho rozlišení mezi dvěma třídami výtečností,

¹²⁴ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 201. Překlad J. Lusk.

¹²⁵ tamtéž, s. 200.

¹²⁶ Arendt H., „Collective Responsibility“, *Hannah Arendt: Responsibility and Judgment*, s. 153. Překlad D. Štech.

¹²⁷ Arendtová H., „Pravda a politika“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 198.

příčemž státníkovi připadá privilegované postavení, neboť je mu dražší osud obce (státu), nežli osud jeho vlastní duše.¹²⁸ Jak tedy tento úkrok k morálce v pozdních dílech interpretovat?

V *Životě ducha* i v přednášce „Myšlení a úvahy o morálce“ (1971) představuje myšlení ve vztahu k dění ve společném světě významnou instanci ve dvou ohledech. První tezí bylo, že je schopností, která za určitých okolností uvolňuje soudnost, jež dokáže pro jednotlivé skutečnosti nalézt pravidlo, a tak o nich rozhodnout. Jak bylo patrné v druhém kroku, myšlení *samo* sehrává negativní úlohu, neboť ze zájmu o podmínky pro vnitřní soužití vynáší nad některými činy veto. Orientaci znesnadňuje to, že obě hlediska stojí v závěru přednášky z roku 1971, který se v knize *Myšlení* stal v rozšířené podobě součástí oddílu „Co nás nutí myslet?“, nerozlišeně vedle sebe. Otázkou je, v jakém smyslu mohou obě zůstat v platnosti. Důvodem, proč Arendtová k morálnímu stanovisku postoupila, totiž bylo, že teze o blahodárném vlivu myšlení na soudnost musela být zamítnuta, neboť pracuje s nepřijatelným předpokladem „ušlechtilé“ přirozenosti myslícího. Morálka tak v politickém ohledu plní do značné míry náhražkovou funkci. Že se jedná o pouhou substituci, lze vyčíst z podmínek, které pro uplatnění morální zkušenosti myšlení Arendtová uvádí. Zaprvé je pro myslitele samotného morálka jakožto „vedlejší účinek myšlení pouze okrajovou záležitostí.“¹²⁹ Zadruhé se ukazuje, že rozhodnutí řídit se v praktickém životě zkušeností myšlení má svá úskalí, neboť to, co se v myšlení zdálo dávat smysl, je v jednání přesazeno na cizorodou půdu. V knize *Myšlení* je důsledek tohoto přesazení zachycen následovně: „Z hlediska obvyklého rozumu je nejnebezpečnějším aspektem myšlení to, že co bylo smysluplné, dokud jste mysleli, se rozpustí v okamžiku, kdy to chcete použít pro každodenní život.“¹³⁰ Je proto zjevné, že stanovisko myšlení může pro společný svět získat na významu pouze ve výjimečných situacích, a navíc jen v omezené míře. V textu „Kolektivní odpovědnost“ z roku 1968 Arendtová okolnosti, za nichž může být uplatnění této poslední instance vyžadováno, výslovně charakterizuje. Rozvrh tohoto krátkého spisku je jasný – na rozdíl od textů ze sedmdesátých let se zde nepojednává složitý poměr mezi myšlením a soudností, nýbrž se vychází ze základního protikladu mezi hlediskem politickým a morálním. Morální argument může z politického hlediska „platit pouze v extrémních, a tedy okrajových situacích. [...] Okrajovou situací, v níž se morální tvrzení stávají v politice absolutně platnými, je bezmoc.“¹³¹ Viděli jsme, že bezmoc je pro Arendtovou svázána s izolací, a předpokládá tedy,

¹²⁸ Arendt H., „Hannah Arendt on Hannah Arendt“, *Recovery of the Public World*, s. 311.

¹²⁹ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 210. Upravený překlad.

¹³⁰ tamtéž, s. 195.

¹³¹ Arendt H., „Collective Responsibility“, *Hannah Arendt: Responsibility and Judgment*, s. 156. Přeložil a zvýraznil D. Štech.

že se nenabízí podmínky pro politické jednání, které by mohlo nepříznivé poměry zvrátit. Účinek myšlení se dává pouze negativně.¹³² Myslíci odmítá udělat to, co je nasnadě – připojit se ke společenskému hnutí, které vede ke krajnostem. Kultura vnitřního rozhovoru brání zapálené a slepé angažovanosti – v této souvislosti si Arendtová vypůjčuje dva verše z možná nejznámější básně Williama Butlera Yeatse „The Second Coming“: „*Ti nejlepší nemají přesvědčení, zatímco ti nejhorší / Jsou plni vášnivého projevu.*“¹³³ Myšlení zde neústí v politické přesvědčení. To, že v tomto případě jedinec v jistém smyslu jedná, souvisí s tím, že je jeho veto nápadné, viditelné pro druhé a že pro ně proto představuje skutečnost, s níž se musí vyrovnat.

Návrat k původní hypotéze a její meze: myšlení jako uvolnění soudnosti

Morální hledisko nám tedy dává odpověď na otázku po možnostech lidského ducha v krizové situaci, kdy jedinec čelí zlu. Situace krize pro Arendtovou představuje jednu z privilegovaných oblastí zájmu. Odpověď na naši otázku ve znění „myšlení umožňuje, aby člověk v (politické) krizi alespoň nepáchal zlo“ je pro nás nicméně ze dvou důvodů neuspokojivá. Zaprvé: popis žádoucího stanoviska v situaci, kdy došlo k nejhoršímu, sice doplňuje obraz našich možností tváří v tvář událostem ve světě, avšak nedává nám vodítko, abychom postihli předpoklady k soudnému jednání tehdy, kdy je třeba se opravdu politicky rozhodovat. Především se jedná o situaci, kdy nehrozí nic natolik závažného, aby přišlo na řadu nepolitické morální stanovisko, kdy však přesto nemáme k dispozici etablovanou veřejnou sféru. Je třeba vypracovat stanovisko, které není založeno na „nouzovém“ zájmu o vlastní duši, nýbrž na ryzím zájmu o společný svět. Morální postoj nám neříká, jak si zachovat vztah k otázkám veřejného rázu, rozumět jim a vystupovat tak, aby život veřejný rozměr nepozbyl.

Druhý důvod vychází z obratu v textu samém. Závěr citované úvahy věnované vnitřnímu dialogu myšlení totiž výlučné postavení morální zkušenosti v situaci krize zpochybňuje. Arendtová úvahu zakončuje zvláštní analogií. Zatímco „*vedlejší účinkem vědomí*“ (které je podmínkou myšlení) je svědomí, vedlejší účinkem myšlení samotného má být soudnost.¹³⁴ Ani v této fázi proto zjevně neopouští svůj původní záměr, který se zdál být

¹³² Vypůjčka ze sféry vnitřní zkušenosti je pouze negativní, neboť v politickém jednání nejde o to být v pozitivním slova smyslu „morálně dobrý“. Nepatřičnost takového postoje Arendtová obšírně dokládá na příkladu Ježíše (ve spise *O revoluci* a ve *Vita activa*) a Melvillova Billy Budda (ve spise *O revoluci*).

¹³³ Arendtová H., „Myšlení a úvahy o morálce“, 1-25.

¹³⁴ tamtéž, 1-26.

argumentačním postupem „Myšlení a úvah o morálce“ vyvrácen – předvést myšlení jako základní podmínku toho, aby byla soudnost uvolněna k výkonu a aby proto mohl jedinec zaujmout k událostem odpovídající stanovisko. Z předloženého postupu není nicméně jasné, jakým způsobem se může soudnost do obrazu vrátit. Je-li uvolnění soudnosti závislé na *erotickém* momentu, díky němuž zůstává myšlení otevřené novému, zdá se být jedinou cestou z tohoto úskalí kultivace žádoucí lásky ke smyslu. Tezi o „ušlechtilosti povahy“ lze přitom poněkud oslabit, pokud vyzdvihneme moment, který v dialogu *Symposion* postihuje metafora žebříku. Jde o známý obraz, jenž Diotima v Sókratově podání využívá, aby předvedla, že milující může ve své lásce postoupit od tělesné žádosti k žádosti obrácené k předmětům, jimiž se zabývá pouze „duše“.¹³⁵ *Eróta* by tak v případě těch, kteří znají žádající lásku, tedy prakticky u každého, bylo lze kultivovat, podněcovat jej k myšlení. Pochopitelně musíme v tuto chvíli od řady rysů v Diotimině řeči odhlédnout. Jde například o sepětí s Platónovou teorií idejí, která se v dialogu odráží v podání vrcholné varianty *erotického* zájmu, který zde ústí v kontemplaci.

Žel, motiv kultivace *erotického* zalíbení tezi o původní dispozici v „duši“ pouze doplňuje, avšak nevyvrací, neboť i v Diotimině řeči přednostně figurují ti, kteří v sobě od mládí nosí zárodek budoucích ctností.¹³⁶ Je zřetelné, že touhu vydobýt si „nesmrtelnost“ plozením krásného a dobrého, jak lásku Diotima vykládá, mnozí neznají. Podání aktivity myšlení coby činnosti, která má za následek uvolnění soudnosti, tak zůstává v argumentačním postupu velmi vratké. Navzdory vši naději, kterou Arendtová v autonomní mentální mohutnosti za nepříznivých okolností vkládá, podléhá výkon myšlení, jenž má být zdařilý v sobě i s ohledem na soudnost, řadě podmínek. Kromě toho, že samostatné myšlení podle všeho předpokládá předběžnou dispozici v „duši“, jsou probuzení a kultivace této aktivity značně závislé na prostředí, z něž jedinec vyrůstá. Předpokladem toho, aby člověk aktivitu myšlení začal plně rozvíjet, je primárně předporozumění, které myšlení a jeho předměty svazuje s určitou hodnotou, a vykládá jej proto jako možnost, jíž by se měl chopit. Zároveň je myšlení na společenském prostředí závislé v tom ohledu, že vyžaduje ke své kultivaci interakci s druhými, ať už jde o interakci výchovně-vzdělávací, či dialogickou. Nic na tom nemění, že se myšlení samo odehrává v odloučení a je na situaci plurality radikálně nezávislé. Arendtová sama tuto důležitou podmínku uvádí, přičemž se odvolává na klíčový požadavek „veřejného užívání rozumu“, jež Kant ve spise „Co je osvícenství?“ vykládá jako

¹³⁵ Platón, *Symposion*, 210a-212c.

¹³⁶ tamtéž, 209b.

podmínku výkonu myšlení *jako takového*.¹³⁷ Arendtovské východisko pro pojednání soudnosti, které je založeno na uvolňující schopnosti myšlení, proto bude v tomto smyslu třeba dále kvalifikovat.

Aby myšlení mohlo sehrát svou blahodárnou úlohu, je třeba vlastní *erotická* dispozice, vhodné předporozumění a dialogická interakce s druhými. Pojímat mentální aktivity jako uzavřené do sebe, což je perspektiva, která se v *Životě ducha* dostává do popředí, však zároveň znamená zaujímat vůči nim ahistorické stanovisko. Myšlení, byť se řídí vlastní zákonitostí, zůstává na společensko-historickou situaci podstatně vázáno. Pokud je historický rámec vlastní podmínkou rozumění, klade se otázka, v jakém smyslu se úvahy, jimž se myslící já oddává, od tohoto rámce mohou odpoutat. Především je třeba se ptát, zda vůbec může být myšlení kritické tak radikálně, jak se nás Arendtová snaží přesvědčit v souvislosti se sókratovskou distancí vůči všem přijatým přesvědčením.¹³⁸ Pro Arendtovou je v tomto ohledu silou i omezením její vlastní východisko – zájem o svobodu tváří v tvář různým formám redukce lidských aktivit na obecné zákonitosti. Zvláštní péči věnuje tomu, aby se postavila redukci, která je plodem historicismu. Ten chápe člověka jako pouhého nositele dějinných procesů, jež se utvářejí za jeho zády. Důraz na svobodu jakožto autonomii má však svou odvrácenou stranu – arendtovské úvahy o mentálních mohutnostech jsou v jeho důsledku vůči historické situovanosti rozumění nedostatečně založené.

Na obranu Arendtové třeba uvést, že podmínky pro výkon myšlení nenechává stranou zájmu. Avšak zabývá se jimi přednostně v úvahách, které se zaměřují na rysy naší historické situace a na proměny v artikulaci *vita activa*. V *Životě ducha* samotném tato perspektiva do hry nevstupuje. Výjimkou v tomto směru je pouze pasus o potřebě veřejného užívání rozumu z *Přednášek o Kantově politické filosofii* a závěrečná pasáž, která v zájmu mentální aktivity souzení volá po „největším možném rozšíření rozšířeného myšlení“¹³⁹ – tento apel Arendtová uvádí do souvislosti s Kantovými úvahami o sjednoceném lidstvu žijícím ve věčném míru. Úsilí o uchopení mentálních aktivit v jejich autonomním výkonu je naproti tomu snahou najít pevný bod, z něž bude možné nanovo vyjít – jak v zájmu o mysl samou, tak v zájmu o společný svět, který se v životě ducha uplatňuje. Křehkost myšlení a soudnosti přitom nic nemění na zásadním postavení, které jim Arendtová ve svých úvahách přisuzuje. Schopnost radikálně nového je pro ni malým zázrakem, který se děje stále znovu nejen ve světě, ale i

¹³⁷ Kant I., „Co je osvícenství?“, *Filosofický časopis*, 41, 1993, 3, s. 382.

¹³⁸ Poukaz na společensko-historickou situovanost myšlení v tomto smyslu míří stejným směrem jako výše uvedená námitka vůči myšlení jako morální instanci. Posledním důvodem, proč je nějaký čin nepřijatelný, není jeho neslučitelnost se zásadou vnitřního rozhovoru, nýbrž porozumění, které je neredukovatelně založené v určitém horizontu smyslu.

¹³⁹ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 111.

v oblasti vnitřní zkušenosti. V analýzách moderního věku se ukazuje, nakolik závisí obsah a způsob myšlení na situaci jedince ve světě a na rozvrhu *vita activa* – ta primárně poskytuje myšlení podněty k reflexi, přičemž zároveň s nimi nabízí určitá interpretační schémata. Avšak tato perspektiva, ani podání omezujících a spoluurčujících podmínek pro výkon myšlenkové aktivity obecně, nejsou do samotného podání aktivit myslí na jejich vlastní půdě promítnuty natolik, aby se jejich vztah stal zřetelným.

Důležitá v našem kontextu, tedy z hlediska vztahu mezi myšlením a soudností, je zároveň skutečnost, že pokud myšlení pojmem spolu s Arendtovou jako *radikálně* kritickou instancí, otevírá se před námi další rovina, v níž spolu myšlení a schopnost politického výkonu vstupují do konfliktního vztahu. V myšlení, které se zabývá obecnými otázkami, by totiž docházelo k vyvázání z interpretační komunity, neboť myslící (nakolik myslí) přestává být občanem své obce. Kritická distance s sebou nese riziko, že daný jedinec nebude poměrům ve vlastní obci schopen adekvátně porozumět – může sice mít smysl pro politické záležitosti (netvrdí se zde, že je myšlení poplatné zákonitostem, které jeho význam pro politiku podvazují), avšak ztrácí vazbu na prostředí, kde svůj úsudek uplatňuje. Je zřejmé, že půjde o obtíž spíše v případě, kdy je člověk součástí etablovaného společenství, než v moderní situaci, kdy takové společenství schází. *Soudnost* jako schopnost myslí totiž nemá v reálném společenství oporu a je proto na uvolňující síle myšlení závislá; *minění* však zpřetrháním vazeb na prostředí pozbývá vztah, který pro něj byl konstitutivní. Navzdory tomu, že je Sókratés podle Arendtové tím, kdo svede jednat i myslet, je příznačné, že jej vrcholně politická athénská obec vnímá jako hrozbu. Představuje ji nejen proto, že kazí mládež, ale zároveň i proto, že nesdílí se svou obcí hodnoty a cíle – slovy z *Obrany Sókratovy*: „*nevěří v její božstva*.“¹⁴⁰

Důsledek zdařilého výkonu myšlení: morální stanovisko či uvolnění soudnosti?

Vraťme se nyní k závěru úvah o myšlení a morálce. Dospěli jsme k náhledu, že myšlení má v sobě sílu probouzet jak morální stanovisko, tak soudnost. Na morální stanovisko se Arendtová odvolávala jako na instanci, která může být spásná v situaci „*nejhlubší krize*.“¹⁴¹ Naproti tomu soudnost, která je ve světě jevů tak říkajíc doma, dochází uplatnění nejen za vyhraněných okolností, nýbrž umožňuje ve věci společného světa artikulovat diferencovanější postoj. Hledisko situace „kdy jde o všechno“ nicméně v úvahách

¹⁴⁰ Platón, *Obrana Sókratova*, 24b.

¹⁴¹ Arendtová H., „Myšlení a úvahy o morálce“, 1-26.

ze *Života ducha* zůstává výrazně v popředí. Byť není uplatněno výlučně, důraz na aktivitu myšlení za moderních podmínek přinejmenším znamená, že je v pozdních spisech starosti o svět činěno zadost občasnou intervencí spíše než stálou účastí na veřejném dění. Rozdíl vychází již z toho, že za neexistence *polis* může jedinec vztah ke společnému světu realizovat pouze na způsob bdělosti, neustálé přemítavé distance a připravenosti v situacích, které si to žádají, zaujmout zřetelné a rozhodné stanovisko. Návyk myslet plodí soustavný apel na soudící já, aby nepolevovalo ve své činnosti. Tato ostražitost však dokládá, že výkon soudnosti nemůže být aktivován pouze ve výjimečných situacích, čímž se důraz na zásadně epizodickou povahu politického angažmá moderního člověka poněkud oslabuje (samozřejmě za předpokladu, že za politický postoj považujeme i zájem o společný svět na půdě mysli). Již sama schopnost porozumět situaci jako krizové totiž předpokládá smysl pro společensko-politický kontext v jeho vývoji. Ukazuje se dvojí. Rozdíl mezi aktivním občanstvím a politickým postojem primárně vyrůstajícím z uvolňující síly myšlení nebude spočívat v epizodičnosti oproti soustavnosti výkonu vztahu ke světu. Plodí-li zároveň aktivita myšlení zájem o podmínky této činnosti samotné, bude uvolnění soudnosti vždy doprovázet apel, který považujeme za „morální“.

Myslicí jedinec tedy bude pod dvojím požadavkem. Přidržíme-li se výchozí dichotomie mezi zájmem o svět a o vlastní já, stálá přítomnost morálního stanoviska znamená, že působení myšlení na soudnost a na schopnost jednat bude *vždy* ambivalentní. Na rozdíl od obtíží, s nimiž jsme se potýkali v předchozích kapitolách, však ambivalence v této rovině nepředstavuje úskalí, které by zdařilý úsudek znemožňovalo. Je totiž věcí soudnosti samé, aby obě hlediska uvážila a rozhodla, jaký zájem má v dané situaci dostat přednost. Pokud se předmětem soudnosti stává i rozhodnutí o přednosti morálního či politického stanoviska, vede tento krok k paradoxním důsledkům. Dovoluje totiž, aby bylo na vyšší rovině soudné upřednostnit morální stanovisko před stanoviskem soudnosti samé. Je zřejmé, že Arendtová sama má tendenci za všech okolností stranit stanovisku, v němž jde o svět (v textu „Kolektivní odpovědnost“ předvádí, že zájem o „já“ spíše než o excelenci ve společném světě je plodem sebeporozumění založeného až v židovsko-křesťanské tradici, tedy tradici, která pro jednání ztratila smysl¹⁴²). Každé rozhodnutí je však činěno v horizontu zdařilého života. Jedinec proto musí dbát o to, aby byl k výkonům, které zdařilý život konstituují, stále co nejlépe disponován. Je-li podmínkou výkonu soudnosti schopnost myslet, musí dbát i o podmínky myšlení samotného – má na nich proto onen paradoxní zájem, v němž se stýká

¹⁴² Arendt H., „Collective Responsibility“, *Hannah Arendt: Responsibility and Judgment*, s. 151.

morální (neboť v něm jde o podmínky vnitřního rozhovoru) a soudné stanovisko (neboť v něm jde o to, aby byly zachovány podmínky pro výkon vztahu ke světu).

S jednáním, jímž se morální postoj manifestuje, se to má pochopitelně jinak. Ve chvíli, kdy je záměr uváděn ve skutečnost, stává se součástí světa a podléhá proto zákonitostem, jež jsou vůči morální zásadě cizorodé. Tím, že myslící vynese jednání do světa, nevynáší jeho princip, nýbrž se jeho čin stává sdílenou skutečností. Jak bylo řečeno v úvodní kapitole, kde jsme se zabývali tím, jak se myšlení v jednání ukazuje, princip jednání se zjevuje pouze ve výkonu samém a stává se přednostně držbou druhých – diváků, či těch, kteří jednání v dané situaci přebírají. Morální hodnota je naproti tomu hodnotou smýšlení a zůstává přístupná pouze v introspekci. I proto je politická platnost morálního jednání vratká, neboť jediným prubířským kamenem, na němž se může osvědčit jeho hodnota, zůstává nikdy nedohlédnutelná čistota principu.¹⁴³ V eseji „Pravda a politika“, kde zkušenost myšlení stále figuruje pod hlavičkou *racionální pravdy*¹⁴⁴, Arendtová dokládá, jak jedině může myslitel své stanovisko (svou „pravdu“) uvést do světa, kde vládne mínění a přesvědčování: osvědčit jej vlastním příkladem. Jen tak může předejít jeho „*zkomolení či naprostému překroucení*.“¹⁴⁵ Případem, který Arendtová volí, je Sókratovo odmítnutí uprchnout z Athén a vyhnout se tak trestu. Sókratés svým rozhodnutím údajně upřednostňuje zájem o vlastní integritu – a to, dodejme, dokonce v situaci, kdy nedochází ke zborcení všech měřítek, což byla charakteristika situace krize, v níž měla údajně soudnost ztrácet půdu pod nohama a morální stanovisko přicházelo ke slovu jako poslední záchrana. Pozoruhodné jsou však i další příklady exemplárního jednání, jež Arendtová uvádí – vedle sv. Františka totiž cituje i Achillea, čímž opakuje figuru ze spisu *Vita activa*, kde Achilleova krásná smrt stála jako symbol odvahy. Zde však šlo o velký čin, o jednání, jehož hodnota od počátku spočívala v provedení samém. Výčet příkladných jedinců tedy potvrzuje naši tezi – každé jednání, které je vyneseno do světa, se stává součástí sféry, v níž vládne přesvědčování a mínění či věhlas. Není tomu tak, že by Sókratův čin stál mimo oblast soudnosti jakožto politické schopnosti myslí. Právě naopak – Sókratés svede jednat soudně, a přesvědčivě si zvolí číši bolehlavu. Každé rozhodnutí má důsledky a musí s nimi počítat – v našem případě je Sókratovu volbu možné považovat nejen za výraz přesvědčení o platnosti určité filosofické pravdy, ale i za snahu udržet autoritu obce, za schopnost zpřítomnit si v představě následky, které případný útěk před trestem chová pro společný svět. V důsledně arendtovském pojetí nachází morální stanovisko půdu ke svému

¹⁴³ Arendtová v tomto smyslu ve spise *O revoluci* předvádí, kam sledování čistoty principu může vést – k neustávajícímu honu na pokrytce, který byl hybnou silou revolučního teroru za Francouzské revoluce.

¹⁴⁴ Arendtová H., „Pravda a politika“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 209.

¹⁴⁵ tamtéž, s. 217.

uplatnění pouze v oblasti myšlení, neboť jednání, které má na rozdíl od smýšlení veřejný charakter, je vždy výkonem soudnosti či mínění. Rozlišení mezi stanoviskem morálky a stanoviskem reflektujícím situaci plurality, které je jednání vlastní, zároveň vysvětluje na první pohled překvapivou tezi z *Přednášek o Kantově politické filosofii* ohledně Kantovy praktické filosofie. Podle Arendtové se v Kantově pojetí otázka „Co mám dělat?“, tedy jedna ze tří základních otázek, které mají člověka k tomu, aby filosofoval, „*jednání vůbec netýká a Kant také jednání vůbec nebere v potaz.*“¹⁴⁶ V Kantově praktické filosofii jde totiž čistě o určení vůle praktickým rozumem, nikoliv o jednání jako skutečnost společného světa.

Jakožto nepřímá podmínka vztahu ke společnému světu je nicméně morální hledisko rovnomocné hledisku soudnosti. Jak bylo řečeno, soudit může jen ten, kdo dokáže myslet, myslet však dovede jen ten, kdo dokáže udržovat v mysli přátelství mezi oběma rozmlouvajícími. Obtíž dvojího nároku morálky a soudnosti spočívá v tom, že jedinec musí mezi oběma stále volit. Jde o zprostředkování mezi dvěma původními požadavky – zájmem o integritu vlastního já a zájmem o vlastní místo ve světě, potažmo o svět samotný. Tyto nároky jsou zároveň neredukovatelné v tom smyslu, že jeden představuje podmínku druhého. Nebýt světa (*pereat mundus*), nebylo by možné žádné jednání, natož jednání morální. Nebýt morálky, pozbýval by člověk schopnost myslet, soudit, a tedy i jednat; jednání je však aktivitou, která zakládá svět. Za první, povrchní úroveň konfliktu mezi myšlením a soudností jsme označili zhoubný vliv myšlení na občanskou způsobilost těch, kteří k myšlení nemají vhodnou dispozici, a upadají proto pod jeho vlivem do zmatení, nihilismu či cynického chování, za druhou pak napětí mezi kritickou distancí myšlení a konkrétním životem historického společenství. Stálá přítomnost morálního nároku oproti tomu zakládá napětí mezi myšlením a soudností, které se od předchozích figur konfliktu podstatně liší. Samo o sobě způsobilost soudnosti dospět k náležitému rozhodnutí neohrožuje. Je tomu právě naopak: jedinec konflikt mezi hlediskem já a hlediskem světa *jako takový* rozhodnout nesmí, neboť tento konflikt je součástí samotné struktury zdařilého soudu. Pokud nedokáže mezi nárokem myšlení a soudnosti zprostředkovávat, nedostane se jeho rozhodování odpovídajícího založení.

Přesto tato vrcholná figura vystupuje jako problematická. Její ambivalentní povaha je nejlépe patrná, zaměříme-li se opět na Sókratovo působení. Na půdě obce, kde Sókratés zkušenost myšlení zveřejňuje, nepůsobí myšlení jen na hlubší založení přesvědčení jednotlivých občanů, ale má vždy zároveň rozměr péče o duši. Držíme-li se způsobu, jak probíhá sókratovský *elenchos*, zdálo by se dokonce, že má tento zájem přednostně. Především

¹⁴⁶ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 34.

platí, že v rozhovorech, které Sókratés vede, je ústřední zkušenost myšlení sama – nejhorší, co se může partnerovi v diskusi stát, je nesouhlas se sebou samým. Nástrojem, jak vést dialog, je logická argumentace – a to i v raných, aporetických platónských dialozích. Sókratova loajalita je proto podvojná: jde mu jednak o věrnost zásadám myšlení (koherenci vyslovovaného mínění), jednak o věrnost obci. V situaci, kdy politické stanovisko zcela závisí na uvolňující síle myšlení, bude navíc tento dvojitý závazek vyostřenější, než za podmínek ustavené veřejné sféry, kde se politický postoj do značné míry utváří v prostoru výměny názorů. Problematičnost konfliktu, který je založen ve vnitřní konstituci podmínek výkonu soudnosti, vyplývá z toho, že obě protichůdná stanoviska *sama o sobě* vynášejí absolutní nárok. Zatímco v rámci celku zdařilého života mezi oběma požadavky dochází k neustálému zprostředkování, z perspektivy těchto nároků samotných jde o výkon, který ani jednomu z nich nedostačuje zcela, a je proto vykládán jako výraz deficientní rozpolcenosti.

Závěrečné zhodnocení působení myšlení na soudnost

V tomto smyslu je možné zavrhnout variantu, jíž se Arendtová zaobírala v raných spisech: nelze přijít s takovým pojetím myšlení, které by schopnosti zaujmout odpovídající stanovisko ve světě lidských záležitostí bylo neproblematicky ku prospěchu. Ten, kdo myslí, je vždy veden k tomu, aby se obracel k podmínkám samotného výkonu myšlení. Všimněme si však zároveň, že předpokladem tohoto obratu je až pojetí myšlení jako vnitřního rozhovoru. Mezi způsoby, jak Arendtová myšlení vykládá, totiž vládne nesoulad. Pozitivní výklad aktivitu myšlení nejprve vyzdvihl jako aktivitu neteleologickou, „rozpouštějící“ přijatá přesvědčení, přičemž tento obraz zůstal ústředním po většinu první knihy z trilogie *Život ducha*. Pojetí myšlení jako vnitřního dialogu vstoupilo do úvahy v situaci, kdy se stalo zjevným, že zdařilý výkon myšlení v prvním podání předpokládá vhodnou dispozici v duši. V rámci předložené argumentace se čtenář nedozví, v jakém smyslu vztah mezi oběma obrazy chápat: jde o komplementární schémata, nebo je metaforou „vnitřního rozhovoru“ „vitr myšlení“ nahrazen? Předběžné i průběžné odkazy k oběma pojetím by spíše nasvědčovaly tomu, že jde o charakteristiky, které jsou stejně původní. Bližší pohled však ukazuje, že je lze vzájemně sloučit jen obtížně a že zdrojem základního konfliktu mezi myšlením a soudností je především to, že Arendtová nakonec ve svém argumentačním postupu upřednostňuje obraz myšlení jako rozhovoru mezi dvěma partnery. Viděli jsme totiž, že „vitr myšlení“ u vhodné

disponovaného jedince k ohrožení soudnosti nevede¹⁴⁷, nýbrž představuje hybnou sílu, která napomáhá tomu, aby neustrnul na svých ustálených přesvědčeních. Napětí mezi zájmem o já a zájmem o svět plně vystoupí pouze pokud myšlení pojmem jako vnitřní rozhovor. Zamyslíme-li se nad zkušeností, kterou tento obraz artikuluje, zjistíme navíc, že zájem o vnitřní soulad sám o sobě soudnost vůči strnulosti a schematičnosti nemůže zajistit. Nejde v něm totiž o ožívování či obnovování tázání, nýbrž o podřazení vlastní činnosti pravidlu, které je zkušenosti myšlení dáno jako podmínka. Aby byl vnitřní soulad myšlení pro soudnost přínosem, musí být považován pouze za (nutnou) negativní podmínku pozitivního rozvinutí myšlení jakožto neustávajícího hledání smyslu. Tato skutečnost se nepřímo odráží i v argumentačním postupu knihy *Myšlení* – ve vztahu k oblasti jednání figura vnitřního rozhovoru sehrává toliko úlohu instance, která má myslícího k tomu, aby z „morálních“ důvodů nad některými činy vynesl veto. Jak bylo řečeno, schopnost myšlení dospět nejen k morálnímu stanovisku, ale zároveň uvolnit soudnost k pozitivnímu výkonu, vstupuje do závěrečného argumentačního zvratu coby *deus ex machina*. Rozlišení mezi oběma obrazy myšlení tak odhaluje aporii, k níž arendtovská úvaha vede. Myšlení jako uvolňující (blahodárný „vítr myšlení“) není univerzální, myšlení jako univerzální („vnitřní rozhovor“) není pro soudnost samo nijak uvolňující, není-li doprovázeno schopností myslet ve smyslu stále obnovovaného tázání. Pokud se chceme v závěrečném oddílu věnovat otázce soudnosti jakožto založené v životě ducha, je pro nás v dalším směrodatné právě myšlení jako neustávající hledání smyslu – byť není jeho výkon v předloženém výkladu založen tak, jak by bylo na místě vzhledem k váze, kterou Arendtová myšlení v pozdních dílech přisuzuje.

Přidržíme-li se toho, že negativní podmínku každého myšlení představuje schopnost udržet přátelství mezi dvěma partnery vnitřního rozhovoru, stává se zároveň zjevnou nerovnováha mezi dispozicí k výkonu jednotlivých mentálních mohutností. Politické schopnosti myslí se totiž na rozdíl od „morálního“ stanoviska, jež je v moci každého, nakolik je vybaven duchem, dostává pouze uvolnění, avšak sama nadále zůstává nesamozřejmou vlohou. Proto soudný postoj nelze vyžadovat po každém. Byť nás k apelu na výkon myšlení přivedl zájem o společný svět za podmínek atrofie situace plurality, může nás tento důraz nakonec dovést k nevídanému závěru. Bez vlohy k rozvinutí soudného postoje je totiž

¹⁴⁷ Ohrožením může být pochopitelně disharmonie mezi jednotlivými mohutnostmi, tedy skutečnost, že schopnost oddávat se myšlení nenachází u jedince protiváhu v ostatních mentálních činnostech a v podílu na jednání, pro něž platí radikálně odlišné zákonitosti. V tom případě se ovšem jedná o deficienci celku, nikoliv o konflikt mezi mentálními mohutnostmi jako takovými. Konflikt mezi „morálním“ stanoviskem a politickou schopností myslet je oproti tomu konfliktem, který je situován přímo na pole soudnosti. Ta se musí stále rozhodovat, které hledisko je v dané situaci vhodné uplatnit.

(zdaleka ne nejhorším) důsledkem aktivity myšlení jednostranné posílení zájmu o vlastní „já“ a autoritou myšlení sankcionovaná ztráta smyslu pro záležitosti sdíleného světa. V takové situaci není stanovisko myšlení postojem, který by si soudnost mohla zvolit, nýbrž jediným postojem, který se reálně nabízí.

S myšlením, nakolik je zaměřeno na bezrozpornost, je navíc spojeno zásadní úskalí. Jeho výkon s sebou nese tendence, které je možné zvládnout pouze v rámci celku vyváženého života. Je-li sókratovská argumentace vedena úsilím o soulad, je tím učiněn krok k tomu, aby se pevně držela zásad logického myšlení, které zkušenost vnitřní shody systematizuje.¹⁴⁸ Logické myšlení představuje sílu, která ve sféře vnitřního rozhovoru nabývá vrchu. Tento nárok je možné vyvážit pouze protikladným nárokem, s nímž přichází zkušenost s nevyčerpatelností podnětů, která má myšlení k novému výkonu. Schopnost neztratit ze zřetele stále nové podněty k činnosti musí ovšem být v „duši“ podepřena *erótem*, jemuž je proti mysli zatavit porozumění do hotových pojmů. *Erós* je však vůči myšlení jako takovému vnější. Lze se proto nakonec ztotožnit s postřehem Margaret Canovanové: „*Odcizení světa, které ve filosofii dospívá ke klasickému vyjádření, je do jisté míry inherentní veškerému myšlení.*“¹⁴⁹ Zdá se, že myšlení v sobě nese sklon osamostatňovat se od svého podnětu a bránit vlastní zájem. Jakoby jeho zkušenost ze své povahy přímo vybízela k tomu, aby došlo ke zvrácení čisté aktivity v činnost, která je teleologická, kognitivní či metafyzická. Tomuto obratu kromě síly logického myšlení napomáhá i přirozený odpor k sisyfovskému rušení jednou dosažených stanovisek – i proto je často filosof v zájmu své věci nakonec v politických záležitostech ochoten přidat se k ledaskomu, jak ostatně dokládá historická zkušenost, která se stala Arendtové pro pojednání vztahu mezi filosofií a politikou východiskem. Mezi zákonitostmi myšlení a politického jednání vždy zůstává hiát.

Můžeme proto uzavřít. Dospěli jsme k tomu, že schopnost soudit závisí na schopnosti myslet. Arendtová se však ve vrcholném spise *Život ducha* primárně nezaměřuje na jejich vzájemnou působnost, nýbrž svůj zájem přednostně napíná k výkladu těchto mentálních aktivit v jejich vlastním výkonu. Rekonstrukce působení myšlení na soudnost nám ukázala, že myšlení je sice nutnou podmínkou uvolnění soudnosti, avšak zároveň její výkon zatěžuje. Úvahy o tom, zda je aktivita myšlení odvráceného od světa jevů soudnosti (a politickému postoji vůbec) ku prospěchu, tak zůstávají bez jednoznačného, spolehlivého závěru. Víme, že

¹⁴⁸ Arendtová dokládá, že zkušenost vnitřní shody je původním zdrojem nejen pro Kantovu praktickou filosofii, ale i pro Aristotelovo založení logiky. (Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 59)

¹⁴⁹ Canovan M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 2002, s. 273. Překlad D. Štech.

nelze doporučit, aby se jedinec myšlení neoddával. Nemyšlení plodí ustrnutí na převzatých pravidlech a tedy neschopnost soudit a adekvátně jednat. Schopnost myslet má ovšem negativní podmínku – je jí soulad mezi partnery v rozhovoru, který může vést k zapomnění na společný svět. Blahodárné, *erotické* myšlení, v němž se realizuje pozitivní obsah aktivity myšlení, se zdá být činností vyhrazenou nemnohým, navzdory tomu, že tento závěr považuje Arendtová za nepřijatelný. Vztah mezi oběma výkladovými schématy přitom není jasně rozvedený. Zdá se, že pokud učiníme určujícím kritériem pro výkon myšlení vnitřní shodu, bude mít myšlení sklon k výstavbě myšlenkových konstrukcí, které nejsou skutečnosti právy – což nejen odpovídá perverzi, proti níž se Arendtová stále staví, ale zároveň vylučuje myšlení ve smyslu radikálně obnovovaného tázání. Konečně, i zdařilé myšlení jakožto kritická instance s sebou nese riziko, že dojde k oslabení sepětí jedince s jeho vlastní obcí. Byť kritická distance sehrává důležitou úlohu pro hlubší založení vlastního porozumění, musí být v zájmu adekvátní orientace v dané situaci vyvážena výkony, v nichž jedinec osvědčuje své sepětí s životem konkrétního společenství. Na vlastní látce úvah o myšlení se nám tak příznačně potvrzují rysy, které pro myšlení Arendtová vykazala: opakovaně jsme skončili v bezcestí; abychom pochopili smysl aktivity myšlení, museli jsme odhlížet od jednou dosažených výsledků, a tázat se nanovo; náš zájem o vztah mezi myšlením a soudností nevyústil v systematický obraz. Uvidíme v závěru, nakolik lze zátěž, kterou myšlení pro schopnost soudit a jednat představuje, zvládnout v rámci celku zdařilého života.

III. část

Triáda myšlení, chtění, soudnost; distance od světa jevů

Obraťme se nyní od modalit vztahu mezi myšlením a soudností k tomu, co nám předchozí úvahy říkají o založení soudnosti samé. Postavení soudnosti v rámci života myslí nám totiž osvětluje podstatný posun, k němuž došlo v koncepci myšlení, jež se uplatňuje ve vztahu ke společnému světu. Konkrétní otázka, již jsme v úvodu vyznačili jako rozhodující pro vztah mezi životem ducha a *vita activa*, se týká způsobu, jak rozumět výkonu politického myšlení, tedy myšlení, které je doma ve sféře lidských záležitostí. Zjistili jsme, že promýšlení charakteristik, jež Arendtová pro politické myšlení volí (*fronésis*, *virtù*, reprezentativní myšlení), nás dovedlo do situace, kdy jejich vzájemná souvislost zůstala nejasná. Od výraznější orientace pozdějšího arendtovského myšlení na život ducha se zejména s ohledem na charakter raných děl dala očekávat hlubší tematizace tohoto vztahu. Úvahy zaměřené na život ducha však na rozборы z raných spisů nenavázaly a celou otázku po duchovních výkonech nastolily na novém základě. Z perspektivy ducha se stalo zjevným, že charakteristiky, které Arendtová pro politické myšlení našla, nelze myslet pohromadě. Do těsnějšího sepětí s myšlením ve věci lidských záležitostí se zároveň dostalo „sókratovské“ filosofování, které původně sehrávalo úlohu podpůrné aktivity, avšak v tematických analýzách politického myšlení zůstávalo stranou.

Situace moderního člověka, která zájem o mentální aktivity u Arendtové podnítila, činí vztah ke společnému světu prostřednictvím *fronésis* a *virtù* (jak je Arendtová chápe) nemyslitelným. Jejich předpokladem zůstává existence ustaveného politického společenství, jehož prostředí představuje sféru, kde se takto chápaná výtečnost jednání může uplatnit. Již tím je předznamenána výraznější orientace na reprezentativní myšlení, neboť jako jediné z předchozího popisu představuje výkon situovaný do mysli samotné. Pokud má na její půdě být vykázáno politické myšlení, je zřejmé, že bude třeba postihnout a zakotvit právě tento moment. Řekli jsme, že oporu pro pojetí reprezentativního myšlení našla Arendtová v Kantově *Kritice soudnosti*. Na tomto základě ve svém pozdním díle rozvinula takovou koncepci soudnosti, která ve vztahu ke společnému světu obsadila místo původně připisované mínění. Závěrečný úkol, který před námi stojí, tak vyplývá z požadavku vyjasnit, v jakém vztahu stojí soudnost vůči úloze, která byla v analýze jednání za situace plurality připsána politickému myšlení. Politické myšlení či mínění zajišťovalo vazbu k *přítomnému dění* – bylo schopností nalézt a v jednání předvést adekvátní odpověď na kontingentní události ve světě lidských záležitostí. Zároveň se v politickém myšlení osvědčuje vztah k tomu, co může být

jinak. V mínění a jednání jde o rozhodnutí, jak se věci mají mít, jakým „*tónem*“ má svět „*znít*“.¹⁵⁰ Jedinec je v něm proto orientován na *budoucí*. Stojí počátkem radikálně novému, tedy něčemu, co před vlastním rozhodnutím nijak není. Pokud by důsledkem konstituce soudnosti na půdě mysli měl být odklon od této dvojí funkce politického myšlení, bude třeba si položit otázku, jakým způsobem jsou vztah k přítomnému dění a orientace na budoucí na pozdní pozici zajištěny.

Doložili jsme, že ač soudnost představuje schopnost mysli, která má svůj vlastní *modus operandi*, je pro ni určující souvislost s ostatními mentálními výkony. Předně závisí na činnosti myšlení, která pro soudnost představuje uvolňující podmínku. Z této závislosti jako takové nicméně ještě nevyplývá, že by podmínkou výkonu soudnosti měl být odstup od pragmatické situace. Lze myslet model, v němž by solitérní aktivita myšlení výkon soudnosti tváří v tvář událostem hlouběji zakládala, avšak samotné rozhodnutí by se vztahovalo k bezprostřednímu dění ve světě lidských záležitostí. *Habitus* oddávat se obecným úvahám o smyslu by zde pro duchapřítomné rozhodnutí představoval předběžnou podmínku. Takto koncipovaný vztah mezi schopností myšlení a způsobilostí jednat by jistě zasluhoval hlubší úvahu. Je ovšem zřejmé, že na pozdní pozici Arendtová sepětí schopnosti soudit se životem ducha chápe o mnoho těsněji. Distance od světa jevů, která byla představena jako podmínka života mysli vůbec, je totiž rozhodující i v případě soudnosti.

Souzení je sice na svět jevů orientováno, avšak musí se k němu ze svého odloučení od skutečnosti perceptivního řádu teprve navrátit. Arendtová v *Životě ducha* nejprve vyhlásila autonomii jednotlivých mentálních mohutností, které se k sobě nemají hierarchicky a představují v mysli rovnomocné mohutnosti. Operace, které musí duch vykonat, aby byla aktivita mysli vůbec možná, však v jistém ohledu zakládají „*přednost*“ myšlení. Každému soudu musí nejprve „*předcházet síla představitivosti a úsilí nezbytné k tomu, aby se mentální pozornost zaměřila na skutečnosti, které unikají pozornosti smyslového vnímání.*“¹⁵¹ Tímto popisem se dle Arendtové nemíní nic jiného, než „*to, čemu obecně říkáme 'myšlení'*“. Přesněji řečeno, jde o přípravné operace, které jsme v první části podali s odkazem na Augustinův spis *O trojici*. Mysl se jejich prostřednictvím „*připravuje k další reflexi, jakož i ke chtění a souzení.*“¹⁵² Tedy: aktivita myšlení může být překonána aktivitou jinou – soudností či chtěním¹⁵³ – teprve tehdy, byl-li k těmto dalším mentálním operacím předmět

¹⁵⁰ Arendtová H., „Krise kultury“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 193.

¹⁵¹ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 91. Upravený překlad.

¹⁵² *tamtéž*.

¹⁵³ Mezi výrazy „chtění“ a „vůle“ (pro „Will“ či „Willing“) ve svém textu nijak nerozlišuji.

připraven předběžnou reflexí.¹⁵⁴ Obě aktivity sice předmět ve své vlastní reflexi dále vytváří (chtění) či znovunalézají (soudnost), pro naši otázku po politickém myšlení je však rozhodující, že se na jeho samotné konstituci předně podílí myšlení odvrácené od světa jevů. Byť je tedy pro chtění a souzení vztah ke světu ústřední, nemohou být doma ve sféře bezprostředního dění. Arendtová v této souvislosti říká, že „*jejich předmětem jsou jednotliviny s pevným místem v jevícím se světě, od něž se chtějící nebo soudící duch odvrací jen na nějaký čas a s úmyslem pozdějšího návratu.*“¹⁵⁵ Návrat je ovšem primárně návratem k jednotlivým skutečnostem, které „jsou“ pouze natolik, nakolik je duch dokázal na svém vlastním poli přivést k životu. Prvním důvodem, proč soudnost nemá co do činění se světem lidských záležitostí v jejich naléhavosti, je tedy charakter jejího předmětu, který je spoluutvářen předběžnými operacemi mysli. Uvidíme dále, že druhý podstatný důvod souvisí s vlastním *modem operandi* soudnosti jakožto reflexivní mentální činnosti.

Obraťme se nyní k druhé otázce. Základní rozvržení *Života ducha* na ni podává překvapivě jednoznačnou odpověď. Jednotliviny, o nichž byla řeč v předchozí citaci, jsou totiž zároveň spoluurčeny časovou orientací mysli. Zatímco výkon myšlení probíhá ve vydobyté sféře „stojícího nyní“, jsou chtění a soudnost obráceny k budoucnosti a minulosti. Protiklad mezi nimi je založen tak, že „*naše schopnost soudit je schopností, která se zabývá minulostí*“¹⁵⁶, zatímco „*vůle předjímá, co může přinést budoucnost, co ale ještě není.*“¹⁵⁷ Pokud jde o orientaci na přítomné a budoucí, zdá se, že rozhodující úloha, kterou měla podle *Eichmanna v Jeruzalémě* soudnost sehrát v kritických situacích, opět ustupuje do pozadí. Podle tohoto rozvržení se dostáváme na pozici, kterou jsme pro soudnost shledali dříve – její úlohou by bylo dospět k porozumění minulým událostem, jež nejsme schopni vyložit za pomoci obvyklých schémat. Prvním důvodem, proč soudnost nepředstavuje schopnost mysli obrácenou k jednání a nestojí počátkem radikálně novému, je tedy skutečnost, že úloha zajistit vztah k budoucnosti v mysli připadá schopnosti projektovat, co ještě není – tedy schopnosti *chtění*.

¹⁵⁴ Analýza přípravných operací mysli zůstává v textech Arendtové nejasná, neboť se podání ze *Života ducha* a *Přednášek o Kantově politické filosofii* liší co do explicitní závislosti aktu soudu na přípravě předmětu ze strany myšlení. V podání ze *Života ducha* navíc není zřejmé, nakolik je přípravná operace myšlení již sama myšlením v přísném slova smyslu. S oběma otázkami souvisí nejasné postavení představivosti či obrazotvornosti, které je pro změnu přípravná úloha připsána v *Přednáškách*. O nezřetelnosti vazby mezi obrazotvorností, tedy schopností zpřítomnit si to, co je nepřítomné, a myšlením v přísně arendtovském smyslu svědčí i poznámka v *Přednáškách*, která obrazotvornost vykládá jako to, čemu Parmenidés říká *nús* (s. 99), tedy duch, jež jinde Arendtová ztotožňuje právě s myšlením.

¹⁵⁵ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 107. Upravený překlad.

¹⁵⁶ tamtéž, s. 235. Překlad D. Štech.

¹⁵⁷ tamtéž, s. 90. Překlad J. Lusk, zvýraznila H. Arendtová.

Chtění

Není v možnostech přítomné práce podat podrobný výklad mentální mohutnosti, kterou Arendtová v myslí pro vztah k budoucímu našla a již věnovala obsáhlý druhý svazek *Života ducha*. Musíme se však krátce zastavit u těch rysů chtění, které mají dopad na porozumění mentálním předpokladům zdařilého jednání. Zřejmý je v této souvislosti posun, jehož je důraz na aktivitu vůle dokladem. Zatímco v raných analýzách nebyla vůle či chtění než pouhou příkazující silou (přičemž svoboda byla výhradně predikátem jednání), na pozdním stanovisku se stává svobodnou, autonomní aktivitou sám volní výkon jako vnitřní zkušenost chtějícího já.

Podívejme se nejprve krátce na charakteristiku naší schopnosti *chtít* a úskalí s ní spojená, abychom mohli postihnout úlohu, která se v myslí otevírá pro soudnost. Arendtová dokládá, že vůle (narozdíl od schopnosti myslet) představuje mohutnost, která byla v průběhu dějin západního myšlení teprve „objevena“. Objev schopnosti chtění totiž označuje přelom v tematizaci duchovních aktivit po zániku klasického řeckého světa. Určující zkušeností byl v tomto smyslu obrat k niternosti, jednak v souvislosti se ztrátou důvěry v řád společného světa za římského císařství (Epiktétus), jednak v závislosti na rozšíření a specifické interpretaci křesťanské zvěsti Pavlem z Tarsu. Podstatného rozvinutí se pojetí vůle dostalo u myslitelů, kteří řecký konceptuální rámec přenesli na křesťanskou půdu. V křesťanském myšlení předně došlo k odvratu od cyklického času vlastního řeckému světu ve prospěch času lineárního, orientovaného příchodem Krista a očekáváním jeho návratu. Teprve v tomto časovém konceptu se otevírá budoucnost jako dimenze radikálně nového. Vůle je pak v tomto rámci „*orgánem myslí pro budoucnost*.“¹⁵⁸ Pozoruhodné je, že zatímco Arendtovou dříve přednostně zajímal počátek, podmínka *natality*, jakožto rys společného světa, zde jde o rys vnitřního života, vůči němuž je vnější manifestace vůle odvozená. Vlastní porozumění schopnosti chtít Arendtová vydobývá prostřednictvím odkrývání a vyzdvižení náhledů, které stály v základu stěžejních pokusů otázku vůle uchopit. Zmínili jsme svatého Pavla, kterého Arendtová považuje za průkopníka vůle jako samostatné mentální mohutnosti. Od Augustina Arendtová přebírá pojem *natality*, schopnosti počátku, která je člověku nezczizitelná (což je v naší souvislosti významné). Výklad vrcholí obratem k Duns Scotovi, který dokázal ústřední zkušenost chtění vzít vážně navzdory kontroverzním theologickým důsledkům.

V arendtovském pojetí je tedy vůle schopností čisté spontaneity. Je svobodná, neboť je v její moci klást předmět, který je negací přítomného, aniž by však tento klad byl závislý na

¹⁵⁸ Arendt H., *Life of the Mind II, Willing*, s. 13. Překlad D. Štech.

diktátu *žádosti* či *rozumu*. Na poli mysli se tak opakuje figura, kterou známe z úvah o pravdě a politice. Svoboda – chápána jakožto podmínka a *raison d'être* politiky – byla tam, kde není donucení, ať již tímto donucením byla síla, nadvláda, či poznání. V rovině konativních funkcí mysli je donucovací síla svázána právě s žádostí a s rozumem. Žádá-li si jedinec sklenici vody, či jedná-li na základě rozumového nahlédnutí, že je třeba zasáhnout proti podvodu, nejde v pravém slova smyslu o volní akt. Nestojí proti němu totiž akt protivný jako stejně možný. Žádá-li si žíznivý vody, jde o primitivní danost. Racionální evidence je pak nahlédnutím, které neumožňuje nesouhlas (obdobně jako např. jednoduchá matematická pravda). Vůle je proti tomu ve své reflexi vždy provázena proti-vůlí, tedy projektem, který je stejně platný, jako její vlastní klad. Je-li chtění takto silně chápáno jako schopnost radikálně a nepřevoditelně nového, je zároveň nezaměnitelné za *liberum arbitrium*, schopnost volby mezi možnostmi, neboť ty aktu volby předchází.

Vidíme, že perspektiva, kterou Arendtová v obou svazcích volí – a která podle všeho měla být určující i pro svazek věnovaný souzení – vychází z úsilí ubránit každou z autonomních mentálních mohutností v její distanci proti redukcí na vnější zákonitost. Ronald Beiner ve svém komentáři klíčový protiklad v celé trilogii vykládá jako protiklad mezi autonomií mentálních mohutností a intelektem.¹⁵⁹ Myšlení jsme odlišili od poznávání, které není reflexivní, nýbrž je pohlceno svým předmětem. Stejně se má chtění k žádosti či praktickému rozumu. Důraz na svobodu jedné autonomní aktivity (zde chtění) však není obrácen pouze vůči omezení ze strany nereflexivních mentálních aktivit. Zároveň totiž staví druhou autonomní aktivitu (zde myšlení) do jiného světla než pojednání, které bylo založené v její vlastní zkušenosti. Ve druhém svazku *Života ducha* se tak jako potenciální zdroj nesvobody vůle jeví i myšlení. To vysvětluje i specifický ráz knihy *Chtění*. Není pouze cestou, jak dospět k co nejpřesvědčivějšímu uchopení této mohutnosti mysli. Jejím smyslem je zároveň doložit, že autenticky chápána schopnost chtění byla v tradici až na výjimky přehlížena v důsledku konfliktního vztahu, který pojí myslící a chtějící já. Důvodem, proč myšlení Dunse Scota představuje v jistém smyslu vrcholnou figuru, je skutečnost, že svůj důraz na vůli jako schopnost nového dovedl k tezi o kontingenci dění, a odmítl tak chtění obětovat perspektivě myslícího, teoretizujícího já. Myslíci já totiž na své vlastní půdě nedokáže nahodilost budoucího myslet. Vychází přitom ze své vlastní časové orientace: vše jednou proběhlé se stává pevnou součástí neměnného, a tedy nutného řádu. Perspektivy, které obě činnosti zastávají, jsou v posledku neslučitelné.

¹⁵⁹ Beiner R., „Hannah Arendtová o souzení“, s. 169. Překlad M. Ritter.

Tento konflikt zkušeností je symptomatický pro obtíž, s níž se potýkáme v naší úloze. Namísto jednoznačného popisu výkonů myslí orientovaných na zdar jednání máme co do činění s mentálními aktivitami, jejichž smysl je uzavřen v jejich vlastním výkonu. Vinou své bez-ohlednosti k celku však mohou samy o sobě vést ke zkáze. Zdařilý život proto vyžaduje, aby mezi nimi byl ustaven odpovídající poměr. Myšlení neustává ze sebe samého, nýbrž je ze svého výkonu vytrženo potřebou chtějícího nebo soudícího já, případně naléhavostí, s níž na myslícího doléhá jeho vlastní tělesnost a náležitost společnému světu. Případ chtějícího já je analogický. Zatímco hlavní argumentační linie svazku *Chtění* tuto činnost líčila jako *locus* lidské jedinečnosti a důstojnosti, v samém závěru dospíváme k tomu, že se aktivita vůle může obrátit proti sobě, pokud je svému výkonu ponechána napospas.

Tam, kde schopnost radikálně nového dospívá k vrcholu, vyvolává zároveň závrať, neboť nás staví před „propast svobody“¹⁶⁰, jak Arendtová v závěru druhého svazku nezaloženost chtění expresivně líčí. Vůle se ocitá v bezcestí. Má se stát východiskem lidské svobody, přitom se však jeví být „efemérní a kontingentní.“¹⁶¹ Arendtová v závěru *Chtění* opět vědomě přechází od vnitřní svobody filosofů k vnější svobodě politické, neboť na případě těch, kteří jsou ve sféře jednání doma, usiluje nalézt původní zkušenost s radikální novostí, která je schopnosti chtít vlastní. Vratkost vůle se nicméně ukazuje i na jejich vrcholném a paradigmatickém snažení – tedy na osudu všech historických pokusů fundovat politické společenství. Na zrodu nového politického pořádku je pozoruhodné, že se k autoritě, kterou s sebou schopnost počátku nese, zakladatelé obrací zády. Aby mělo nové založení dostatečné oprávnění, nevykládají jej tito „muži činu“¹⁶² jako bezprecedentní otevření prostoru pro politické jednání, nýbrž jako obnovu starého, za stávajících okolností narušeného řádu. Nové, s nímž přicházejí, je v tomto kroku chápáno pouze „jako vylepšená reformulace starého.“¹⁶³ Přidržíme-li se této skutečnosti, jeví se svoboda (podle kontextu se jedná jak o svobodu jako vlastnost vůle, tak o původnější svobodu politickou) jako něco, k čemu jsme „odsouzeni“¹⁶⁴, spíše než aby představovala dar – tedy možnost, jak započít něco v pozitivním slova smyslu jedinečného.

¹⁶⁰ Arendt H., *Life of the Mind II, Willing*, s. 207.

¹⁶¹ Beiner R., „Hannah Arendtová o souzení“, s. 157.

¹⁶² Arendt H., *Life of the Mind II, Willing*, s. 210.

¹⁶³ tamtéž, s. 216.

¹⁶⁴ tamtéž.

Soudnost jako cesta k překlenutí propasti svobody

Čím je vůle svobodnější a nezávislejší, tím představuje pro jedince větší břemeno, a svádí k redukci nového na staré. Přechod k zamýšlenému svazku *Souzení* je proto v knize *Chtění* vyznačen konkrétním úkolem:

Jestliže platí, co bylo řečeno, můžeme se z této slepé uličky dostat výhradně obratem k jiné mentální mohutnosti, jež není o nic méně záhadná než schopnost počátku – tedy ke schopnosti soudit. Její analýza nám přinejmenším může ukázat, co se podílí na našich libostech a nelibostech.¹⁶⁵

Smyslem obratu k soudnosti je tedy snaha zjistit, nakolik nám tato schopnost může z úskalí poskytnout cestu ven. Arendtová nadto v citované přechodové pasáži soudnosti příkládá velkou váhu: zdá se být jedinou možností, jak naši obtíž překonat. Důvodem je skutečnost, že každé dosavadní překlenutí propasti svobody schopnost nového počátku obětovalo či zahladilo. Soudnost naproti tomu představuje možnost, jak chtění dostatečně založit, aniž by byl jeho vlastní autonomní výkon podvázán. Očekávání, které je na schopnost soudu kladeno, je tedy vysoké. Vidíme, že si navzdory rysům, které jí vymezují retrospektivní působnost, podržuje význam pro konativní úlohy. Podstatné však je, že jde o význam nepřímý. Sama není schopností, která nám umožňuje započít radikálně nové, nýbrž představuje svorník mezi chtějícím já a sférou myšlení. Uvidíme dále, jakým způsobem zprostředkující úloze soudnosti rozumět, přičemž pro nás bude rozhodující důsledek, který má toto pojetí mentálních mohutností pro náš obraz myšlení, jež se podílí na jednání ve společném světě.

Na citované pasáži je pozoruhodný i tentativní tón, který Arendtová volí. Soudnost představuje „záhadu“ stejnou měrou jako schopnost vůle. Nemáme tedy záruku, že nás její pojednání nepřivede do obdobných těžkostí. Je zřejmé, že by struktura nenapsaného svazku *Souzení* byla složitější, nežli struktura *Přednášek o Kantově politické filosofii*, neboť v *Přednáškách* není otázka po vztahu mezi souzením a chtěním nastolena. Arendtová proto v jistém smyslu předjímá možnost nezdaru – přičemž zároveň připomíná, v čem pro nás i v takovém případě může být důkladná analýza schopnosti soudit přínosem. Říká, že nám může připravit hlubší porozumění tomu, co se podílí na našich „libostech a nelibostech“. Zájem o libost a nelibost je však momentem, který ve starších spisech nebyl tematizován. V kontextu závěrečné kapitoly svazku *chtění*, kde byla řeč o zásadním politickém aktu

¹⁶⁵ tamtéž, s. 217.

fundace, není na první pohled zřejmé, jaký může mít takový obrat přínos. V reprezentativním myšlení, nakolik bylo součástí výkonu politického aktéra, zůstával moment libosti a nelibosti v pozadí, neboť politický akt klade co do obsahu plnější a komplexnější nárok: rozpoznat, co je v určité situaci správné a životaschopné a co nikoliv. Zaměřením na libost a nelibost ohlášeným na konci *Chtění* proti tomu Arendtová obrací svůj zájem na formální rysy každého rozhodnutí, jak má společný svět vypadat. Zároveň se touto formulací plně přihlašuje ke zdroji, na nějž odkazovala již v dřívějších textech, a který se jí nyní stává jasným východiskem, tedy ke Kantovu podání estetické soudnosti ve třetí *Kritice*.

Soudnost v *Přednáškách o Kantově politické filosofii*

Víme, že je schopnost soudit zakotvena v životě mysli, neboť její předmět musí projít přípravou ze strany myšlení. Sepětí s myšlením má na postavení soudícího důsledek: být se ve své reflexi navrácí ke světu jevů, udržuje si od bezprostředního dění ve společném světě odstup. Soudnost zároveň byla v předběžné úvaze vyložena jako nástroj mysli pro porozumění minulému. Pokud si má zachovat vztah k úloze připsané politickému myšlení či mínění – ale i schopnosti správně se rozhodovat, o níž je řeč v *Eichmannovi v Jeruzalémě* – bude se jednat o vztah, který musí z obou uvedených rysů vyjít. V závěru druhého svazku *Života ducha* se pak dozvídáme, že je soudnost schopností, která nabízí cestu z úskalí, do něž se dostává chtějící já vinou nezaloženosti vlastního volního aktu. Soudnost by potom měla na konativní úloze mysli podíl jakožto podmínka zdařilého výkonu vůle.

Abychom výkonu soudnosti dostatečně porozuměli a mohli tak ocenit její místo v celku zdařilého života, zaměřme se nyní konečně na to, jak tuto mentální mohutnost Arendtová vykládá. Jak bylo řečeno, nejsouvislejší podání látky, která se měla dočkat zpracování ve třetím svazku *Života ducha*, nám nabízí *Přednášky o Kantově politické filosofii* z roku 1970. Arendtová v nich dospívá k odvážnému tvrzení, že Kantovo myšlení obsahuje dva radikálně odlišné zdroje, na jejichž základě lze rozvinout cosi jako kantovskou politickou filosofii. První z nich se objevuje ve spisech, které se morálním a politickým otázkám věnují explicitně, a které vychází ze stanoviska praktického rozumu. Pro něj je ústřední zájem o člověka jako singulární rozumovou bytost. Arendtová však zároveň v Kantově myšlení nachází pozici, která s první nesouvisí, a která může být pramenem koncepce politického myšlení pouze prostřednictvím vědomého posunu. Tato implicitní politická filosofie je přítomna především v Kantově podání estetické soudnosti vyložené v *Kritice soudnosti*, přičemž zároveň využívá motivy z ostatních spisů Kantova stáří (např. *Sporu fakult*), kde se

prohlubuje zájem o postavení diváka, který je svědkem významných dějinných a společenských událostí. Aktivitou, která zakládá jeho vztah ke světu, je v těchto spisech schopnost zaujmout stanovisko k dějům, jichž je svědkem. Rozhodujícím pojmem „skryté“ politické filosofie, kterou Arendtová rekonstruuje, se stává schopnost soudu. Zatímco Kant se soudností zabýval v souvislosti s darem vkusu a s teleologií přírody, spočívá arendtovský posun ve snaze doložit, že je aparát, který v této souvislosti Kant vypracoval, vhodným nástrojem k porozumění společnému světu jako prostoru lidského jednání.

V Předmluvě ke *Kritice soudnosti* tuto poznávací mohutnost Kant definuje následovně: „*Soudnost vůbec je schopnost myslet to, co je zvláštní, jako obsažené v obecném.*“ Následuje rozlišení mezi determinujícím a reflektujícím soudem. „*Je-li dáno obecné (pravidlo, princip, zákon)*“, přičemž soudnost „*to, co je zvláštní, pod toto obecné subsumuje*“, je daný soud determinující. Reflektující soud přichází ke slovu tehdy, „*je-li dáno jen to, co je zvláštní, k němuž má být nalezeno obecné.*“¹⁶⁶ Ve druhém typu soudu je tedy do středu zájmu postaveno jednotlivé, neboť v něm na rozdíl od determinující soudnosti předmět není určován co do daného obecného pojmu. Subjekt se zde k jednotlivému vztahuje *právě jako k jednotlivému*. Vypovídá o předmětu svůj stav (libost či nelibost), jenž platí pro *tuto* jednotlivinu, nikoliv pro předměty stejného druhu. Orientace reflektující soudnosti na jednotlivé je Arendtové vhodným východiskem, neboť na jejím základě může předvést afinitu mezi oblastí estetiky a politiky. Nezaujaté zalíbení v jednotlivých předmětech kladené v estetickém reflektujícím soudu (zalíbení, které má svůj vlastní princip a priori, a není proto libostí spojenou se žádostivostí) je svázáno se zájmem o sféru, v níž mají jednotliviny své místo – tedy o fenomenální svět. V estetické i politické zkušenosti je tak rozhodující orientace na svět v jeho vzhladu. Arendtová cituje posmrtně vydanou úvahu, v níž Kant na základě estetické zkušenosti tento zájem vykládá: „*Fakt, že člověk je dojmán čistou krásou přírody, dokazuje, že byl stvořen pro tento svět a že do něj patří.*“¹⁶⁷ O přináležitost člověka světu jde i v politickém soudu, neboť svět představuje podmínku rozvinutí nejvlastnějších lidských možností. Výkon tohoto vztahu v reflektující soudnosti se zde stýká se specificky arendtovským podáním struktury politického jednání. O jednání bylo řečeno, že jeho podmínku či konstitutivní situaci představuje situace plurality. Je skutečné právě natolik, nakolik je skutečností sdílenou, a tedy jevem mezi ostatními jevy společného světa, nahlíženým různými jedinci z odlišných perspektiv. Politika je v této interpretaci péčí o jevy a

¹⁶⁶ Kant I., *Kritika soudnosti*, Předmluva, IV.

¹⁶⁷ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 49.

o prostor, v němž jevy vystupují, neboť pouze tento prostor garantuje klíčové rozlišení mezi skutečným a zdánlivým, významným a bezvýznamným.

Reflektující soudnost se k předmětu nevztahuje za účelem poznání, pojmového určení. Toho je dosahováno subsumpcí pod hotové pravidlo. Pravidlo, které by bylo možné na jednotlivinu uplatnit, však v našem případě nedržíme. Jde o to, posoudit každou jednotlivou skutečnost jako takovou, a zaujmout k ní stanovisko – rozhodnout, zda máme co do činění s něčím krásným, ošklivým, či, jak ve své svěbytné interpretaci dodává Arendtová, správným či špatným¹⁶⁸. O schopnost s politickým dosahem jde v interpretaci, která nám je předkládána, nejen na základě orientace reflektující soudnosti na jednotlivinu, nýbrž především s ohledem na charakter aktů, jež výkon soudnosti vytváří. Soud lze vyložit jako výkon dvou operací. Obrazotvornost nejprve zajišťuje distanci od předmětu vnímaného vnějšími smysly tím, že jej zvnitřní. Odvrat od smyslové přítomnosti předmětu počitek zalíbení osvobozuje od zátěže bezprostředního zájmu. Rozdíl mezi předmětem vnějšího a vnitřního smyslu je z hlediska podmínek možnosti reflektujícího soudu klíčový. Předměty vnějších smyslů (zrak, sluch, hmat) sdílejí své vlastnosti s dalšími předměty. Z objektivního charakteru těchto smyslů plyne, že lze jejich předmět prostřednictvím obrazotvornosti znovu vyvolat. Danost, která se dává vnitřním smyslům (chuti, čichu), je naproti tomu nereprodukovatelná a jedinečná. Především jsou však vnitřní smysly rozlišující: říkají, zda počitek (chuťový vjem, vůně či zápach) působí libost či nelibost. Rozhodnout, zda je něco krásné či správné je proto možné pouze tehdy, je-li jednotlivina (předmět, čin, událost) k posouzení přenesena právě na půdu vnitřního smyslu. Sepjetím s vnitřním smyslem se zároveň stává zřejmým, proč je schopnost pociťovat ve skutečnostech světa jevů náležité zalíbení – tedy dar *vkusu* – terminologicky svázána s *chutí* (taste, der Geschmack).

Prostřednictvím zvnitřňující operace obrazotvornosti nabývá subjekt od vnímaného předmětu nezbytný odstup. Ve druhém kroku se představa stává předmětem „operace reflexe“, jejíž úlohou je fakt libosti či nelibosti uzнат či neuzнат. Teprve operace reflexe, v níž se o počitku z představy rozhoduje, tedy představuje posouzení ve vlastním smyslu. Principem, na jehož základě subjekt libost v počitku uznává, stanovuje Kant *sdělitelnost* počitku z představy bez prostřednictví pojmu. Kantova transcendentální úvaha po podmínkách platnosti soudu zde dospívá k momentu, kdy subjekt posuzuje, nakolik je počitek z předmětu osvobozen od nahodilých idiosynkrasií, a zda je proto princip zalíbení skutečně a priori (nezávislý na látce

¹⁶⁸ Soudy „Toto je krásné.“ a „Toto je správné.“ jsou vedle sebe výslovně postaveny v 11. *Přednášce o Kantově politické filosofii* (s. 100). U Kanta samotného posouzení co do správnosti pochopitelně vychází ze zákona, který ukládá praktický rozum, nikoliv z apriorního principu soudnosti.

předmětu). Nárokem, jemuž musí každý zdařilý estetický soud dostat, je totiž požadavek, aby zalíbení, které v předmětu pociťuji, mělo všeobecnou platnost. Kantův apel na sdělitelnost počítku vychází z možnosti intersubjektivní shody co do poznávacích mohutností, jejímž stvrzením je shoda v kognitivních soudech, které předmět určují co do pojmu.¹⁶⁹ Ve 40. odstavci *Kritiky soudnosti* je proto posouzení libosti (provázející shodu poznávacích mohutností v nekognitivním užití) vztaženo k intersubjektivní situaci. Za posuzovací schopnost Kant vyhláší *sensus communis*, jenž předběžně zavedl v odstavci, kde bylo cílem doložit, že soud vkusu nárokuje všeobecnou platnost.¹⁷⁰ S pojmem *sensus communis* jsme se již setkali ve druhé části naší práce, kde jsme provedli předběžná rozlišení v rámci výkonů vztahu ke společnému světu. Šlo nám o to, abychom si povšimli rozdíl mezi různými výkony shrnutými pod hlavičkou společného smyslu, a mohli tak posoudit jejich závislost na autonomní aktivitě myšlení.

Dospěli jsme k tomu, že *sensus communis* je na rozdíl od společného smyslu perceptivního řádu či zdravého rozumu vyšší mentální mohutností, která je ve svém výkonu autonomní. Pro arendtovskou interpretaci *Kritiky soudnosti* je klíčový způsob, jak Kant *sensus communis* definuje. Jde o smysl, který ve své reflexi „bere ohled na způsob představy každého možného druhého.“¹⁷¹ Reprezentativní myšlení, které Arendtová pokládala za vlastní jádro politické zkušenosti, a které bylo v raných spisech coby způsob, jak se orientovat v prostoru pluralitního politického společenství, nastíněno pouze letmo, je tak prostřednictvím formální vazby reflektujícího soudu na intersubjektivitu vyzdviženo do postavení transcendentálního základu platnosti posouzení. Explicitní výklad operace reflexe na kantovském půdorysu tímto vykázáním transcendentální úlohy „rozšířeného způsobu myšlení“¹⁷² zároveň úvahu o reprezentativním myšlení raných spisů prohlubuje, neboť dále specifikuje podmínky, za nichž svou úlohu může sehrávat. Byť v textech ze sborníku *Mezi minulostí a budoucností* nalezneme zmínku o potřebě ponechat předmět v jeho zjevu¹⁷³, byla pro tvorbu mínění určující situace plurality daná kontextem aktivního angažmá. Podání principu soudnosti (v arendtovské interpretaci) naproti tomu představuje způsob, jak vztah k podmínce plurality založit v „existenciální situaci“, která je ze své povahy solitérní. Poukaz ke stanovisku druhých v *Kritice soudnosti* neodkazuje k reálné komunitě slov a činů, nýbrž k „možným druhým“, tedy druhým vyvázaným z historické souvislosti. Nelze-li jej číst

¹⁶⁹ Kant I., *Kritika soudnosti*, §21, 39.

¹⁷⁰ tamtéž, §21.

¹⁷¹ tamtéž, §40.

¹⁷² tamtéž.

¹⁷³ viz. kapitola „Mínění a reprezentativní myšlení“ v první části této práce.

empiricky, nemůže být přímo provázán se zájmem na výměně stanovisek ve společenském styku, který byl určující podmínkou mínění. Je proto zřejmé, že pluralita v reflexi, jež přichází ke slovu v Kantově estetickém soudu, nemá díky svému formálnímu charakteru stejnou povahu jako situace plurality za společenství mravu, která se uplatňuje v sepětí soudícího s životem vlastní obce.

Arendtovská interpretace Kantova pojetí estetického soudu pracuje se zřejmým posunem. Samo o sobě je pochybné, nakolik lze na základě dvou předvedených operací estetickou a politickou zkušenost vystavět analogicky. Arendtová totiž ve výkonu soudnosti přenáší hlavní váhu z operace obrazotvornosti na samostatně koncipovanou operaci reflexe. Zatímco při konstituci postoje k politickým otázkám lze průchodu stanovisky druhých přisoudit rozhodující úlohu, není zřejmé, že by měl tento pohyb být ústřední v konstituci soudu o krásném. Důraz na operaci reflexe navíc vychází z toho, že lze vztah k „*možným druhým*“ neproblematicky chápat jako vztah k situaci plurality. Arendtovský výklad (v kritické diskusi označovaný jako antropologický¹⁷⁴) by však bylo třeba dále podepřít, neboť Kantovi v rámci transcendentální analýzy soudnosti slouží odkaz na druhé primárně k tomu, aby z vnitřní souhry poznávacích mohutností (tj. subjektivního stavu) byly vyloučeny nahodilé podmínky. Jak ve své interpretační eseji zaměřené na pojem *sensus communis* v *Kritice soudnosti* dokládá Jean-François Lyotard¹⁷⁵, Kant v oddílu věnovaném empirickému zájmu o krásno ukazuje, že snaha shodovat se v soudu vkusu s druhými nesmí výklad konstituce tohoto soudu zatemnit. „*Tento zájem, jenž je připojen krásnu prostřednictvím sklonu ke společnosti, tedy jenž je empirický, zde pro nás však nemá žádnou důležitost, kterou máme vidět jen v tom, co má vztah k soudu vkusu a priori, byť i jen nepřímou.*“¹⁷⁶ Arendtová nicméně otázku soudnosti sleduje právě z perspektivy společenskosti člověka: ve 2. kantovské přednášce dokonce prohlásí, že „*společenskost lidí jako podmínka fungování soudnosti*“¹⁷⁷ představuje jedno z ústředních témat třetí kritiky. Toto zaměření *Kritiky soudnosti* údajně představuje vyvrcholení Kantova celoživotního zájmu: v textu *Přednášek* Arendtová obsírně dokládá, že je otázka po společenskosti přítomna nejen ve spisech věnujících se dějinám a antropologickým otázkám, ale že lze na jejím základě porozumět i duchu Kantova kritického projektu.¹⁷⁸ Transcendentální úvahu z *Kritiky soudnosti* tedy Arendtová čte nejen antropologicky, nýbrž přechází k otevřeně empirickému čtení. Opírá se při tom o výklad

¹⁷⁴ Lyotard J.-F.: „Sensus communis“, *Judging Lyotard*, ed. Benjamin A., London, Routledge, 1922, 2003, s.17.

¹⁷⁵ Lyotard J.-F.: „Sensus communis“, s.15.

¹⁷⁶ Kant I., *Kritika soudnosti*, §41.

¹⁷⁷ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 27.

¹⁷⁸ „Kritické myšlení je možné jen tam, kde jsou stanoviska všech ostatních přístupná posouzení.“ (*Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 67).

podmínek výkonu myšlenkové aktivity jako takové, mezi něž Kant ve spise „Co je osvícenství?“ řadí možnost „veřejného užívání rozumu.“¹⁷⁹ Na přináležitosti jedince komunitě je v tomto čtení založena samotná schopnost soudu, jak zazní v 11. přednášce: „*Jsem člověk a nemohu žít mimo lidské společenství. Soudím jako člen tohoto společenství, a nikoli jako člen nadsmyslového světa.*“¹⁸⁰ Právě z této perspektivy dospívá Arendtová v textu *Přednášek* k tezi o zájmu po „*největším možném rozšíření rozšířeného myšlení*“¹⁸¹, kterou provazuje s Kantovými úvahami o sjednoceném lidstvu žijícím ve věčném míru.

Pokud však Arendtová ve své snaze dospět k jádru politického myšlení chce vyjít z Kantových úvah o společenskosti a styku s myšlením druhých lidí, je pozoruhodné, že v *Přednáškách* nijak netematizuje vztah, který v Kantově myšlení úvahy o společenství rozumových bytostí pojí k představě „dějinného“ pohybu. Ten je u Kanta chápán jako lest přírody, která prostřednictvím egoistického jednání jednotlivců vede pokrok lidstva jako celku. Arendtová tematizuje Kantův protiklad mezi stanoviskem praktického rozumu a stanoviskem soudícího, který posuzuje „*důležitost události*“¹⁸², přičemž připouští, že je zájem o jednotlivé dějinné události v Kantově koncepci od perspektivy pokroku lidského rodu neodlučitelný. Hovoří-li tedy Kant o soudu ve světě lidských záležitostí, zajímá jej tento soud právě nakolik je regulován ideou, která dějinnému soudu dodává smysl. V závěrečných přednáškách ovšem Arendtová Kantovu koncepci soudu ve věci lidských záležitostí opouští a staví se na pozici *estetické* soudnosti, která se dosud zdála být v politickém ohledu bezpředmětná (necháme-li stranou pochybné antropologicko-empirické čtení, které estetickou soudnost svazovalo s otázkou společenskosti). Důvod tohoto kroku je zřejmý: Arendtová nemůže ideu pokroku přijmout, neboť podřízením jednotlivce tajnému záměru přírody, který údajně působí za zády jednajících, dochází k znehodnocení lidské svobody a ztrátě smyslu pro hodnotu jednotlivých událostí jako takových (jde o „*útěk od jednotlivého*“). Historicismus, který přisuzuje smysl dějinnému pohybu vcelku, podle Arendtové představuje metafyzickou iluzi, jež stojí na perverzii vztahu mezi teorií a praxí a na související záměně myšlení za poznávací aktivitu. V textu *Přednášek* se zároveň Arendtová opírá o tradiční kritiku Kantovy koncepce dějin. Ta poukazuje na vnitřní nesoulad v kantovské pozici, neboť „*tajný záměr přírody*“ nelze uvést v soulad s důstojností člověka jako jednotlivce. Za předpokladu pokroku totiž nově přichází těžší z působení předchůdců, kteří v tomto smyslu nemohou nadále být chápáni jako účel o sobě.

¹⁷⁹ Kant I., „Co je osvícenství?“, *Filosofický časopis*, s.382.

¹⁸⁰ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 101.

¹⁸¹ tamtéž, s. 111.

¹⁸² tamtéž, s. 72.

Potřeba uhájit možnost soudu o jednotlivém bez zřetele k „dějinám“ je pro Arendtovou ústřední. Otázku soudnosti totiž neotevřela pouze na pozadí úskalí představovaného propastí svobody. V *Postscriptu* ke knize *Myšlení*, kde byl rozvržen úkol pro oba následující svazky *Života ducha*, totiž přislíbila v *Souzení* sledovat právě otázku po možnosti soudu připravit „pseudo-božstvo moderní doby nazývané dějiny“¹⁸³ o monopol nad minulým. Myšlenka pokroku však měla jak v Kantově důrazu na schopnost soudit lidské záležitosti, tak v arendtovské expozici Kantovy nesepsané politické filosofie nezastupitelné místo – propůjčovala oblasti lidských záležitostí i samotné činnosti souzení požadovanou velikost. Nebýt lsti přírody, propadal by soudící melancholii, neboť běh světa nabízí zoufalý „úpadek“, či nudnou „stejnost.“¹⁸⁴ Přejdem k soudu o jednotlivém jako jednotlivém se však tón mění: v arendtovském pojetí soudu se – slovy Davida Ingrama – ve „schopnosti zodpovědně soudit“¹⁸⁵ samotné potvrzuje „důstojnost“ člověka. Ronald Beiner ve svém komentáři sice hovoří o tom, že „získávání slasti reflektováním svobodných jednání lidí a jejich souzením“ představuje činnost, která je „obtížná“¹⁸⁶, zároveň však tvrdí, že nám „souzení umožňuje zažít jistý druh pozitivní slasti z nahodilosti jednotlivého.“¹⁸⁷ Aby však byla tato proměna v hodnocení aktivity svobodného posouzení bez prostřednictví regulativní ideje srozumitelná, bylo by třeba lépe vyložit, nakolik a z jakého základu může být souzení lidských záležitostí skutečně libé, byť se jeho předmětem stávají často činy odporné či malicherné. V textu *Přednášek* odpověď nenajdeme. Lze se domnívat, že by se v nesepsaném *Souzení* k této otázce Arendtová obrátila a že by vyšla z úvahy, kterou nabídla v eseji „Pravda a politika ze sbírky *Mezi minulostí a budoucností*. Retrospektivní soud zde byl představen jako aktivita, která stvrzuje lidskou svobodu, neboť člověku umožňuje, aby se s minulým smířil a osvobodil se od jeho zátěže.

Arendtovská četba *Kritiky soudnosti* pochopitelně vyvolává mnoho otázek. Samostatné pojednání by zasluhovala řada dílčích okruhů: důsledek rozdílů mezi různými typy *communitas*, ale i sama otázka, zda je podání konstituce estetického soudu na tak odlišně strukturovanou látku, jíž představuje politická zkušenost, vůbec aplikovatelné. Styčný moment je patrný: v estetické i politické sféře je třeba vykázat závazný základ shody ve

¹⁸³ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 235. Překlad D. Štech.

Druhý úkol nastolený v *Postscriptu*, tedy: podat „jakž takž schůdnou teorii etiky“, má vztah k úloze, kterou *Souzení* přisoudil konce svazku *Chtění*.

¹⁸⁴ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 79.

¹⁸⁵ D. Ingram, „The Kantianism of Arendt and Lyotard“, *Judging Lyotard*, s. 138.

¹⁸⁶ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 158.

¹⁸⁷ tamtéž.

sdílených soudech, neboť jen tak lze předejít redukci soudu na arbitrární okolnosti, či jeho převodu na racionální, tedy obecný základ. Řada rysů estetického soudu však není do politické oblasti srozumitelně přenositelná. Především není zřejmé, jak lze politický soud vyvázat z kognitivní souvislosti tak, jako je tomu v soudu estetickém. Zatímco si estetické posouzení vystačí s pouhou formou předmětu, je rozhodnutí o správném v tomto směru závislé na vlastním obsahu a relevantních souvislostech. Pokud jde o *communitas*, je hlavní otázkou, nakolik se formální apel na intersubjektivní shodu může vůbec stát základem politického prostoru a nahradit tak plnokrevné společenství sdílených cílů. V *Kritice soudnosti* se pracuje s všeobecným *ideálem* komunity, reálně politické společenství slov a činů však představuje komunitu, v níž je všeobecnost vždy historicky vázaná. V kantovském pojetí reflektujícího soudu dějinně-společenská souvislost zcela mizí, neboť Kantova formalistní *communitas* nemá ani čas, ani místo.¹⁸⁸

Nezaujatost jako podmínka soudu: diváctví

V předchozí kapitole jsme sledovali způsob, jak Arendtová využívá k výkladu *modu operandi* soudnosti jakožto politické schopnosti myslí aparát, který Kant rozpracoval v rámci kritiky estetického soudu. Soudnost byla v *Přednáškách* podána jako schopnost, která ve své svobodné reflexi posuzuje jednotlivé minulé skutečnosti a rozhoduje o tom, zda v nich lze nacházet zalíbení či nikoliv. Arendtová přitom rozvíjí a systematizuje ústřední moment politického myšlení – schopnost ve vlastním soudu zohlednit stanoviska druhých a povznést je tak k subjektivní všeobecnosti. Na kantovské pozici se nám nicméně odhaluje, že podmínku adekvátního posouzení jednotlivého představuje ustavení distance soudícího subjektu od souzeného předmětu. Smyslem odstupů je zabránit smíšení nezaujatého zalíbení s libostí, která vyplývá ze subjektivních omezení či z žádostivosti. Při ohledávání vzájemné závislosti mentálních mohutností jsme dospěli k tomu, že na aktivitě myšlení závisí již samotný předmět posouzení. Proto byla soudnost – nakolik má být svobodnou a autonomní aktivitou – vykázána jako schopnost myslí, která nemůže nacházet uplatnění v bezprostřední souvislosti. Podání soudnosti v *Přednáškách* a *Životě ducha* náš závěr stvrzuje. Pro její *modus operandi* platí totéž, co pro *modus operandi* myšlení. „Distance vůči jednání“ je totiž

¹⁸⁸ Odtud pramení Gadamerova kritika Kantova pojetí *sensu communis*. Gadamer považuje Kantův *sensus communis* za zcela odpolitizovaný, a proto nedostatečný. (Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990. s. 48-58.)

„nejstarší podmínkou, která byla stanovena pro život ducha“, tedy pro každou ze tří mentálních mohutností, nakolik mají být uvažovány jako autonomní.¹⁸⁹

Toto východisko se objevuje již v knize *Myšlení*, kde Arendtová pozici, z níž měla v úmyslu přistoupit k soudnosti, nejprve představuje v obecné rovině. Soudnost je reflexivní aktivitou, tedy aktivitou obrácenou k sobě samé, stejně jako myšlení a chtění. Řekli jsme, že je myšlení vnitřním rozhovorem. Obdobně Arendtová s odkazem na Augustina zdůrazňuje, že se volní akt obrací k vlastní schopnosti chtít – strukturou chtění je vždy *volo me velle*. Se soudem, nakolik je svobodný, se to má obdobně. Soud oslovuje sebe sama, ve své reflexi se obrací k vlastní schopnosti posouzení. Aby mohl proběhnout zdárně, musí být osvobozen od závislosti na předmětu, která jeho reflexi narušuje. Tím se odlišuje od intencionálního poznávacího soudu či žádosti, která je vždy předmětem vázána. Otázku soudnosti tak Arendtová nastoluje z perspektivy, pro niž je distance od posuzovaného předmětu rozhodující. Zájem o duchovní aktivity zde není veden ohledem na bezprostřední sepětí soudícího a chtějícího jedince se světem, byť je svět prostorem, v němž mají chtěné a posuzované jednotliviny své místo. Tato optika nachází v *Životě ducha* ústřední uplatnění. Viděli jsme sice, že v *Předmluvě* k trilogii Arendtová svůj zájem o mentální aktivity vztáhla k Eichmannově neschopnosti bránit zlému, tedy neschopnosti, která se bezprostředně týkala nezdaru v činné úloze. V průběhu svazku *Myšlení* je však tematizován právě protiklad mezi tím, kdo jedná, a divákem, který je schopen dějství, jehož byl svědkem, posoudit. *Postscriptum* ke knize *Myšlení* sice přislíbí, že v *Souzení* bude rozpracována teorie etiky, je nicméně zřejmé, že tato úloha může být uchopena pouze ze vztahu, který souzení pojí s vůlí jako konativní mohutností myslí.

Distance, již v pozdní koncepci souzení vyžaduje, je dvojího druhu. Jednak jde o distanci časovou. Souzení je chápáno jako vztah myslí k minulému – k posouzení dospívám teprve tehdy, když je příběh u konce. Zároveň distance soudícího subjektu spočívá v tom, že na svém předmětu nemá bezprostřední zájem. Pokud soud „*předpokládá jednoznačně „nepřirozený“ a vědomý odvrát od angažovanosti a stranickosti bezprostředních zájmů, jež jsou dány mou pozicí ve světě, rolí, kterou v něm hraji*“¹⁹⁰, je zřejmé, že je klíč k otázce soudnosti třeba hledat právě v protikladu mezi stanoviskem diváka a jednajícího.

Perspektiva se proměnila. Představuje-li soudnost prostředek, jak se co nejadekvátněji vztáhnout ke společnému světu, bude na pozdní pozici tohoto vztahu dosaženo pouze tehdy, zaujme-li soudící jedinec právě stanovisko diváka. V *Myšlení* se Arendtová obrací ke starému

¹⁸⁹ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 107. Překlad J. Lusk.

¹⁹⁰ tamtéž, s. 90. Překlad J. Lusk.

Pýthagorovu obrazu, který cituje Diogenés Laertius. Pýthagoras v tomto podobenství klade hierarchii činností:

Pýthagoras pravil, že se život podobá shromáždění při hrách. Jako tam jedni přicházejí, aby závodili, druzí za obchodem a třetí, *nejlepší*, jako diváci (*theatai*), tak se v životě rodí jedni, lidé otročtí, jako lovci slávy (*doxa*) i bohatství, a druzí, filosofové, jako lovci pravdy.¹⁹¹

Důvod tohoto předsazení diváckého zájmu je zřejmý: pouze divákovi se může plně odhalit smysl dění. Arendtová v *Přednáškách* i *Životě ducha* rozvíjí divadelní metaforu, která má poměr mezi jednajícím a divákem osvětlit. Zatímco aktivní angažmá u herce, jenž sehrává svou roli (*plays his part*), vede k postoji, který je stranický (*partial*), má nezaujatý pozorovatel výhodu nestranného odstupu.¹⁹² Tím však dosah divadelní metafory nekončí. Pokud uvažujeme o stanovisku pozorovatele jako o odvozené a podružné straně příběhu, dopouštíme se podle Arendtové neporozumění základnímu vztahu, který v dramatickém umění vládne. Přítomnost diváků je totiž tím, co představení dává smysl. Lze předpokládat, že „*nikdo, pokud mu rozum slouží, by nikdy nehrál představení, aniž by si byl předem jist tím, že ho budou diváci sledovat.*“¹⁹³ Arendtová tuto myšlenku provazuje s Kantovým přesvědčením, že klíč („poslední slovo“¹⁹⁴) ke smyslu dějinných událostí drží divák – divák, který sleduje Francouzskou revoluci s nadšením, navzdory tomu, že z hlediska Kantovy *praktické* filosofie musí být revoluční akt zavržen. Na soudu diváka je tak závislá existence společného světa jako prostoru, v němž mohou jednotlivé činy nabývat na významu a odhalovat jak jedinečnost aktéra, tak něco o světě samém.

Důraz na primát diváka odráží pozoruhodnou proměnu v ohodnocení jednání, a to navzdory tomu, že se jeho podání ve srovnání s obrazem, jež jsme mohli sledovat již ve *Vita activa*, nijak nemění. Tato proměna v hodnocení je dalším svědectvím o dvojí perspektivě, z níž k otázce vztahu mezi aktivitami ducha a činným životem Arendtová přistupuje. Její úvahy v nich rozeznávají dvě „existenciální situace“, v nichž přichází ke slovu lidská svoboda. Tyto úvahy ovšem zůstávají vždy svázány s hlediskem jedné z nich, aniž by vztah k druhé podstatně tematizovaly.

¹⁹¹ Diogenes Laertius, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1995, VII, 8, zvýraznil D. Štech.

¹⁹² Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 102; Arendtová H., *Život ducha I*, s. 108.

¹⁹³ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 93.

¹⁹⁴ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 110.

Již ve *Vita activa* byla plně přiznána křehkost jednání. Jednající zde byl vydán na pospas tomu, jak jednání, jemuž stojí počátkem, převezmou druzí, i proměnám, jež jeho čin doznává vlivem okolností. Obdobně bylo uchopeno omezení vlastní samotnému stanovisku aktéra: „(Lidé) vždy věděli, že ten, kdo jedná, nikdy vlastně neví, co dělá a že má vždy na svědomí důsledky, které nikdy neměl v úmyslu přivodit, ani je nepředvídal.“¹⁹⁵ V důsledku toho, tvrdí Arendtová, „se člověk nikde [...] nezdá být méně svobodným, než ve výkonu schopností, jejichž vlastní podstatou je svoboda, a v oblasti, která svou existenci vděčí pouze a právě člověku.“¹⁹⁶ Cestou z úskalí (*predicament*) jednání zde byla vyhlášena schopnost slibovat, která spolu se schopností odpouštět jednání zabezpečuje, aniž by se musela obracet mimo jeho vlastní možnosti. V *Životě ducha* je však tato křehkost obrácena *proti* jednání. To, že aktér není autonomní, z hlediska podmínek pro porozumění světu lidských záležitostí znamená, že není v relevantním smyslu svobodný, a tedy schopný odpovídajícího soudu. S tím souvisí i posun v otázce *doxa*, která představuje „pravdu“ příběhu. V úvahách zaměřených na jednání v politickém prostoru, kde ústřední vztah jedince ke společnému světu představovalo mínění, byla *doxa* nejčastěji ztotožňována s tím, jak se věci jeví právě aktérovi – rozhodující bylo jeho vlastní „zdá se mi“, *dokei moi*. (V tomto smyslu jsme již citovali eseje o „Pojetí dějin“¹⁹⁷). Rozhodující „zdá se mi“, které *doxa* vyjadřuje, je však na pozdní pozici přisouzeno pozorovateli, neboť se možnost zaujmout k situaci adekvátní postoj nabízí pouze jemu. Arendtová zde opět využívá divadelní metaforu, když říká, že „*herci dává doxa*“ právě „*divákovo dokei moi*.“¹⁹⁸

Nejvýmluvnější doklad proměny v perspektivě představuje pasáž, kterou v knize *Myšlení* nalezneme v kapitole „Neviditelnost a odvrácení“, kde Arendtová mezi obecnými podmínkami pro život ducha vyzdvihuje právě odvrát od žité souvislosti. Pokud jde o možnost svobodného soudu, dozvídáme se následující: „*Právě naléhavost – a-scholia – lidských záležitostí vyžaduje provizorní soudy, spoléhání na mravy a zvyky, tedy na předsudky.*“¹⁹⁹ Máme-li chápat souzení jako svobodnou aktivitu, představuje soud za naléhavých podmínek situaci, kdy jedinec ke svobodě reflexe nemůže dostoupit. Již zde se vyhlašuje, že soudnost, nakolik se uplatňuje v jednání, zůstane v dalším (tedy ve svazku *Souzení*) předmětem zájmu jen odvozeně. Provizorní soud, jenž přichází ke slovu v lidských záležitostech – v dotčené pasáži nerozlišeně uvažovaných jako oblast „*chování*“, je ztotožněn

¹⁹⁵ Arendt H., *The Human Condition*, s. 233.

¹⁹⁶ tamtéž, s. 234.

¹⁹⁷ viz. kapitola „Jednání a promlouvání“ v první části této práce.

¹⁹⁸ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 108. Překlad J. Lusk.

¹⁹⁹ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 85. Překlad J. Lusk.

s determinujícím soudem, v němž jsou na jednotlivé situace uplatňována hotová pravidla. Není sice zřejmé, zda provizorní soud, o němž Arendtová hovoří, třeba vykládat vždy právě tímto způsobem. V jednání (oproti pouhému chování) totiž úsudek aktéra nespočívá výhradně v podřazení situace pod obecné. Jeho provizorní charakter se spíše ukazuje v nezřetelném promíšení obou typů soudu v důsledku oslabení podmínek pro operaci reflexe. Pozoruhodnější než souhrnná charakteristika soudů, jež přichází ke slovu v rámci aktivit ve společném světě, jsou nicméně v naší souvislosti termíny, jež Arendtová volí při popisu situace, za níž je jedinec připraven o klid potřebný k činnostem ducha. Zatímco v *Životě ducha* „naléhavost lidských záležitostí“ představuje pro možnost politického soudu omezení, úvahy o činném životě z raných spisů v ní naopak spatřovaly podmínku, která je pro zdar politického myšlení konstitutivní. Jen tváří v tvář naléhavosti lidských záležitostí může jedinec osvědčit svou výtečnost, chápanou jako *frónésis*, či – a zde je posun ještě zřetelnější – jako *virtù*, jejímž prostřednictvím nachází odpověď na vrtkavost *fortuny*.

Vztah soudnosti k vůli a jednání

Máme tedy před sebou komplexní obraz soudnosti jako aktivity, která probíhá čistě na půdě ducha. Byť se v jejím *modu operandi* uplatňuje vztah k situaci plurality, jde o aktivitu, která je na rozdíl od mínění solitérní. Soudce ve svém odvrácení od běhu světa dospívá k verdiktu nad jednotlivými minulými událostmi, přičemž tím, co těmto událostem dává smysl, je právě jeho soud. Co tento závěr znamená pro naši otázku po myšlení, jež má podíl na činném životě? Je zřejmé, že jsou podmínky pro výkon soudu s aktivní účastí na veřejném dění radikálně neslučitelné. Musíme proto odmítnout krátkou zmínku o prolnutí principu souzení s principem jednání, k níž Arendtová dospívá ve 13. přednášce z kantovského cyklu. V závěrečném argumentačním kroku zde provazuje Kantovu úvahu o rozšířeném způsobu myšlení v jádru soudnosti s úvahami o společenskosti člověka jako jeho základní podmínce (a podmínce myšlení vůbec). Tato antropologicko-empirická interpretace vazby všeobecné sdělitelnosti na intersubjektivitu Arendtovou vede k tomu, aby postulovala regulativní ideu „sjednoceného lidstva žijícího ve věčném míru“, která by nejen „řídila naši reflexi“, ale zároveň „inspirovala naše činy“. Jednání by na tomto stanovisku mělo usilovat o to, aby byla „uskutečněna původní smlouva“, z níž vyplývá požadavek na „ohled k všeobecné sdělitelnosti.“²⁰⁰ Seyla Benhabibová, která arendtovskou úvahu o soudnosti čte jako polemiku nikoliv s kantovským pojetím praktického rozumu jako takovým, nýbrž především s jeho

²⁰⁰ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 111.

jednostrannou orientací na perspektivu první osoby, spatřuje v tomto závěrečném prolnutí maxim rozšířenou formuli kategorického imperativu,²⁰¹ jež údajně odpovídá vlastnímu stanovisku Arendtové.

O uvedenou pasáž ze 13. přednášky se opírá řada komentátorů při řešení našeho úskalí – totiž, že se v *Životě ducha* a spisech ze sedmdesátých let dozvídáme jen velmi málo o jednání a o pragmatickém soudu jako schopnosti, která je k jednání obrácena. Je nicméně zřejmé, že se v arendtovském pojetí jednání (či vůle, zůstaneme-li důsledně na poli mysli), kategorický imperativ uplatnit nemůže. Identifikaci principu soudnosti s principem jednání lze při podrobném čtení považovat za pokus o domyšlení Kantovy *vlastní* úvahy, nikoliv o perspektivu, kterou Arendtová bere za svou. Smlouva, která se má stát principem jednání, by totiž „byla pouhou ideou.“²⁰² Na vlastní pozici Arendtové však idea rozumu nemůže nalézt uplatnění. Jak vůle, tak jednání představují sféru autonomie a spontaneity, která je na zásadách rozumu nezávislá. Vazba jednání i vůle na radikálně nové znamená, že „uskutečňování smlouvy“²⁰³ – tedy působení ve smyslu napomáhání rozvoji podmínek pro aktivitu rozšířeného myšlení (jak Arendtová usilování o společenství racionálních bytostí chápe), nesmí být vůli ani jednání uloženo, nýbrž vždy zůstává otevřenou variantou. V opačném případě bychom se dopouštěli redukce svobodných aktivit a jejich *modu operandi* na cizorodý kořen. Kromě toho by se interpret při navrhovaném řešení musel vyrovnat s jednoznačnými formulacemi v pasážích z *Přednášek*, které možnost prolnutí maxim vylučují. Tyto pasáže se zabývají povahou „rozšířeného myšlení“, a proto je lze na rozdíl od úvah o *ideji* původní smlouvy považovat za vlastní stanovisko Arendtové. V sedmé přednášce se dočteme, že se ze stanoviska soudce „lze dívat na lidské záležitosti, avšak [toto stanovisko] nám neříká, jak máme konat“, či, jak Arendtová dovozuje o něco níže, „říká, jak máme brát druhé v potaz, ale už ne, jak se s nimi spojit za účelem jednání.“²⁰⁴ Z hlediska vlastního arendtovského výkladu soudu i jednání zůstává proto úvaha o prolnutí maxim nehájitelná.

Chceme-li uvažovat o soudnosti v jejím vztahu k pragmatické úloze, musíme vyjít z místa, které jí přisuzuje rozlišení tří autonomních aktivit mysli. K porozumění mentálním výkonům, jež se podílí na zdařilém jednání, je třeba učinit zadost interakci mezi myšlením, chtěním a souzením v jejím celku. Ta odhaluje vzájemnou závislost, aniž by tím byla podvázána autonomie jejich *modu operandi*. Řekli jsme, že nás závěr knihy *Chtění* dovedl

²⁰¹ Seyla Benhabib: „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought“, *Political Theory* Vol.16, No.1, 1988.

²⁰² Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 111.

²⁰³ tamtéž.

²⁰⁴ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 68.

k tomu, abychom soudnost chápali jako mohutnost, která může v rozhodnutí o budoucím poskytnout vůli oporu. Pokud má mít soudnost na pragmatickém rozhodnutí podíl, bude jej mít pouze natolik, nakolik dokáže sehrát právě tuto roli. Představuje-li soudnost svorník mezi myslícím a chtějícím já, je její zprostředkující úloha v jistém smyslu obdobná úloze, kterou této schopnosti připsal Kant v *Předmluvě ke Kritice soudnosti*. V jeho pojetí soudnost zprostředkovává mezi teoretickým a praktickým rozumem. Ačkoliv tedy Arendtová ostře odmítá Kantovo pojetí vůle jako praktického rozumu, odráží výstavba její koncepce mentálních mohutností kantovský rozvrh schopností mysli a přesvědčení o nepřevoditelnosti jejich principu a priori.

Soudnost se na konativní úloze podílí natolik, nakolik umožňuje vůli, aby svůj projekt založila na výkladu minulého a zhostila se tak vodítka, které s sebou zkušenost s minulým nese. Samotná soudnost však imperativ nedává – volní akt je v tomto ohledu svrchovaným pánem. Jde-li nám o to, jak uchopit podíl soudnosti na konativní úloze mysli (či na pragmatickém působení jako takovém), jsme odkázáni k tomu, abychom domýšleli, jak by tyto otázky mohly být pojednány v knize *Souzení*. Je zřejmé, že poukaz k „alespoň trochu přijatelné teorii etiky“²⁰⁵ i deklarovaný rozhodující podíl soudnosti na překlenutí propasti vůle Arendtovou k vyjasnění těchto otázek zavazují. Zaměříme se zde proto na dva klíčové momenty přítomné v aktu soudu, jejichž prostřednictvím lze retrospektivní souzení chápat jako aktivitu, která pro praktické rozhodnutí připravuje půdu.

První z nich nalezneme v úvaze z eseje „Pravda a politika“ (zařazené do výboru *Mezi minulostí a budoucností*). Arendtová zde hovoří o úloze básníka (vypravěče, *históra*). Ten skládá skutečnosti (Arendtová hovoří o faktických pravdách) v příběh, díky němuž teprve události dostávají smysl. *Histór* sám stojí mimo politickou sféru a nemá na ději podíl – v „Pravdě a politice“ je retrospektivní soud výslovně postaven do protikladu k úsudku politického aktéra. Vztah vypravěče k politickému prostoru je proto nepřímý. Výraz, který pro události ve společném světě nachází, však umožňuje „pročištění veškerých citů, které by lidem mohly bránit v jednání.“²⁰⁶ Je zřejmé, že uvedená citace odkazuje k pojetí *katharse*, jež podal Aristotelés v *Poetice*. Soudnost tak ke schopnosti jednat stojí v obdobném vztahu, jenž k ní samé váže schopnost myslet, přičemž tato paralela zůstává v platnosti i na pozdější pozici, kde byl zájem o jednání vystřídán zaměřením na schopnost chtění coby mentální orgán spontaneity. Bez předběžného výkonu myšlení by souzené jednotliviny zůstávaly bez významu. Retrospektivní soud analogicky vytváří půdu k tomu, aby se mohl volní akt či

²⁰⁵ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 235. Překlad D. Štech.

²⁰⁶ Arendtová H., „Pravda a politika“, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 230.

jednání plně realizovat. Stejně jako myšlení ve vztahu k souzení, sehrává i zpětný pohled vypravěče vůči chtění podvojnou úlohu. Má-li být překlenutím propasti svobody, musí kromě očistného uvolnění zároveň poskytnout chtění vodítko, o něž by se ve svém vlastním aktu mohlo opřít. Tím, že minulé obrátí ve smysluplný příběh, vytváří závazky a přivádí život jedince, případně život celého politického společenství, do smysluplné souvislosti. Díky očistné funkci vyprávění se tato vazba nestává přivažkem. Koncentrované, „definitivní“ zjištění citů naopak umožňuje od minulého získat odstup. Založit novou situaci je možné pouze tehdy, pokud na subjekt nepůsobí „nepročištěná“ psychická hnutí, která by mu v tom, aby srozumitelným způsobem v jednání a rozmlouvání s druhými vyjádřil své vlastní přesvědčení, mohla bránit.

Druhým momentem, který osvětluje, v jakém smyslu může soud volní akt orientovat, je moment exemplární nutnosti, která je kladena v každém náležitě utvořeném reflektujícím soudu. Platnost politického soudu není na rozdíl od soudu poznávacího založena na pojmu (ideji či schématu) souzeného předmětu. Poznávací soud totiž jedinečnost konkrétního předmětu překonává tím, že klade jeho pojem. Z perspektivy diváka, jemuž se svět lidských záležitostí otevírá prostřednictvím pohledu na již proběhlé děje, naopak dochází k posouzení jednotlivých událostí jako takových. Verdikt, který nad nimi soudící vynáší, se stává svého druhu vzorem, *tertium comparationis*, které nám umožňuje přistupovat k událostem obdobným, a zjišťovat, nakolik tomuto vzoru odpovídají. Konkrétní skutečnosti se proto mohou stát např. modelem velkorysého jednání, tak jako stojí Achilleus za vzor odvahy. Arendtová vykládá protiklad mezi logickou a exemplární platností na případě pojmu stolu. V poznávacím soudu disponujeme abstraktním pojmem stolu, který je konkrétnímu předmětu přiřazen. Reflektující soud se oproti tomu upíná k určité jednotlivině: „*můžeme se setkat se stolem, nebo myslet na nějaký stůl, který považujeme za nejlepší možný, a vybrat si jej za příklad toho, jaký by měl stůl ve skutečnosti být: příkladný stůl.*“²⁰⁷ Je-li však v exemplárním soudu kladeno, jak *by měla* určitá skutečnost vypadat, může takový soud zároveň poskytnout chtění vodítko – rozhodnutí o tom, jaké by jednotlivé předměty „*měly ve skutečnosti být*“, je totiž zrovna tak smyslem projektu, který vůle klade. Zkušenost s jednotlivými minulými událostmi pozorovatele poučuje o tom, co je správné, špatné, co libé a co nikoliv. Pokud soudím, že si někdo zaslouhuje uznání za čin, v němž obhájl stanovisko, které dokázalo situaci pozitivním způsobem proměnit, může se tento čin stát vzorem pro můj vlastní volní akt. Jedinečnost posuzovaných událostí pochopitelně z principu zapovídá pouhou reprodukci

²⁰⁷ Arendtová H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, s. 114.

v projektu vůle. Tím spíš, že vzor není odkázán na jednotlivé události samotné, nýbrž může být konstruován prostřednictvím výkonu obrazotvornosti, již není v této úloze kladena mez. Žádné dvě události nelze subsumovat pod stejné pravidlo - na tomto omylu spočívá mimo jiné selhání pokusů porozumět fenoménu totalitarismu prostřednictvím zažitých kategorií (např. kategorie autoritářství). Návyk soudit minulé události a vyzdvihoval na jejich základě skutečnosti, které mají být, však mysl vybavuje k tomu, aby svou schopnost klást radikálně nové založila na vyzrálém porozumění světu lidských záležitostí.

Aktivity mysli jako aktivity se smyslem v sobě samých

Pokusili jsme se zachytit způsob, jak uvažovat podíl soudnosti na pragmatické úloze navzdory orientaci soudu na minulost. Viděli jsme, že soudnost mysl očišťuje od zátěže minulého a zároveň poskytuje vodítka, která umožňují překlenout propast svobody, do níž hrozí upadnout nezaložená schopnost chtění. Komplex mentálních aktivit, který právě *s ohledem na pragmatickou úlohu* vrcholí ve schopnosti chtění (vrcholí v ní pouze v tomto ohledu, neboť z hlediska mysli má každá mentální mohutnost smysl v sobě samé), však nemůže politické myšlení raných spisů v jeho orientaci na svět lidských záležitostí nahradit. Volní akt totiž není na bezprostřední souvislosti činného života nezávislý o nic méně než akt soudu. I v případě *modu operandi* vůle je zachován původní protiklad mezi životem ducha a činným životem, tj. mezi aktivitami, jež patří do světa, a aktivitami, které stojí mimo něj. Pokud chtění klade svůj projekt, jde o akt, který je nezávislý na orientaci v konkrétní situaci, a neodpovídá proto výtečnosti toho, kdo je *fronimos*. Poměr mezi rozhodnutím aktéra a chtěním nejlépe objasňuje pasáž ve svazku *Chtění*, kde Arendtová z perspektivy dějin vůle coby samostatné mentální mohutnosti interpretuje Aristotelovu koncepci *proairesis*. *Proairesis* (volba) je podána jako schopnost, která je zkušenosti svobody vůle blízká. Nedochází v ní však k plnému rozvinutí spontaneity, jež je volnímu aktu vlastní. Předmětem rozhodnutí jsou pouze prostředky, nikoliv cíle, které zůstávají v aristotelické koncepci pevně dány.²⁰⁸ Naléhavost, s níž na jedince v praktické úloze doléhají skutečnosti ve světě lidských záležitostí, zároveň představuje omezující podmínku nejen pro soud, ale i pro svobodu vůle jako schopnost založit radikálně nové. Citace z knihy *Myšlení* nám v předchozí kapitole ukázala, že se jednání z perspektivy života ducha jeví jako aktivita, v níž je člověk nesvobodný. Mysl si musí za naléhavých podmínek vystačit s provizorními soudy. Zároveň však situace praktického rozhodnutí ani neumožňuje vůli, aby ve svém aktu uložila nový

²⁰⁸ Arendt H., *The Life of the Mind II, Willing*, s. 55-63.

projekt. Jedinec je v ní spjatý s předmětnou souvislostí – počátkem pohybu je *orexis*, žádost po předmětu, který je nějak „po ruce“. Je-li mysl obrácená k předmětu, je její akt intencionální. Víme však, že schopnost chtění ke svobodě dostupuje pouze jako reflexivní aktivita, tedy aktivita, která je obrácená k sobě samé a na sebe samu působí.

V tomto bodě zároveň bere za své i původně netematizovaná představa: vůle byla dosud pojímána nejen jako orgán, který mysl váže k budoucímu, ale především – byť v raných a pozdějších dílech nabyla její konceptualizace výrazně odlišných podob – jako součást struktury zdařilého jednání. Komentář Elisabeth Young-Bruehlové však poskytuje pozoruhodný korektiv – je-li chtění reflexivní aktivitou mysli a má-li smysl v sobě, musí být zájem o vůli na zájmu o její manifestaci zcela nezávislý. Young-Bruehlová ve svém čtení *Života ducha* vychází z toho, že „Arendtová považovala jak myšlení, tak chtění za činnosti, které nemají přímé výsledky ve světě.“²⁰⁹ Smyslem vůle by zde nebylo dosažení určitého „výsledku ve světě“, nýbrž „výsledku v jednotlivci“²¹⁰ samotném. Tímto výsledkem by v nabízené interpretaci mělo být „utváření charakteru“. Zároveň se chtění stává principem individuace. Young-Bruehlová na základě příklonu k chápání vůle jako skutečnosti mentálního života svobodu, která je volnímu aktu vlastní, staví do *antagonistického* poměru k jednání, které z aktu vůle povstává: „cenou za jednání“ je totiž „ztráta mentální svobody.“²¹¹ Není nezbytné, abychom se zde podrobně zabývali charakterem vztahu mezi vůlí jako skutečností vnitřního života a její realizací, a to přesto, že v arendtovském podání zůstává řada nejasností. Zejména není patrné, jaký vztah panuje mezi vůlí jako schopností, která usiluje o překročení v jednání, a vůlí, již proměnila láska. Tato transformovaná vůle, v níž vládne setrvalá naplňující harmonie, a která ve svém naplnění nezaniká, totiž představuje hlavní pilíř interpretace Young-Bruehlové. Young-Bruehlová se v tomto bodě opírá o arendtovský výklad Augustinovy a Scotovy pozice a pokládá jej bez dalšího vyjasnění za její vlastní stanovisko.

Ukazuje se nám nicméně pozoruhodná skutečnost. Jsou-li vyšší mentální aktivity reflexivní, bude vztah, který je váže ke světu jevů, pouze nepřímý. Zájem, který se v *Životě ducha* prokazuje vnějšími manifestacím mentálního života, je průběžným krokem, jehož smyslem je vymezit vztah myslícího a chtějícího já vůči skutečnosti, která je myslí cizorodá. Nástin a provedení hlavní části záměru trilogie nám proto na naši otázku – jak rozumět výkonu myšlení, jež se podílí na zdařilém jednání – samy o sobě nedávají odpověď.

²⁰⁹ Young-Bruehl E., „Reflections on Hannah Arendt’s the Life of the Mind”, *Political Theory*, Vol. 10, No. 2, 1982, s. 290. Překlad D. Štech.

²¹⁰ tamtéž, s.291.

²¹¹ tamtéž, s.289.

Z perspektivy, která se zde uplatňuje, může člověk plného mentálního výkonu dosahovat pouze tehdy, pokud se vzdá aktivního angažmá. Rané texty, v nichž se Arendtová zabývala zkušeností politického jednání, případně různými podobami vztahu mezi filosofií a politikou, pracovaly s protikladem mezi filosofickým myšlením, které vyžaduje distanci, a činným životem. Obrat filosofického myšlení k vnitřní zkušenosti byl jeho vlastním specifickým rysem a zároveň zdrojem napětí mezi zkušeností filosofa a občana. Náležitou podobu vztahu ke světu lidských záležitostí představovalo v těchto úvahách mínění vykládané jako výkon, který je ve své vazbě na zkušenost jednání soběstačný. Pozitivní ohodnocení filosofického myšlení sókratovského typu (tedy radikálního „obnovovaného tázání“) vycházelo z možnosti tohoto způsobu myšlení sehrávat ve vztahu k mínění blahodárnou, oživující úlohu. Zároveň ve stažení myslitele ze společného světa spočívala pro politickou zkušenost hrozba – patří k vlastní možnosti filosofování, aby se od zájmu o pročišťování vlastních mínění odvrátilo a pojalo myšlení jako činnost, která má svůj vlastní „svět“. Tento obraz v pozdějších textech doznal posunu. Ve druhé části práce jsme podrobně sledovali rehabilitaci mentálního života v závislosti na zkušenosti s Eichmannovým procesem. Myšlení se – právě ve svém odloučení – ukázalo být podmínkou zdařilého soudu. Ve všech těchto úvahách bylo nicméně možné sledovat naši otázku po politickém myšlení jako otázku po výkonu, v němž dochází k propojení teorie a praxe. Byť se mysl myšlenkovou aktivitou od světa odvrací, zdálo by se, že k jejímu výkonu podstatně patří schopnost stvrdit souzením a vlastní iniciativou místo jedince ve světě. Závěry naší interpretace *Života ducha* nás nyní dovádí k tomu, abychom jako činnost, která se realizuje v odloučení od aktivní účasti na dění ve společném světě, chápali nejen myšlení, ale i chtění a souzení.

Nenacházíme-li na svou otázku odpověď, je třeba se ptát jinak. Jak máme skutečnost, že nás zkoumání ze *Života ducha* nepřivedla k pojmu praktické soudnosti, interpretovat? Jak rozumět tomu, že se *všechny* tři základní aktivity ve svém svobodném výkonu uplatňují mimo vztah k činnému životu? Lze nabídnout trojí vysvětlení. Zaprvé je třeba mít na paměti samotné východisko, jež si Arendtová v *Životě ducha* zvolila. Primárně se zde zaměřila na bílé místo svých dosavadních úvah – na aktivity, jimž se člověk věnuje právě tehdy, když „nic nedělá“. Cílem bylo přesvědčivě postihnout činnosti mysli jako takové, a to bez ohledu na úlohu, kterou mohou sehrávat ve světě. Půda mysli se totiž ukázala být místem, kde – tak jako v jednání – přichází ke slovu lidská svoboda, jež představuje vlastní *raison d'être* specificky lidských aktivit. Druhý důvod jsme shledali v samotném založení soudnosti v Kantově pojetí estetického soudu. Viděli jsme, že zájem o sepětí *sensu communis* a principu a priori

reflektujícího soudu není důsledkem radikálního zlomu v dosavadní koncepci politického myšlení, nýbrž výrazem hlubšího promyšlení motivů, které Arendtová od počátku považovala za jeho komponentu. Je-li podmínkou zdatu reprezentativního myšlení, aby jedinec ponechal předmět v jeho zjevu, stává se zřejmým, že tomuto požadavku může být učiněno zadost pouze z perspektivy diváka.

Z hlediska naší otázky je však nejpozoruhodnější třetí důvod. Úvahy, v nichž se Arendtová zabývala situací moderního člověka či konceptualizací fundamentálního protikladu mezi společným světem a privátní sférou, názorně předvedly, že v naší situaci došlo k významné proměně podmínek k výkonu vztahu ke společnému světu. Místem tohoto vztahu byl původně prostor jednání. Odhlédneme-li však od výjimečných a krátkých období společenského vzruchu, zůstává zkušenost s aktivní účastí na politickém životě modernímu člověku nepřístupná. V situaci, kdy došlo k zániku prostoru jednání v arendtovském smyslu, může být politický vztah ke světu *jakožto politický* zachován pouze na půdě mysli, a to právě natolik, nakolik zde zůstává divák schopný samostatného úsudku. Spočívá-li politický vztah ve vazbě ke *communitas*, tj. k závaznému společenství, zůstává formalistní pojem soudu jediným způsobem, jak tento vztah, bez něž nemohou jednotlivé jevy jako skutečnosti sdíleného světa vystoupit, založit a dále vykonávat. Ústřední skutečnost – že je člověk bytostí, která je doma ve světě, jenž se udržuje lidskými činy – tak není svobodou mentálních aktivit v jejich distanci popřena (dokonce i aktivita myšlení v úzkém slova smyslu musí dbát o to, aby nedošlo k jejímu vyvázání ze sepětí s jednotlivými podněty ve světě jevů). Z perspektivy atrofie veřejného prostoru distance mentálních aktivit paradoxně nepředstavuje známku odvrácení mysli od společného světa, nýbrž způsob, jak vztah jedince ke společnému světu obnovit. Tato víra ve schopnost mentálních aktivit dostoupit ke svobodnému výkonu může pochopitelně najít uplatnění pouze za předpokladu, že myšlení a schopnost soudu zůstávají otevřenou lidskou možností i v situacích nejhlubšího společenského propadu. Úvahy ze *Života ducha* i *Eichmanna v Jeruzalémě* nás vedou k závěru, že tento předpoklad bere Arendtová za svůj.

Přesazení vztahu k situaci plurality na půdu mysli je tedy odpovědí na skutečnost, že se druhý pilíř lidské svobody, jednání, zhroutil. Přesněji řečeno, došlo k jeho okleštění na pouhou iniciativu, jejíž osud zůstává za podmínek zániku veřejné sféry značně nejistý. Pouze pokud je zde někdo, kdo soudí, může mít iniciativa ve světě stále ještě smysl. Výsadní postavení soudce však s sebou nese i jistou rehabilitaci iniciativního jednání – aby totiž nebylo souzení prázdné, musí být *co* soudit. Tím se však naše otázka po jednání jako zásadní lidské možnosti opět navrácí. Představuje-li jednání věcnou podmínku soudu, musíme se ptát

kdo a za jakých podmínek k němu bude nejzpůsobilejší. Primát diváckého soudu ve vztahu ke společnému světu nás přivádí k závěru, že jedinou cestou, jak si možnosti přítomné v jednání osvojit, je právě schopnost aktivovat diváka *vsobě samém*. Jde však o závěr, který je neslučitelný s arendtovskou představou o základní dichotomii mezi životem činným a životem ducha jakožto různými „existenciálními pozicemi“. Má-li jedinec nabýt způsobilosti k jednání, je úloha, která připadá podílu na zkušenosti jednání samotné, nezastupitelná. Dospíváme proto k náhledu, že politický postoj ke světu, jenž přichází ke slovu na půdě mysli, není z hlediska způsobilosti k iniciativnímu vystoupení dostatečnou podmínkou. Představuje nicméně v dané úloze významný korektiv. Tato figura, v níž se snoubí *provázanost* obou oborů aktivit s jejich *autonomií*, představuje zásadní výtěžek. Na jeho základě totiž můžeme postavit závěrečné zhodnocení možností mentálního života – a to s ohledem na jednání i na aktivity ducha samotné. Zkušenost jednání se totiž ukazuje nezastupitelná nejen ve vztahu k iniciativnímu vystoupení, nýbrž i s ohledem na samotnou možnost zdařilého výkonu mentálního života. Pokud je naše úvaha opodstatněná, můžeme naději, již Arendtová do svobodných aktivit ducha ve vztahu ke společnému světu v *Životě ducha* vkládá, považovat za lichou. Zároveň tím dochází ke stvrzení našich výhrad v otázce osvobozující síly myšlení, jež jsme formulovali v kritickém exkursu v závěru druhé části věnované působení myšlení na soudnost.

Závěr

Ve svém zkoumání jsme dospěli k závěru, že nám na otázku po úloze myšlení na činném životě nedává rozbor autonomních mohutností mysli odpověď. Máme před sebou dvě různé oblasti lidských činností, které ve svém výkonu sledují vlastní zákonitosti. To, že je život mysli v arendtovském pojetí uznán autonomním, znamená, že jeho obsahy ani struktury nejsou přístupné z perspektivy lidských aktivit ve světě. I v situaci, kdy je jedinec podmíněn k tomu, aby uvažoval a konal určitým způsobem, je podle Arendtové v moci ducha postavit se na vlastní základ a danou situaci prolomit. Jinými slovy, žádná konstelace společenských podmínek nemůže být poslední výpovědí o tom, kým jsou lidé, jež tato situace utváří. Arendtová na tomto základě odmítá v *Eichmannovi v Jeruzalémě* připustit, že existují okolnosti, za nichž nemůžeme po jedinci požadovat, aby byl schopen nezávislého úsudku. Tato samostatnost mentálního života je ovšem srozumitelná pouze v sepětí s komplementárním tvrzením, totiž s tvrzením o autonomii *vita activa*. Z ní v první řadě vyplývá odmítnutí konceptů politické filosofie. Abychom se mohli v oblasti lidských záležitostí orientovat, musíme dopřát sluchu aktivitám, jež tuto oblast ustavují a artikulují. Pokud je naším cílem zdar v praktické úloze, představuje jeho podmínku předběžná kultivace schopnosti rozhodovat se, k níž vede *vlastní podíl* na činném životě. Dvojitý důraz, na život činný i život ducha, představuje autentické nahlédnutí, které nesmí být v úvaze o vztahu myšlení k jednání zvráceno v usilování o vykázání společné půdy.

Autonomie obou oblastí lidských činností nám však v úsilí postihnout charakter jejich vzájemné závislosti působila obtíž. Ačkoliv totiž nejsou obě disparátní sféry sevřeny v jednotný celek, nemáme co do činění se dvěma různými „světy“, nýbrž s oblastmi, které se ve svém zdařilém výkonu vzájemně podmiňují. Je zřejmé, že charakter mentálního života v jeho distanci nebude na způsob, jak jednáme, bez vlivu, byť nepůjde o vliv přímý (tj. převoditelný na princip a metodicky osvojitelný). Obdobně platí, že aktivity ducha závisí na způsobu, jak si člověk coby činná bytost zjednává místo ve světě. Je proto třeba rozlišovat mezi cíli jednotlivých aktivit a cílem, jímž je zdařilý život v celku. Celek zdařilého života představuje účel, který naši úvahu o svobodných lidských aktivitách orientuje – nikoliv však tak, že by bylo možné různé obory lidských činností chápat jako prostředek k cíli, o jehož povaze lze předem rozhodnout. Zdařilému životu je možné učinit zadost pouze tehdy, jsou-li zachovány podmínky k výkonu každé schopnosti v její samoučelnosti. Abychom jejich vztah pochopili, může nám být nápomocný způsob, jak Arendtová podala nepřevoditelnost na společný základ v rámci analýzy základních činností mysli. Viděli jsme, že je soudnost schopností, která ke svému uvolnění vyžaduje výkon myšlení. Ten je sice z hlediska zdařilého

soudu nutnou podmínkou, nikoliv však podmínkou dostatečnou – soudnost je samostatnou vlohou, která se svého předmětu musí chopit na vlastním základě. Myšlení však zároveň představuje pro jedince ve vztahu ke společnému světu zátěž, neboť s sebou jeho výkon nese tendence, které mohou vést v rámci celku k nerovnováze. Vztah života myslí k praktické orientaci ve světě je analogický: bez kultivovaného vnitřního života nemůže být jedinec osvobozen od zátěže aktivit, na nichž se v životě podílí. Výrazná orientace na život ducha však zároveň může vést ke ztrátě smyslu pro činný život v jeho konkrétnosti.

K tomuto závěru můžeme připojit postřeh, s nímž ve své interpretaci *Života ducha* přichází Elisabeth Young-Bruehlová. Na půdě myslí podle ní vládne svého druhu situace plurality, obdobná pluralitě, jež představuje podmínku jednání²¹². Podobně jako byla svoboda jednání svázána s uměle ustavenou rovností v politickém prostoru, je svoboda každé jednotlivé mentální aktivity podmíněna rovností mezi základními mohutnostmi v myslí. Tato pozoruhodná analogie má sice jisté slabiny: rovnost aktivit na poli myslí nemůže rovností uměle ustavené v politickém prostoru zcela odpovídat, neboť se mentální aktivity liší co do charakteru svého výkonu (každá aktivita sleduje vlastní pravidlo a vlastní úlohu, čímž je navíc založena jistá přednost myšlení a jeho přípravných operací). Přínosem tohoto obrazu je však to, že nám umožňuje pochopit, v jakém smyslu pro sebe vzájemně představují jednotlivé aktivity podmínku – tak jako nemůže jednající požívat svobody, pokud je odepřena druhým, je podmínkou zdaru každé aktivity myslí podíl subjektu na výkonu aktivit ostatních. Obraz lze zároveň rozšířit výše naznačeným způsobem: svého druhu situace plurality představuje podmínku nejen pro aktivity myslí, nýbrž i pro jednání a mentální aktivity v subjektu, který je zároveň jednajícím a myslícím.

Vzájemná závislost činného a mentálního života nejlépe vystoupí, zaměříme-li se na živel, s nímž jsou obě „existenciální pozice“ spjaty – tedy na *logos*. Řeč se totiž v úvodních analýzách myšlení a jednání ukázala být od jejich vlastního výkonu neodlučná. Myšlení jakožto aktivita, v níž dochází ke stále obnovované konstituci významu, bylo v tomto smyslu odlišeno od poznávací aktivity, která usiluje o evidenci, v níž řeč utichá. V případě jednání jsme vyšli z arendtovských analýz ve *Vita activa*, kde se ukázalo, že jde rozmlouvání s jednáním ruku v ruce. Prostřednictvím řeči jedinec, který svým aktem zakládá novou situaci, dále odhaluje, kým je, a koriguje smysl svého činu. Zdar politického myšlení, tedy myšlení orientovaného na oblast lidských záležitostí, je v této souvislosti poměřován přesvědčivostí, tedy mocí promluvy oslovit druhé. Přesazení soudnosti na půdu myslí na ústředním postavení

²¹² Young-Bruehl E., „Reflections on Hannah Arendt’s the Life of the Mind”, s.280.

řeči nic nemění – soud je platný natolik, nakolik je sdělitelný. Dar řeči se však může rozvinout pouze tehdy, pokud je kultivován jak v interakci, tak ve vnitřním rozhovoru. Jednání a rozmlouvání s druhými může být jedinec plnohodnotně účasten pouze za předpokladu, že dokázal ve vnitřním rozhovoru myšlení *logos* obohatit a prohloubit. Otázka řeči se zde stýká s otázkou „jak myslet, aby bylo možné co nejlépe jednat?“, jež orientovala naše zkoumání. Závislost je ovšem oboustranná. Stejnou měrou se lze ptát: „jak jednat (co dělat), aby bylo možné co nejlépe myslet?“ Aktivita ducha jsou totiž závislé na tom, jakým způsobem jedinec vrostl do života svého společenství, jakou tradici si osvojil a na jakých aktivitách má účast. Jen pokud má jedinec podíl na takovém způsobu činného života, v němž dochází k pojmenovávání a rozlišování podstatných skutečností, je myšlení a vůbec aktivitám ducha zjednan aparát, s nímž může ve své vlastní činnosti dále náležitě zacházet.

Komplementaritu mezi mentálními aktivitami a zkušeností jednání můžeme doložit nejen na případě sdílené vazby na *logos*, nýbrž přímo v jádru naší otázky – tedy na politickém vztahu ke světu. Řekli jsme, že reflektující soud diváka přichází ke slovu tehdy, schází-li deliberativní společenství mravu ve své konkrétnosti. Arendtové úvahy z raných spisů nás pak přesvědčovaly, že je mínění postojem, který náležitěmu jednání dostačuje. Náš závěr však tato tvrzení koriguje. Přínosem pozdních spisů je postřeh, že určité náhledy myslí nelze nahradit působením ve společenství jednajících a rozmlouvajících (praktický soud zůstane v nepřítomnosti návyku k myšlení a diváckému odstupu bez korektivu; bude mít vždy blízko k „provizornímu soudu“, o němž Arendtová hovořila v knize *Myšlení*). Zároveň některé zkušenosti, které se ve zdařilém politickém postoji uplatňují, nelze vzkřísit z perspektivy diváka. Podíl na životě reálného společenství je podmínkou, aby mohl jedinec utvářet své vlastní mínění. Soud vkusu mu ale zároveň umožňuje, aby od tohoto mínění získával potřebný odstup, neboť brání jednostrannosti, která hrozí, pokud jedinec zůstává vázán na svůj vlastní společenský celek. Společenství tak představuje pro soudícího formující, a tím i omezující instanci. Jedná-li a promlouvá, obrací se vždy ke konkrétní obci a jeho působnost bude adekvátní pouze tehdy, porozumí-li náležitě jejímu charakteru. Zároveň je ovšem jeho postoj soudný natolik, nakolik svede jednostrannost danou konkrétní situací překročit a reprezentovat si postoje, které jsou v daném společenství nepřítomné. Plnohodnotný výkon politického bytí tak předpokládá podíl na životě obce stejně jako schopnost soudit z diváckého odstupu.

Závěr našeho zkoumání je tedy dvojitý. První se týká výraznějšího ocenění života ducha v pozdějších spisech Arendtové. V ranějších dílech jako jeden z dokladů typicky řeckého

sklonu k pesimismu Arendtová opakovaně citovala slova ze Sofoklovy hry *Oidipús na Kolóně*. Sbor zde zpívá, že „*vůbec se nenarodit předčí vše vyjádřitelné slovy; druhým zdaleka nejlepším pro život, pokud už jej žijeme, je co nejrychleji odejít, odkud přišel.*“²¹³ Sama dodává, že Sofoklés znal z úskalí cestu.²¹⁴ Možnost překonat strádání a zmar z nicotnosti jednotlivého lidského života pro něj představovala existence *polis*, tedy prostoru, který člověku umožňuje dosáhnout v jednání nehynoucího věhlasu. Jednání je na této pozici podáno jako místo, kde přichází ke slovu lidská důstojnost. Jediné místo, chtělo by se říci na základě četby *Vita activa*. Úvahy z konce 60. a ze 70. let nám odhalily, že se lidská důstojnost opírá o další, rovnomocný pilíř, který celý obraz obohacuje a komplikuje. Jeho jádrem je sókratovské přesvědčení, že „*život bez myšlení by byl nesmyslný*“ či, přesněji řečeno, by ani nebyl vpravdě životem, neboť „*myslet a být plně živý je totéž.*“²¹⁵

Pokoušeli jsme se dohlédnout důsledky, které s sebou vyšší ocenění mentálního života nese, zejména pokud jde o vztah k činnému životu. Byť je totiž život ducha chápán jako soubor aktivit, které mají svůj cíl v sobě, nenechává Arendtová bez povšimnutí, že se tyto aktivity odráží i na způsobu, jak daný jedinec jedná. V dále netematizované poznámce z knihy *Myšlení* k tomu říká: „*A i když tím [tj. souzením, chtěním, myšlením] nemohou [lidé] nikdy přímo změnit skutečnost – v našem světě skutečně neexistuje jasnější či radikálnější protiklad než mezi myšlením a konáním – závisí principy, podle kterých jednáme a kritéria, podle kterých soudíme a vedeme svůj život, nakonec na životě ducha.*“²¹⁶ Nabídlí jsme určitou možnost, jak tuto závislost jednání na aktivitách mysli chápat. Tu jsme shrnuli do teze o závislé autonomii jednotlivých aktivit, ať už jde o aktivity mysli či aktivitu jednání. Vlastní výkon autonomních činností je sice vždy obrácen k sobě samému, zároveň však představuje podmínku plného rozvinutí možností, jež jsou vlastní ostatním aktivitám.

V tomto bodě se stal zjevným druhý, neméně podstatný závěr. Důsledkem důrazu na vzájemnou podmíněnost dvou autonomních sfér je totiž náhled, že život ducha závisí na způsobu, jak „*vedeme svůj život*“ (abychom se přidrželi předchozí citace), stejnou měrou, jako závisí schopnost jednání na aktivitách mysli. Jedinec musí získat ve své životní praxi pro svobodné aktivity ducha i vlastní možnosti jednání přiměřený smysl. Tím je však podvázána možnost, aby mentální aktivity sehrály zásadní úlohu, kterou jim Arendtová za podmínky zániku veřejné sféry přisoudila. Viděli jsme, že myslet podle Arendtové znamená aktivovat schopnost rozpouštět jakákoliv přesvědčení a klást si otázky nanovo. Způsob, jak (a zda)

²¹³ V českém překladu: *Oidipús na Kolónu*, in: Sofoklés, *Tragédie*, Praha 1975, s.300-301.

²¹⁴ Arendt H., *On Revolution*, s. 281.

²¹⁵ Arendtová H., *Život ducha I*, s. 196. Překlad J. Lusk.

²¹⁶ tamtéž, s. 85. Překlad J. Lusk.

jedinec rozvine vnitřní rozhovor myšlení nicméně vždy zůstává svázán s určitým historickým a formativním rámcem. Myšlení proto nemůže být kritické radikálně (tj. od kořene, neboť z kořene, jenž by mělo podrobovat kritice, samo vyrůstá). Obdobná situace panuje na poli soudnosti. Soudnost není míněním, neboť má být radikálně vyvážána ze souvislosti s určitou komunitou smyslu. Tím, že se v případě politické zkušenosti staví za *communitas* v rovině posuzovací schopnosti, která má svůj princip a priori, činí Arendtová v naší obtížné historické situaci problematickou volbu. Jednak totiž není zřejmé, zda nám za našich podmínek spíše nezůstává možnost přivést nanovo k životu určitou politickou pospolitost (jak k tomu příležitostně dochází v čase krizí), nežli obnovit politický vztah ke světu na půdě mysli. Naše úvahy nám zároveň ukázaly, že je důraz na nezaujatý soud nedostatečný, pokud není provázen takovým podílem na životě společenství, který v jedinci smysl pro zkušenost jednání a pro společný svět dokáže probudit a dále kultivovat. Naše situace proto není situací volby – vztahu ke společnému světu je možné učinit zadost pouze tehdy, má-li jedinec podíl jak na životě společenství, tak na mentálních aktivitách, které se ke společnému světu staví z odstupem, jenž je vlastní pozorujícímu divákovi.

Bibliografie

Primární literatura:

Není-li uvedeno jinak, odkazuji v textu k překladům dostupným v češtině. Pokud jsem překlady upravoval, výslovně to v poznámce uvádím.

Arendt, Hannah, „Understanding and Politics“, *Essays in Understanding, 1930 – 1954*, New York, Random House, 2005.

Arendtová, Hannah, „Filosofie a Politika“, *Česká mysl*, 1993.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 1998.

Arendtová, Hannah, *Vita activa*, přel. Václav Němec, Praha, Oikúmené, 2007.

Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, London, Penguin Classics, 1961, 2006.

Arendtová, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností*, přel. T. Suchomel a M. Palouš, Brno, CDK, 2002.

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963.

Arendtová, Hannah, *Eichmann v Jeruzalémě*, přel. Martin Palouš, Praha, Mladá fronta, 1995.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 1963, 1977.

Arendt, Hannah, „Collective Responsibility“, *Hannah Arendt: Responsibility and Judgment*, ed. Jerome Kohn, New York, Schocken Books, 2005.

Arendt, Hannah, „Thinking and Moral Considerations: A Lecture“ *Social Research*, vol. 38, no. 3, 1971, s. 417–46.

Arendtová, Hannah, „Myšlení a úvahy o morálce“, přeložily Lucie Cviklová a Petra Gümpllová, *Reflexe*, 19, 1998. s. 1-1 – 1-26.

Arendt, Hannah, *On Violence*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

Arendtová, Hannah, *O násilí*, přel. J. Příbáň a P. Fantys, Praha, Oikúmené, 1995.

Arendt, Hannah, „Hannah Arendt on Hannah Arendt“, *Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill, New York, St. Martin's Press, 1979, s. 305.

Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, San Diego, New York, London, Harcourt Brace & Company, 1977, 1981.

Arendtová, Hannah, *Život ducha, I. díl, Myšlení*, přel. Jan Lusk, Praha, Aurora, 2001.

Arendtová, Hannah, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. Vít Pokorný, Praha, Oikúmené, 2002.

Sekundární literatura:

Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Praha, Nakladatelství Petr Rezek, 1996.

Aristotelés, *Rétorika/Poetika*, přel. A. Kříž, Praha, Nakladatelství Petr Rezek, 1999.

Beiner, Ronald, „Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue“, *Political Theory*, Vol. 18, No. 2, 1990, s. 238-254.

Beiner Ronald, „Hannah Arendtová o souzení“, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, Praha, Oikúmené, 2002.

Benhabib, Seyla, „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought“, *Political Theory*, Vol. 16, No. 1, 1988, s. 29-51.

Canovan Margaret, „A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt“, *Political Theory*, Vol. 11, No. 1, 1983, s. 105-116.

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 2002.

Collin, Françoise, „N'Être“, *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1989, 2004, s. 169-204.

Čapek, Jakub, *Jednání a situace*, Praha, Oikúmené, 2007.

Diogenes Laertius, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Nová tiskárna Pelhřimov, 1995.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990.

Habermas, Jürgen, „Hannah Arendt's Communications Concept of Power“, *Social Research*, 44, 1977, s. 3-24.

Kant, Immanuel, *Kritika soudnosti*, přel. V Špalek a W. Hanzel, Praha, Odeon, 1975.

Kant, Immanuel, „Co je osvícenství?“, *Filosofický časopis*, 41, 1993, 3.

Kohn, Jerome, „Introduction“, *Hannah Arendt: Responsibility and Judgment*, ed. Kohn J., New York, Schocken Books, 2005, s. vii-xxix.

Ingram, David, „The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard“, *Judging Lyotard*, ed. Benjamin A., London, Routledge, 1992, 2003, s. 119-144.

Lyotard, Jean-François, „Sensus Communis“, *Judging Lyotard*, ed. Benjamin A., London, Routledge, 1992, 2003, s. 1-25.

Passerin d'Entrèves, Maurizio, „Arendt's Theory of Judgment“, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. s. 245-260.

Pitkin, Hanna Fenichel, „Justice: On Relating Private and Public“, *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, 1981, s. 327-352.

Platón, *Gorgias*, přel. F. Novotný, Praha, Oikúmené, 1932, 1992.

Platón, *Obrana Sókratova*, přel. F. Novotný, Praha, Oikúmené, 1932, 1994.

Platón, *Symposion*, přel. F. Novotný, Praha, Oikúmené, 1936, 1993.

Platón, *Theaitétos*, přel. F. Novotný, Praha, Oikúmené, 1933, 1995.

Ricoeur, Paul, „Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt“, *Le Juste I*, Paris, Éditions Esprit, 1995, s. 143-161.

Sofoklés, *Tragédie*, Praha, 1975.

Steinberger, Peter J., „Hannah Arendt on Judging“, *American Journal of Political Science*, Vol. 34, No. 3, 1990, p. 803-821.

Tassin, Etienne, „La question de l'apparence“, *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1989, 2004, s. 87-120.

Villa, Dana, „Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aesthetization of Political Action“, *Political Theory*, Vol. 20, No. 2, 1992, s. 274-308.

Villa, Dana, „Postmodernism and the Public Sphere“, *The American Political Science Review*, Vol. 86, No. 3, 1992, s. 712-721.

Villa Dana, „The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates“, *Political Theory*, Vol. 26, No. 2, 1998, s. 147-172.

Young-Bruehl, Elisabeth, „Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind“, *Political Theory*, Vol. 10, No. 2, 1982, s. 277-305.

Résumé

Východiskem předkládané práce je tematizace rozlišení mezi životem ducha a životem činným, k níž ve svém myšlení dospívá Hannah Arendtová. V raných spisech Arendtová představuje jednání spolu s druhými jako vrcholnou lidskou možnost. Devalvací činného života v západní tradici zde uvádí do souvislosti s podřazením zkušenosti jednání zkušenosti myšlení. To předpokládá odvrát od světa jevů a situace plurality. Jeho zkušenost se pro schopnost jednat zdá být okrajová, či dokonce ohrožující. V protikladu k myšlení stojí mínění, tj. specificky politický postoj spjatý se zkušeností jednání a situací plurality. Tento obraz se v pozdějších spisech komplikuje. Proces s Eichmannem Arendtovou přivedl k náhledu, že schopnost rozlišovat správné a špatné závisí při zhroucení veřejné sféry právě na schopnosti myslet. Těžiště dalších úvah se proto přesouvá plně na půdu ducha. Přítomná práce si ve světle spisů Arendtové klade otázku, jak mentálními aktům, jež jsou podmínkou zdařilého jednání, nejlépe rozumět. První část je expozicí politického myšlení za situace plurality. Smyslem druhé části je pojednat vztah mezi myšlením a schopností vztáhnout se ke společnému světu (tj. soudností) za situace, kdy došlo k zániku veřejné sféry. Třetí část se věnuje problematice politické soudnosti a nabízí interpretaci toho, že Arendtová schopnost soudu vyhrazuje divákovi, který sám na jednání nemá podíl, a nechává tak naši otázku po myšlení obráceném k jednání bez odpovědi.

Summary

Hannah Arendt's Concept of Thought and Action

The present thesis follows the distinction made by Hannah Arendt between the life of the mind and *vita activa*. In her earlier writings, Arendt presents acting in concert as a supreme human possibility. The devaluation of active life in the Western tradition is seen as related to the subordination of the experience of action to the experience of thought, which presupposes a turning away from the world of phenomena and plurality. With respect to the ability to act, Arendt understands thought as marginal or even detrimental. On this note, she contrasts thought with opinion, a specifically political attitude bound to the experience of action and plurality. Following the process with Eichmann, however, this image saw a revision. With the collapse of the public sphere, the dependence of the ability to tell right from wrong on the activity of thought became more prominent. Subsequent considerations therefore shift to the sphere of the mind. In the light of the corpus of Arendt's works, the present thesis enquires into the nature of mental acts required for adequate action. The first part presents political thought within the situation of plurality. The second part takes into account the collapse of the public sphere and deals with the uneasy relationship between thought and the ability to relate to the common world (i.e. judgment). The third part deals with judgment and provides an interpretation of Arendt's understanding of political judgment as reserved to an impartial spectator.