

HANNAH ARENDTOVÁ A MARTIN HEIDEGGER^a

Ernst Vollrath

Můžeme zde pojednat pouze o poměru myšlení Hannah Arendtové k filosofii Martina Heideggera, a nikoli také naopak, protože neexistuje žádný Heideggerův projev, z něhož by se dalo usuzovat, že se kdy dílem Hannah Arendtové zabýval.^b Ani nejvěcnější výklad se však nemůže obejít bez poukazu na jejich osobní vztah. Samozřejmě je nezbytné zachovat přitom naprostou diskrétnost.^c Ale tvrdošjnost, s níž Hannah Arendtová ve svém známém interview trvala na tom, aby nebyla nazývána filosofkou, a to ani politickou filosofkou, byla bezpochyby založena na její zkušenosti, že filosofie — a ta byla pro ni ztělesněna především osobností Martina Heideggera — se může, na základě toho, co nazvala „nepřátelstvím (filosofů) k veškeré politice“, střetávat s událostmi způsobem hluboce nepolitickým, a proto náchylným k politickým omylům.^d

V jejím posuzování Heideggerova postoje k nacionálního socialismu se projevují značné výkyvy. Zprvu, i když jen v soukromé korespondenci, je její soud nanejvýš příkrý,^e ale po četných setkáních stává se její názor mnohem umírněnější,^f což jí mnozí rozhořčeně vytýkali.^g Považuje posléze Heideggera za typ nepolitického filosofa, za předsta-

^a *Heidegger und die praktische Philosophie*. Herausgegeben von Annemarie Getamann - Siefert und Otto Pöggeler, Frankfurt a.M. 1988, str. 357-372.

^b Doměnku, vyslovenou v dopisech, že se Heidegger rozzlobil, když obdržel právě vydaný spis „Vita activa“, nechávám bez poznámky; dopis Karlu Jaspersovi z 1. listopadu 1961 (čís. 297), v: *Hannah Arendt — Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*. München/Zürich 1985, str. 494.

^c V životopise E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven/London 1982, je její vztah k Heideggerovi posuzován příliš ve stylu amerického pojetí „personality“.

^d H. Arendt, Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. V: G. Gaus, *Porträts in Frage und Antwort*. München 1965, str. 11 n.

^e Dopis Karla Jasperse z 9. července 1946, (čís. 42). *Briefwechsel*, str. 83 n.

^f H. Arendt, Martin Heidegger ist 80 Jahre alt. *Merkur* 258, říjen 1969, str. 893-902.

^g F.G. Friedmann, *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*. München/Zürich 1985, str. 111 n.

vitele nepolitické filosofie, která zůstává nepolitickou zejména a právě tehdy, když se od svých principů obrací k politice. Paradigmatem, k němuž Arendtová vztahuje Heideggerův „omyl“, jsou jí Platónovy zkušenosti v Syrakusách.^a

Heideggerovo myšlení je pro ni prototypem zneuznáním politiky filosofii a na základě filosofických principů, zneuznání, které pokládá za nevyhnutelné, principiálního nepřátelství, které si na Heideggerově myšlení ne-li přímo uvědomila, tedy alespoň ozřejmila. I to bylo důvodem, že nakonec dospěla k jistému „usmíření“, a to právě proto, že Heideggera i nadále považovala za autentického myslitele a jako k takovému k němu přistupovala. Zkušenosti, na nichž je založeno filosofické myšlení ve své autenticitě, a zkušenosti z politiky a s politikou, pokládá nejen za rozdílné, nýbrž vzájemně se vylučující, takže přenášení principů, které pocházejí z těchto rozdílných zkušeností, z jedné oblasti do druhé by nakonec zruinovalo obě.

Ať už si o tom myslíme cokoli, je jisto, že Hannah Arendtová má málo společného se západoněmeckými intelektuály, kteří použili politických aspektů případu Heidegger k tomu, aby diskriminovali jeho filosofické myšlení. Popírala nejen legitimitu zavržení Heideggerovy filosofie kvůli jeho politické naivitě; odmítala také vykládat jeho filosofii z toho, že se zapletl do politiky, a tím ji diskriminovat. Arendtová trvala na podstatných složkách Heideggerova přínosu filosofickému myšlení, např. na jeho výkladu proměny obsahu pojmu ALÉTHEIA z pravdy jako neskrytosti v pravdu jako správnost, k něž došlo v Platónově podobenství o jeskyni.^b Na tomto rozlišení je založena diference, o níž se Hannah Arendtová pokouší ve své poslední knize *Vom Leben des Geistes* (O životě ducha), když rozlišuje mezi (vědeckým) poznáním, které usiluje o pravdu jako správnost, a (filosofickým) myšlením, kterému jde o smysl. Sama autorka upozorňuje, že toto rozlišení, které objevuje už u Kanta, vzešlo z jejího porozumění Heideggerovu myšlení.^c „Základní omyl, z něhož vyplývají všechny jednotlivé chybné

^a H. Arendt, cit. d., str. 901; viz dopis Karlu Jaspersovi z 1. července 1956 (čís. 187). *Briefwechsel*, str. 324 n.

^b H. Arendt, Was ist Autorität?. V: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1957, str. 144. O její interpretaci se mnohé dočítáme také v korespondenci s Jaspersem: *Briefwechsel*. Jaspersův dopis Arendtové z 12. 4. 1956 (čís. 184), str. 321 n.; dopis Arendtové Jaspersovi z 1. 7. 1956 (čís. 187), str. 325 n.; dopis Arendtové Jaspersovi ze 4. 11. 1956 (čís. 214), str. 363 n.

^c H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, sv. 1: *Das Denken*, München/Zürich 1979, str. 25.

metafyzické závěry,“ vidí v zamíření tohoto rozdílu, které nachází i u Heideggera. Jde o to, že filosofové se vši vážností věřili, že „výsledky jejich spekulací jsou platné (= správné) v témže smyslu jako výsledky poznání.“^a A právě tento vztah mezi filosofii a politikou, o němž Hannah Arendtová říká, že jí „vlastně... leží na srdci“^b, se pokoušela objasnit sama sobě na Heideggerově (a Platónově) myšlení.

Vztah politického myšlení Hannah Arendtové k Heideggerově filosofii je v jádru určen motivem odvratu; byla totiž přesvědčena, že její politické myšlení je určeno zkušenostmi a zbudováno na principech, které jsou diametrálně odlišné od zkušeností a principů myšlení filosofického. K tomuto odvratu však také patří, že filosofické myšlení bere vážně a nepokoušela se snižovat je diskriminací osoby.

Stalo se běžnou věcí mluvit o Heideggerově politické filosofii, a to zdaleka nikoli jen z diskriminačních důvodů. K tomuto tématu existuje rozsáhlá literatura.^c Ať už se tím rozumí cokoli — a podle mého názoru je možno v Heideggerově myšlení nalézt jedině principiálně nepolitické, totiž filosofické chápání politiky -, Heidegger vždy trval se vši rozhodností na bezpodmínečném primátu filosofie před věcmi politickými. Přitom bez zvláštní reflexe, protože se mu tento stav věcí zdál být samozřejmostí, trval na prastaré německé dvojici protikladů moci (a politiky) na jedné a ducha na druhé straně; tato opozita vznikla z německého nepolitického chápání kultury a odpovídá i tradičnímu odstupu intelektuálů, především filosofů, od politiky.^d Hannah Arendtová si naopak osvojila vlastní, specificky politickou podobu ducha, kterou — jak známo — identifikovala s (reflektující) soudností v Kan-

^a Tamt.

^b Dopis Arendtové Jaspersovi v: *Briefwechsel* (čís. 187), str. 326.

^c Zde uvádím jen několik titulů: O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München 1972; A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln/Opladen 1965; H. Köchler, *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim 1978; B. P. Dauenhauer, *Renovating the Problem of Politics, The Review of Metaphysics* 29, 1976, str. 626-641; K. Harries, *Heidegger as Political Thinker, The Review of Metaphysics* 29, 1976, str. 642-669; F. Dallmayr, *Heidegger and Political Philosophy: Ontology of Freedom*, v: *Dallmayr, Polis and Praxis. Exercises in Contemporary Political Theory*, Cambridge (Mass.) 1984, str. 104-132.

^d N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Sv. 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt 1976, str. 1 n.

tové smyslu.^a Je tedy podstatně blíže pruským reformátorům typu Scharnhorstova, jak je uvádí Heidegger ve své přednášce o Schellingovi;^b blíže než by vůbec bylo možné z ryze filosofického stanoviska. Scharnhorstův žák Carl von Clausewitz totiž vidí základy úspěšného vojenského jednání — a právě toho musíme být schopni, chceme-li zachovat mír — právě v té schopnosti, v níž podle Arendtové záleží rozumnost jednání. U něho se nazývá „takt soudnosti“ („Takt des Urteils“). Mezi jeho myšlením a myšlením Hannah Arendtové jsou překvapivé podobnosti. V jádru trvá Hannah Arendtová na autenticitě a integritě politického myšlení, a to vůči všem ostatním kulturním činnostem člověka, jichž si vrcholně váží, a také vůči filosofii. Usiluje o to, aby porozuměla této autenticitě a integritě politického myšlení, a to nikoli z principů, které se rodí z filosofického myšlení a jeho zkušeností se sebou samým, nýbrž z těch principů, které pocházejí ze zkušeností člověka jednajícího v tomto světě — a v tom smyslu má úplnou pravdu, když trvá na tom, že ji není možno nazývat politickou filosofkou.

Způsoby myšlení Hannah Arendtové a Martina Heideggera jsou podstatně odlišné. Východiskem její knihy *Vom Leben des Geistes* je jevová mnohotvárnost světa, jak se nabízí člověku. Východiskem tohoto pozorování je fenomenalita světa a pluralita lidí. Dá se to formulovat i radikálněji: je to stanovisko těch, kteří musí být každou autentickou filosofii diskriminováni jako „mnozí“. A právě z tohoto stanoviska nazírá Arendtová i onu podivuhodnou „činnost“ ducha, kterou představuje myšlení ve své autentičnosti. Heideggerovo myšlení se podle ní vyznačuje tím, co nazývá „odstupem“ (*withdrawal*); a právě z tohoto pohybu pramení vlastní zkušenost myšlení. Poodstoupit kam? Na místo, v němž je myšlení úplně samo u sebe. Ještě důležitější je ovšem otázka, od čeho se myšlení poodstupuje. Je to svět ve své jevové mnohotvárnosti a pluralitě. V tomto světě a vázány na podmínky této světskosti existují tedy bytosti, které jsou schopny vymotat se „činností“ myšlení z přediva světa. Hannah Arendtová klade otázku, jaká má

^a Nejnověji: H. Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München/Zürich 1985; E. Vollrath, Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft, v: A. Reif (vyd.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, str. 88-103.

^b M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen 1971, str. 1 n.

^c E. Vollrath, *Neue Wege der Klugheit. Zum methodischen Prinzip der Theorie des Handelns bei Clausewitz. Zeitschrift für Politik* 31, 1984, str. 53-76.

tato „činnost“ důsledky pro svět. Dalo by se samozřejmě říci, že Arendtová „filosofuje“. Ale tato filosofie stojí na stanovisku, schválně — právě s těmi, kdo pokládají svět za svět pro lidi, pro „mnohé“, a Arendtová tak činí s plným vědomím důsledků, které jsou s tímto postojem spojeny.

V Heideggerově myšlení se uskutečňuje převratný rozchod s tradicí filosofického myšlení. Při výkladu této roztržky je možno přidržet se Heideggerovy sebeinterpretace. Je v ní řeč o „destrukci“ metafyziky, o jejím „překonání“ a konečně o „vymanění se“ z ní; má to být usku- tečně počátečnějším myšlením, které se rozpomíná na zapomenutost bytí, k němuž došlo v metafyzice. Tento výklad, který nevybočuje z Heideggerova horizontu, lze přijmout. Zvnějšku se dá tato roztržka chápat tak, že Heidegger v *Bytí a čase* filosoficky vyjadřuje elemen- tární zkušenost, že vztah člověka ke světu primárně není teoreticko- poznávací, nýbrž obstarávající a jednající.^a Rozhodně je zřejmé, že časovou strukturu pobytu, která je primárně „býtím v předběhu“, lze fenomenálně vyčíst z jednání a jeho vazby k budoucnosti.

V této perspektivě je ovšem nezbytné uvést: Heidegger se zmocňuje zkušenosti primárního praktického vztahu člověka ke světu poznáním, filosoficky, „metafyzicky“. Vykládá totiž tento praktický vztah člověka ke světu z principů, které ani v nejmenším nevznikají ze zakoušení světa, nýbrž z principů sebe zakoušejícího myšlení a jeho vztahu k sobě samému. To se elementárně ukazuje při určování pojmu fenoménu: Heidegger totiž opomíjí (stejně jako Aristotelés) poukázat na to, že veškeré zjevování je zjevováním *před* někým a *pro* někoho,^b a že tedy tento někdo také patří do děje zjevování, které je právě tím pozname- náno momentem plurality a difference. Pluralita a difference tvoří potom podstatné složky jevového celku světa, a to zejména pro ty, před nimiž se něco ukazuje a pro něž se něco jeví. Celá tato spleť souvislost je však viditelná jen pro ty, kdo zaujali místo v mnohotvárnosti, diferen- covanosti a pluralitě světa, tj. pro ty, kteří provádějí operaci, která je v rozporu s operacemi metafyzického myšlení. Pokud se Heidegger bránil zaujmout toto místo jako nefilosofické, a to proto, aby zachoval autentičnost svého myšlení, zůstává v oblasti metafyziky, a to je plně

^a Taková je teze G. Prausse, *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit.“* Freiburg/München 1977. Z jiné perspektivy sleduje otázku formování Heideggerova myšlení v poměru k praktické filosofii Aristotelově F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua 1984. Nejsm si jist, není-li nezbytné vykládat vztah Heideggerova myšlení k praxi ještě radikálněji.

^b M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7A: Der Begriff des Phänomens.

ospravedlnitelné. Pokud se myslitel zaplete do politiky, má to přirozené politické důsledky.

Ambivalentnost, abychom to vyjádřili mírně, Heideggerovu slavně i neslavně proslulou rektorskou řeč „Sebeprosazení německé univerzity“, je možno chápat takto: Heidegger se snažil zajistit hegemonii filosofie nad politikou (i vědou) tím, že univerzitu, vybudovanou na filosofických základech, převedl na princip politického vůdcovství, pro něž ale požadoval, aby bylo vedeno filosofickým myšlením.^a Z tohoto hlediska neznámá Heideggerovo koketování s nacionálním socialismem jen politickou naivitou, nýbrž je zaviněno právě autentičností jeho filosofického myšlení — a to je něco úplně jiného, mnohem závažnějšího než konstatování nějakých „fašistických“ momentů v jeho filosofickém myšlení. Myšlení ve své vrcholné podobě selhává tvář v tvář fakticitě politiky, ale toto selhání souvisí s tím, že myšlení zneuznalo autentičnost, která je vlastní politice. Dalo by se to formulovat i takto: protože myšlení nebylo ochotno přiznat politice její vlastní autenticitu, ale pokládalo ji naopak spíše za banální záležitost, nebylo schopno ji pochopit, když se objevila v podobě opravdu zruďné banální perversity. Politika se hrůzně mstí za zneuznávání své autentičnosti tím, že umožňuje, aby byla považována za vrcholnou perversi vši autentičnosti. Myšlení, které přirrhlo veškerou autentičnost jen sobě samému, je proti takovému zneuznání a z něho plynoucí záměně bezmocné.

Není nejmenšího důvodu pochybovat o tom, že Heidegger nahlédl nemožnost svého záměru velmi brzy a rychle. Jakmile poznal, že veškeré naděje na vedoucí úlohu filosofie jsou tvář v tvář masivní politické fakticitě marné, odstoupil z úřadu rektora a věnoval se plně a výlučně práci na svých přednáškách, v nichž se postavil proti způsobu, jímž nacionálně socialističtí vykladači přijímali filosofické myšlenky. Je to opět způsob ryze filosofický, další ustupování do sféry autentického myšlení. Bylo by třeba přezkoumat, zda tento „obrat“, o němž se toho tolik namluvilo, ať už filosoficky znamenal cokoli, neznamenal ve své nejvýraznější podobě další radikalizaci jeho ponoření do sféry filosofické teorie. Heidegger se nicméně i po konci Třetí říše zdržel politického vysvětlování svého postoje a chování. Svůj omyl jako omyl politický ani nerozpoznal ani neuznal, a to z důvodu filosofického setrvání na výlučné prioritě čistého myšlení. Přiznání by totiž bylo vyžadovalo, aby i jiný vztah člověka ke světu, totiž vztah politic-

ký, mohl mít stejně oprávněné nároky jako vztah filosofický, ale k tomu jeho myšlení nebylo ochotno. Úzce s tím souvisí mnohými napařdaná neochota přiznat svůj politický omyl. Přiznat takový omyl znamená uznat jej jako omyl politický. Ale to by znamenalo přijmout autentičnost politiky i vůči filosofii. Ještě před otázkou po osobní zodpovědnosti, již se v žádném případě není možno vyhnout, se klade otázka po stanovisku filosofie k politice.

K politice, k praktické politice stejně jako k reflexi o ní se Hannah Arendtová nedostala z vlastního rozhodnutí. Byla do ní doslova vržena. Jako Židovka, tedy čistě na základě svého původu, pro nějž podle Kantových slov nemůže být nikdo volán k zodpovědnosti („Protože narození není *činem* toho, kdo se narodil...“)^a, byla konfrontována s politikou v její radikální a zvrácené podobě, aniž by měla volbu vyhnout se tomuto setkání. Otázka zní, *jak* tuto konfrontaci přijala. Pro odpověď není třeba zabývat se její spoluprací s německými sionisty v prvních měsících roku 1933, ani její spoluprací s mládežnickou organizací Alijah za jejího exilu v Paříži, jejími snahami o vytvoření židovské armády dokumentovanými sérií článků v židovsko-německém časopisu *Aufbau* v roce 1941, ani její organizační činností při zakládání Jewish Cultural Reconstruction po konci druhé světové války, ačkoliv to vše mělo při formování jejích názorů na určité politické jevy svůj význam. Velmi skrovně shrnuje v Gaussově interview svou odpověď na ono ohrožení: „Je-li někdo napaden jako Žid, musí se jako Žid bránit.“^b To je odpověď politická, odpověď v oblasti politiky. „Příslušnost k židovství se nyní stala mým vlastním problémem. A tento můj vlastní problém byl politický.“^c

To vše ale neznámá, že rozchod s filosofickým myšlením by měl vést k přímé akci. Rozhodně to není cesta, již se dala Hannah Arendtová. Podle ní by to vedlo jen k slepému aktivismu. Úkol rozumět zůstává, protože člověk, i když jedná, musí rozumět. To, že jednání a rozumění patří k sobě, znamená, že každé jednání, a to jak pro jednajícího, tak také pro ty, kdo ho pozorují, se jeví jako srozumitelné a smysluplné nebo nesrozumitelné a nesmyslné, při čemž konstatování nepřítomnosti smyslu poukazuje k tomu, že smysl k jednání patří. Dá se to formulovat i radikálněji: člověk je bytost rozumějící a rozumění

^a I.Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. *Werke in sechs Bänden*, vyd. W.Weischedel, sv. VI, str. 148.

^b H.Arendt, Was bleibt?, str. 20.

^c Tamt., str. 21.

^a Ph. Lacoue-Labarthe, La transcendance finit la politique. V: L.Ferry a další, *Rejouer la politique. Travaux du Centre de Recherches philosophiques sur le politique*. Paris 1981, str. 171-214.

potřebující, bytost odkázaná na smysl právě proto, že je bytostí jednajícím. Jednání jakožto dění, které se uskutečňuje v souhlasném i protichůdném jednání mnoha lidí, nepodléhá ani úplné determinaci ani není totálně vydáno všanc libovůli: a to je právě důvod, proč je třeba jednání rozumět a proč musí být srozumitelné. Obojí, jednání i rozumění patří do struktury existence bytosti, která o sobě ví jakožto konečná, a to takovým způsobem, že i toto vědění je založeno v její konečnosti. Sám fakt zrození, z něhož veškeré jednání vyvěrá, musí tedy být chápán jako smysluplný, aby se neztratil ani v železné determinovanosti, ani v bezútešné libovůli, neboť obojí by narozeného člověka oloupilo o jeho jedinečnost, které vděčí za svou schopnost být ve svém jednání původní.

Hannah Arendtová neklade abstraktní otázku po vztahu jednání a rozumění. Vychází z konkrétních událostí své doby. Její dlouholetý přítel Hans Jonas vyslovil mínění, že její poslední kniha *Vom Leben des Geistes* znamená odvrát od politické oblasti a „přechod k něčemu, co politickou oblast překračuje, jedním slovem: k filosofii“.^a Ale vlastním podnětem k napsání knihy byl, jak autorka výslovně říká, proces s Eichmannem. V přednášce, kterou je třeba považovat za první plán osnovy k této knize, Hannah Arendtová píše: „jediný specifický rys, který bylo možno odhalit v jeho (= Eichmannově) minulosti stejně jako v jeho chování během procesu a při vyšetřování, je cosi naprosto negativního;... podivná, úplně autentická neschopnost myslet“^b. To vyvolává otázku po úloze myšlení ve světě a tuto otázku není možno klást tak, že by principy, kategorie a zkušenosti, z nichž se vychází při klázení této otázky a snad i při odpovědi na ni, byly vyvozovány z autentického pohybu, jímž myšlení od světa odstupuje.

Nejrannější výroky Hannah Arendtové o otázce rozumění a myšlení jsou uloženy v četných člancích, které dosud nebyly přeloženy do němčiny; to je samozřejmě velmi žádoucí. Jeden z nich má titul: „Technické postupy společenských věd a výzkum koncentračních táborů“. Jeho tématem je možnost porozumět (zlo-)činům a událostem, pro něž naše vědecké metody, založené na předvědeckých předpokladech vznikajících v běžném rozumovém chápání, neskýtají žádné hotové vzory. „Každá věda je založena na několika neartikulovaných elementárních a axiomatických předpokladech, jež jsou tematizovány

^a H. Jonas, Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk. V: *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Str. 355.

^b H. Arendt, Thinking and Moral Consideration. A Lecture. *Social Research* 38, 1971, str. 417.

a zkoumány jen tehdy, když dojde ke konfrontaci s úplně neočekávanými jevy, které už nemohou být pochopeny v rámci jejich kategorií.“^a Poměřovány obyčejným rozumem jsou takové jevy jako koncentrační a vyhlazovací tábory nepochopitelné. Vymykají se například úplně a výslovně jakémukoli kalkulu užitečnosti a to jim propůjčuje zdání neskutečnosti, přičemž mají současně charakter vtravé skutečnosti, který však absolutně odporuje obvyklým předpokladům o skutečnosti. Jak tomu rozumět?

Tradiční kategorie jak předvědeckého tak vědeckého poznání politických jevů se tváří v tvář takovým událostem ukazují být nezpůsobivými. Vedou k absurditám a zavádějí k omylům. Ale úkol porozumět trvá i nadále. Dokonce roste. Musí obsáhnout i novou, neočekávanou podobu jevů. Se stejnou naléhavostí se musí zabývat i veškerou tradicí myšlení v oblasti politických jevů a posléze i poměrem světa čistého myšlení ke světu jevů vůbec a politických jevů zvlášť.

Z tohoto hlediska Hannah Arendtová ve svém díle neustále přezkoumává rozhodující pojmy politické teorie a filosofie. Provádí jejich destrukci včetně destrukce intelektuálního horizontu, z něhož se zrodily.^b Tento horizont lze na jedné straně — alespoň do jisté míry — určit jako filosoficko-metafyzický, na druhé straně je však v složitém vztahu ke zkušenostem, které lze učinit, nebo kterých se lze vyvarovat v oblasti politické. Nejsou to totiž tyto zkušenosti, co se v tomto horizontu ukazuje, nýbrž propast, která se rozevřela mezi filosofickým myšlením a politickou oblastí. Podle Hannah Arendtové znamená proces se Sókratem a odpověď na něj, kterou představuje politická filosofie Platónova, odloučení obou oblastí. Mnohem výrazněji by se to dalo ukázat u Heideggera, protože jeho chápání politiky pochází z tradičního německého pojetí kultury, jak je vyložil Norbert Elias.^c

Pro Arendtovou je však metafyzika, filosofie jako metafyzika, u Heideggera „domyšlena do konce“.^d Arendtová, vedena zároveň konkrétními zkušenostmi na světě i svým setkáním s čistým myšlením, uskutečňuje destrukci kategorií tradičního politického myšlení, srovnatelnou s Heideggerovou destrukcí kategorií metafyzického myšlení.^e Tato de-

^a H. Arendt, Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. *Jewish Social Studies* 12, 1950, str. 49-64, zde str. 49.

^b H. Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände*.

^c N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*.

^d H. Arendt, Martin Heidegger ist 80 Jahre alt, str. 896 n.

^e K otázce destrukce u H. Arendtové viz *Vom Leben des Geistes*, sv. 1, str. 207.

strukce postihuje právě ústřední kategorie chápání politických jevů a jejich výklad. Rozbývá především ztotožnění politiky, vládnutí, státu, moci, násilí a suverenity, které ovládlo především německé politické myšlení včetně politické filosofie. Základním tónem její kritiky jest: žádná z těchto kategorií není vzata ze zkušeností, čerpaných z politické oblasti, z politických jevů. Jsou naopak vzaty z filosofických námětů, které je možno převést na zkušenost čistého myšlení se sebou samým. Ukažme to na příkladě: „Filosofové se začali zajímat o svobodu až tehdy, když už zkušenost svobody nebyla těžena z jednání a ze styku s jinými lidmi, nýbrž z problému vůle a vztahu k sobě samému. Tím se svoboda změnila z primárně politického faktu ve filosofický problém prvního řádu, což samozřejmě nezabránilo tomu, aby se tato, nyní problematická a filosoficky vykládaná svoboda neuplatnila opět v politické oblasti. Ale protože se tím důraz tak rozhodně přesunul z možnosti jednat na vůli — ideálem svobodného bytí nebyla už virtuozita v společném jednání s druhými, nýbrž ideálem se stala naopak suverenita, nezávislost na všech ostatních a případně i sebe-prosazení proti nim. Politicky se snad žádná součást tradičního pojmu svobody neukázala být tak zhoubnou jako tato inherentní identifikace svobody a suverenity.“^a

Pokud jde o tak elementární kategorii jako je vláda (ve smyslu panství), poukazuje Hannah Arendtová na to, že původně byla politické oblasti cizí.^b Její zavedení do politické oblasti Platónem a — v politicky modifikované podobě — Aristotelem bylo zaviněno špatným pochopením politiky ze strany filosofie.^c Svou „destruktivní“ kritikou tradičních kategorií politického myšlení a pokusem o výstavbu nové struktury kategorií, které mají být založeny na zkušenostech z politické oblasti, se Hannah Arendtová současně snaží zabránit převaze nikoli filosofického myšlení, jehož si v jeho autentičnosti vrcholně váží, nýbrž od světa odtržených principů myšlení v oblasti politiky. Vztah myšlení — stále v podobě čistého od světa odtrženého myšlení — ke skutečnosti a k politice je rozpolcený a prostředkovaný, zároveň nepostradatelný i „nebezpečný“.^d Svou negativní silou, kterou naprosto nečerpá samo ze sebe, nýbrž z představivosti, je myšlení s to rozkolísat naše navyklé

^a H. Arendt, *Freiheit und Politik. Die neue Rundschau* 69, 1958, str. 681 n.

^b Nejkrásnější doklad je možno najít u Hérodota, podle něhož říká v jeho slavné diskusi o ústavě Peršan Otanes, který zřejmě zastupuje přívržence řecké polis: Nechci ani vládnout ani být ovládán. (III 83).

^c H. Arendt, *Was ist Autorität?. Fragwürdige Traditionsbestände*, str. 130 n.

^d Kromě *Vom Leben des Geistes* zejména *Thinking and Moral Consideration*.

představy, naše ztrnulé předsudky. Tím může předejít bezmyšlenkovitosti, která si nedovede představit, co vše by mohla natropit. Myšlení se tak stává momentem další duchovní schopnosti, kterou Hannah Arendtová identifikovala s (reflektující) soudností ve smyslu Kantově, s oním ke světu přivráceným rozumem, který je schopen vázat se na podmínky tohoto světa, na jeho pluralitu a diferencovanost. Jakmile však tuto negativní sílu myšlení pokládáme za schopnost identickou s (vědeckým) poznáním, pak ztrácí právě svůj osvobodivý účinek a ztuhne v ideologii.

V druhém díle knihy *Vom Leben des Geistes* nazvaném *Das Wollen* se Hannah Arendtová výslovně vypořádává s Heideggerovým myšlením. Nejprve je třeba vymezit horizont, v němž se toto vypořádávání uskutečňuje. Jde o určení duchovní činnosti, která se vztahuje k jednání, tedy o vůli. Ale přesněji by se to dalo říci takto: vůle je tou z duchovních činností, která se zdá být, *totiž filosofům*, spjata s jednáním. Arendtová poukazuje na základní rozdíl mezi filosofickou svobodou vůle a politickou svobodou možnosti jednat a jako příklad uvádí Montesquieua.^a Svoboda vůle je svoboda vnitřní; není odkázána na „my“, nýbrž vztahuje se sama k sobě. Do aporií upadá tehdy, chceli se vztahovat k něčemu jinému než k sobě samé, k něčemu vnějšmu a světskému, jak to jako svoboda vůle nevyhnutelně učinit musí, nechce-li zůstat prázdnou. Aporie se projevují různě. Mohou se vyjevit v tom, že vůle, zplnomocňující samu sebe na základě své vztáženosti k sobě, upadá do rozpolcenosti „chci, ale nic nedělám“, která je vlastně rozpolceností vznikající z této vztáženosti k sobě, z rozpolcenosti „chci, ale současně zase nechci“, neboť každá vůle jako poroučející současně vyvolává opačnou vůli neposlouchat.^b Právě jako poroučející nechce poslouchat; a protože vůle dává rozkaz sama sobě, je pro sebe samu tím, kdo neposlouchá *sebe*, je tedy vůlí nechtějící, a tím sebe samu negující. Jestliže se „já chci“ přizpůsobuje „já mohu“, což současně znamená podřizovat se podmínkám skutečnosti, je s tím svázáno uznání nevyhladitelné kontingence, která tak všemocnost (lidské) vůle, trvajícím pro sebe jen na svém čistém vztahu k sobě, omezuje (a vyvolává problém všemohoucnosti Boží vůle, vůči níž se lidský rozum musí legitimovat na nových základech^c. Vůle se dále může klást jako to, co

^a H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, sv. 2: *Das Wollen* str. 189 a.

^b H. Arendt, *Das Wollen*, str. 62, explicitně na paulinsko-augustinské metafyzice vůle.

^c H. Arendt, *Das Wollen*, str. 120 n.; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1973.

jest vším (Schelling),^a a to vykládá Heidegger ve své kritice techniky jako závěrečnou podobu metafyzického myšlení. To znamená, že pro Heideggera je znakem moderní doby znásilňování všeho a jednoho každého, a to vůlí k moci. S tím se shoduje kritika Hannah Arendtové, která se týká matoucí záměny jednání za vyrábění.

A nyní k tomu, jak H. Arendtová objasňuje Heideggerovo pozdní dílo. Vykládá je značně složitě v tom smyslu, že se v něm Heidegger vlastně vypořádává s tím, jak se zapletl s nacistickým hnutím. Při tom odlišuje skutečný „obrat“ (Kehre) od interpretace, kterou podal sám Heidegger. Podle této interpretace jde původně o „obrat“ proti zpupnosti vůle k vládě, již se Heidegger ve své rektorské řeči sám dopustil a k níž se podle Arendtové tímto „obratem“ doznal jako k vině.^b Konfrontován s ryze ničivým charakterem této vůle k vládě, klade proti ní uvolněnou (gelassen) vůli k nechtění. Slovy Arendtové: „Podle tohoto výkladu [podle Heideggerova výkladu o ničivém charakteru vůle k moci] je vlastní bytností techniky vůle ke chtění, totiž vůle, podrobit celý svět své vládě; jejím přirozeným koncem může být jen zničení.“^c V tom s Heideggerem plně souhlasí. Heidegger se odvrací od této nihilistické vůle a obrací se k myšlení v jeho ryzí autenticitě. „Alternativou k takové vládě je ‚ponechání bytí být‘ a toto ponechání jakožto činnost je myšlení, které poslouchá volání bytí.“^d

Z významu, který Hannah Arendtová přisuzuje Heideggerovým rozběrům, by vyplývalo tak dokonalé odevzdání se myšlení, že by se z tohoto myšlení — zejména v Heideggerově vlastním osvětlení „obratu“, které je třeba odlišovat od „obratu“ samého — stalo tak odsubjektivizované myšlení bytí samého, že by mu člověk mohl jen „ochotně“ naslouchat, pokud by se vzdal jakýchkoli aktivních zásahů do světa. Podle Arendtové se tím dovešuje ústup ze světa, který pro ni byl charakteristickým rysem čistého myšlení, a to způsobem, který už nelze dále stupňovat.

Arendtová trvá na tom — a tím se od Heideggera zásadně odlišuje, — že na požadavky světa není možno odpovídat ani ústupem do říše čistého myšlení bytí, ani zmocňováním se světa průmyslovou technikou, nýbrž politickým jednáním v jeho vlastní autentičnosti, tedy tím, že lidé

^a H. Arendt, *Das Wollen*, str. 147.

^b H. Arendt, *Das Wollen*, str. 164 n.

^c H. Arendt, *Das Wollen*, str. 170.

^d Tamt.

sami zakládají a opatrují svůj společný svět: je známo, že toto je její vlastní pojetí politické činnosti. To předpokládá, že světu samému (Heidegger: jsoucím) a ne (jen) bytí přísluší nebo může příslušet smysl a pravda („neskrytost“).

Náběh k uznání tohoto pojetí nachází Hannah Arendtová v Heideggerově studii o Anaximandrovi.^a Vykládá jej jako „jinou možnost ontologické spekulace“, odlišnou od vlastního výkladu „obratu“.^b Obsah studie uvádí Arendtová do souvislosti s katastrofou Německa a s Heideggerovým pohledem na ni, sama ovšem označuje svůj výklad za „nanejvýš předběžný“.^c

Jádro jejího výkladu jest: Jako lidé žijeme ve světě jevů, který se ze skrytosti (sic!) bytí jistým způsobem na chvíli odkrývá v podobě viditelných jevů, aby v ní opět zmizel. Ale pro chvíli svého zjevení je to pro nás svět, avšak tak, že v něm můžeme, jakožto dějinně jednajících bytostí, zbloudit. „Sféra bloudění je sférou obyčejných lidských dějin, v nichž spolu skutečné osudy souvisejí a prostřednictvím ‚bloudění‘ vytvářejí soudržný celek... Je tu [ve srovnání s celým dosavadním Heideggerovým myšlením] ten rozdíl, že nepřítomné [bytí ve své trvajících skrytosti] nemá v říši bloudění žádné dějiny, a že myšlení a jednání nespádají v jedno. Jednat znamená chybovat, bloudit.“^d

Kvůli možnosti jednat ve světě je Hannah Arendtová ochotna, přijmout „bloudění“, pokud je tím myšlena jak vědecká jistota, tak filosofická odkrytost: v oblasti, která se otevírá v možnosti jednání, nenacházíme ani jedno ani druhé a omyl je tu nevyhnutelný. Cena, která je tu pro ni ve hře, kdybychom se ani jednou nechtěli zřeknout, je pro ni vysoká: je to cena svobody v politickém smyslu. Můžeme ovšem položit otázku, jak lze v této bludné oblasti možno — nikoli filosoficky, nýbrž politicky — něčeho dosáhnout — jsou-li lidé, jak říká Montesquieu, jako bytosti schopné jednání („il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes“) zároveň bytostmi vydanými všanc omylu („sujets à l'erreur“).^e Je snad schopnost omylu nejen cenou, nýbrž předpokladem možnosti jednání, a tedy svobody?

Přeložil M. Hrbek

^a M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander. Holzwege. Gesamtausgabe*, sv. 5, Frankfurt a. M. 1977, str. 300 n.

^b H. Arendt, *Das Wollen*, str. 180.

^c Tamt., str. 185.

^d Tamt., str. 182 a 184.

^e Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I 1.