

Hannah Arendt THE PROMISE OF POLITICS

Vyd. J. Kohn, New York (Random House) 2005, 218 str.

Příslib politiky – třetí svazek ediční řady, v níž jsou shromážděny málo známé nebo dosud nezveřejněné texty H. Arendtové – obsahuje prakticky bez výjimky texty z padesátých let, tedy z období mezi vydáním dvou asi nevlivnějších knih naší autorky: *Původu totalitarismu*¹ a *Vita activa*.² Nosným tématem knihy je problém tradice politického myšlení, zejména jejího počátku a konce, přičemž úvahy o konci či radikální proměně některých základních tradičních konceptů jsou spojeny s interpretací myšlení Karla Marxe, konkrétně několika významných – a nutno říci, že mnohdy notoricky známých – bodů Marxova systému. Jak v úvodu vysvětluje J. Kohn, právě v první polovině padesátých let zamýšlela Arendtová napsat knihu s plánovaným názvem *Totalitní elementy v marxismu*. Zde se chtěla zabývat rozvinutím souvislosti, na něž se v *Původu totalitarismu* nedostalo. Část recenzovaného svazku tedy představuje pozůstatky tohoto velkého projektu, který se Arendtová (jak uvedla v dopise Martinu

Heideggerovi z roku 1954) rozhodla nakonec opustit. Druhým projektem, na němž Arendtová v padesátých letech začala pracovat, měl být německy psaný *Úvod do politiky*. Podle Kohna zde Arendtová zamýšlela prozkoumat některé klíčové tradiční pojmy týkající se politiky, jako jsou vláda a podřízenost, účel a prostředek, moc, autorita, válka a podobně. Jednalo se tedy o velký systematický projekt, k němuž měla *Vita activa* představovat pouhá prolegomena. V jedné fázi měla zamýšlená kniha dokonce pojednat vztah mezi myšlením a jednáním, tj. otázku, která později hraje klíčovou roli v posledním a nedokončeném úvahovém cyklu *Život ducha*. Druhou a rozsáhlejší část recenzovaného svazku tedy tvoří texty, které představují rozpracování druhého velkého projektu a nesoou i jeho název, tj. *Úvod do politiky*. V tomto případě je také patrný výraznější editorský zásah: různé části výsledného textu pocházejí z různých let, nadto je text „obohacen“ pasážemi z „myšlenkového deníku“ (*Denktagebuch*) H. Arendtové a jedná taková pasáž dokonce supluje závěr textu. Přesto lze právě *Úvod do politiky* považovat za nejpřínosnější a myšlenkově nejhutnější text recenzovaného svazku.

„Marxovskou“ část úvah H. Arendtové nejvýrazněji zastupuje stať *Od Hegela k Marxovi* z roku 1953. Poměrně rozsáhlou kritiku Marxe nalezneme později také ve *Vita activa*, zde je však rozšířena o problém vztahu marxismu a totalitní ideologie (přičemž Arendtová v žádném případě netvrdí, že je mezi Marxovým myšlením a totalitarismem vztah příčiny

¹ H. Arendtová, *Původ totalitarismu*, přel. J. Fraňková – J. Rybka – Z. a M. Strettiovi – H. Vebrová, Praha 1996.

² H. Arendtová, *Vita activa*, přel. V. Němec, Praha 2007.

a následku).³ Podle Arendtové se Marx od Hegela liší především tím, že se u něj hegelovská dialektika jakoby „formalizuje“, stává se především metodou (str. 74). Přesto však nelze dialektický pohyb u Marxe postavit naroveň s pohybem ideologického vyvozování; marxismus je podle Arendtové spíše jakýmsi mezistupněm mezi Hegelovou dialektikou a totalitní ideologií. Zatímco marxismus, resp. „dialektický materialismus“ v prvním kroku vychází z určitého náhledu na lidskou společnost a její vztahy – náhledu, který má oporu ve zkušenosti a je pokusem o její deskripci –, pro ideologii je naopak charakteristické, že se naprosto odpoutává od zkušenostního světa (74–75).⁴ Ideologie si v roli východiska vystačí s jedinou logickou premisou (stejně jako v *Původu totalitarismu*, i zde je pro Arendtovou ideologie v první řadě „logikou ideje“), jejíž obsah je vlastně lhostejný: stěžejní je, že tato „idea“ musí umožnit pohyb dalšího vyvozování. Ideologie již tedy není klíčem k pochopení skutečnosti jako procesu, nýbrž v sobě uzavřeným konstruováním „světa“ ideologie, s nímž je

skutečnost „dodatečně“ uváděna do souladu.

Dalším „totalitním elementem“, který Arendtová nepřimo v Marxově myšlení identifikuje, je představa „zákona dějin“ jako zákona pohybu, vývoje. Takové pojetí se ocitá v příkřím rozporu s každou představou pozitivního zákonodárství, podle níž je nejvýraznějším rysem, či dokonce funkcí zákona jeho stabilita (88). Tendence chápat zákon jako zákon vývoje, a tedy jako „pohyb“, je pak opět extrémním způsobem rozvinuta totalitními vládami, které pozitivní zákonodárství zcela ruší a nahrazují je „hybností“ soukolí ideologie a teroru (který má koneckonců výhradní funkci „urychlovače“ zákona dějin).⁵ Arendtová také zmiňuje Marxovu jedenáctou „tezi o Feuerbachovi“, podle níž filosofové svět dosud jen vykládali, zatímco je třeba jej změnit. Podle toho smyslem filosofie není jen odhalit skrytý zákon dějin, ale také zasadit se o to, aby dějiny skutečně tomuto zákonu odpovídaly, a tedy „formovat budoucnost jako historii“ (75). Pro Marxe je „revoluční politika jednáním, které uvádí dějiny do souladu s fundamentálním zákonem veškeré historické změny“ (76).

Jak jsem již uvedl, jakýmsi svorníkem textů, zejména z první části recenzované knihy, je problém tradice – a úvaha o počátku tradice politického myšlení či explicitně politické filosofie je jedním z témat stati *Sókratés*. Právě proces se Sókratem

³ Arendtová celkově odmítá ve svých analýzách fenoménu totalitarismu uvažovat v kategorii kauzality a místo o „příčinách“, z nichž je určitá událost vysvětlována, navrhuje mluvit o „elementech“, na něž událost, kterou je nejprve třeba uchopit v její jedinečnosti, jakoby „zpětně“ vrhá světlo. K tomu viz např. H. Arendt, *Understanding and Politics*, in: *Essays in Understanding*, vyd. J. Kohn, New York, 1994, str. 325.

⁴ Čísla v závorkách odkazují na strany recenzovaného díla.

⁵ K tomu srv. též H. Arendt, *On The Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding*, in: *Essays in Understanding*, str. 341–342.

a Sókratova smrt totiž zformovaly Platónův, ale také Aristotelův náhled na politiku, a obě události tak stojí na počátku celé tradice (6–7). Platónova „traumatická“ zkušenost se vzájemnou nekompatibilitou politické a filosofické sféry lidské existence, která se projevila v soudu se Sókratem, měla podle Arendtové za následek otevření propasti nejen mezi filosofií a politikou, ale také mezi myšlením a jednáním. V Sókratově působení však ještě nacházíme filosofii a politiku, resp. myšlení a jednání, nikoli ve vzájemné nesmiřitelné opozici, ale v jisté formě vzájemného souladu. Za vlastní politický rozměr Sókratova myšlení přitom Arendtová bere zejména pojem *doxa*, mínění. Ten interpretuje jako jedinečný způsob, jakým se mi – v souladu s mou situovaností v něm – otevírá svět. Mínění je tedy v této interpretaci jakousi jedinečnou perspektivou, kdy nelze říci, že jedno mínění je pravdivější než druhé; naopak, v každém mínění je obsažen prvek pravdivosti, byť je jej mnohdy třeba v maieutickém rozhovoru teprve odhalit. Naznačená úvaha dále Arendtové slouží k tomu, aby načrtla svou koncepci světa: svět je primárně „společným světem“ (18), tím, co se ukazuje – či přesněji: co je uznáno – v rozdílnosti jednotlivých perspektiv. Zároveň však patrně musí být svět prostorem, kde vůbec k nějaké takové konfrontaci a sdílení jednotlivých mínění může docházet a co může existovat jen potud, pokud se tato konfrontace fakticky odehrává. Svět tedy nejen umožňuje politiku coby střet jednotlivých mínění, ale je zároveň na politickém „dění“ jako společně uznaný svět závislý.

Ve stati *Tradice politického myšlení* Arendtová obrací pozornost k problému tradice jako takovému (a nikoli pouze k jejímu počátku).⁶ Jak tedy Arendtová pojmu „tradice“ rozumí? Předně tradici odlišuje od pojmu dějin. Dějiny mají „mnoho počátků a mnoho konců“ (43), představují jakési pletivo příběhů, kdy tyto příběhy nejsou ničím jiným než uplynulým jednáním historických aktérů. Proti této rozmanitosti a potažmo i otevřenosti dějin jako dějin lidského jednání stojí uzavřenost či selektivnost tradice. Tradice znamená předávání, jehož předmětem se mohou stát jen určité historické zkušenosti či události, a navíc si sama postupně vytváří soubor pojmů a kategorií, který rozhoduje o tom, co z dějin bude dalším generacím předáno (44). Zatímco u dějin (jak byly výše charakterizovány) nemá smysl hovořit o jediném „počátku“, počátek tradice lze podle Arendtové určit poměrně jednoznačně. Pokud rozumíme tradici tradici politického myšlení, na jejím počátku jednoznačně stojí Platón a Platónova politická filosofie, jež je v základu reakcí na proces a usmrcení Sókrata. Stejně tak lze ovšem datovat počátek tradice ve smyslu samotného faktu, že je něco uchováváno a předáváno dalším generacím. Tento počátek je pak podle Arendtové jednoznačně římský, resp. je specificky římskou politickou zkušeností. Zde se pak opakuje motiv známý také z eseje *Co je*

⁶ Dlužno dodat, že čtenáři znalému publikovaných textů autorky budou zde představené úvahy značně povědomé; paralelou tu je zejména slavný soubor textů *Mezi minulostí a budoucností* (Brno 2002).

autorita?⁷ Tradice je v tomto římském pojetí odkázána na náboženství a autoritu, resp. tradice, autorita a náboženství tvoří jakýsi vzájemně podmíněný celek, kdy oslabením či zhroucením jednoho z prvků tohoto celku dochází i k postupnému zániku prvků zbývajících. Proto například nemůže dost dobře v politice fungovat princip „autoritativní vlády“, která není vyživována náboženským zdrojem (jímž byl v Římě samotný posvátný akt fundace, založení) a podepřena tradicí, která k tomuto zdroji každou další generaci stále znovu vztahuje (51–52).

Arendtová upozorňuje na zvláštní skutečnost, že samotná tato zkušenost s tradicí coby uchováváním a předáváním není v „tradici“ politického myšlení jako taková výrazněji tematizována. To však není jediná lidská zkušenost s politickou aktivitou, která stojí mimo hlavní proud tradice politického myšlení. Ta je totiž od svého počátku určena takovými pojmy, jako jsou vláda a poslušnost či účel a prostředek, tj. pojmy, které nejsou převzaty z autentické zkušenosti jednání v *polis*, nýbrž z před-politické sféry domácnosti, případně mají za vzor zkušenost řemeslné výroby. Proti tomu Arendtová (s odkazem na význam řeckých slov *archein* a *prattein*) staví „původnější“ zkušenost jednání jako iniciativy, spontánního začínání nějakého nového podniku, který je však možné dovést do konce jen v součinnosti s druhými lidmi. Zde Arendtová rozvíjí motivy dobře známé také z knihy

Vita activa: jednání je charakterizováno absencí suverenity (iniciátor nemá výsledek jednání „plně v rukou“) a nepředvídatelností (vždy je otevřena možnost diskrepance mezi původním záměrem jednajících a faktickým vyústěním jednání, do něž se vždy zapojují druzí lidé). Ke slovu přijde i motiv odpuštění jako způsobu, jak lze této nepředvídatelnosti a inherentní „provinilosti“ jednání (které není jen jednáním s druhými, ale také *vůči* druhým) čelit (56–57).

Jak jsem uvedl výše, Arendtová mluví v souvislosti s Marxem o „konci tradice“ západního politického myšlení. V hierarchii lidských činností vydvihuje Marx na nejvyšší post původně zcela apolitickou aktivitu práce (79) a navíc – svým požadavkem na „praktičnost“ filosofie, jenž má „změnit svět“ – převrací tradiční vztah teorie a praxe, resp. filosofie a politiky. Namísto opozice mezi filosofií a politikou, jak byla ustavena v tradici, je podle Arendtové jádrem Marxova pojetí jejich sepětí: filosofie činně přetváří politiku, a politika je tak vlastním polem realizace filosofie (92). Vystává zde motiv „konce tradice“, jemuž se Arendtová v souvislosti s Marxem explicitně věnuje ve stejnojmenném eseji. Zde je třeba podotknout, že motiv konce tradice pojednává Arendtová napříč shromážděnými texty ne zcela konzistentně, což po mém soudu odpovídá tomu, že zachází mnohoznačně i se samotným pojmem „tradice“. Jednak je řeč o tradici v užším smyslu tradice politického myšlení či politické filosofie počínající Platónem, na jejímž konci stojí Marx se svým převrácením tradičních hierarchií, přičemž však Arendtová jedním dechem

7 H. Arendtová, *Co je autorita?*, in: *Mezi minulostí a budoucností*, přel. T. Suchomel – M. Palouš, Brno 2002, str. 87–128.

dodává, že toto převrácení neznamená naprosté vykoření mimo uvedenou hierarchii – základní vztahový rámec zůstává nedotčen (71). Za druhé je to konec tradice ve smyslu samotného konceptu tradice jako předávání určitých sdílených obsahů z generace na generaci. Tento konec podle Arendtové nastává s rozpadem římského sepětí náboženství, autority a tradice (např. 73) A konečně je řeč o konci tradice v souvislosti s konkrétní historickou událostí totalitarismu, jenž ve své „originalitě“ přesahuje tradiční kategorie politické vědy (nelze jej například dost dobře zahrnout pod žádnou z dosud známých forem vlády, totalitarismus není „pouhou“ extrémní formou diktatury či tyranidy) a jenž se ve své monstróznosti vzpírá vysvětlení, přinejmenším vysvětlení kauzálnímu. Rozpad tradice zde tedy není „výsledkem“ určitého, byť převratného vývoje v dějinách myšlení, ale důsledkem jedné konkrétní události (75).

Posledním a nejrozsáhlejším textem recenzovaného svazku je již zmíněvaný *Úvod do politiky*.⁸ Klíčová je tu otázka po smyslu politiky, resp. po dějinných proměnách chápání tohoto smyslu. Přitom Arendtová opět staví do opozice původní či autentické chápání smyslu politiky, jímž je svoboda (svobodné jednání), s chápáním moderním, kdy se součástí politiky stávají již fenomény tomuto původnímu pojetí cizí, a sice násilí a válka. Právě interpretaci problému války – zvláště ve vztahu ke konceptu „zahraniční politiky“ – lze považovat za jeden z přínosů tohoto textu, byť jen z toho důvodu, že

v publikovaných dílech mu Arendtová příliš pozornosti nevěnuje, snad jen s drobnou výjimkou textu *O násilí*.⁹

Arendtová nejprve zkoumá dva významné moderní předsudky vůči politice. Za prvé je tu představa, že domácí politika se *de facto* odehrává jako střet zákulisních zájmů, tj. že „skutečná politika“ je něčím jiným, než jak se prezentuje navenek; druhý předsudek se týká politiky zahraniční, jež je ve svém základu chápána jako politika síly a expanze (98–99). Od těchto význačných předsudků vůči politice se Arendtová dostává k pozoruhodné úvaze o předsudcích jako takových, resp. k protikladu předsudku a soudu. Předsudky totiž Arendtová nechápe v čistě negativním smyslu. Předsudek je zakořeněn v určitém původním, bezpředsudečném posouzení zkušenostního světa, který je však dále bez dalšího dotazování a přezkoumávání předáván jako již předem hotový soud dál. To implikuje, že předsudek je vázán vždy na určité společenství, které je schopno si předsudky předávat a sdílet je – potud je vlastně předsudek čímsi v širokém slova smyslu „politickým“ (99). Navíc má předsudek tu funkci, že nám umožňuje se ve světě lidských záležitostí snadněji „pohybovat“, aniž bychom každou jednotlivinu – událost, situaci – museli posuzovat vždy nanovo. Představa absolutní bezpředsudečnosti, resp. absolutní otevřenosti vůči světu, je tedy podle všeho iluzí. Arendtová ovšem pojednává problém předsudků ve zvláštní ambivalenci, když jedním dechem dodává, že úkolem politiky je na předsudky

⁸ Text vychází z něm. orig. *Was ist Politik?*, München 1993.

⁹ H. Arendtová, *O násilí*, přel. J. Příběh – P. Fantys, Praha 1995.

„vrhat světlo“ a „rozpouštět je“ (100). Předsudky totiž ze své povahy brání výkonu soudnosti. Ta je zde uchopena jako jakési „přímé“, otevřené posouzení daného fenoménu, které není vedeno předem danými pravidly (jež, nakolik jsou předem daná, mají vlastně sama o sobě status „předsudku“) a jehož jediným předpokladem má být (podobně jako v Kantově koncepci reflektující estetické soudnosti) sama schopnost soudit (102). Schopnost „původního posouzení“ se pak osvědčuje nejen v nezúčastněném posouzení nějakého fenoménu z pozice diváka, ale uplatňuje se v „rozhodnutích všeho druhu“ (103–104). Důraz, kladený zde na roli soudnosti v rozhodování uprostřed konkrétní situace jednání, se v pozdějších vypracováních problematiky soudnosti – např. v *Přednáškách o Kantově politické filosofii* – trochu vytrácí. Extrémním protikladem tohoto „původního“, bezpředsudečného souzení, jež se spoléhá jen na sebe samo a svoji schopnost soudit, pak není předsudek, ale především ideologie, jež má tu funkci, že nás zcela ušetřuje souzení, resp. vůbec zabráňuje konfrontaci se světem zkušenosti a je jakoby kompletní náhradou zkušenostního světa (103).

Vlastním tématem *Úvodu do politiky* je však v první řadě otázka po proměnách chápání smyslu politiky. Původní, řecká odpověď na otázku po smyslu politiky se zdá jednoznačná: smyslem politiky je svoboda. Méně jednoznačné však je, jak této „svobodě“ ve vztahu k politice rozumět. Sama Arendtová totiž (a to platí i pro jiné její texty) tematizuje svobodu v poměrně široké škále významů. Jednou je to svoboda ve smyslu

spontaneity, začínání něčeho nového ve světě, k němuž dochází čistě na základě vlastní iniciativy jednotlivce (113). Jindy zase Arendtová mluví o svobodě jako o svobodě „od“ nutnosti zajišťovat živobytí, která je tak zároveň svobodou „pro“ výkon politiky. K tomu se ještě přidává svoboda coby svoboda politického prostoru (117) a „svoboda pohybu“ v tomto prostoru, tj. svoboda interagovat s druhými lidmi (129). Ať už však uchopíme svobodu v jakémkoli z výše uvedených významů, Arendtová důsledně upozorňuje na to, že zde svoboda není „cílem“ politiky, tj. něčím, k čehož dosažení je třeba vynaložit příslušné prostředky a co vlastně leží „vně“ politiky. Svoboda je spíše cosi jako „substance“ politiky a politika je samotným výkonem, praxí svobody (129).

V moderní politice se tento vztah politiky a svobody zásadně proměňuje. V první řadě je svoboda primárně redukována na svobodu vlastnictví a na svobodu vlastního života (svobodného usilování o štěstí), tj. týká se sfér, které tradičně stály mimo oblast politiky (142). Cílem je pak dosažení takového politického zřízení, kde svoboda v původním smyslu svobody jednat zůstává výsadou volených zástupců, ale která je zároveň umenšena tak, aby ponechala co nejvíce prostoru pro výše zmíněné privátní „svobody“ občanů. Svoboda tedy již není smyslem politiky, mění se v účel, který se nachází vně politiky. Je svobodou ve své podstatě apolitickou (143–144). Dalším význačným rysem moderního chápání politiky je její spojení s násilím, resp. s „hrubou silou“ (brute force). Stát bývá zhusta chápán jako subjekt, který disponuje prostředky

násilí, ať už ve jménu zajištění života společnosti v rámci domácí politiky nebo své vlastní svobody ve smyslu suverenity v rámci politiky zahraniční. Arendtová zde také způsobem pro ni nezvyklým¹⁰ pojednává vztah této „hrubé síly“ a politické moci. Násilí a moc nejsou v příkrém protikladu, ale politická moc hrubou silu jakoby zmnožuje, znásobuje (150).

Jak jsem uvedl výše, Arendtová se explicitně věnuje také motivu války a jejím extrémním moderním formám, zejména válce nukleární. O ní rozhodně neplatí, že je „pokračováním politiky jinými prostředky“ (Clausewitz). Jejím účelem není vyřešit určitý konflikt silou, ale hrozí destrukcí světa, a tedy i politiky jako takové. Poměrně značný prostor pak věnuje kontrastu mezi řeckým a římským chápáním války. V řeckém pojetí stojí válka mimo politiku – striktně vyžaduje vztahy nadřazenosti a podřízenosti, kdežto politika se odehrává mezi sobě rovnými (165). V římském chápání pak válka není *pokračováním*

politiky jinými prostředky, ale spíše *počátkem* politiky. Politika byla primárně zahraniční politikou mírových smluv, zajišťujících římskou expanzi (183). Arendtová také zmiňuje roli války v totalitních režimech. Válka je zde sice – jako veškeré násilí – stále odkázána na kategorie prostředku a účelu, ale namísto nějakého partikulárního účelu je cílem války světová nadvláda (199).

Celkově je třeba konstatovat, že oproti dříve vydaným textům z rukopisné pozůstalosti H. Arendtové přináší recenzovaný svazek této ediční řady méně nového. Nejprínosnější a také tematicky nejpestřejší je bezesporu právě *Úvod do politiky*, už jen proto, že obsahuje jedno z prvních vypracování problému soudnosti, který tvoří význačné ohnisko současného arendtovského bádání. Přesto jsou zde shromážděné texty dobrou ilustrací jedné významné fáze myšlení Hannah Arendové.*

Jakub Novák

¹⁰ Totiž ve srovnání se zmiňovaným textem *O násilí*.

* Text byl podpořen grantem GAUK 119809: Problém morální soudnosti mezi hermeneutikou a filosofií jednání (Arendtová a Gadamer).