

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Práce, zhotovování a jednání jako úděl člověka.

K otázce světa v díle Hannah Arendtové

Bc. Edita Vavřínová

Diplomová práce

2017

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Edita Vavřínová**
Osobní číslo: **H15415**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Práce, zhotovování a jednání jako úděl člověka. K otázce světa v díle Hannah Arendtové**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Diplomová práce se bude zabývat činností lidského bytí, jemuž se Arendtová věnuje především v knize *Vita activa*. Práce bude analyzovat lidskou aktivitu a její složky, které Arendtová dělí na práci, zhotovování a jednání - poslední jmenované má pro ni zvláštní význam zejména s ohledem na svobodu a politiku. Tyto tři pojmy souvisí se soukromým a veřejným životem, na jejichž základě Arendtová vysvětluje své porozumění političnu. Ambicí práce bude ukázat, jak Arendtová přistupuje k těmto pojmům a co pro ni znamenají; jak na jejich základě vysvětluje lidskou existenci, která je podmíněna narozením, smrtí a životem člověka; a také aktivitu a činnosti, které určují existenci člověka a jeho činný život mezi ostatními lidmi.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury: **viz příloha**

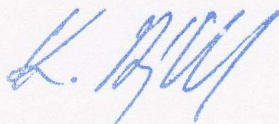
Vedoucí diplomové práce:

doc. PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.

Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce: **30. dubna 2016**

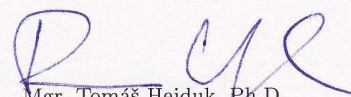
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2017**



prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan



L.S.



Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2016

Příloha zadání diplomové práce

Seznam odborné literatury:

- ARENĐTOVÁ, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě* (přel. Václav Němec). Praha: Oikoymenh, 2007.
- ARENĐTOVÁ, Hannah. *O násilí* (přel. Jiří Přibáň). Praha: Oikoymenh, 1995.
- ARENĐTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení* (přel. Martin Palouš, Tomáš Suchomel). Brno: CDK, 2002.
- ARENĐTOVÁ, Hannah. *Krise kultury* (přel. Martin Palouš). Praha: Mladá fronta, 1994.
- ARENĐTOVÁ, Hannah. *Život ducha* (přel. Jan Lusk). Praha: Aurora, 2001.
- ČAPEK, Jakub. *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh, 2007.
- OTTMANN, Henning a Karl BALLESTREM. *Politická filosofie 20. století* (přel. Alena Bakešová). Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, Oikoymenh, 1993.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HEUER, Wolfgang. *Citizen: persönliche Integrität und politisches Handeln: eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin: Akademie Verlag, 1992.
- VILLA, Dana Richard. *Public Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- VILLA, Dana Richard. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendtová: Z lásky k svetu, 1. diel* (přel. Pavol Lukáč, Adriana Komorníková, Petra Šimkovičová). Bratislava: Agora, 2004.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendtová: Z lásky k svetu, 2. diel* (přel. Pavol Lukáč, Adriana Komorníková, Petra Šimkovičová). Bratislava: Agora, 2004.

Prohlášení

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v bibliografii.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 29. 11. 2017

Edita Vavřínová

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala panu doc. PhDr. Aleši Práznému, Ph.D., za čas, cenné rady a připomínky, které mi věnoval při vedení mé diplomové práce. Poděkování za podporu patří také mé rodině a nejbližším přátelům.

ANOTACE

Tato práce se zabývá pojetím lidských činností z pohledu Hannah Arendtové. Základní lidské činnosti, které utvářejí život člověka na zemi, jsou podle autorky tři. Dělí je na práci, zhotovování a jednání, a souhrnně je nazývá vita activa. Snahou práce je ukázat, jak Arendtová tyto činnosti charakterizuje a jaký mají pro ni význam. Za nejdůležitější považuje Arendtová právě jednání. V práci však je také ukázáno, jak se postavení činností obměňovalo, a která z nich si v novověku vysloužila prvotní postavení a proč. Závěrečná část práce se věnuje myšlenkovým vlivům Heideggera na práci Arendtové; zejména jde o jeho vliv na Arendtové pojetí lidského bytí a aktivního života.

KLÍČOVÁ SLOVA

Hannah Arendtová, vita activa, práce, zhotovování, jednání, život, bytí ve světě, Martin Heidegger

TITLE

Labor, Work and Action as the Human Condition. The Conception of the World in Hannah Arendt's Works

ANNOTATION

This thesis deals with the concept of human activities from Hannah Arendt's point of view. In the author's opinion, there are three basic human activities that make human life on the earth. She divides them into labor, work and action, and collectively calls them vita activa. The aim of this thesis is to show how Arendt characterizes these activities and what importance they have for her. She considers the action to be the most important. The thesis also shows how the position of these activities was changing through ages and which of the activities gained the primary status in modern times and why. The final part of the thesis deals with Heidegger's influence on Arendt's work, and especially on her conception of human being and active life.

KEYWORDS

Hannah Arendt, human condition, labor, work, action, life, being in the world, Martin Heidegger

Obsah

<i>Úvod</i>	9
I. Pojem <i>vita activa</i> a postavení jejích částí ve veřejném a soukromém životě.....	12
<i>Vita activa a bios politikos</i>	12
<i>Vita activa a condition humaine</i>	14
Veřejný politický a soukromý prostor – místa pro svobodu a nutnost.....	16
II. Práce a zhotovování.....	23
Rozdíly a podobnosti	23
Život a smrt.....	27
III. Myšlení, promlouvání, jednání	30
Skrytá činnost myšlení a zvláštní postavení uměleckého díla.....	31
Promlouvání a jednání jako politická činnost.....	35
Kdo jedná, kdo mluví.....	38
IV. Proměna činností <i>vita activa</i> v novověku.....	42
Nadvláda praxe nad teorií a proměna <i>homo faber</i>	43
Vítězství života a činnosti práce	46
V. Heideggerův obraz světa jakožto kolébka Arendtové <i>vita activa</i>	50
Lidská existence v souvislosti s pojetím života a smrti u Arendtové	51
Heidegger o jednání a řeči v souvislosti s pojetím Arendtové	54
<i>Závěr</i>.....	60
<i>Bibliografie</i>.....	62

Úvod

„Co konáme, jsme-li činní?“¹ Na tuto otázku se ptá židovsko-německo-americká politická filosofka² Hannah Arendtová, jež je považována za významnou myslitelku politické filosofie. Pokud bychom chtěli odpověď autorky na úvodní otázku, zjednodušeně by odpověď zněla, že činní jsme, staráme-li se o svůj život, vytváříme-li materiální předměty a věnujeme-li se aktivitám v mezilidských vztazích. To jsou tři činnosti, bez nichž by se lidský život neobešel, a jež Arendtová nazývá prací, zhotovováním a jednáním; to jsou podle filosofky tři nejdůležitější entity, patřící k člověku tak jako prosté dýchání.

Arendtová má ve světě v oblasti politické filosofie značný vliv. Ze světových autorů se jejími politickými či jinými filosofickými myšlenkami věnuje například Margaret Canovanová, Seyla Benhabibová či Dana R. Villa aj.

Zájem o politickou filosofii, o lidská práva a totalitarismus se u Arendtové projevil s nástupem Hitlera k moci a s pádem výmarské demokracie. Tyto okolnosti ji donutily roku 1933 utéct z rodné země přes Prahu, Švýcarsko do Francie a nakonec do USA, kde získala později americké občanství (1951); zde těžila ze svého bohatého vzdělání, kterého nabyla u filosofických autorit, jako byl Edmund Husserl (Freiburk), Martin Heidegger (Marburk) a nakonec Karl Jaspers (Heidelberg), u něhož promovala s disertační prací o *Pojmu lásky u sv. Augustina* (1929).³

Problému činného života se Arendtová věnuje ve své knize *Vita activa neboli O činném životě*, která je pro tuto práci výchozí. Dílo nejprve vyšlo v anglickém originálu pod názvem *The Human Condition* v roce 1958; ještě ve stejném roce nechala autorka knihu vydat v německém překladu pod názvem *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, který je obsáhlejší verzí anglického originálu a z něhož byl pořízen překlad knihy do češtiny. Arendtová se zde zabývá činnostmi lidského života, které dělí na práci (*Arbeiten/labor*), zhotovování (*Herstellen/work*) a jednání (*Handeln/action*). Všechny tři složky se nacházejí v horizontu zkušenosti každého člověka, a proto k nim podle Arendtové nenáleží „nejvyšší, a snad

¹ ARENDTOVÁ, Hannah, *Vita activa, neboli, O činném životě*, přel. Václav Němec, Praha: Oikoymenh, 2007, s. 12.

² Zde je nutné poznamenat, že přestože Arendtovou ve své práci několikrát nazývám filosofkou, sama Arendtová toto označení odmítala a spíše se prohlašovala za „politickou myslitelku“ či „politickou teoretičku“. Dle jejích slov nepatřila do kruhu filosofů, její povolání byla politická teorie, a přestože studovala filosofii, neznamenalo to, že patřila mezi filosofy. (HULLOVÁ, Margaret Betz, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge Curzon, 2002, s. 1.)

³ YOUNG-BRUEHLOVÁ, Elisabeth, *Hannah Arendtová: z lásky k světu 1. díl*, přel. Pavol Lukáč, Adriana Komorníková, Petra Šimkovičová, Bratislava: Agora, 2004, s. xi, xvii, 3, 78.

nejčistší činnost, kterou lidé znají, totiž činnost myšlení“⁴, jemuž se Arendtová věnuje v knize *Život ducha*⁵ (1971). Z oněch tří složek je výjimečná poslední, tj. již zmíněné jednání, které se na rozdíl od dvou předchozích uskutečňuje výhradně mezi lidmi; souvisí tedy s politickou oblastí nejvíce.

Například Jan Patočka, jenž měl svým filosofickým zaměřením blízko k filosofii Arendtové, prohlásil knihu *Vita activa* za jedno z nejdůležitějších filosofických děl, které byly vydány po druhé světové válce. Sama kniha na něho měla rozhodující vliv v jeho konečné fázi myšlení, jak píše Martin Palouš.⁶

Jednání Arendtová považuje za nejdůležitější rys politického života člověka a lidského života vůbec; o jednání (a také promlouvání) říká, že život bez těchto dvou činností, by „doslova nebyl životem, ale spíše umíráním trvajícím po celou délku lidského života“.⁷ To věděli již v antickém Řecku. Aristotelés nazval člověka živočichem politickým, který disponuje jazykem a řečí. Proto je jednání považováno za nejdůležitější činnost politického života, neboť jak Arendtová říká, „lidé jsou totiž bytostmi nadanými k politice proto, že jsou bytostmi nadanými řečí“.⁸ Právě na Aristotelovo rozdělení *theoria*, *praxis*, *poiésis* Arendtová navazuje tímto rozbořením „aktivního života“. Arendtová při svém výkladu často čerpá z myšlenek antického Řecka, což bývá předmětem kritiky myslitelů dnešní doby. Přestože její spisy jsou argumentačně bohaté, je často kritizována za její idealizování antické filosofie a ledabylé zacházení s historickými skutečnostmi. Jestliže tedy mluví o „antice“, má na mysli dobu Platóna a Aristotela, o jejichž myšlenky se často opírá a jejichž filosofii považuje za počátek politického myšlení.

Tématům obsažených v otázkách „jak jednat?“, „jak soudit?“ se Arendtová věnuje ve svých pracích. Poprvé se vynořuje v práci o jejím skeptickém zacházení s právy člověka, v knize *Původ totalitarismus* (1951). Toto téma se stává explicitním v jejím přemítání o zhroucení tradice a ztráty autority v moderní době, a poskytuje pozadí pro její nedokončenou práci o přirozenosti mínění (judgement). Villa říká, že lze její politickou teorii bez nadsázky popsat jako rozšířenou meditaci o problému jednání a úsudku po metafyzice.

⁴ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 13.

⁵ V této knize se Arendtová věnuje myšlení v souvislosti s vůlí. K zájmu o toto téma ji vedl proces s Adolfem Eichmannem, který popsala v díle *Eichmann v Jeruzalémě* (1963). V knize *Život ducha* nahlíží na myšlení skrze některé mravní otázky a především skrze banalitu zla; ptá se, jak souvisí špatné jednání s myšlením, zda schopnost myslet souvisí s naší možností rozlišovat mezi dobrem a zlem. Jde jí nikoliv o bezmyšlenkovité jednání, které je součástí každodenního života, kdy člověk nemá čas myslet, ale o svěbytné myšlení, na němž je založena jak politika, tak politická svoboda.

⁶ PALOUSH, Martin, Nad politickou filosofií Hannah Arendtové, in: *Krise kultury*, přel. Martin Palouš, Praha: Mladá fronta, 1994, s. 156.

⁷ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 226.

⁸ Tamtéž, s. 10.

Toto zhroucení tradice a ztráta autority vede Arendtovou k přehodnocení koncepce svobody, jednání a úsudku, koncepcí tvořených jejich metafyzickým původem.⁹

Arendtová se o jednání zajímá v úzkém smyslu, a proto je třeba odlišit význam jednání ve smyslu politické události, jež je filosofickou otázkou u Arendtové, a filosofií jednání jakožto filosofickým proudem, jemuž se věnují filosofové Elizabeth Anscombová, John Searle či Paul Ricoeur.¹⁰ Pro doplnění je třeba ještě zmínit významného novověkého myslitele, který měl velký vliv na vývoj praktické filosofie, tj. Immanuela Kanta; týká se však etické otázky, jež není zcela předmětem této práce.

Práci tvoří pět hlavních kapitol. Nejprve je nutné vysvětlit pojem, který nese kniha Arendtové, tj. pojem *vita activa* a s ním související pojem *condition humaine*. Dále je nutné se zaměřit na rozlišení veřejného a soukromého života člověka, které bylo podle Arendtové zásadní již v antickém Řecku, a které určuje místo oněm třem činnostem. Soukromou oblast lidského života Arendtová nazývá singulární, tedy život mimo ten politický, který je plurální, což znamená pohybovat se a jednat ve světě a smysl tohoto života tkví v rozmluvě a promlouvání mezi lidmi, tedy v životě politickém.¹¹ Následující kapitoly pojednávají o práci a zhotovování a o tom, jaké jsou mezi nimi rozdíly a v čem se jejich rozdíly stírají. K tomu patří problém lidského života a smrti, tj. lidské existence, která je závislá na těchto činnostech. Samostatnou kapitolou pak je pro Arendtovou nejdůležitější činnost, tj. činnost jednání, a s ní související činnosti myšlení a promlouvání. Myšlení je charakterizované jako skrytá činnost, na níž se Arendtová sice v knize *Vita activa* zcela nezaměřuje, ale je nutné o ní krátce pojednat, přestože autorka sama říká, že tento pojem z lidských činností vynechává úmyslně. S ním totiž souvisí další pojem, tj. pojem umění, resp. uměleckého díla, jež má ve světě člověka zvláštní postavení, protože vytváří také hmotný svět, ale má pro člověka jinou hodnotu než produkty práce nebo zhotovování. Předposlední kapitola se věnuje proměně činností „aktivního života“ až do novověku, a to s ohledem na novověkou a moderní vědu, která měla na vývoj činností značný vliv. Závěr práce se věnuje společným rysům myšlení Arendtové a jejího učitele a přítele Martina Heideggera; tato kapitola se snaží ukázat jaký vliv, co se týká obrazu světa, měl Heidegger na svou žákyni.

⁹ VILLA, Dana Richard, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1996, s. 116-117.

¹⁰ ČAPEK, Jakub, *Jednání a situace*, Praha: Oikoymenth, 2007, s. 147.

¹¹ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 11.

I. Pojem *vita activa* a postavení jejích částí ve veřejném a soukromém životě

Vita activa a bios politikos

Význam pojmu *vita activa*, jak Arendtová říká, je starý jako sama tradice politického myšlení, a za jeho počátek se považuje spor, který se odehrál v antické polis, tj. konflikt¹² Sókrata s obcí a následná Sókratova poprava. Při konfliktu mezi filozofy a polis, jak později Arendtová píše, byla i náhodně objevena *vita contemplativa*, tj. život kontemplativní, rozjímavý, jež označuje vlastní životní způsob filozofa.¹³ Pojem *vita activa*, tj. život činný, byl poněkud paradoxně objeven těmi, kdo se oddávali kontemplativnímu životu, a tak i nahlíželi na aktivní jsoucná. Arendtová říká, že propastný rozdíl mezi *vita activa* a *vita contemplativa* je tak velký, že stírá rozdíly mezi aktivitami *vita activa*.¹⁴

Sám tento pojem, jak píše Arendtová, se však objevuje až ve středověku, kde byl filozofy překládán do latiny aristotelský pojem *bios politikos*, tj. život politický; pojmy však neměly stejný charakter, ve středověku z pojmu vymizel politický význam. Aristotelés rozlišoval tři způsoby života¹⁵ a všechny byly vlastní svobodnému občanu obce. Proto z nich byla vyřazena práce, protože to jest činnost, která je nutná k uchování života, a jako taková tedy nepodléhá svobodnému rozhodnutí, ale podmíněnosti lidského bytí.¹⁶ Vedle práce je pak nutnou činností také zhotovování, protože obě byly v Řecku pojímány za nesvobodné. Aristotelés tento svůj pojem chápal čistě ve významu politickém a s ním i jednání jako hlavní politickou činnost. Jednání tedy jako jediné ze tří činností patří svobodnému člověku; ty dvě první svobodné nejsou, protože jsou pro člověka nezbytně nutné k uchování života. Přestože byl pospolitý život v *polis* uskutečňován na základě nějaké organizované formy, která byla

¹² Jedná se o známý konflikt mezi Sókratem a obcí, sepsaný jeho žákem Platónem. Sókratés byl obviněn z kažení mládeže, věření v jiné bohy a vytváření jiných božstev. V *Obraně Sókrata* Platón sepsal Sókratovu řeč, kterou před soudem hájil svá přesvědčení a činy.

¹³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 27.

¹⁴ ARENDTOVÁ, Hannah, *Život ducha*, přel. Jan Lusk, Praha: Aurora, 2001, s. 18-19.

¹⁵ Prvním způsobem Aristotelés určuje život požívačný, který zastává obecná masa a nazývá ho životem otrockým; druhý život politický, jenž je vlastní vzdělancům, prakticky činným lidem; a třetím je život filozofický neboli rozjímavý, díky němuž se člověk vztahuje k Bohu. (ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Kniha I., 3. kapitola) O rozdílech mezi politickým činným a filozofickým životem Aristoteles píše ve své *Politice*.

¹⁶ Pod pojmem „lidské bytí“ nechápeme „bytí“ v heideggerovském smyslu, ale pouze výraz pro označení lidského života.

nutná, neměli Řekové pospolitost za doklad existence politického života. Čili politická sféra nevzniká nutně tam, kde lidé žijí v pospolitosti.¹⁷

„Středověká *vita activa*, která zahrnuje všechny lidské činnosti, nakolik jsou všechny nahlíženy z hlediska absolutního klidu v kontemplaci, má proto blíže k řecké *ascholia*, ne-klidu, který byl již pro Aristotela známkou veškeré činné existence, než k řecky pochopenému ‚politickému životu‘, *bios politikos*.“¹⁸ Proto byla *vita activa* až do novověku chápána jako ne-klid, měla tedy význam negativní. To ji stále vázalo na řecké rozdělení věcí, jež jsou od přírody (*fysis*), a věcí z lidského ustanovení (*nomó*). Ne-klid (pohyb, činnost) byl tedy rušivým elementem kontemplace. „Bytnost *vita activa* je tedy v tradici určována z hlediska *vita contemplativa*.“¹⁹ Kontemplativní život se vyznačuje *scholé*, tedy klidem a neúčastí v obvyklých aktivitách, což je protikladem k *ascholia*.²⁰

Se zánikem antického městského státu politický význam pojmu *vita activa* přešel k označení „pro všechny druhy aktivit zaobírajících se věcmi světa“. V této fázi jednání nabylo také charakteru činnosti, která je bezpodmínečně nutná, a tedy již nepatří mezi Aristotelovy způsoby svobodného života, z nichž zbyl už jen *bios theoretikos*, *vita contemplativa*.²¹ „Kontemplace je nevyšším stavem ducha“; kontemplativní život je oproti životu aktivnímu čistým klidem. *Vita activa* je život, který se odehrává na veřejnosti, což o kontemplativním životu, jemuž jde o uzření boha, říci nelze.²²

V souvislosti s termíny *vita activa* a *vita contemplativa* Arendtová kritizuje jejich rozlišení tradicí, kvůli níž je prvenství připisováno kontemplaci, a zároveň zmizel rozdíl vzhledem k *vita activa*. Jak Arendtová připomíná, když mluví o *vita activa*, předpokládá, „že činnosti v ní zahrnuté nelze redukovat na nějaký stále stejný základní zájem, o němž ‚člověku vůbec‘ běží, a dále, že tyto činnosti nejsou nadřazeny ani podřazeny základním zájmům, o které jde ve *vita contemplativa*“.²³ Degradaci *vita activa* vůči *vita contemplativa* pomohlo také křesťanské náboženství a jeho víra v posmrtný život, „ustanovení absolutního primátu klidu vůči veškerým druhům činného života není křesťanské, ale má svůj původ v objevu

¹⁷ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 21–23.

¹⁸ Tamtéž, s. 24.

¹⁹ Tamtéž, s. 26.

²⁰ ARENDOVÁ, H., *Život ducha*, s. 107.

²¹ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 23.

„Tři způsoby života [...] mají společné to, že se všechny odehrávají v oblasti ‚krásného‘, tedy ve společenství věcí, jež nejsou užívány nutně, a dokonce ani nejsou prospěšné k žádnému určitému účelu“; jsou to „život oddávající se požitku a rozkoši z tělesné krásy, život plodící krásné činy v *polis* a život filosofa prodlévající v oblasti věčné krásy tím, že se oddává zkoumání v oblasti, jež představuje zhotovování nových věcí a spotřeba toho, co jest.“ (ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 21–22.)

²² ARENDOVÁ, H., *Život ducha*, s. 18.

²³ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 27.

kontemplace ve smyslu *theorein* jakožto schopnosti nezávislé na činnostech myšlení a argumentace, který byl učiněn v rámci sókratovské školy, aby ovládl metafyzické a politické myšlení až do novověku“.²⁴ V novověku však došlo, jak uvidíme ve IV. kapitole této práce, k radikálnímu obratu vztahu života aktivního a života kontemplativního.

Vita activa a condition humaine

V lidském životě a ve světě se nic neděje bezdůvodně; vše má svojí příčinu či podmínku. V podmíněnosti, resp. údělu lidského života (*condition humaine*), Arendtová spatřuje vstup člověka do světa narozením a odchod z něho smrtí; tak společně s ostatními lidmi tvoříme společný svět, který leží mimo nás, neboť do něho patří jak ti, co již žili, tak ti, co zde budou po nás.²⁵ Mezi těmito dvěma „body“ se člověk musí o svůj život náležitě starat,²⁶ slovy Arendtové, být činným, věnovat se činností, jež obsahuje označení *vita activa*, z nichž každá činnost má taktéž svoji podmínku. Nejen starostí o přežití, ale také schopností jednat je každý člověk nadán již od narození. Jednání Arendtová nazývá „politickou činností *par excellence*“.²⁷ Práce, zhotovování a jednání jsou činnosti základní, protože „každá z nich odpovídá jedné ze základních podmínek, za nichž je lidskému pokolení dán život na zemi“.²⁸

Činností práce Arendtová rozumí „biologický proces lidského těla“, které si musí zajistit obživu a nutné potřeby z přírodních zdrojů, jež jsou nezbytné k uchování živého organismu.²⁹ Základní podmínkou práce je sám život. Zhotovováním Arendtová míní produkování umělých věcí, které odolávají přírodě a nejsou živými procesy, přestože jejich tvůrce je na přírodě závislý. Základní podmínkou této činnosti je pak světskost, tedy „odkázanost lidské existence na předmětnost a objektivitu“,³⁰ odkázanost na trvalé předměty. Což znamená, že „výtvory“ zhotovování se od „výrobků“ práce liší trvalostí, která má utvářet kulturní a trvalý svět. Třetí složka jednání je jediná, která se odehrává za přítomnosti dalších

²⁴ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 26.

²⁵ Tamtéž, s. 72.

²⁶ Zde lze najít známky vlivu Heideggera, který se zabýval pojetím bytí člověka jakožto jeho vrženost do tohoto světa, v němž je člověk omezen starostí o své bytí, jak to Heidegger popisuje v jeho velkém díle *Bytí a čas* (1927).

²⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 17.

²⁸ Tamtéž, s. 15.

²⁹ Tato činnost, kterou Arendtová staví na první místo, se rovná druhému Patočkovu pohybu lidské existence. Patočka určuje celkem tři existenciální pohyby, z nichž první je pohyb zakotvení, druhý pohyb práce a boje a třetím je pohyb průlomu a pravdy. Patočka stejně jako Arendtová byl ovlivněn Heideggerem a Husserlem. PATOČKA, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975).

³⁰ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 15.

lidí a za absence věcí. Základní podmínkou je pluralita, která je faktem života v politické oblasti, tedy žití ve společnosti dalších lidí, s nimiž může člověk promlouvat, žít společenským životem, nebýt uzavřen v soukromí domova, ale být pod hodnotícím hlediskem druhých. Jednání jako takové hlavně zachovává politické společenství, dějiny a jejich odkaz pro následující generace.³¹

Tedy tři podmínky, odpovídající třem činnostem jsou tyto; první podmínka je čistá nutnost k zachování lidského života, druhá je podmínka k vytvoření světa, v němž může člověk přebývat a třetí podmínka umožňuje budovat mezilidské vztahy jednáním a zároveň je umožněna tím, že jednáme; závislost jednání na jeho podmínce má tedy oboustranný charakter.³² Společnost druhých lidí je podle Arendtové podmínkou, neboť, jak sama píše, „žádný člověk nemůže žít osamoceně, [...] ani lidská mysl nefunguje mimo lidskou společnost“.³³

Je-li ke starosti o život nutné narození a jsou-li k přežití nutné základní činnosti života starající se o uchování života, znamená to, že *condition humaine* a *vita activa* by nebyla jedna bez druhé; jedna tedy podmiňuje druhou. Lidská existence je podmíněna činným životem a lidskými výtvyry. „A tyto věci, které by nikdy nevznikly bez lidí, jsou opět podmínkou lidské existence.“³⁴

Člověk je tedy bytostí podmíněnou za všech okolností. Jak Arendtová upozorňuje, je nutné si uvědomit skutečnost, že podmíněnost není to samé co přirozenost člověka, což by mohlo být zavádějící. Život sám, země, natalita a mortalita, světskost a pluralita – to jsou podmínky lidské existence, které však nepodmiňují lidskou existenci absolutně; protože nemohou vysvětlit, co je bytností člověka, a dát odpověď na otázku, co je vlastně člověk.³⁵ Jak píše Jakub Čapek, Arendtová se ale ani po přirozenosti či podstatě člověka neptá, neboť to má za bezpředmětné; jedině to, jak se člověk staví k oněm podmínkám lidské existence svou aktivitou, utváří člověka. V této souvislosti Čapek připomíná, že se podobá Heideggerově koncepci³⁶ existence, na které závisí „bytnost pobytu“.³⁷ V souvislosti k přirozenosti člověka, Jerome Kohn píše, že pokud by bylo známo, co lidská přirozenost je, pak by to podle

³¹ ARENTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 15–17.

³² ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 149.

³³ ARENTOVÁ, Hannah, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. Vít Pokorný a Martin Ritter, Praha: Oikoymenth, 2002, s. 21.

³⁴ ARENTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 17.

³⁵ Tamtéž, s. 20.

³⁶ Heidegger se ve svém nejvýznamnějším díle *Bytí a čas* (1927) věnuje pobytu, který je vržen do světa. Ve světě jde vždy o bytí pobytu, jež je charakterizován jako „starost“. Ta je starostí o bytí samo a jde v ní o každodenní obstarávání potřeb k životu. Pobyt jakožto starost musí jednat.

³⁷ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 147.

Arendtové znamenalo zmatek a nezmar pro svobodu, kterou dle autorky nelze považovat za vlastní a základní vlastnost lidské přirozenosti.³⁸

Veřejný politický a soukromý prostor – místa pro svobodu a nutnost

Rozdělení života do dvou oblastí, veřejné a soukromé bylo typické již pro život v antice. Proto při jejich vymezování Arendtová vychází z antického života, jakožto kolébky politického a filosofického života, ke které se autorka často obrací. Politický život jako takový se ukazuje jedině ve veřejném životě; stejně jako jednání, pro obojí je totiž potřeba dalších lidí. Proto je aktivita člověka závislá na veřejných prostranstvích, jako byla například v antickém Řecku *polis* či agora, kde je jednání člověka druhým lidem na očích.³⁹ Ve veřejném životě se taktéž díky jednání ukazuje svoboda člověka, jejíž stvoření jde ruku v ruce se stvořením člověka;⁴⁰ proto Aristotelés považoval jednání za jediné svobodné.⁴¹ Jak píše Kohn, podle Arendtové se člověk nerodí svobodný (jak si myslel Rousseau), ale právě pro svobodu.⁴²

Arendtová má za to, že politické jednání má být něco památného; něco, co existuje, aby se stalo předmětem vyprávění hned poté, co bylo vykonáno, aby se stalo předmětem historie v následujících generacích.⁴³ Vstoupením do veřejného politického života ze soukromé domácí sféry Arendtová považuje za vznik společenského života.⁴⁴ „Zrození společnosti, tj. od té doby, co se soukromá domácnost a její hospodaření staly věcí veřejnosti, vynikala tato oblast růstem, který od počátku hrozil pohltnout starší oblasti, jak politickou, tak soukromou.“⁴⁵ Společnost, jak Arendtová říká, je „formou spolužití“, v němž dochází k vzájemné závislosti mezi sobě rovnými na veřejné rovině kvůli životu samému.⁴⁶

Do těchto dvou oblastí, tj. veřejné a soukromé pak Arendtová vkládá základní lidské činnosti. Je-li místem jednání veřejná sféra a svět, pak činnost zhotovování je charakteristická

³⁸ KOHN, Jerome, *Freedom: The Priority of the Political*, in: edited by Dana R. VILLA, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 115.

³⁹ ARENDTOVÁ, Hannah, *O revoluci*, přel. Daniel Štěch. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 27–28.

⁴⁰ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 228.

⁴¹ Jednání je podle Aristotela svobodné, neboť každý člověk si sám dobrovolně volí, zda bude konat dobro nebo zlo; člověk sám má ve svých rukou jak ctnosti, tak špatnosti. V *Etice Nikomachově* totiž Aristotelés říká, že „člověk jest počátkem a původcem svého jednání, jako jest také původcem svých dětí“. (ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Kniha III., 7. kapitola)

⁴² KOHN, J., *Freedom: The Priority of the Political*, s. 115.

⁴³ KATEB, George, *Political Action: Its Nature and Advantages*, in: edited by Dana R. VILLA, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 133.

⁴⁴ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 51.

⁴⁵ Tamtéž, s. 61.

⁴⁶ Tamtéž, s. 62.

vytvářením tohoto světa; jediná činnost, které však nepřísluší žádné místo, je práce. Čapek píše, že toto „*místo* činnosti je třeba chápat nikoli jednoduše jako prostor, nýbrž spíše jako příležitost, jako podmínku, která má místní působnost“.⁴⁷

Arendtová ukazuje, že bylo nutné „ustavovat a udržovat prostor, v němž se může zjevovat svoboda jako virtuoza“,⁴⁸ ať už svoboda jednání nebo vytváření nutností k přežití lidského života či celého okolního světa, v němž lidé přebývají. Jako příklad nutnosti vzniku veřejného prostoru Arendtová uvádí potřebu umělce, který potřebuje obecnost, „aby mohl svou virtuoza předvést“,⁴⁹ a stejně tak potřebuje i jednatel veřejný prostor, v němž by předvedl svou činnost a stal se terčem kritiky; to lze označit fenomenologií veřejného prostoru. *Polis*, tj. řecký městský stát, jak ji popisuje autorka, byla místem, kde se občané potýkali mezi sebou ve snaze ukázat, v čem je každý výjimečný, ať už slovy nebo činy, čímž by vynikali nad ostatními a nad průměrem.⁵⁰ Založení *polis* mělo napomoci křehkosti lidských záležitostí; obec měla být místem, kde se lidé mohli usadit a nechat mluvit své činy a slova odděleně od práce a zhotovování. Právě slova a činy, jakožto pomíjivé výsledky, se v *polis* mohly stát nepomíjivými.⁵¹ Svoboda jakožto virtuoza, která je lidem na očích, se v novověku podle Arendtové přeměnila v suverenitu svobodné vůle, která je na druhých lidech již nezávislá.⁵²

Pouze veřejná oblast mohla toto umožnit lidem, nikoli sféra soukromá. Pouze ve veřejném životě svým ukazováním a jednáním, mohli lidé projevat své výjimečnosti, své ctnosti (*areté, virtus*) – Arendtová říká „znamenitosti“. Ty se tedy pojí především se třetí lidskou aktivitou, tj. s jednáním, protože u práce by znamenitost byla tím posledním, o co by se zajímala, neboť práce byla nutnou činností pro přežití.⁵³ Zároveň také Arendtová rozděluje veřejnou oblast na tu, která označuje místo, kde se vše odehrává před obecností, přesně jako umělcova virtuoza, a na tu, kde slovo veřejné „označuje svět sám, nakolik je právě svět tím, co je nám společné, a jako takový se odlišuje od toho, co nám patří jako soukromé, tedy od místa, jež nazýváme soukromým vlastnictvím“. Tento veřejný svět je vytvořen lidskou činností a jejich záležitostmi, které na sebe vzájemně působí v tomto prostoru ukazování.

⁴⁷ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 154.

⁴⁸ ARENDTOVÁ, Hannah. Co je svoboda?, in: *Krize kultury*, přel. Martin Palouš, Praha: Mladá fronta, 1994, s. 77.

⁴⁹ Tamtéž, s. 77.

⁵⁰ Odkazuje se na homérické hrdiny, kterým vždy šlo o to, být nejlepšími mezi všemi. (ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 56.)

⁵¹ Tamtéž, s. 256–257.

⁵² ARENDTOVÁ, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*, přel. Tomáš Suchomel a Martin Palouš, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 145.

⁵³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 64.

Nejen že spojuje lidi, ale také zaručuje trvalost veřejného prostoru pro současné i budoucí obyvatele.⁵⁴

Hlavní rozdíl mezi těmito dvěma oblastmi je pojem nutnosti, resp. přirozené a životní nutnosti, jíž se vyznačuje soukromá sféra, neboť jde o přežití jak jednotlivců, tak celého rodu; tím je charakteristický přirozený pospolitý život a tedy první z lidských činností, tj. činnost práce.⁵⁵ Činnost práce je u Arendtové odlišná například od marxistického pojetí, kde je práce považována na podstatu člověka a skrze práci je utvářeno lidství. Arendtová vychází z antického řeckého názoru, dle kterého to, co lidé sdílí se všemi ostatními formami zvířecího života (*animal life*), by nemělo být považováno za lidské. *Animal laborans* je označení všech živočišných druhů, které obývají zemi, neboť jak člověk, tak všichni žijící živočichové sdílejí stejné spojení s přírodou.⁵⁶ Marxova nejvýznamnější myšlenka je, že život člověka je závislý na produktech práce, jejímž účelem je produkovat lidský rod, a to je to, co začíná lidi odlišovat od zvířat, že člověk produkuje „prostředky ke své obživě“.⁵⁷ Marxovi jde tedy hlavně o plodnost, která je zajišťována skrze práci a spotřební statky, jež odlišují člověka od zvířat. V *Německé ideologii* píše: „Rozdíl mezi lidmi a zvířaty je možno vidět ve vědomí, v náboženství, ve spoustě jiných věcí. Lidé se sami začínají odlišovat od zvířat, jakmile začínají vyrábět prostředky k svému životu. [...] Tím, že lidé produkují prostředky k svému životu, produkují nepřímo i svůj materiální život. [...] Na tento způsob výroby nelze pohlížet jen z té stránky, že je reprodukcí fyzické existence individuí. Je to spíše již určitý druh činnosti těchto individuí, určitý druh projevu jejich života, určitý způsob jejich života. Jak individua projevují svůj život, taková jsou.“⁵⁸

Opuštěním soukromé sféry a vstupem do oblasti veřejné zároveň člověk vstupuje na cestu svobody, která se v přirozeném pospolitém životě nedostavuje. To je způsobeno závislostí člověka na již zmíněných nutnostech. „Prostor *polis* byl naopak říší svobody, a pokud mezi těmito dvěma oblastmi vůbec existoval nějaký vztah, pak byl samozřejmě chápán v tom smyslu, že ovládnutí životních nutností v rámci domácnosti připravovalo podmínky pro svobodu v *polis*. V žádném případě proto nebylo možné rozumět politikou něco, co bylo nutné pro blaho společnosti.“⁵⁹ Staří Řekové považovali vždy svobodu za jev typický politické oblasti, zatímco nutnost měli za něco již předpolitického, co je vlastní soukromé

⁵⁴ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 66–69, 72.

⁵⁵ Tamtéž, s. 43 a 49.

⁵⁶ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 25.

⁵⁷ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 127.

⁵⁸ MARX, Karel, ENGELS, Bedřich, *Německá ideologie*, in: *Vybrané spisy sv. I.*, přel. Kolektiv autorů, Praha: Svoboda 1976, s. 226–227.

⁵⁹ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 43.

přirozené sféře.⁶⁰ Kohn ve svém článku připomíná, že politika je možná pouze skrze podmínku plurality a bez ní možná není, což Arendtová uvádí ve *Vita activa*. Kohn ovšem říká, že i když nebylo politické, svoboda byla stále zdrojem, který umožňoval lidem být nedotčení a vytrvalí, dokonce i za různých okolností být vděční za život a jeho konečnost. Tím odkazuje samozřejmě na židovský národ, který se stal obětí totalitarismu, který si své oběti vybíral zcela náhodně a který popíráním svobody ve skutečném světě byl schopný vytvářet iluzi svobody ve světě fiktivním, jak píše Arendtová v *Původu totalitarismu*.⁶¹

Vedle nutnosti Řekové měli za předpolitické také zákonodárství. Zákony pomáhaly ohraničovat soukromou a veřejnou sféru, tj. veřejné politické povinnosti a vlastnictví jednotlivých občanů. Tak byla i konstituována *polis*. Arendtová použila přirovnání, že „bez hradby zákona by veřejný prostor mohl existovat stejně tak málo, jako vlastnictví pozemku bez plotu, který jej ohrazuje“.⁶² Proto podle Arendtové vystoupení ze soukromého života chtělo odvalu,⁶³ protože člověk, který vstupuje do veřejné činnosti, tak dává všanc svůj život, neboť již nejde pouze o starosti spojené se životními nutnostmi, které jako takové neměly v politice co dělat.⁶⁴ Zároveň je příznačné, že se člověk může věnovat veřejnému politickému životu tehdy, má-li zajištěné nutnosti, související s životními potřebami. Takový člověk je pánem nad nutnostmi,⁶⁵ a proto je člověkem mající svobodu, díky které může naopak vstoupit do společenského života.⁶⁶ To je dáno hierarchickým uspořádáním *vita activa*, kde Arendtová staví politické jednání výše než práci a zhotovování. [...] „Obojí jak práce, tak zhotovování jsou ale nezbytným předpokladem svobody.“⁶⁷ Villa ve své knize zmiňuje například neo-marxisty, kteří kritizovali Arendtové rozdělené *vita activa*, neboť dle jejich názoru jí chybí dialektický vztah mezi různými činnostmi a mezi sférou svobody a nutnosti.⁶⁸

V soukromé oblasti, je-li řeč o moderním světě, je člověk zbaven toho objektivního posuzování ostatními, toho, že ho někdo vidí či slyší, a také toho, že člověk něco zhotovuje; věci, které se dějí člověku v soukromé sféře, jsou jen jeho privátními a nikoho jiného.

⁶⁰ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 43.

⁶¹ KOHN, J., *Freedom: The Priority of the Political*, s. 118–119.

⁶² ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 82–83.

⁶³ Statečnost spolu s rozumností, spravedlností a umírněností tvoří čtveřici antických kardinálních ctností, z nichž odvaha stojí na poslední pozici.

⁶⁴ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 49.

⁶⁵ To, že je člověk pánem nad svými potřebami, disponující svobodou, je podle Arendtové jeden z významů pro soukromý majetek. Ten „nezaručoval ani tak místo ve světě, jako spíše svobodu od nutností obživy, mohl nabýt tak mimořádného politického významu až tehdy, když byl takový společný svět hmatatelně a reálně k dispozici, tedy až po konstituování *polis*.“ (ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 85.)

⁶⁶ Tamtéž, s. 85.

⁶⁷ KATEB, G., *Political Action: Its Nature and Advantages*, s. 148.

⁶⁸ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 25.

„Privátní charakter privátní sféry spočívá v nepřítomnosti druhých lidí. Soukromý člověk se neukazuje druhým lidem, což je totéž, jako by neexistoval.“⁶⁹ Ve vztahu k veřejnému tak Arendtová vykládá význam soukromého. Nutno ještě poznamenat, že v antice však soukromá sféra neměla místo pouze v *polis* u Řeků; v římské *res publica* chápali spojení veřejného se soukromým.⁷⁰

Svoboda tedy náležela společnosti v *polis*, neboť ta představovala prostor, v němž jsou si všichni rovni, zatímco v domácnosti panovala hierarchie, na jejímž vrcholu byla hlava domácnosti, pán domu. Svobodný člověk obce se vyznačoval tím, že nikomu neporoučel a také jemu nikdo nerozkazoval. Již Aristotelés psal ve své *Politice*, že „život svobodného muže jest lepší než život despotického pána“.⁷¹ V *polis* byli všichni svobodní, což znamenalo, že si byli všichni rovni; na rozdíl od despoty, který nejen, že stojí nad ostatními, jimž rozkazuje, ale také se odlišuje „vyšším“ postavením a absencí lidí stejného postavení.⁷² Svoboda a rovnost byly už v antickém Řecku spjaty s pojmem *isonomie* (ἰσονομία), tj. rovnosti. Taková rovnost představovala zřízení státu, kde neexistuje nadvláda. Autentický „politicky-veřejný prostor“, na němž stála *isonomie*, byl charakterizován nejen absencí nátlaku a násilí, jak to bylo mezi pánem a služebníkem nebo vládcem a podřízeným, ale také absencí autoritářské hierarchie, jak ji učinil Platón.⁷³ Občané se ovšem nerodili jako sobě rovni, naopak rodili se nerovni a až umělá instituce, tj. *polis* jim svým zákonem (*nomos*, νόμος) poskytla rovnoprávnost. Řekové mohli být svobodní pouze mezi rovnými a „rovnost existovala jen v této specifické politické oblasti, kde se spolu lidé setkávali jako občané, a ne jako soukromé osoby“.⁷⁴ To je však význam politické rovnosti. Arendtová poukazuje na to, že „rovnost mezi členy společnosti nemá nic společného s rovností rovnocenných, s pobýváním mezi sobě rovnými“. Rovnost členů společnosti se podobá spíše rovnosti členů domácnosti, kteří jsou podřízeni hlavě rodiny. Ta však nebyla brána ve smyslu despotie s vlastním zájmem, neboť společný zájem byl tvořen skupinami příslušných rodin, odpovídající stejnou životní úrovní.⁷⁵

⁶⁹ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 76.

⁷⁰ Tamtéž, s. 77.

⁷¹ ARISTOTELÉS, *Politika*, přel. Antonín Kříž, Praha: Rezek, 1998, 1325a24–25, s. 254.

⁷² ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 45.; ARENDOVÁ, H., *O revoluci*, s. 27.

⁷³ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2011, s. 248.

⁷⁴ ARENDOVÁ, H., *O revoluci*, s. 26–27.

⁷⁵ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 54.

Během středověku byla odlišnost mezi dvěma sférami také rozpoznatelná. Soukromou sféru představovala oblast každodenního světského života; veřejnou sférou byl naopak posvátný náboženský život.⁷⁶ Až v novověku byl setřen rozdíl, neboť došlo k prolínání obou oblastí; dříve soukromé záležitosti, jako bylo například hospodaření, se staly záležitostmi hromadnými, slovy Marxe, kolektivními.⁷⁷ V naší době označením něčeho za „soukromé“ znamená uchránění od veřejné pozornosti, něco co patří pouze každému jednotlivému člověku a jen on sám rozhoduje o tom, s kým se o své „soukromé“ informace podělí. Jak Arendtová říká, „soukromé“ vyznačuje jistou intimitu, která byla řeckému životu ve starověku neznámá. V antice považovali člověka, který žil výhradně soukromým životem, za otroka či barbara, který vlastně nebyl ani člověkem.⁷⁸ V novověku však zvítězila společnost, která nahradila jednání chováním a následně vládu osob byrokracií.⁷⁹ Další proměna v novověku se týká například práce, která byla dříve čistě soukromou činností, neboť šlo o udržení života jedinců, v novověku je vykonávána veřejně; naopak v antice činnosti veřejné, tj. promlouvání a jednání, se vzdálily do soukromé sféry.⁸⁰

K rozkvětu jednání a promlouvání a k založení místa pro svobodu vedly také revoluční kroky a jednání. Jako například maďarská vzpoura či původní sověty z let 1905 a 1917 a Arendtové oblíbené Americká a Francouzská revoluce, které důkladněji popisuje v knize *O revoluci*; ve Francouzské revoluci však byla svoboda obětována nutnosti a sociálním problémům obyvatel Francie, a proto tato revoluce není považována za úspěšnou, neboť při ní nedošlo k založení svobody.⁸¹

Kohn ve svém článku ukazuje, jak Arendtová koncipovala sféru politiky a svobody; je to jeden ale nejpřekvapivější způsob, ve kterém má sféra politiky přednost před všemi ostatními oblastmi lidských činností, jak ho koncipovala Arendtová, když cituje poslední slova Sofokleova o původním významu svobody: „když je politicky zakoušena – zakoušena jako jednání – svoboda může obdařit život nádherou“.⁸²

Svoboda chápána nikoli politicky, ale z hlediska lidských záležitostí, kde je nutná určitá koexistence mezi druhými lidmi společnosti, člověk dle slov Arendtové zůstane svobodným pouze, naučí-li se odpouštět, neboť člověk nikdy nemůže zcela domyslet

⁷⁶ Podobné rozlišení soukromé a veřejné oblasti najdeme například u Locka, který v *Dopisu o toleranci* (1689) rozlišuje politickou, tj. veřejnou a státní sféru, a náboženskou, tj. soukromou sféru, kterou ale zároveň nazývá „veřejnou společností“, neboť k náboženskému životu se může přihlásit svobodně každý jedinec.

⁷⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 46–47.

⁷⁸ Tamtéž, s. 52.

⁷⁹ Tamtéž, s. 60.

⁸⁰ Tamtéž, s. 65.

⁸¹ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 29.

⁸² KOHN, J., *Freedom: The Priority of the Political*, s. 119.

důsledky svých činů, nemůže dopředu předvídat a tudíž je mít pod kontrolou.⁸³ Proto lidé na počátku dostali schopnost jak jednat, tak schopnost odpuštění. Je tedy nutné umět spoluexistovat a respektovat, že „svoboda jednoho končí tam, kde začíná svoboda druhého“, jak bývá mnohdy obecně řečeno. Odpuštění souvisí také s důvěrou, kterou Arendtová označuje za cenu svobody a toho, že člověk sdílí svět s jinými lidmi, kterým je nucen důvěřovat a jejichž jednání nelze dopředu předpokládat.⁸⁴

⁸³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 312.

⁸⁴ Tamtéž, s. 317.

II. Práce a zhotovování

Rozdíly a podobnosti

Při rozdělení lidských činností na práci a zhotovování, pomineme-li nyní onu nejvyšší, tj. jednání, se zdá, že Arendtová mluví jasně o tom, že práce se odlišuje od zhotovování životní nutností a jejich produkty. Nutnost uchovává lidský organismus při životě; produkty, které vytvořila práce, jsou pouze dočasného charakteru, zatímco produkty zhotovování, jež jsou pro člověka také nutné, přesto nesou trvalý význam. Arendtová si propůjčuje citát od Locka: „Práce našeho těla a dílo našich rukou.“⁸⁵ Člověk pracující pro své tělo se označuje *animal laborans*, člověk zhotovující dílo našich rukou pak za *homo faber*. Ovšem, jak Arendtová píše, evropské jazyky zachází se slovy „práce“ a „zhotovování“ jako se synonymy.⁸⁶ Při zkoumání těchto dvou činností u Arendtové však docházíme k závěru, že až tak oddělené nejsou, ani nemohou být, zároveň je však ani nelze pokládat za synonyma, jak se může zdát.

V antickém Řecku byl rozdíl mezi prací a zhotovováním prakticky setřen. Řekové rozlišovali hlavně mezi svobodnými činnostmi a činnostmi nutnými, které označovali za otrocké. Těmito podřadnými opovrhovali, neboť nebyly zasvěceny do politického života, a tudíž bylo apelováno na svobodný lid, aby se jim vyhýbal. Toto opovržení však Arendtová považuje pouze za předsudek moderních historiků; dle ní antika považovala otroky za potřebné pro zaměstnání, která byla ze své přirozenosti otrocká.⁸⁷ Za svobodná povolání považovali například architekturu, lékařství a zemědělství; otrockými pak byla povolání, která byla užitečná jako truhlářství, a nejnutnějšími jako například řeznictví, rybářství. Do stejného druhu povolání jako architektura patřilo i například zákonodárství, jehož zákony⁸⁸ brali jako produkt zhotovení. Zákonodárství se tak stává *poiésis*; již není *praxis*, jak by se mohlo zdát.

Obě činnosti, tj. práce i zhotovování, byly v antice považovány za nutné, protože ani bez jedné by se člověk neobešel, a platí to samozřejmě dodnes. Život by nebyl možný bez produktů práce, které udržují organismy při životě, a stejně tak bez trvalých statků zhotovování. Vždyť člověk stále buduje, staví a vytváří, mění svět.

⁸⁵ LOCKE, John, *Druhé pojednání o vládě*, přel. Josef Král. Praha: Svoboda, 1992. §26; s. 45.

⁸⁶ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 104.

⁸⁷ Tamtéž, s. 104–105, 109.

⁸⁸ Zákony tvořili vnitřní strukturu *polis*, která byla ustavená jako veřejná oblast občanům, o které především v politice šlo. (ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 253.)

Mezi tím, co tvoří práce a co zhotovování však podle Arendtové nerozlišoval ani novověk. V tom jde spíše o produktivitu, respektive o odlišení produktivní a neproduktivní práce, o kterou se opíral například Marx.⁸⁹ Arendtová říká, že Marx „měří produktivitu práce podle procesu dělníka a nebere jako měřítko kvalitu nebo vlastnosti samotného produktu této práce“.⁹⁰ Produktivní u Marxe znamená to, co dělník vykonává poté, když uspokojil životní nutnosti své i své rodiny. Marx práci definuje na základě produktivity, pomocí hmotných trvalých statků, čili produktů zhotovování; čímž by ve světě mohlo dojít k přeplnění věcmi neboli k nadbytku. Tím Marx zaměnil práci za zhotovování a zhotovování za práci, kdy je práce spojena s pracovním předmětem; neboť Marx říká: „Práce je zpředmětněna a předmět je zpracován.“⁹¹ Arendtová poukazuje na historický vývoj dělnického hnutí, když připomíná politický rozdíl mezi dělníkem a otrokem, který na rozdíl od dělníka nebyl součástí politické oblasti, zatímco dělník nabýval určitých svobod a práv. Původní význam dělníka, který byl považován za nemajetnou třídu vně společnosti, je, jak říká Arendtová, definitivně pryč a jsou plnoprávními občany společnosti.⁹²

Nejproduktivnější je podle Marxe práce, neboť díky ní člověk tvoří svět. Produktivita podle Marxe vzniká až tehdy, je-li vytvořen předmětný svět.⁹³ Arendtová poukazuje na to, že pokud se měří produktivita z hlediska subjektu, který práci vykonává, a nepřihlíží se na vlastnosti produktu, pak „se rozlišení mezi prací a zhotovováním stane pouhým rozdílem ve stupni“.⁹⁴ Příkladem je třeba chléb, který vydrží nanejvýš pár dní, kdežto produkty truhláře nebo kováře vydrží několik let, ne-li generací. Zde je vidět rozdíl mezi produktivitou práce u pekaře a truhláře či kováře. Rozdíl mezi těmito subjekty není tak podstatný jako u jejich produktů. Práce plodí nezbytné spotřební statky, které jsou zpracovávány tak rychle, že se téměř práce a jejich spotřeba ukazují jako jeden pohyb a nikoli jako dva rozdílné akty; a to je věčný koloběh životního procesu.⁹⁵

Další odlišnosti se pak nesly ve smyslu odlišení kvalifikované a nekvalifikované práce a následně také duševní a manuální prací.⁹⁶

Rozlišení na neproduktivní a produktivní práci v sobě zahrnuje rozdělení práce a zhotovování v novověku, kde se upřednostňuje práce a její produktivita. Práce po sobě

⁸⁹ Marx: „člověka stvořila práce (a nikoli Bůh). ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 111.

⁹⁰ Tamtéž, s. 120.

⁹¹ MARX, Karl, *Kapitál: kritika politické ekonomie*. Díl 1, Kniha I, Výrobní proces kapitálu. Překladatel neuveden. Praha: Svoboda, 1978, s. 187.

⁹² ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 282–285.

⁹³ Tamtéž, s. 129 a 131.

⁹⁴ Tamtéž, s. 120–121.

⁹⁵ Tamtéž, s. 120–121, 127.

⁹⁶ Tamtéž, s. 111.

nezanechává žádné trvalé uchopitelné předměty, ale co vyprodukuje je hned spotřebováno, a pokud ne, stejně tyto produkty přijdou nazmar, neboť zetlí. Přesto je práce a její produkty důležitá, protože předchází další činnosti, tj. zhotovování. Člověk, jenž má zajištěnou obživu díky práci, se může věnovat činnosti, která zajistí jeho hmotný svět, v němž může v klidu žít; byť prvotní činnost, tj. práce, je strast,⁹⁷ protože se člověk musí lopotit za přežitím. Patočka říká, že život v jeho konečnosti a úsilí, přesně tak, jak je člověku určen, „lidský svět je svět práce a námahy“.⁹⁸

„Prostředím člověka je svět věcí, který pro něj zřizuje *homo faber*, a svou úlohu, poskytovat domov smrtelným bytostem, může tento svět plnit pouze natolik, nakolik jeho stálost odolává věčně se proměňující pohyblivosti lidské existence a nakolik ji přetrvává, tj. nakolik transcenduje nejen čistou funkcionalitu statků produkovaných pro spotřebu, ale také pouhou užitečností předmětů určených k užívání.“⁹⁹ To Arendtová přirovnává k látkové výměně s přírodou, tedy k biologickému procesu, ke kterému dochází v časovém rozpětí mezi narozením a smrtí člověka, v němž se realizuje jednání a promlouvání. A ty mají společně se životem to, že jsou prchavé a pomíjivé.¹⁰⁰

Z hlediska produktivity práce a trvalosti jejích produktů, práce nestojí mezi ostatními činnostmi nejnižší. To souvisí s rozdělením na tělesnou a duševní práci. Práce vytváří dočasné věci, ovšem myšlení je v tomto smyslu ještě méně produktivní. Myšlení totiž nevytváří nic trvalého ani na chvíli, nezůstává po něm žádná stopa. Myšlenky přijdou, ale stále nejsou, neboť je nemůžeme nahmatat. K tomu je potřeba, aby si člověk osvojil některé řemeslo. Přesto jsou myšlenky prvotní činností, které jsou nezbytné k tomu, aby vzniklo určité dílo. Ovšem myšlení ještě nepřichází do kontaktu s materiálem, z něhož má tvořit. To se naskýtá až činnosti zhotovování, která materiál zpředměťuje ve věc. „Pokud tedy duševně ‚pracující‘ vůbec vytváří nějaký produkt a pokud se jeho činnost nevyčerpává v čirém myšlení, pak vděčí za tuto produktivitu dílu svých rukou, a nikoli ‚práci‘ své hlavy. Duševně ‚pracující‘ je zhotovitelem jako každý jiný.“¹⁰¹ Zde by se mohlo zdát, že práce a zhotovování je totéž.

Však ani moderní doba nepřinesla dobré prostředí pro duševní práci, protože každé povolání, jak Arendtová píše, bylo nuceno dokázat, jak je užitečné pro celek společnosti. Proto byli intelektuálové v těžkém postavení a o to více chtěli, aby byli pokládáni také za část

⁹⁷ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 113.

⁹⁸ PATOČKA, J., *Kacířské eseje*, s. 17.

⁹⁹ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 222.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 222–223.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 117.

pracující společnosti. Arendtová připomíná, že ve starověku „mentální práce“ obstarávali otroci, kteří pracovali jako písaři.¹⁰²

Výchozím je podle Arendtové důraz na trvalost a stálost věcí, bez nichž by nebyl možný okolní svět; nikoli na činnosti, které předměty vytvářejí. Svět tedy tvoří činnost zhotovování, nikoli práce. „Skutečnost a spolehlivost světa je založena na tom, že věci, které nás obklopují, mají větší trvalost než činnost, která je vytvořila, a že tato trvalost dokonce může přetrvat život jejich tvůrců.“¹⁰³ Ale přesto mezi těmito trvalými věcmi světa existují jisté spotřební statky, které nás udržují při životě. Tyto nezbytné potřeby se „objevují a mizí uprostřed věcí, jež nejsou spotřebovány, ale užívány. [...] Uspořádávají zacházení člověka s věcmi, stejně jako vzájemné styky mezi lidmi.“¹⁰⁴

Spotřební statky, které člověk produkuje činností práce, Arendtová považuje za ty nejméně světské věci a zároveň také za nejpřirozenější věci, neboť vstupují na krátký okamžik do světa zhotovování, ale nemají povahu trvalého předmětu, který vytváří svět, avšak jsou nutné k uchování života. Takové statky jsou buď člověkem spotřebovány, nebo upadnou do procesu rozkládání. Tak jako tak se navrací do lůna přírody, ze kterého byly vytvořeny. To Arendtová říká k cyklickému koloběhu přírody jak z hlediska člověka, tak z hlediska věcí. K přírodě se navrací nejen pouze spotřební věci, ale také trvalé předměty. Jak napovídá slovo „trvalé“, ty přežijí mnohem déle než ty věci, díky nimž je člověk uchovávan při životě.¹⁰⁵

Hlavním rozdílem mezi prací a zhotovováním s ohledem k přírodě je, že zhotovování má větší destruktivní charakter. Protože práce připravuje materiál ke spotřebě a na konci tohoto procesu je tato materie zničena. Kdežto zhotovování z materie vytváří předměty, kvůli nimž je ničena příroda. „Pouze proces zhotovování stále odcizuje přírodě materii, kterou pro sebe potřebuje, připravuje ji o ni, zatímco práce se sice živí ‚dobrymi věcmi‘ země, ale cestou látkové výměny lidského těla je také zemi vždy znovu navrací.“¹⁰⁶ Lidé jsou však schopni ničit zemi a život na ní, nejsou schopni kontrolovat procesy, které vyvolalo jejich jednání.¹⁰⁷

Jak Arendtová připomíná, ani někteří velcí teoretikové (Locke, Marx) nepostřehli rozpory mezi prací a zhotovováním, a tudíž je ztotožnili. Nebo tedy spíše, že práci připisovali určité vlastnosti, které jsou typické pro zhotovování.¹⁰⁸ Poté, když byla v moderní době

¹⁰² ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 117–118.

¹⁰³ Tamtéž, s. 123.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 121.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 123.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 128.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 303.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 129–130.

překonána strast práce a bylo ulehčeno od životních nutností, následovalo uskutečňování zhotovování ve formě práce a jeho procesů, které byly spotřebovávány jako spotřební produkty práce.¹⁰⁹ Arendtová však toto zaměňování práce a zhotovování, které se schovávají za produktivitu, kritizuje, neboť podle ní teoretici, jejichž myšlení stojí na produktivitě, opomíjejí základní rys práce, a sice že je to nejvlastnější a nejpřirozenější a nejméně světská činnost mezi lidskými činnostmi.¹¹⁰

Rozdíl mezi prací a zhotovováním v souvislosti s politickou otázkou je, jak Arendtová píše, že zatímco práci lze považovat za anti-politickou, zhotovování je pouze apolitické. To opět souvisí s otázkou nutnosti, k níž je člověk odsouzen; při práci člověk tedy ani nezůstává ve světě věcí, ani ve společnosti druhých lidí. Samozřejmě člověk žije mezi lidmi, ovšem tato jejich přítomnost dle autorky nenese ten správný smysl plurality, která je typická pro veřejnou oblast. Pluralita je u anti-politické práce prakticky zrušena, neboť při ní dochází ke splynutí jednotlivců v kolektiv. Zhotovování sice na jednu stranu také neustavuje veřejný prostor, na druhou stranu je však s tímto prostorem stále spojeno, neboť bez zhotovování by prostor ukazování nebyl vytvořen.¹¹¹

Život a smrt

Každý člověk si je vědom skutečnosti týkající se natality a mortality lidí a toho, že smrti lze minimálně předejít skrze činnost práce a neustálou látkovou výměnou s přírodou. Povědomí každého člověka o tom, že je základem svého bytí, a jeho celkové zapojení do světa tak, jak to Arendtová popisuje ve *Vita activa*, Benhabibová nazývá „antropologickým universalismem“.¹¹²

Život věcí na světě je podřízen cyklickému koloběhu přírody stejně jako lidská existence, která pro člověka na světě začíná narozením a končí smrtí. Arendtová píše, že tyto dva lidské milníky nejsou přirozenými procesy, protože příroda ani koloběh o nich v lidském smyslu nic neví; jsou chápány pouze ve vztahu ke světu, do něhož přijdou a z něhož odejdou.

Marx ztotožnil práci se zhotovováním, resp. jejich produkty, protože mu šlo především o produktivitu a produktivní statky.

Pro Locka byla práce lepší, produkovala-li takové produkty, které měly trvalejší hodnotu ve světě, aby je mohl nazvat vlastnictvím. Produktivní pro něho tedy byla ta práce, která vytvářela trvalé předměty. Tím taktéž ztotožnil ony dvě činnosti.

¹⁰⁹ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 300.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 129.

¹¹¹ Tamtéž, s. 277 a 280.

¹¹² BENHABIBOVÁ, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, s. 195.

Spíše než přirozený proces se narození a smrt považují za události ve světě, a to, co se děje mezi nimi, se nazývá životem. Počátek života a jeho konec lze chápat pouze ve vztahu k celému světu. „Zrození a smrt předpokládají svět, totiž něco, co není v neustálém pohybu, něco, co je natolik trvalé a relativně stálé, že to umožňuje příchod a odchod, a co tedy bylo již zde, dříve než se objevil určitý jednotlivec, a co bude existovat i dál po jeho případném zmizení.“¹¹³ Arendtová tvrdí, že pokud by neexistoval svět, do něhož se člověk rodí, pak by lidská existence znamenala nesmrtelný „věčný návrat“.¹¹⁴ O něm lze stejně mluvit, neboť člověk je odsouzen k nekonečnému starání se o sebe a svůj život.

Životem je míněna doba mezi narozením a smrtí, kterou člověk stráví ve světě, a skládá se z událostí, jež mohou být na konci vyprávěny a zaznamenány jako příběh. Život člověka pak nabývá narativního charakteru a v případě uvedení příběhu v knihu, může člověk dále existovat jako věc. Takovýto život, jak píše Arendtová, nazýval Aristotelés *bios* a chápal ho jako „jakési jednání (*praxis*)“.¹¹⁵ Výsledkem jednání a promlouvání je ukončený příběh, jenž je vyprávěn a který je tvořen z událostí.¹¹⁶ Že se lidské bytosti rodí pro svobodu, znamená, že jejich jednání je vhodným předmětem pro příběh, který je sám o sobě plný nahodilostí, spontánností a nepředvídatelností.¹¹⁷

Lidský život je napínavým příběhem, jenž směřuje do budoucnosti ústící do jediného jistého konce, tj. smrti. Skutečnost, že člověk dokáže žít s vidinou smrti, o níž neví, kdy přijde, dělá život napínavým příběhem.¹¹⁸ Tento příběh je zároveň typický svojí stálostí a vytrvalostí, jehož vyprávění má své místo ve světě, kde může žít dál mezi mnoha dalšími.¹¹⁹

Součástí koloběhu přírody je samozřejmě jak růst a úpadek ostatních živých organismů, tak biologický tělesný proces člověka. Život člověka se však liší od toho zvířecího prací, tj. obstaráváním nezbytností; liší se v tom, že zvíře hledá kořist, stará se a zabezpečuje potomstvo, ale nepracuje a nelze tak jeho život považovat za tíži, kdežto pro člověka život tíží je, jak píše Patočka.¹²⁰ Lidské činnosti ale vznikají z nutnosti přežití, podle Arendtové nemohou mít ani počátek, ani konec. Myslí tím nutnosti spojené s udržením života, tedy

¹¹³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 124.

¹¹⁴ „Věčný návrat“ je velké téma Nietzscheovy filosofie, které hovoří o nekonečném propletení příčin, jež se znovu a znovu opakují, kde čas má charakter kruhovitěho věčného návratu téhož, a o němž Kouba říká, že „svět, myšlení jako věčný návrat, je chaos. Dění tohoto světa nemá žádný důvod, není vedeno žádným záměrem ani účelem, nesměřuje k žádnému vyvrcholení.“ (KOUBA, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, Praha: Oikoymenth, 2006, s. 44.) Stejně jako na věčný koloběh lze nahlížet na nekonečné starání se o životní nutnosti.

¹¹⁵ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 125. „Život však jest jednání.“ (ARISTOTELÉS, *Politika*, přel. Antonín Kříž, Praha: Rezek, 1998, s. 44, 1254a7.)

¹¹⁶ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 124–125.

¹¹⁷ KOHN, J., *Freedom: The Priority of the Political*, s. 117.

¹¹⁸ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 249.

¹¹⁹ KOHN, J., *Freedom: The Priority of the Political*, s. 118.

¹²⁰ PATOČKA, J., *Kacířské eseje*, s. 18.

produkty činnosti práce, které se odlišují od produktů zhotovování, protože řemeslník začne vytvářet předmět, který nejprve musí dovést ke konečnému stavu věci, aby mohl plnit svůj účel v trvalém světě. U činnosti práce je člověk odsouzen k věčnému opakování nezbytností, dokud nezemře.¹²¹ Zde lze namítnout, že z hlediska celkového vytváření světa je nekonečnou činností také akt zhotovování a že z hlediska jedince, který potřebuje udržet svůj organismus při životě je starání se o sebe nekonečná práce, ale u každého jednotlivce zvláště končí, nelze tedy mluvit o věčném koloběhu.

Arendtová jako Židovka poukazuje na to, že lidé Starého zákona nepovažovali smrt za něco zlého a stejně tak ani práci. Přesto je práce považována za strast, ale také i za slast, protože dokáže rozestříti požehnání přes celý lidský život, což zhotovování nedokáže. U činnosti práce nenastává radost, je-li úkon vykonán. Po strastné práci přichází jistá forma odměny, díky níž je člověk obdařen zdravým fungujícím tělem.¹²²

Běžně se říká, že se člověk narodí, aby zemřel. Arendtová se však obrací k pojmu počátku a je toho názoru, že člověk se nerodí proto, aby zemřel, ale naopak, aby započal něco nového, co bude trvat, dokud bude trvat jeho život. Narození, tedy nový počátek, označuje zázrakem, který „je ontologickým předpokladem toho, aby vůbec mohlo existovat něco takového jako jednání“.¹²³

¹²¹ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 125.

¹²² Tamtéž, s. 136–137.

¹²³ Tamtéž, s. 320–321.

III. Myšlení, promlouvání, jednání

Hlavní podmínkou jednání, tj. činnosti ve veřejném prostoru je pluralita, mnohost žijících lidských bytostí ve společném světě. Tento motiv plurality je možná pro Arendtovou důležitý už jen proto, že západní tradice pohlíží na člověka spíše v jednotném čísle a o pluralitu se zajímá jen okrajově.¹²⁴ Základem této plurality je její přijetí aktéry veřejného prostoru, kteří na danou věc nahlíží z různých perspektiv, které představují vyjádření individuálních stanovisek a jejich výměny s ostatními aktéry situace. Tyto jednotlivé názory mohou vzniknout pouze tam, kde lidé svobodně komunikují a kde mají právo vyjádřit veřejně své mínění. Mínění u Arendtové znamená základní prostředek politického způsobu bytí-spolu.¹²⁵

Vedle práce a zhotovování existují spolu s jednáním¹²⁶ další dvě činnosti, které jsou důležité v oblasti lidských vztahů a které závisí pouze na již zmíněné pluralitě lidí, a sice myšlení a promlouvání. Již byla řeč o myšlení ve smyslu duchovní práce, která *de facto* tvoří jako zhotovitel. Je však podstatnou podmínkou, jak pro práci a zhotovování, tak pro jednání ve společenském životě.

Myšlení, promlouvání a jednání mají společné, že vedle trvalých a spotřebních statků jejich výtvořiny „nejenže nemají povahu uchopitelných věcí, ale nevyznačují se ani prchavě pomíjivou pevností konzumních statků“. Pluralita lidí zajišťuje jejich skutečnost, neboť další lidé o nich mohou vypovědět, že byly viděny nebo slyšeny. Aby však získaly charakter předmětu, musí být učiněny věcmi, ať už je řeč o výtvořině básně, myšlenky obrazu apod. Tím je zamezeno, aby se zcela neztratily stopy po „produktech“ těchto tří samostatně „neproduktivních“ činností.

Myšlení na rozdíl od promlouvání a jednání stojí zcela v prvotní pozici, neboť jako jediné je schopno existovat bez jakéhokoli ukazování se světu. Ovšem v *Životu ducha* Arendtová poznamenává, že ani například Aristotelés nikde neurčuje, zda je myšlení příčinou mluvení nebo naopak důsledkem toho, že člověk mluví. Uzavírá to pouze větou, že „ať je to jakkoliv, [...] myslící bytosti mají nutkání mluvit, mluvící bytosti mají nutkání myslet“.¹²⁷

¹²⁴ PALOUŠ, M., Nad politickou filosofií Hannah Arendtové, in: *Krise kultury*, s. 155.

¹²⁵ Nikoli jako platónské *doxa*, tj. mínění, které postrádá pravdivost a je pouhým zdáním. (HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 249.)

¹²⁶ Mluvíme-li o jednání, pak ve smyslu politickém a ve smyslu běžných lidských činností, které utvářejí tkanivo lidských záležitostí. Vynecháváme jednání, které vstupuje do oblasti přírodních věd ve formě experimentu, apod. Byť i v této oblasti si jednání ponechává specifické rysy typické pro jednání lidských záležitostí, jak Arendtová píše v kapitole „Procesuální charakter jednání“. (ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 302.)

¹²⁷ ARENDOVÁ, H., *Život ducha*, s. 113–114.

Všechny činnosti ovšem platí jistou cenu za přetrvání v lidském světě, aby se nestaly pouhým okamžikem. Má-li se idea myšlení, řeč promlouvání nebo čin jednání usadit ve světě, je potřeba druhé lidské činnosti, tj. zhotovování, které umožní jejich trvání ve světě.¹²⁸

Jak autorka píše v jedné z kapitol, již od Platóna je v souvislosti s politickou filosofií mnoho pokusů o nahrazení politiky nepolitikou, aby stabilizovali lidské záležitosti, což vede také k nahrazení jednání zhotovováním. Avšak tím, že vymizí jednání, zmizí i lidské vztahy, které mají svůj počátek již v tomto jednání. Arendtová připomíná Platóna, který jako první jednání rozdělil na konání a vědění, které následně nahradilo samo myšlení. Tento vztah Platón identifikoval se vztahem vládnoucích a ovládaných, pána a otroka, tj. rozdělil lidi „na takové, kteří vědí a nekonají, a takové, kteří konají a nevědí, co činí“.¹²⁹ Nahrazení jednání zhotovováním se snažili filosofové od Platóna po Marxe, za což mohla zranitelnost, nestálost a nedostatečná morální odpovědnost jednání, které mělo vlastnosti bezúčelnosti, nekonečnosti a nepředvídatelnosti.¹³⁰

V rámci *vita activa* je jednání a promlouvání dle Arendtové nejvyššími a nejlidštějšími činnostmi. Lidé si díky pomíjivým činnostem, které vlastně nejsou nutné pro životní proces, vytváří věci a sám svět. Tím si smrtelní lidé zajišťují místo ve světě, který mohou nazývat vlastní.¹³¹

Abychom v souvislosti k předchozím dvěma činnostem charakterizovali rozdíl mezi zhotovováním a jednáním, pak je to podle autorky v síle činnosti. Zatímco síla zhotovování končí spolu s výsledným produktem, síla procesu jednání nekončí, neboť zapříčiňuje neustálé řetězení a spletitost následků. Taktéž platí podle autorky, že zatímco u zhotovování je výsledek prakticky vždy jasný, u jednání výsledek nelze určit. Arendtová říká, že „jednou učiněné nemá žádný konec; proces rozpoutaný jediným činem může ve svých důsledcích přetrvat doslova staletí a tisíciletí, dokud lidstvo samo nedojde svého konce“.¹³²

Skrytá činnost myšlení a zvláštní postavení uměleckého díla

Již v úvodu knihy *Vita activa* Arendtová upozorňuje, že při analyzování lidských činností, vypouští tu nejpodstatnější činnost, která je vlastní každému člověku, tj. duchovní

¹²⁸ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 122.

¹²⁹ Tamtéž, s. 290.

¹³⁰ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 249–250.

¹³¹ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 223.

¹³² Tamtéž, s. 303–304.

činnost myšlení. Otázka zní proč, když myšlení je zcela prvotní akt, jehož je člověk schopen a bez kterého by nebyly možné produkty zbývajících tří činností?

Asi prvním znakem, který myšlení odděluje od práce, zhotovování a jednání, je, že není vidět, protože myšlenky, slova nebo i činy ve světě nenechávají žádné stopy. Myšlení je reálné jako jakákoliv jiná činnost, ovšem jako taková se nepotřebuje ukazovat, přestože se ke světu nebo k ostatním činnostem vztahuje.¹³³

Je-li myšlení skrytou činností, pak podle Arendtové nepodléhá zkušenostnímu horizontu, který spojuje ostatní činnosti, neboť všechny se ukazují světu; ať už ve formě statků, které tvoří svět, nebo produktů, jež zajišťují obživu, nebo jednání, které slouží v mezilidských vztazích. Tím, že činnost myšlení leží mimo veřejné posuzování,¹³⁴ nelze na něho vzít jakoukoli zpětnou vazbu, a tudíž nepodléhá horizontu zkušenosti.¹³⁵ Ve své původní podstatě „myšlení míří ke kontemplaci a ústí do kontempace a kontempace není aktivita, ale pasivita; je to bod, kde duchovní aktivita dochází klidu“.¹³⁶

Přestože je myšlení skrytou aktivitou, Arendtová o ní tvrdí, že je možná nejvíce činnou aktivitou, kterou člověk disponuje, když by se poměřovala se třemi ostatními aktivitami *vita activa*. Jako taková ale na rozdíl od oněch dalších aktivit, jak uvidíme dále v této práci, neutrpí podstatné změny ve vývoji. Pro Arendtovou „myšlení zůstává možností a nepochybně též skutečností všude tam, kde lidé stále žijí v podmínkách politické svobody“, ale právě v rámci politických podmínek je ze všech lidských schopností, dle autorky, nejzranitelnější.¹³⁷

Myšlení, ačkoliv má pro Arendtovou význačné postavení, nezabývá se jím ve *Vita activa*, neboť tradice ji nepovažuje jako součást činností *vita activa*. Vedle této činnosti má zvláštní význam také produkt, jež je vytvářen právě díky lidské schopnosti myslet, tedy umělecké dílo. „To, co zaklíná planoucí oheň do uměleckého díla, je uvažující myšlení.“¹³⁸ Samo myšlení nic nezhotovuje, ale je prvotním aktem, na jehož základě vzniká umělecké dílo stejně jako trvalé předměty, které tvoří okolní svět. Proto musí vstoupit do hry akt zvěcnění, a

¹³³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 122.

¹³⁴ O souzení více najdeme v *Přednáškách o Kantově politické filosofii*. Ronald Beiner, který k těmto přednáškám přidal interpretační esej k Arendtové souzení (někdy také mínění), píše, že člověk sdílí s druhými svět prostřednictvím souzení o tom, co je přijímáno a objekty těchto soudů jsou slova a činy. Spis *Souzení* měl následovat po kapitolách *Myšlení a Chtění*, jako součást knihy *Život ducha* (1971), který ovšem Arendtová nestihla dopsat, resp. ani rozepsat, neboť co stihla skutečně napsat, byla pouze titulní strana se dvěma citáty. Autor se domnívá, že *Kantovské přednášky* Arendtové lze chápat jako již nedopsanou teorii souzení. (BEINER, Ronald. *Hannah Arendtová o Souzení*, přel. Martin Ritter, in: *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. Vít Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 129–130.)

¹³⁵ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 13.

¹³⁶ ARENDTOVÁ, H., *Život ducha*, s. 19.

¹³⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 414–415.

¹³⁸ Tamtéž, s. 215–216.

to díky řemeslné činnosti, tj. zhotovování. Myšlení není typickým rysem pouze řemeslníka, zhotovitele (*homo faber*), ale proniká každou lidskou existencí. Věci zhotovitele a díla umělce vděčí za svou existenci lidskému duchu, který je člověku dán již předem, dle Platóna, a kterému se ukazují ve vnitřním zraku ideje, podle kterých *homo faber* tvoří.¹³⁹

Umělecké dílo je na rozdíl od trvalých předmětů neužitečné, ale mnohdy jeho cena neodpovídá jeho hodnotě. Pro člověka jsou umělecká díla důležitými součástmi života jako ostatní věci, ovšem jejich „existence“ neslouží k užívání či používání. Jejich místo ve světě se nachází dále od denních potřeb a nezbytností života. Zda umělecká díla byla vždy charakteristická svojí neužitečností, nebo zda dříve měla náboženský smysl, jako pro nás mají věci, které používáme dennodenně, tím se Arendtová nezabývá. Odpověď na tuto otázku lze možná nalézt u autorčina učitele Heideggera, který se tímto tématem zabývá v knize *Původ uměleckého díla*.¹⁴⁰ Že umělecké dílo nelze používat ve smyslu užívání každodenních věcí, umožňuje tato díla označit za ta nejtrvalejší na světě, neboť není opotřebována jejich „služebností“, a tudíž jsou schopny přetrvávat i po několik staletí či tisíciletí. Zde je pozoruhodné, co jsou lidské ruce schopny stvořit. Nejde pouze o uvažování myslí, z níž vytanula myšlenka, která zrodila geniální dílo. Myšlení je vlastně stejně neužitečné jako umělecké dílo, u něhož se rodí. Myšlení nemá ani cíl, ani účel a už vůbec ne žádný užitek. Zde můžeme zmínit opět Heideggera, který měl za to, že lidé se bojí myslet, tj. myslet ve smyslu předmětného zamýšlení se, nikoli ve smyslu povrchního.¹⁴¹ V dopise *O humanismu* Heidegger říká, že myšlení samo nic nekoná, myšlení je bytností člověka, neboť „myšlení koná, pokud myslí“.¹⁴² A jako takové ve smyslu *techné*, jak bylo chápáno v antice, má myšlení charakter „uvažování ve službách jednání a činnosti“.¹⁴³

Díky zhotovování se umělecká díla udržují ve světě, ale samy o sobě nežijí žádným životem, jsou mrtvá, jak říká Arendtová. Což souvisí podle autorky s odstupem oné věci ke zdroji myšlení a uvažování. Také Heidegger tvrdil, že umění umírá a že lidé žijí pouze

¹³⁹ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 388.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin, *Původ uměleckého díla*, přel. Ivan Chvatík, Praha: Oikoymenth, 2016.

¹⁴¹ V přednáškách souhrnně vydaných pod názvem *Co znamená myslet* (1951/52) se Heidegger věnuje pojmu myšlení, kde říká, že člověk nemyslí, přestože mu připadá, že myslí. Dle Heideggera neví, co má být myšleno, to se od něho odvrací, a proto se to musí nejprve naučit. Od obecného pojmu myšlení se pouští do myšlení vědy, která podle něho také nemyslí, i když má s myšlením co do činění.

Podle Heideggera se má člověk pokusit myslet nepředmětně, s čímž se pojí pojem *Besinnung*, který znamená bezprostřední vstup do smyslu, otevření se vůči všemu, co se může člověka týkat.

BENYOVSZKY, Ladislav. „Dějinnost bytí“ a problém počátku. E-LOGOS [online].

Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/ben1.htm>

¹⁴² HEIDEGGER, Martin, *O Humanismu*, přel. Petr Kůrka, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, s. 7.

V dopise *O humanismu* se Heidegger mimo jiné věnuje motivu myšlení, řeči, existence a hlavně humanismu a etiky. Myšlení je pro Heideggera bytností člověka a děje se skrze řeč.

¹⁴³ Tamtéž, s. 8.

v přesvědčení, že umění je nepostradatelné a nesmrtelné. Příčinou může být pro Heideggera ona lenost či lidský strach z myšlení.¹⁴⁴ Arendtová namítá, že nejsou všechna mrtvá ve stejné míře. Nejhůře je na tom poezie a hudba, neboť ty potřebují řemeslné zpracování ze všech nejméně. Poezie je umění, „jejímž materiálem je samotný jazyk a jejíž produkt zůstává nejbližší myšlení, které jej inspirovalo“.¹⁴⁵ Zároveň je báseň nejméně věcí, neboť ji lze udržet pouze zapamatovatelností a předáváním mluveným slovem. Báseň lze zvěčnit napsáním na kus papíru. Aby mohl básník toto učinit nebo další umělec zhotovit své dílo, musí své myšlenky přerušit a zachytit a tím se stává trvalým ve světě. Zdrojem básnění, stejně jako zdrojem filosofie, je právě myšlení, a proto spolu úzce souvisí; jak tvrdil Heidegger a v antice již Aristotelés.¹⁴⁶

Tuto trvalost skrze staletí by Platón nazval něčím božským, neboť je skoro nepomíjivým. A na tomto základě, který určuje také podobu každé věci, lze u uměleckého díla hodnotit, zda je krásné či ošklivé. Což u předmětů, které jsou běžně užívány, nehraje takovou roli; u nich nám jde spíše o jejich funkčnost a služebnost. U spotřebních předmětů snaha vytvořit z nich něco krásného končí u kýčovitosti, jak tvrdí Arendtová. Krása u uměleckého díla „tvoří její ‚takové bytí‘, které přesahuje její funkčnost“.¹⁴⁷ Vstupem předmětu do světa věcí, předmět transcenduje sféru účelovosti. O jeho významu nevypovídá již užitečnost, ale jeho vzhled, který označuje shodu předmětu s Platónovou ideou, tj. zpřítomnění představy, která vytanula na mysl zhotovitele před tím, než předmět vytvořil a která přetrvává dál i po zhotovení předmětu, i po jeho opotřebení či zániku.

V souvislosti s hodnotovými soudy vkusu u uměleckého díla lze opět zmínit Heideggera, který se ve svém díle *Původ uměleckého díla* zabývá bytností uměleckého díla a uměním obecně. V této přednášce Heidegger vytváří teorii, která stojí v protikladu k modernímu pojetí umění a estetickým pojmům, neboť dle něho nejde v umění o krásu, ale v uměleckém díle se otevírá pravda. Dále odlišuje právě umělecké dílo od předmětů každodenní činnosti, resp. příruční jsoucna, která člověku slouží svojí služebností a spolehlivostí, která má člověk něco jako něco; jsou užitečná v jejich příručnosti.

¹⁴⁴ Co se týká umění a uměleckého díla, Heidegger rozbírá v jeho knize *Původ uměleckého díla*. Jeho myšlenka, že umění umírá, souvisí s lidským prožíváním, díky kterému člověk vnímá ono umělecké dílo. Prožitek charakterizuje jako zdroj vnímání, ale také jako zdroj tvorby díla. „Prožitek je živel, v němž umění umírá.“ Byť se podle Heideggera mluví o nesmrtelných dílech, ale nehovoří se o bytostné věci, neboť to by znamenalo myslet.

HEIDEGGER, M., *Původ uměleckého díla*, s. 101–103.

¹⁴⁵ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 217.

¹⁴⁶ ARENDTOVÁ, H., *Život ducha*, s. 20.

¹⁴⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 222.

„Umělecké dílo si naopak podržuje svůj plný význam, ať už jméno mistra známe či nikoli.“ Samo dílo pak má mnohem větší význam než ten, kdo ho vytvořil.¹⁴⁸ Dnes bychom s tímto tvrzením úplně nesouhlasili vzhledem k fenoménu geniality a génia, který, jak píše Arendtová, měl být vrcholným projevem lidství a velikosti člověka, což ve starověku a středověku neznali. Je nutné ale odlišit dílo génia od schopnosti naučit se uměleckému tvoření; to znamená odlišit genia od talentu. V obojím se ukazuje jistá jedinečnost a identita člověka, který dílo vytvořil. Ovšem Arendtová říká, že umělecké dílo génia přesahuje oblast zhotovování, „dílo člověka je něčím víc a něčím větším než on sám“. To se týká i osoby génia, který se ve své genialitě musí snažit, aby jeho díla byla dobrá, jak mu bylo dáno již od narození. Časem je ale svým vlastním konkurentem, neboť se musí snažit překonat již dokončená díla díly novými. I když z pohledu vztahu autora díla, je podle Arendtové nutné připustit, že i ta nejhorší díla jsou cennější než autor sám, ať už jsou cenná jakkoli.¹⁴⁹

Promlouvání a jednání¹⁵⁰ jako politická činnost

„Politika je jednání a jednání je promluva na veřejnosti o veřejných záležitostech.“¹⁵¹ Tato politická činnost, tj. jednání, jde ruku v ruce s další politickou formou, bez níž by aktivity veřejného života nebyly možné. Tím je myšlena činnost promlouvání¹⁵², díky kterému se tak otevřel prostor pro rétorické umění. Nebezdůvodně nazval Aristotelés člověka *zoon politikon* (ζωον πολιτικον), neboli živočichem politickým; a také *zoon logon echon* (ζωον λογον εχων), člověkem disponujícím jazykem a řečí. Život v pospolitosti byl podle Aristotela i Platóna vlastní nejen lidem, ale i zvířatům, proto jej nepřisoudili pouze člověku. Měli ho dokonce za „omezení, uložené člověku nutností jeho biologické konstituce, a sice právě proto, že tyto nutnosti jsou očividně stejné pro lidský život jako pro jiné formy organického života“.¹⁵³

Řeč lze ale obecně chápat jako jediný způsob lidské činnosti, který člověka potencionálně zbaví nutnosti životního procesu. Jistý druh mluvení je skutečná politická

¹⁴⁸ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 232 a 271.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 274–276.

¹⁵⁰ Sloveso „jednat“ mělo různé významy v řečtině a v latině. Zatímco našemu „jednat“ v řečtině odpovídala slovesa αρχειν (= začínat, vést, poroučet, vládnout) a παρτειν (= něco dokončit, vyřídit, dovést), v latině byla užívána slovesa *agere* (uvést do pohybu, vést) a *gerere* (nejprve nést, pak provést, pohánět, vykonat, což bylo podobné jako u παρτειν). (ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 245.)

¹⁵¹ KATEB, G., *Political Action: Its Nature and Advantages*, s. 132.

¹⁵² Politický projev má alespoň implicitně pojednávat ze struktury práva a institucí, tj. z ústavy. (HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 249.)

¹⁵³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 35.

aktivita (jednání), spolu s rozmanitostí konverzace nebo argumentu o veřejných záležitostech. Podle Aristotela je řeč jedinou schopností, která odlišuje člověka od jiných společenských tvorů, jako jsou například včely, které také tvoří společenství. Řeč dělá člověka politickým zvířetem, které je díky této schopnosti nadán vyjadřovat úsudky a sdílet tak s druhými jeho pocity a počítky.¹⁵⁴ S touto Aristotelovou tezí, Arendtová naprosto souhlasí. Za základní význam lidského života a lidství považuje řeč a říká, že „svět není lidským proto, že je tvořen lidskými bytostmi, a nestane se lidským jen proto, že v něm zní lidský hlas, ale humanizujeme to, co se děje ve světě tím, že o tom mluvíme, a v průběhu mluvení se učíme být člověkem“.¹⁵⁵

Jak Arendtová píše, již od vzniku řeckého městského státu¹⁵⁶ byl v antickém Řecku striktně odlišován politický a přirozený pospolitý život. V prvním byla centrem dění *polis* (řecký městský stát), ve druhém *oikos* (dům, rodina, domácnost). Ke vzniku *polis* vedla lidská přirozenost. Tím vznikl prostor pro dvě politické činnosti, tj. jednání a promlouvání. „Promlouvání bylo považováno za stejně původní a rovnocenné jako jednání; bylo nahlíženo jako činnost stejného druhu a stejné hodnoty“, protože „nalezení správného slova ve správném okamžiku [...] je již jednáním.“¹⁵⁷ Umění jednat a řečnit bylo v antickém Řecku významné a známé již v homérských eposech.¹⁵⁸ Všechny záležitosti tam byly uspořádány slovy; násilí, moc a přinucování považovali za předpolitické a vlastní domáckému nebo barbarskému životu mimo městský stát.¹⁵⁹ To, že již řeč (nebo promluva, proslov) je jednání, je podle Arendtové, mnohem skutečnější jednání než nějaký fyzický akt, který byl nebo kdy bude uskutečněn.¹⁶⁰ Autentické politické jednání je sice promluva, nutně to ale nemusí znamenat formální proslov. Předmětem této politické činnosti může být prostý rozhovor či výměna názorů. Politickou promluvou, podle Kateba, je uvažování nebo diskuse jako součást procesu rozhodování o jistých věcech vztahující se k veřejnému dobru.¹⁶¹ K tomu patří i harmonizace zájmů, k nimž automaticky vede podle Marxe „zespolečenštění člověka“.¹⁶²

¹⁵⁴ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 31.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 31.

Tímto tvrzením Arendtová odkazuje na křehkost jednání v souvislosti s hrůzami 2. světové války, kde sice zněl lidský hlas a šlo o mnoho lidské bytosti, přesto nelze mluvit o humánnosti.

¹⁵⁶ Řecké městské státy se začínaly formovat v archaické době antického Řecka mezi léty 800–500 př. n. l. Mluví-li Arendtová o *polis*, má na mysli převážně Athény.

¹⁵⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 37.

¹⁵⁸ V těchto eposech byl vykonavatel nadán konáním velkých činů a promlouváním velkých slov; neboli vykonavatelem činu ve válce a mužem slova jako řečník na agorě. (ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 36–37.)

¹⁵⁹ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 32.

¹⁶⁰ Člověku jistě vytane na mysli rčení, že činy jsou více než pouhá slova a sliby. V myšlení u Arendtové to však neplatí.

¹⁶¹ KATEB, G., *Political Action: Its Nature and Advantages*, s. 133.

¹⁶² ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 59.

Promlouváním a jednáním se člověk aktivně účastní života. Svět, do něhož je člověk vržen, existuje již dávno předtím. Avšak je to teprve jednání vytvářející veřejnou část světa, který obýváme. *Polis* tak je místem, které není především vymezeným prostorem, ale je spíše „organizační strukturou“. „Jednání a promlouvání ustavují prostorovou mezisféru, která není vázána na rodnou půdu a může se nově usídlit kdekoli v obydlém světě.“¹⁶³ Zapojením se do této aktivity Arendtová považuje za druhé narození, počátek. Ve světě se člověk pohybuje mezi ostatními jedinci, u kterých je třeba poznat jejich jedinečnost; a k tomu slouží lépe slova než činy. Slova doplňují činy, ovšem činy beze slov nemohou existovat, jak říká Arendtová. „To by bylo jednání bez jednajících“, neboť z takových činů by se vytratil princip subjektu jednání. Již pro Platóna měla blíže k pravdě řeč, nežli jednání; stejně jako později v novověku u Heideggera je pravda odkrýváním skrze promlouvání.¹⁶⁴ „Jednání bez řeči by nebylo jednání, neboť dostatečně selhává při vyjadřování obsahu úsudku.“¹⁶⁵

To, že jednání a promlouvání odhaluje, kdo kým je, je právě existenciální charakter toho, jak Arendtová chápe ve svém řeckém myšlení politické jednání, resp. aktivity. Politické jednání, jak píše Kateb, neexistuje podle Arendtové proto, aby vykonávalo spravedlnost nebo plnilo jiné morální cíle, ale má právě tento existenciální význam, který stojí výše než mravnost.¹⁶⁶

V antickém Řecku měla slova a činy vždy velký význam, bez ohledu na jejich následky. Arendtová říká, že u činu nebyl důležitý motiv nebo cíl, za kterým dané jednání směřovalo, ale sám způsob provedení skutku. Tuto myšlenku najdeme již u Aristotela a pojmu *energeia*, která značí aktualitu té každé činnosti, jež nesleduje žádný cíl, ale sám výkon a účel jsou v nich samých, proto je lze označit *entelechia*. O to jde také podle Aristotela v politice, tj. „dílem člověk jakožto člověka“ jest dobře žít, jde o nehmataelný „produkt“, o tu samotnou činnost. Takovou činností je právě politické umění (*techné politiké*), tedy aktualita jednání a promlouvání ve veřejném prostoru.¹⁶⁷

Co se týká odkazování na antickou řeckou filosofii, je Arendtová z mnoha filosofů, kteří ji pojímají za inspiraci; Arendtová vychází především z presokratického života *polis*, kterou někteří z filosofické tradice chápou převážně v nepřátelském smyslu, zatímco ona se staví proti zničení původního a někdy i ztělesněného vyjádření svobody a moci obsažené v praxi a literatuře Řecka klasického období, zvláště demokratických Athén. Dle slov Petera

¹⁶³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 258.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 229.

¹⁶⁵ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 31.

¹⁶⁶ KATEB, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1984, s. 31.

¹⁶⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 267–270.

Eubena však Arendtové výklad antické politiky zahaluje jistá inverze, což dokazuje tím, že Arendtová hodně odkazuje k Platónovi, kterého kárá za to, že je proti-politický. Na druhé straně více chválí Aristotela, jemuž vytyká, že zkresluje řecký politický život. Euben, který není jediným, kdo kritizuje Arendtovou za její idealizaci antiky, všechno její velebení athénské politiky považuje za příliš nezachytitelné při výkladu toho, co byla politika.¹⁶⁸

Jednání a promlouvání jsou jediné svobodné lidské činnosti, což je tedy pouze politický život, a tedy jako takový je lidský. Villa ale zdůrazňuje, že jestliže jednání je politika (jak tvrdil Aristoteles), pak ne každá politika je jednáním. Jednání je u Aristotela založeno na smysluplnosti a soběstačnosti (samostatnosti), což u práce a zhotovování není. Politickým lze nazvat takové jednání, které se objevuje ve světle veřejné sféry. „Kdekoli jednání je primárně účelové, definované výsledky, úspěchy, nebo selháním, přestává být skutečně politické.“¹⁶⁹ „Předpokladem skutečné politiky je svoboda od životních břemen, od živobytí a reprodukce. [...] Svoboda je možná pouze skrze přísné oddělení činností souvisejících k životnímu procesu a těmi souvisejících k politice.“ „Podle Arendtové, opravdové politické jednání není prostředkem k (pouhému) životu, ale ztělesněním nebo vyjádřením smysluplného života.“¹⁷⁰

Kdo jedná, kdo mluví

Základní podmínkou pro jednání a promlouvání je podle Arendtové rovnost a rozdílnost. Rovnost v tom smyslu, že pokud by si lidé nebyli rovni, nebyli by schopní si porozumět; bez rozdílnosti, která je vlastní pouze člověku, by pak nebylo potřeba pro porozumění promlouvání ani jednání. Tato rozdílnost je však myšlena ve formě jedinečnosti, kterou disponuje každý člověk v pluralitní společnosti a díky níž se každý aktivně odlišuje v činnostech promlouvání a jednání, v nichž se projevuje lidství. Promlouvání a jednání jsou jediné činnosti, bez nichž se nemůže obejít žádný člověk, což neplatí o práci a zhotovování, u kterých může být výkon jedince nahrazen činností jiného.¹⁷¹ Podmínkou rovnosti a rozdílnosti, nebo možná spíše rovnosti v rozdílnosti, jak píše Benhabibová, je právě ona pluralita, do níž jsme jako bytosti ponořeni, a ve které v nějakém smyslu vždy komunikujeme. Umožňuje nám díky řeči a činů se individualizovat, odhalovat,

¹⁶⁸ EUBEN, J. Peter, *Arendt's Hellenism*, in: edited by Dana R. VILLA. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 151.

¹⁶⁹ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of The Political*, s. 29.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 28–31.

¹⁷¹ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 224–225.

v čem jsme odlišní. Benhabibová však kritizuje Arendtovou za to, že v její filosofii chybí krok, jenž by vedl k rozdílu mezi rovností založeného lidského stavu (natalita, světskost, pluralita) a rovností, která stojí na morálním a politickém uznání. Například natalita, tj. porodnost totiž nezaručuje morální respekt mezi rovnými. Podle Benhabibové ale natalita umocňuje nerovnost a hierarchii závislosti. Arendtová vzájemný respekt popisuje jako „druh přátelství“ bez intimity a bez blízkosti. Dle Benhabibové u Arendtové chybí vysvětlení právě tohoto skoku od natality k respektu vůči druhému. Antropologický univerzalizmus, jak nazvala Benhabibová myšlení Arendtové, stačí k odůvodnění tohoto vzájemného respektu, neboť při jednání s ostatními lidmi již udělujeme uznání jako morální rovnost.¹⁷²

Promlouvání je spjata s jednáním mnohem těsněji než s jinými lidskými činnostmi, u kterých řeč není tolik potřebná. V promlouvání a jednání mezi ostatními člověk zjevuje sám sebe, kým je. Vzájemné spolubytí lidí je nutné pro činnosti jednání a promlouvání, které se mohou rozvinout pouze ve veřejném prostoru, v němž se utváří lidské záležitosti a kde se díky svým činům a slovům ukazují ti, co jednají a promlouvají. Jakmile se ale přestane v jednání odkrývat, kdo je kdo, stává se z jednání účelová činnost, jako je například zhotovování, jež produkuje určitý předmět za určitým účelem. „Jednání, které setrvává v anonymitě, čin, jehož původce nemůže být jmenovitě uveden, jsou nesmyslné a propadají zapomnění.“¹⁷³ Totéž může nastat i u promlouvání; jakmile se stane prostředkem k nějakému účelu, začne podle Arendtové odporovat vlastnímu smyslu a stane se prázdnými řeči.

Ovšem v lidských záležitostech, kdy má člověk dát najevo, kdo je, selhává právě jazyk, jak říká Arendtová, neboť při charakteristice, kdo je „kdo“, má člověk tendenci převádět spíše na „co“. Tím jsou zároveň ztíženy vzájemné styky mezi lidmi. Člověk začne popisovat spíše své charakterové vlastnosti než samu podstatu své osoby. To nám připomíná Heideggerův důraz týkající se ontologické diference a zapomenutosti na bytí; zdůrazňoval, že je nutné popisovat bytí z bytí a nikoli ho převádět na jsoucna.

Otázka individuality toho, kdo někdo je, je nezodpověditelná, jak píše Kohn. Prostor oddělený hranicemi a oddělující jednotlivce právě v jejich myšlení, je sice spojuje v řeči, děle ale neexistuje. Otázka individuality ztrácí smysl, když lze kohokoliv nahradit kýmkoli.¹⁷⁴

Lidé jednáním a promlouváním vstupují do světa mezi věci, tedy do objektivního meziprostoru, v němž má každý své zájmy. Tyto zájmy stojí ve vztazích mezi lidmi, a buď je

¹⁷² BENHABIBOVÁ, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 196.

¹⁷³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 232.

¹⁷⁴ KOHN, J., *Freedom: The Priority of the Political*, s. 118.

vzájemně spojují, nebo rozdělují. Aristotelés nazval zájem το συμφερον, tedy „to, co je pro určitou osobu, skupinu, či lid jako celek užitečné“¹⁷⁵ a téměř nutné v politických záležitostech, které byly obzvlášť v jeho době prvotní činností člověka a občana polis, a kde především jakožto ve veřejné oblasti lidé jednali a promlouvali. To jsou dvě činnosti, které na rozdíl od předchozích dvou nejsou hmotného charakteru a taktéž nevytváří žádný hmatatelný produkt. Co však vytváří, Arendtová nazývá „tkanivem vztahů a lidských záležitostí“,¹⁷⁶ které se váže na hmotné věci ve světě. Tkanivem tuto mezisféru autorka nazývá proto, že si oblast představuje jako tkanivo, které je utkáno vlákny našich životů, které se prolínají. Z nich tu některé byly ještě dříve, než jsme se narodili, a do nich jsme se zapojili naším jednáním a promlouváním. Tato vlákna, resp. naše životy utváří určitý příběh, který trvá od našeho narození do smrti. Příběhy, jež jsou utvářeny spoluúčastí ve tkanivu, které jsme sami nevytvořili, a proto ani žádný člověk nemůže být považován za „autora“ svého vlastního příběhu. Již Platón spleť lidských vztahů a záležitostí viděl jako loutkohru, jež pomocí nitek řídí „neviditelná ruka“, protože potřeboval někoho, komu by mohl dát zodpovědnost za jednání a události, které vytvořily dějiny.¹⁷⁷

Příběh, jenž jeden prožívá mezi lidmi jako jednající, pro druhého znamená spoluúčast, která má pro něho charakter trpnosti. Takový člověk není původcem jednání, ale je uveden do příběhu, v němž musí trpět činy druhého. Takto trpících lidí v rámci jednoho příběhu je nespočet, mnohdy až nekonečné množství lidí, kteří jsou nuceni trpět v onom spleť lidských záležitostí, kdy jedno jednání vyvolá reakci k dalšímu jednání a tak do nekonečna.¹⁷⁸ Tato nekonečnost, typická pro politické jednání, je důvodem, proč jednání málokdy dosáhne svého cíle, pokud vůbec k tomu může dojít. Nikdy nelze předvídat výsledky jednání a spolu s onou nekonečností Arendtová poukazuje na bezúčelnost jednání.¹⁷⁹

Lidský rámec, v němž se uskutečňuje lidské jednání, není nikdy spolehlivý, natož aby člověk mohl odhadnout následky svých činů. „Nedozírnost následků patří spíše k ději příběhu, který nevyhnutelně plodí jednání, vytváří vlastní napětí tohoto příběhu, jež lidský život činí napínavým.“¹⁸⁰ Výsledek jednání nelze zaručit, ale lze se spolehnout na onu existující možnost jednání, kterou přináší lidská svoboda, a na nový začátek. Tím je pro Arendtovou počátek každé lidské bytosti, což zdůrazňuje na mnoha místech, jak

¹⁷⁵ ARENDTOVÁ, H., *O revoluci*, s. 19.

O společném zájmu a prospěchu Aristotelés píše ve III. knize *Politiky*.

¹⁷⁶ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 235.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 239.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 246.

¹⁷⁹ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 249.

¹⁸⁰ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 248.

poznává Kohn.¹⁸¹ Lidský život cílí ke smrti, která je pro žijícího člověka tajemstvím a tedy napětím. Zatím co u zhotovování řemeslník má představu, kterou uvede ve skutečnost, jednající nikdy neví, kam až jeho činy povedou. Proces jednání je zpravidla osvětlen, až když jsou jednající mrtví. Stejně tak onen příběh zná spíše lépe vypravěč než sám jednající (alespoň do té doby než přestane jednat); proto je to vypravěč, kterého lze považovat za „jediný jednoznačně hmatatelný výsledek lidského jednání“.¹⁸² Tento vypravěč se jakoby distancuje od jednání, jehož je pouze divákem. A pouze jako divák může znát a chápat to, co se mu ukazuje, čeho je svědkem. Arendtová vysvětluje, že z řeckého slova „divák“ (*theitai*) je odvozen termín „teoretický“, což znamenalo „kontemplující, hledící na něco zvnějšku“. „Jako divák můžete porozumět ‚pravdě‘ toho, oč ve hře jde; ovšem za cenu toho, že se jí nezúčastníte.“¹⁸³

Arendtová v knize několikrát připomíná, člověk je vržen do světa, v němž žije svůj život, který se po smrti uzavře v příběhu. Během tvoření tohoto životního příběhu člověk skrze jednání a promlouvání vytváří identitu své osoby, tj. bytost, která je fenoménem sebeodhalování. Ukazování se světu ale není samozřejmostí, jak poukazuje Arendtová. Podle ní je předsudek myslet si, že je toto ukazování možné všude, kde lidé spolu žijí. Příkladem jsou již otroci či cizinci v *polis*, obyvatelé „barbarských“ států, či dělníci a samočinné osoby moderního světa, kterým jde především o obživu.¹⁸⁴ Prostor ukazování vzniká jednáním a promlouváním dříve než jakékoli formy státu; jednání teprve utvářelo například vznik *polis*. Ovšem tento prostor podle autorky vzniká pouze potencionálně a mizí, když zaniknou i činnosti, za nichž vznikl. To, co drží tento veřejný prostor ukazování pohromadě, je moc, která je taktéž předpokladem lidského spolužití.¹⁸⁵

¹⁸¹ KOHN, J., *Freedom: The Priority of the Political*, s. 114.

¹⁸² ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 250.

¹⁸³ ARENDTOVÁ, H., *Život ducha*, s. 107–108.

¹⁸⁴ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 259.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 260–262.

IV. Proměna činností *vita activa* v novověku

Za proměnou činností *vita activa* v novověku podle Arendtové stojí především vývoj té doby, která je protknutá objevy, vynálezy a silným vzestupem vědění a moci přírodních věd, než tomu bylo dřív. Přírodní vědy, jejich vynálezy a přístroje přispěly k obohacení společnosti, k jednoduššímu získání poznání a k ulehčení práce; ať už je řeč o objevování nových kontinentů díky mořeplavbě či důležitému vynálezu dalekohledu.¹⁸⁶

Mluví-li Arendtová o moderní vědě a moderní době obecně, myslí tím dobu, která nastala s Francouzskou revolucí (1789–1799). Počátky moderní fyziky, které vedou až ke Galileimu, spolu s moderní matematikou „osvobodila člověka od pout zkušenosti svázaných se zemí, a tím umožnila lidskému poznání, aby se vymanilo z okovů konečnosti“.¹⁸⁷ V antice se lidé a badatelé báli nekonečnosti a možná i proto považovali vesmír za konečný, ohraničený nebeskou klenbou, na níž byly přišpendleny hvězdy. Proto byl v novověku významný objev dalekohledu, který umožnil nahlédnout až na „horizont“ vesmíru a pomohl dokázat určité hypotézy, které zastávali novověcí přírodovědci.

S rozvojem těchto přístrojů a věd souvisejí experimenty, díky nimž se člověk, slovy Arendtové, „setkával s přírodou způsobem, založeným na nové svobodě odcizené vůči zemi“,¹⁸⁸ a proto mohl lépe pozorovat procesy experimentu. Komplexně bychom tyto události označili za matematizaci přírody, kterou provedl především Galileo Galilei, jenž je považován za praotce moderní vědy. Vedle něho v oblasti matematických základů nelze zapomenout na René Descarta, otce moderní filosofie, který je znám svou metodou skepse, z níž nás může vytrhnout sebereflexe, „nepohnuté vědomí sebe sama, které přináší uspokojivou odpověď na pochybnost o vlastní existenci“.¹⁸⁹ Významným jménem novověku je také Francis Bacon, který přispěl k vzestupu novověké vědy, zejména novou induktivní metodou.

Díky tomuto vývoji a změnám paradigmatu dnes žijeme v době, která je jak v oblasti teoretické, tak praktické ovládána vědou a technikou v kosmicko-univerzálních rozměrech. Toto všechno však nejsou fakta, která jsou hodna jejich velebení, neboť možnosti techniky dorostly až do takové míry, že člověk je teoreticky schopen zničit celý organický život, včetně lidí, a možná i celé země.¹⁹⁰ Patočka v souvislosti s ohromnou produkcí prostředků v moderní době píše o moderní bezdomovnosti a ta největší je dle něho ve vztahu k přírodě a k sobě

¹⁸⁶ Vůbec první dalekohled vynalezl roku 1608 holandský optik Hans Lippershey, jehož objev o rok později využil Galileo Galilei, který ho jako první otočil k obloze.

¹⁸⁷ ARENTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 342.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 343.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 360.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 346–347.

samým. Jak Patočka píše, Arendtová upozorňovala na to, že „člověk nerozumí tomu, co dělá, a spokojuje se ve vztahu k přírodě s pouhým praktickým ovládním a předvídáním bez srozumitelnosti. To vše v tom smyslu, že v přírodovědě člověk opustil již dávno půdu této země a ztratil tím ve skutečnosti onu půdu pod nohama, k níž je poslán“; a tím ztratil sebe sama.¹⁹¹ Přestože má dnes člověk na rozdíl od lidí z dob minulých mnohem více možností, co se týče práce a techniky, žije v odcizení vůči světu i vůči sobě. A není divu, že se Patočka táže, zda je dnešní doba úpadková.¹⁹²

Jak Arendtová poznamenává, moderní pojetí přírodních věd a především matematika nejsou chápány ve stejném smyslu, jako ji chápal například Platón. Ten považoval matematiku za nejvznešenější vědu, která otevírá bránu k vrcholné vědě, tj. k filosofii, a také ji chápal jako přípravu k nazření sféry idejí. A přestože v 17. století došlo k radikálnímu „rozchodu“ filosofie a vědy, novověká filosofie může být vděčná především určitým vědeckým objevům, neboť předjímal po staletí „pravdy“, které byly dostupné pouze badatelům, ale nakonec jsou přístupné všem.¹⁹³

Všechny zmíněné události a poznatky spojuje samozřejmě druhá z činností *vita activa*, tj. zhotovování, resp. „bezprostřední zásah prakticko-aktivní povahy, zásah schopnosti vytváření a zhotovování, jíž je nadán *homo faber*“,¹⁹⁴ nikoli teoretické pozorování. Proto dle Arendtové byl důležitějším zdrojem k poznání pravdy „vnitřní zrak ducha“ než smyslové orgány. Byť lidé podle Arendtové nejsou schopni poznat pravdu, která se jim vyjevuje, ale co se týká objevů, jsou schopni poznat a vědět, co učinili oni sami.¹⁹⁵ Neexistuje objektivní pravda a člověk je schopen poznat pouze, co sám vykonal. To je zásluhou prokazatelného objevu, což bylo důležitou změnou, vyvolanou Galileovými objevy.¹⁹⁶

Nadvláda praxe nad teorií a proměna *homo faber*

Arendtová ukazuje, že v celé tradici *vita contemplativa* stála nad *vita activa*, čili teorie převyšovala praktický život. V novověku se však tento vztah obrací. S tím opět souvisí zrod moderní techniky. Ovšem nikoli v tom smyslu, že člověk začal vymýšlet nástroje a technické vynálezy, aby si ulehčil plahočení za prací. Arendtová tvrdí, že technika je nahodilým jevem

¹⁹¹ PATOČKA, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 101.

¹⁹² Na tuto otázku Patočka nedává jasnou odpověď, neboť na jednu stranu odpovídá kladně, na druhou záporně, a nebo také říká, že tato otázka ani není na místě, protože civilizace jako taková možná ani neexistuje.

¹⁹³ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 343 a 350.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 353.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 353 a 363.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 377.

„teoretického“ zájmu o věci, které neměly být použity v praxi, což je i historicky doloženo. Některé původní vynálezy, které měly sloužit pouze k experimentům a nikoli k praktickému použití, byly zhotoveny na základě pragmatických instinktů, nikoli těch teoretických. Na jedné straně Arendtová sice píše, že proměna vztahu mezi teorií a praxí měla čistě teoretickou povahu, na druhé straně stojí za přesvědčením, že chtěl-li člověk něco poznat, nestačilo již pouhé pozorování, ale bylo zapotřebí jednání a konání (odkazuje k vynálezu dalekohledu); zejména v novověku konání matematické, které pracuje s veličinami, jež jsou přístupné z rozumu.¹⁹⁷

S veškerým vývojem prošel změnou také pojem pravdy, jehož starý filosofický význam, že pravda je věčná, neměl nic společného s pravdou vědeckou, která ani není věčná, ani nemusí být zcela všem srozumitelná, říká Arendtová. Důvodem je celková změna způsobu lidského myšlení. V antickém Řecku bylo myšlení chápáno jako vnitřní pohyb mysli, jenž vede ke kontemplaci a následně k nazření pravdy. Ve středověku byla filosofie (kontemplativní život, vlastní filosofovi) považována za služku theologie. Tak v novověku došlo ke změně myšlení, které se stalo jakoby služkou konání. *Vita activa* zvítězila nad *vita contemplativa* ve smyslu, že myšlení bylo ochuzeno o kontemplativní myšlení a nazření pravdy. V této nové době měla filosofie menší vliv než kdy dřív.¹⁹⁸

V tradičním pojetí měla *vita contemplativa* vyšší postavení než *vita activa* až do novověku a také v rámci *vita activa* nejvyšší postavení zaujímal činnost jednání, které je pro Arendtovou nejdůležitější. Což se ale v novověku taktéž změnilo, neboť prvotní postavení si nese činnost zhotovování, díky které mohly vznikat vynálezy důležité pro rozvoj přírodních věd a moderní techniky, a zejména důležitých experimentů, v nichž také tkví umění zhotovování a samo je tedy vyráběním. S tím opět souvisí přesvědčení, že člověk může poznat pouze to, co sám vyrobil; skrze experimenty a vynálezy, které zhotovil, tedy může dojít k poznání tím, že pomocí těchto experimentů napodobuje různé jevy v přírodě a snaží se přijít na to, *jak*¹⁹⁹ daný jev probíhá. K tomu aby člověk vytvořil prospěšný experiment, z něhož by byly úspěšné výsledky, vyžaduje jistou dávku tvůrčí geniality zhotovitele, podobně jako u umělcova génia.²⁰⁰ Někteří moderní myslitelé považují až nedávnou dobu 19. a 20. století za počátek historie lidstva a vše ostatní mají za předhistorické.²⁰¹ Až takový

¹⁹⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 372–373.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 373–375, 378.

¹⁹⁹ Otázka *jak?* v přírodních vědách nahradila původní otázky badatelů na *co?* a *proč?*. Čímž opět v novověku došlo k posunu, kdy vědce zajímal způsob, jak něco funguje; což lze zodpovědět pouze experimentem.

²⁰⁰ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 379–381.

²⁰¹ PATOČKA, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 84.

dopad má vyspělost na smýšlení o dějinách, pomineme-li teď, co technika znamená pro přírodu a okolní svět.

Ať už je řeč o řemeslníkovi, dělníkovi či badateli, proces zhotovování, kterému se *homo faber* věnuje, je stále prostředkem k určitému cíli. Ovšem v moderním světě, podle Arendtové, jsou důležitější prostředky než účely, za kterými je daná věc tvořena. Proces je tedy důležitější než cíl, což Arendtová obhajuje slovy, že „vědec zhotovuje jen proto, aby věděl, nikoli proto, aby vytvářel věci, a ať už na základě svého poznání produkuje cokoli, je to pro něj pouhý vedlejší produkt, čirý průvodní jev“.²⁰² V novověku sice vítězí mechanistický obraz světa *homo faber*, ale v moderní technice, jak píše Arendtová, je nepřiměřený.

V souvislosti k politické teorii Arendtová říká, že v 17. a 18. století byly pokusy nalézt teorie, na jejichž základu by vznikla vědecky exaktně založená politická instituce, která by se starala o lidské záležitosti, stejně jako Bůh řídí přírodu nebo hodinář hodiny. Tato aplikace přírodovědy na politiku připomíná Hobbesa, který se snažil nalézt prostředky, jak vytvořit umělý stát; stále jde tedy hlavně o proces, tj. o proces lidských záležitostí.²⁰³

Za změnou celkového způsobu myšlení od tradičního myšlení v novověkou může podle Arendtové odcizení světu, které postihlo i ty nejpozemštější činnosti jako zhotovování. Toto odcizení a změna myšlení je dle autorky ještě silnější než proměna vztahu nazírání a jednání, myšlení a konání.²⁰⁴ Jak píše Patočka, člověka řídí sebeodcizení; „odcizuje se tím, že je vázán k životu a jeho věcem a ztrácí se v nich“.²⁰⁵

Již u Platóna mělo nazírání svůj původ ve zkušenosti zhotovitele, který byl obdařen vnitřním zrakem lidského ducha, skrze které nahlížel postoj k modelům a idejím, díky nimž vytvořil věci či dílo; to platí pouze pro konání, nikoli pro jednání. Ve středověku podle Arendtové bylo požadováno, aby *homo faber* rezignoval na použitelnost rukou a věnoval se duchovním činnostem. Jak Arendtová říká, byl to *homo faber*, který určoval pojetí *vita contemplativa* a *vita activa*, které chápeme jako protiklady. Toto jeho postavení vděčí za to, že byl obeznámen s kontemplací díky každodenní řemeslné činnosti.²⁰⁶

Čili novověké převrácení činnosti kontemplace a praktických aktivit přispělo také k převrácení celého procesu zhotovování, kde najednou nešlo o to, co bude vytvářeno, ale jakým způsobem a jakými prostředky. Kontemplace, tedy nazírání, ztratila dosud vůdcovskou

²⁰² ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 381.

²⁰³ Tamtéž, s. 383–385.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 386.

²⁰⁵ PATOČKA, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 88.

²⁰⁶ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 388–389.

pozici nad *vita activa* a stejně tak stál *homo faber* výše než *animal laborans* či činnost jednání.²⁰⁷

Avšak toto vítězství *homo faber*, jak Arendtová píše, nemělo dlouhého trvání, neboť v rámci obrátů *vita activa* se prosadila činnost práce, byť neměla tak dramatický obrat jako například předchozí praxe a teorie. Že byl *homo faber* „sesazen z trůnu“, zapříčinil podle autorky novověký pojem procesu, v němž nešlo již o to, co se vyrábí, ale jak se to vyrábí. Činnost zhotovování je dle autorky jedinou z činností *vita activa*, která byla postižena ztrátou postavení kontemplance v rámci smysluplných lidských činností. Byl to právě novověký pojem procesu, který nebyl vlastní druhé aktivní činnosti, protože zhotovování mělo proces za cosi druhotného, za prostředek, který ho dovede k cíli. Což se nedá říci ani o jednání, které na procesu stojí, ani o práci, která stojí vyloženě na procesu látkové výměny člověka s přírodou, do níž je člověk zasazen.

Byť pojem procesu byl důležitým pro selhání zhotovování, podle Arendtové bylo o tomto pádu rozhodnuto již v 18. století, když Jeremy Bentham²⁰⁸ vložil do morální vědy matematickou metodu, když zavedl kalkul štěstí. Toto štěstí byl rozdíl mezi pocity slasti a nelibosti a cílem bylo co největší štěstí pro co nejvíce lidí, čímž byl nahrazen pojem užitečnosti, který přinášela činnost zhotovování. Ztráta hodnoty užitečnosti nastává tehdy, když se zhotovitel přestává považovat za původce cílové věci a považuje se pouze za zhotovitele nástroje, který je určen k výrobě cílové věci; tedy vyrábí pouze užité předměty, kterým jde o zjednodušení námahy při výrobě a tedy o blaho jedince, proto ten kalkul štěstí.²⁰⁹

Vítězství života a činnosti práce

Bylo řečeno, že tvořivost *homo faber* v novověku nakonec vedla k jeho sestupu z vrcholu činností a byla nahrazena první a životní činností *vita activa*. Život, o který je třeba pečovat a který je prvopočátkem věčného života na zemi. Alespoň tak jakožto nesmrtelnost jednotlivců ho chápalo křesťanství stejně, jako byla pro antiku důležitá nepomíjivost světa.

²⁰⁷ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 390.

²⁰⁸ Jeremy Bentham (1748–1832) byl právník, politický reformátor a filosof, jehož jméno je spojováno se základem moderní utilitární tradice. Podílel se na diskusích o utilitarismu v oblastech etiky, ontologie, politické ekonomii, mezinárodního práva, atd. zejména o jeho morálních právních, ekonomických a politických formách. Cílem jednání dle Benthama je zvětšovat štěstí a omezovat strast. Kritizoval lidská práva a především víru v to, že jsou lidé od narození svobodní.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Stanford, California.: Stanford University [online]. 2015. [cit. 5. 9. 2017]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/bentham/>

²⁰⁹ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 392–395.

Křesťanství je v této souvislosti důležité zmínit, neboť jak Arendtová připomíná, určovalo prakticky veškeré novověké události. „Křesťanství stále kladlo velký důraz na to, že život, jemuž věštilo nesmrtelnost, a tedy nekonečnost, začíná zrozením na zemi. Pozemský život má [...] absolutní hodnotu.“²¹⁰

Toto zabsolutizování života díky křesťanství přispělo k převratu nahlížení na rozdíly mezi činnostmi *vita activa*, které byly nyní chápány jako činnosti nutné k zachování života; nejen práce, ale také zhotovování i jednání, což by bylo protimyslné v antickém pojetí života. Křesťané považovali uchování života za svatou povinnost. Arendtová však upozorňuje, že tohle nemá nic společného s velebením práce v novověku; mnohdy se stávalo, že se novověcí myslitelé snažili vyčíst něco, co nebylo psáno, nebo vykládali učení Nového zákona mylně. Církevní otcové měli za to, že udržet život je sice svatou povinností, avšak pokud člověk našel jiné prostředky, jak toho dosáhnout, například žebrotu, nemusel člověk pracovat. Práce sloužila ale také jako prostředek k zahánění neřestí a pokušení, což je římského původu, jak píše Arendtová. „Je-li nakonec práce používána jako prostředek k umrtvení tělesných žádostí, pak zjevně křesťanství smýšlí o práci stejně jako starověk.“²¹¹ Jak bylo ale pro křesťanství typické, činnost práce se nemohla prosadit, resp. nemohla být plně glorifikována, neboť pro náboženství byl přednější život v kontemplaci než *vita activa*.²¹²

Dnes, jak autorka říká, nežijeme ve světě, který by byl určován křesťanstvím, ovšem hodnota života (i když ne ve smyslu nesmrtelnosti), jakožto nejvyšší statek, se drží doteď. *Vita activa*, díky svému vítězství nad *vita contemplativa*, mohla být rozvinuta jako pravý činný život, který byl činný právě pro tento vlastní život, jenž je uskutečňován prostřednictvím biologického procesu mezi člověkem a přírodou, tj. prostřednictvím činnosti práce. Práce, která vděčí za své vítězství především tomu, že došlo k sekularizaci, tj. ke ztrátě víry v posmrtný život. Člověk tak svým způsobem ztratil křesťanské hodnoty, které utvářely středověk; také mu nebylo vlastní antické přesvědčení o nepomíjivosti světa a byl veden pouze vývojem moderních přírodních věd a technických vynálezů a pokroků. Vítězstvím života byl na vedlejší kolej odsunut svět, jehož „spor“ s životem byl východiskem pro celý moderní vývoj, a tudíž i pro proměnu vztahu mezi praxí a teorií.²¹³ V novověku byl tedy svět odsunut a zůstal pouze „proces života lidského rodu, který vstoupil na místo potenciální

²¹⁰ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 404.

²¹¹ Tamtéž, s. 406.

²¹² Tamtéž, s. 404–406.

²¹³ Tamtéž, s. 407–409.

nepomíjivosti politického společenství starověku a také na místo nesmrtelného života křesťanského středověku“.²¹⁴

Nejen absence světa je charakteristická pro moderní dobu, ale také větší absence zkušenosti než dřív, jak poznamenává Arendtová, s čímž souvisí také kontempace, pro kterou již není místo, a vlastně také myšlení, které je degradováno a mnohdy nahrazeno chytrými přístroji. Co se týče činností *vita activa*, pro Arendtovou nejvýznamnější jednání bylo ztotožněno se zhotovováním, ale obě nakonec mají pouze formu činnosti práce, která slouží k zachování života.²¹⁵ Ovšem již Aristotelés ve své *Etice* psal, že „tvoření a jednání se od sebe různí, [...] ani jednání není tvořením, ani tvoření není jednáním“.²¹⁶

V moderní době je činnost práce, zajišťování obživy jednotlivců zjednodušována nebo dokonce i nahrazována stroji a nástroji, jejichž vývoj vzrostl především v novověku vlivem přírodních věd a technických vynálezů. Člověk už se nemusí tolik plahočit a namáhat; v těchto souvislostech je ale potřeba poznamenat, že je řeč o vyspělých zemích. Toto ulehčení práce podle Arendtové vede k poslednímu stadiu společnosti, a sice že se ze společnosti práce stává společnost zaměstnanců. Taková společnost stojí na hodnotě automatického fungování jedince, kdy slouží procesu života. Ovšem Arendtová této skutečnosti vyčítá ztrátu individuality jednotlivce, čímž tlumí veškeré své pocity, a prakticky to člověka vzdaluje od jeho individuální existence na zemi. To je podobné Marxově pojetí odcizené práce, která stojí na principu, že dělník pracuje pro kapitalistu, nikoliv pro sebe, a proto je výsledný produkt pro něho cizí. Marx píše, že „zhodnocování světa věcí roste přímo úměrně znehodnocování světa lidí“.²¹⁷ Avšak nemůžeme si zas myslet, že by člověk ztratil své dovednosti pro činnost vytváření a děláním tím, že byly jeho schopnosti nahrazeny technikou; stále mu jsou vlastní tvořivé možnosti, které mu jsou dány jeho podmíněností lidského rodu. Arendtová říká, že „nelze však popřít, že tyto zhotovující schopnosti se v rostoucí míře omezují na specificky umělecky nadané jedince, což má za následek, že vlastní zkušenosti orientované na svět se stále více vytrácejí ze zkušenostního horizontu průměrné lidské existence“.²¹⁸

Podobné platí podle Arendtové i o činnosti jednání, která je v moderní době důležitou při způsobování procesů, především co se týče exaktních věd a vědců, kteří svým jednáním

²¹⁴ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 410.

²¹⁵ Tamtéž, s. 411.

²¹⁶ ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Kniha VI., 4. kapitola.

²¹⁷ MARX, Karl, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, přel. Jaroslava Pešková a Jiří Pešek, Praha: Svoboda, 1978, s. 50. Na základě odcizené práce je svobodná činnost člověka degradována na pouhý prostředek fyzické existence člověka. (*Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, s. 56.)

²¹⁸ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 413.

stírají hranice a možnosti lidského poznání. Badatelé zásobují lidi vědeckými novinkami a tím jim rozšiřují obzory. To prakticky do novověku nebylo možné, a bylo tedy potřeba, aby vědci vystoupili na veřejnost a seznámili lid s jejich objevy, o čemž Arendtová říká, že toto vystoupení mělo větší hodnotu než politické působení některých státníků. Vědce a badatele označuje za ty, kteří ještě dnes jsou schopni používat dovednost jednání. „Protože však vědy svým jednáním nezasahují do tkaniva lidských vztahů a záležitostí, nýbrž do přírody ze stanoviska vesmíru, nemohou se podílet na uskutečňování charakteristických rysů jednání, jež činí jednání tak eminentně lidskou schopností, totiž odhalování osoby na jedné straně, a vytváření dějin na straně druhé.“²¹⁹ Arendtová tyto myšlenky uzavírá tvrzením, že schopnosti jednat těch, kdo se ještě pohybují v horizontu zkušenosti, je velmi málo.²²⁰

²¹⁹ ARENDOVÁ, H., *Vita activa*, s. 414.

²²⁰ Tamtéž, s. 413–414.

V. Heideggerův obraz světa jakožto kolébka Arendtové *vita activa*

Kniha *Vita activa* u Heideggera nebyla oceněna; shledal ji spíše jako urážlivou, a to vedlo až k tomu, že s Arendtovou přerušil jakýkoliv kontakt. Arendtová se poté k této situaci vyjádřila v dopisu z roku 1961 Karlu Jaspersovi,²²¹ v němž popisuje Heideggerovu reakci za pochopitelnou.²²²

Villa²²³ říká, že například Arendtové teoretizace jednání je přivlastněním si některých z důležitých témat Heideggerova *Bytí a času* a dalších jeho „středních“ děl, která se věnují konečnosti, nahodilosti a světskosti jako strukturálním komponentům lidské svobody; dále koncepci lidské existence jako odhalující nebo neodkrývající či rozdělení na autentickou a neautentickou odhalenost.²²⁴ Právě dílo *Bytí a čas* poslouží jako hlavní Heideggerův text pro tuto kapitolu, přestože je nutné si uvědomit náročnost a spleť autorova textu i jazyka psaní.

Arendtová při své interpretaci západní filosofie počínající Platónem studovala stejné texty jako Heidegger, například texty Aristotelovy. Arendtová kritizuje Heideggera především za to, že mezi jeho tématy chybí motivy svobody, lidské důstojnosti a rozumu, a že lidstvo je omezeno na samo-bytí (Selbstsein).²²⁵

Politická reflexe Arendtové využívá Heideggerovo pojetí světa a člověka, ale chybí jí pozitivní určení spolubytí (Mitsein), které Heidegger považoval za existenciální. Heideggerova definice „*praxis* jako bytí ve spolubytí“ vychází od jeho studia Aristotela a dále je sledována právě díky Arendtové.²²⁶

Heideggerovo pojetí a analýza „světa“ je výchozí pro to, jak vysvětlit jeho politické myšlenky, neboť jinak by nebylo možné vysvětlit jejich politický význam. Alespoň tak to napsala Arendtová v přednášce s názvem „*Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought*“ (s. 446) z roku 1954. Podle Benhabibové si Arendtová myslela, že se

²²¹ Karl Jaspers byl jejím učitelem, u něhož získala doktorát, a také velmi blízký přítel.

²²² To, že Heidegger knihu neoceníl, bylo způsobeno jeho nerespektováním vůči Arendtové jakožto inteligentní myslitelky, spisovatelky; jak to Arendtová popisuje v dopise Jaspersovi z 1. listopadu z roku 1961. SEMOTAMOVÁ, Tereza. Rozporuplné přátelství Hannah Arendtové a Martina Heideggera [online]. Literarni.cz, 6. února 2013. Dostupné z: http://www.literarni.cz/rubriky/aktualni/clanky/rozporuplne-pratelstvi-arendtove-a-heideggera_9630.html#.WZCH11FJZPZ.

²²³ Villa získal doktorát na Princetonské univerzitě a specializuje se na současnou politickou teorii, historii politického myšlení a kontinentální filosofii; je především mezinárodně uznávaným badatelem politických myšlenek Arendtové.

UNIVERSITY OF NOTRE DAME, *Department of Political Science* [online]. 2017 [cit. 19. 7. 2017]. Dostupné z: <http://politicalscience.nd.edu/faculty/faculty-list/dana-villa/>.

²²⁴ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 114.

²²⁵ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 190.

²²⁶ Tamtéž, s. 190.

základní analýzou člověka v pojmech „bytí-ve-světě“ Heidegger vytvořil možnost pro filosofa, aby přemýšlel o politické sféře.²²⁷

Lidská existence v souvislosti s pojetím života a smrti u Arendtové

Arendtová sice o existenci člověka a jejím významu nepojednává, protože se ani po lidské přirozenosti neptá, ale vyjadřuje její smysl na základě činností aktivního života člověka (*vita activa*). Je však důležité pojednat o existenci člověka z pohledu Heideggera kvůli jeho vlivu na Arendtovou.

O lidské existenci a o otázce po smyslu bytí Heidegger píše ve svém nejslavnějším díle *Bytí a čas* (1927), kde se ptá, co znamená být? Bytí člověka Heidegger vymezuje skrze odlišení od ne-lidských jsoucen; lidské jsoucno (člověk, pobyt) – nelidské jsoucno (výskytové). Pro tuto práci však není toto odlišení zcela zásadní tak jako pojem člověka a existence.

Podle Heideggera existuje pouze člověk, který je jediným jsoucnem, jež se stará o své bytí ve světě. To, že je člověk ‚ve světě‘,²²⁸ u Heideggera neznamena určeni místa (stejně jako u Arendtové nelze zařadit činnost práce do vymezeného prostoru), ale ‚vystižení způsobu jeho bytí‘.²²⁹ Člověk je do světa vržen a nazývá ho pobyt (Dasein). Bytností tohoto pobytu je právě existence, o níž se musí pobyt náležitě starat; v jeho bytí mu jde o jeho bytí. Pojem starosti má u Heideggera aristotelské kořeny, když Heidegger převedl na „starost“ aristotelské snažení/úsilí (*orexis*). U Arendtové se tento pojem transformuje ve starost o svět.²³⁰

„Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.“²³¹ Pobyt, když je vržen do světa, se stará o své „bytí u světa (obstarávání), o spolubytí (starání se o druhého) a o bytí sebou (kdo)“,²³² protože si vždy již rozumí z podstaty svého bytí v každodennosti; a tím, že tento svět obývá, se ke světu nějaký způsobem vztahuje (to Heidegger nazývá fakticitou)²³³. To je totéž, když Arendtová říká, že život člověka se pojí ve vztahu ke světu, což nelze popírat. Heideggerovská starost o bytí je reflexe člověka vůči

²²⁷ BENHABIBOVÁ, S., *The Reluctant Modernists of Hannah Arendt*, s. 51.

²²⁸ Při užití pojmů a slovních spojení z *Bytí a času* ponechávám tvar, resp. jednoduché uvozovky tak, jak jsou v knize (a českém překladu), i když se nejedná o doslovnou citaci.

²²⁹ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 111.

²³⁰ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 190.

²³¹ HEIDEGGER, Martin, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec, Praha: Oikoymenth, 2002, § 4, s. 28.

²³² Tamtéž, § 28, s. 161.

²³³ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 116.

světu a vůči sobě samému. U Arendtové bychom to našli jako nutnost spojenou s činností práce, která je nutná pro zachování života a přežití rodu a kterou autorka spojuje se strastí.

Zatímco v *Bytí a čase* najdeme alespoň určité příklady týkající se řemesel, tj. činnosti zhotovování (*poiésis*), nikde není zmínka o práci, kterou Arendtová spojuje se zachováním života. Ony tři činnosti jsou v možnostech člověka, v jeho pobývání na světě, mezi nimiž například Patočka považuje rozvrh života za snad nejdůležitější – „práce se musí stát bytostným vztahem pobývání na světě, protože člověk je v tomto ohledu vystaven stále sebespotřebě, která vyžaduje rovněž tak stálé obstarávání další“.²³⁴

Heideggerova otázka po tom, „kdo“ je pobyt, vede ke strukturám pobytu, což jsou spolubytí a spolupobyt. Pobyt jakožto já je v ‚bytí ve světě‘, stejně jako ‚druzí‘, kteří jsou také vždy spolu již. Pobyt dle Heideggera není dán jako „pouhý subjekt bez světa“, a také není izolován bez druhých.²³⁵ Označení „druzí“ Heidegger charakterizuje jako ty, „mezi nimiž také jsme a od nichž se sami většinou neodlišujeme“, a nikoliv jako všechny ostatní kromě mě. Tito druzí jsou sami o sobě jako „spolupobyt“. Ale protože obývají svět s mým pobyt, sídlí ve spolusvětě; pak jsou ‚bytím ve světě‘ jako spolubytí. To je Heideggerova existenciální charakteristika bytí. Slovy Arendtové bychom tuto vyjádření označili jako život v pluralitě mezi lidmi, kde každý jedinec, ať je jakkoliv rozdílný, vyjadřuje, kdo je; a to na základě svého jednání, skrze něž se projevuje jeho identita, stejně jako pobyt starostí o sebe ve světě. Ovšem u Arendtové se v jednání vyjevuje, jaký člověk je, jaké má charakterové vlastnosti, což u Heideggera neplatí. Ten vlastnosti, které lze o člověku vypovědět nechápe jako povahové rysy, ale „jsou naopak něčím, za čím on sám (člověk, tj. pobyt) stojí, jsou to způsoby, jak on sám je, a díky tomu je takový“.²³⁶ Je však nutno ještě podotknout, že ani u Arendtové nejde hlavně o vyjevení povahových vlastností jednajícího, neboť vždy se převádí něco na něco, aby vůbec mohlo vyjít najevo, kdo je kdo, při čemž selhává právě jazyk a řeč člověka.

Mluví-li Arendtová o člověku a svobodě, pak svobodu chápe jako člověku vlastní pojem, který se v antickém Řecku nejprve objevoval ve veřejné oblasti, kde byl člověk druhým lidem na očích, později v novověku jako pojem svobodné vůle. Heidegger nemluví o svobodě v politickém smyslu jako Arendtová, ani v etickém smyslu, kdy se člověk svobodně rozhoduje, zda něco chce či nechce udělat; ani ve smyslu svobodné vůle, jakožto vlastnosti člověka, ale mluví o svobodě v ontologickém smyslu. Heideggerův ontologický

²³⁴ PATOČKA, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 18.

²³⁵ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 25, s. 146.

²³⁶ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 107.

přístup k otázce lidské svobody označuje Villa za radikální posun v paradigmatu.²³⁷ Svoboda pobytu je u Heideggera jako možnost; jedna z možností pobytu, jak se vztahuje ke světu. Je to, co jest pobytu „moci být“. Heidegger vykládá svobodu z hlediska „klíčového významu pro ontologickou interpretaci bytí pobytu sama“,²³⁸ kdy se pobyt snaží porozumět tomu, co znamená být. Heidegger říká, že „pobyt je bytostně bytím v možnosti; to se týká způsobů obstarávání ‚světa‘, starosti o druhé a v tom všem zároveň už vždycky onoho ‚moci být‘ vzhledem k sobě samému, kvůli sobě“.²³⁹ Totiž „pobyt je vždy již naladě“²⁴⁰ v nějakém rozpoložení, v nějaké možnosti nálady, kterou si svobodně volí kvůli jeho „moci být“. Heidegger ale upozorňuje, že tuto svobodu ‚moci být‘ nelze chápat ve smyslu ‚libovolnosti volby‘.²⁴¹ V § 58 totiž říká, že „svoboda však jest jen ve volbě jedné možnosti, a tato volba znamená: nést to, že jsme nezvolili a nemohli zároveň zvolit druhou“.²⁴² Heidegger „odlišuje *mít možnost* jakožto vlastnost, jíž lze charakterizovat ne-lidské jsoucnost, a *být možností*. Tento rozdíl se odráží i v Heideggerově jazyce: u bytí, jež je pojaté jako možnost, Heidegger neříká, že by tuto možnost člověk měl, ale že *jí jest*, případně ji uchopuje či naopak zanedbá. Stůl nemůže své zapálení uchopit, být jím, ani je nemůže zmeškat, minout se s ním.“²⁴³ U Heideggera volba znamená návrat k podstatě našeho bytí, čili k vržené možnosti.²⁴⁴

Bytí člověka ve světě, bytí pobytu pro Heideggera se odhaluje jako starost o toto bytí a základní bytostnou možností pobytu je úzkost; ta je základním rozpoložení. Fenomén úzkosti je spojen se strachem o bytí člověka. Heidegger říká, že „v úzkosti nevíme, co je to, z čeho je nám úzko“.²⁴⁵ S tím je spojeno vědomí o konečnosti života člověka, který směřuje ke smrti, o níž nevíme, kdy přijde. Proto smrt pro Heideggera představuje úzkost. Arendtová však naopak tvrdí, že vidina této jisté budoucnosti činí život napínavým; o takovém životě bude stát za to vyprávět.²⁴⁶ Smrt je pro Heideggera posledním cílem člověka, ovšem

²³⁷ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 114.

²³⁸ KARFÍK, Filip, Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera, *Reflexe: Filosofický časopis*, 1993, 09, s. 15.

²³⁹ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 31, s. 175.

²⁴⁰ Tamtéž, § 29, s. 165.

²⁴¹ Tamtéž, § 31, s. 175.

Filip Karfík ve svém článku *Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera* poznamenává, že v tomto velkém díle svobodu ještě lze chápat tradičně jako svobodu volby. (KARFÍK, F., *Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera. Reflexe*, s. 18.)

Jaký posun Heidegger učinil v souvislosti s pojmem svobody lze najít mimo jiné v jeho přednáškách *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* či *Vom Wesen der Wahrheit*.

²⁴² HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 58, s. 323.

²⁴³ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 108.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 124.

²⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 40, s. 220.

²⁴⁶ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 249.

Arendtová se v této souvislosti opět obrací k Aristotelovi a jeho *eudaimonii*, jež je cílem lidského života, a přidává hlas svědomí.²⁴⁷

Samu existenci Heidegger rozděluje na autentickou a neautentickou, tj. na vlastní a nevlastní modus bytí. Autentická struktura existence souvisí s možností volby, kdy si pobyt volí své ‚moci být sebou‘ ze sebe sama a to skrze hlas svědomí. Díky svědomí může autentický pobyt odpovědět na otázku, kdo je; nejprve však musí porozumět svému svědomí a bytí, a následně může říci ‚já sám‘. K tomu se pojí, jak píše Villa, Arendtové rozdělení veřejné a soukromé sféry, svobody a nutnosti, apod., neboť je lze chápat jako odrazy zvláštního a komplexního vztahu, který Heidegger konstruuje mezi autenticitou a každodenností, neodkrývajícím a odkrývajícím („unconcealment and concealment“).²⁴⁸ Autentičnost je způsob bytí-ve-světě a jako takový je jak způsobem jednání, tak způsobem bytí-s-ostatními. Villa říká, že možnost autentického být-s otevírá cestu k politickému čtení *Bytí a času*.²⁴⁹

Heidegger o jednání a řeči v souvislosti s pojetím Arendtové

Stopy po pojmu jednání v Heideggerově knize *Bytí a čas* lze nalézt jen stěží. Avšak jeho interpretace pojmu *praxis*, který studoval z Aristotelových spisů,²⁵⁰ a který následně použil ve svých úvahách, Čapek označuje jako základní koncept Heideggerovy filosofie a jako základní pilíř pro Arendtovou a její spis *Vita activa*. Ten „lze vykládat jako nesouhlasnou repliku na způsob, jímž si Heidegger osvojuje aristotelské distinkce, a činí z nich základní struktury lidské existence“.²⁵¹ Čapek zároveň říká, že Arendtová je jedním z mála filosofů, kteří se vrací k pojmu *praxis* v jeho původní intenci jako diferencujícího pojmu.²⁵²

Důležité je poznamenat, že jednání u Heideggera nelze chápat ve vlastním a původním smyslu jednání, neboť pojem *praxis* zontologizoval tím, že určil *praxis* jako Dasein.²⁵³ V *Bytí a čase* píše: „Záměrně se vyhýbáme termínu ‚jednání‘. Neboť za prvé bychom jej museli pojmut opět tak široce, aby aktivita zahrnovala i pasivitu kladeného odporu; za druhé by to sugerovalo existenciálně-ontologické nedorozumění, v jehož důsledku by se odhodlanost

²⁴⁷ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 190.

²⁴⁸ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 114-115.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 212.

²⁵⁰ Aristotelův výměr jednání najdeme především v VI. knize *Etiky Nikomachovy*.

²⁵¹ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 105.

²⁵² Tamtéž, s. 171.

²⁵³ Tamtéž, s. 121 a 171.

jevila jako nějaký zvláštní postoj praktické schopnosti oproti schopnosti teoretické.²⁵⁴ Na toto Heideggerovo záměrné vyhýbání se termínu „jednání“ upozorňují jak Villa, tak Čapek.

Heidegger definuje jednání: „*praxis* jako bytí ve spolubytí“. Ovšem kromě jiného se v pojetí jednání odlišuje od Arendtové, resp. Arendtová od Heideggera, hlavním znakem jednání, tj. pluralitou, která u Arendtové přímo vyčnívá.²⁵⁵

Při zjišťování, jak a proč člověk jedná, musíme brát u Heideggera v potaz, že u něho má značný význam porozumění vlastnímu bytí, což zahrnuje rozumění sobě samému v jeho bytí ve světě a v čase. To znamená porozumění minulosti pobytu, ale i jisté očekávání. Lidé jsou totiž ovlivňováni celou dosavadní tradicí, výchovou, vzděláním apod.; podle toho pak člověk chápe svoje bytí ve světě a podle toho jedná.²⁵⁶ U Heideggera tedy je prvotní porozumět tomu, kdo jsem, a následně podle toho pak lze jednat, ovšem u Arendtové se „kdo jsem“ odhaluje právě až jednáním.

Pojetí světa a pojetí člověka si Arendtová vypůjčila od Heideggera v jeho pojmu „odhalujícího“, kdy otevřenost je základním znakem Dasein, podle kterého pobytu jest být. Ovšem důraz na „odhalující“ charakter jednání a promlouvání by neměl zakrývat ústřední stanovisko Arendtové, neboť přesvědčivý projev je jediný způsob politického jednání, který je politicky rovnocenný světu.²⁵⁷ U Heideggera se skrze promlouvání odhaluje pravda a má za to, že k odhalování se více pojí ono promlouvání, nežli jednání.²⁵⁸

Čapek říká, že pro Heideggerovo pojetí jednání je důležité jeho rozlišení mezi netematickým rozvrhovááním jakožto rozumění sobě samému z možností a mezi tematickým uchopením možností. Neboť možnost je stav, kterým pobyt chápe sebe a svoji svobodu. „U Heideggera nemůže být jednání pojato jako uskutečňování budoucího stavu věcí, který je zatím pouze možný. Takové uchopení jednání, jež není ničím neobvyklým, přistupuje podle Heideggera k lidskému bytí a jeho budoucím podobám jako k výskytovému jsoucnu a připravuje je o jeho specifický charakter, totiž že jest stále možností.“²⁵⁹

Pojem *praxis*, jednání, Heidegger vymezuje vůči pojmu *poiésis*, tedy vytváření, zhotovování. *Poiésis* Heidegger nepojímá pouze jako odlišnou činnost od *praxis*, ale jako něco, čím může být *praxis* zahalena.²⁶⁰ Čapek píše, že Heidegger byl ovlivněn antickou

²⁵⁴ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 60, s. 338.

²⁵⁵ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 190 a 251.

²⁵⁶ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 110.

²⁵⁷ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 249.

²⁵⁸ ARENDTOVÁ, H., *Vita activa*, s. 229.

²⁵⁹ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 115.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 117.

představou „vytváření artefaktu, jež je ve svém průběhu vedeno jeho vzezřením: být znamená pro Aristotela ‚být vytvořen‘“.²⁶¹ V souvislosti s touto tezí nejde dle Čapka o to, že vytváření není jednání, ale „o to, že ve vytváření se nám nabízí taková představa o bytí, která je nepřijatelná pro uchopení specificky lidského bytí“.²⁶² To znamená, že hrozí nebezpečí uchopení lidského života jako zhotoveného předmětu. U Arendtové jde ale právě o zvěcnění člověka jako věci, aby mohl ve světě nadále existovat i po své smrti. Tím je opět myšlen onen příběh, který se uzavře spolu s koncem života člověka a který byl tvořen skrze jeho aktivní život.²⁶³

Podle rozlišení *praxis* a *poiésis* lze u Heideggera rozlišovat rozdíl mezi jeho pojetím autentické a neautentické existence, kdy *praxis* lze chápat jako autentické jednání.²⁶⁴ Tohoto aristotelského rozdělení si byl Heidegger vědom. Přestavbu v autentickou a neautentickou existenci, která stírá lidskou pluralitu a interakci, Arendtová nazývá „společným jednáním a promlouváním“.²⁶⁵

Heideggerův pojem jednání souvisí s existencí člověka, tj. s rozuměním jeho bytí a podle Aristotelova vymezení *praxis* pojímá Heidegger existenci jako to, „co nemá cíl mimo sebe a vůči čemu se ostatní jsoucna a podřazené činnosti vztahují jako k tomu, ‚kvůli čemu‘ jsou“; existence je vnímáním, neboť si rozumí ve své celkovosti a „zároveň vede jednání“.²⁶⁶ To vede zpět k hlasu svědomí. Následně pak obrací svůj názor, když tvrdí, že jednání „nemá svědomí“. Heidegger pojem jednání nechápe jako činnost, jak je tomu u Arendtové, ale míní tím pobyt, lidské bytí v jeho vlastním modu.²⁶⁷ Heidegger v § 58 říká: „Rozuměje volání svědomí, nechává pobyt v sobě jednat nevlastnější ‚bytí sebou‘ ze svého zvoleného ‚moci být‘“.²⁶⁸ Což znamená, že jednou z možností lidského bytí je, aby bytí ve své možnosti jednalo.²⁶⁹

Protože pobyt je jakožto bytí-ve-světě, a jako bytí-s-ostatními má praxi s každodenní zkušeností. Pobyt je vždy již vržen do světa, kde nejprve musí porozumět svému bytí a následně i nějak chápat ostatní bytí a jsoucna. A na tom stojí Heideggerovo vymezení veřejnosti, což je vlastní prostor pro jednání u Arendtové. Heidegger veřejnost chápe jako

²⁶¹ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 117. Více o této tezi najdeme v Heideggerových *Fenomenologických interpretacích k Aristotelovi* (1922).

²⁶² Tamtéž, s. 118.

²⁶³ V jednání člověk utváří svojí identitu, která je uzavřena spolu s jeho životem a zvěcněna v příběhu, jak je ukázáno v kapitole „Kdo jedná, kdo mluví“ této práce.

²⁶⁴ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 212.

²⁶⁵ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 251.

²⁶⁶ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 118-119.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 126-127.

²⁶⁸ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 58, s. 326.

²⁶⁹ ČAPEK, J., *Jednání a situace*, s. 127.

způsob porozumění charakteristice „oni“ a vztahu „já-oni“.²⁷⁰ Pojem *praxis* Heidegger ale v *Bytí a času* podle Villy ignoruje tím, že se zaměřuje na heroické projekty pobytu potvrzující jeho konečnost.²⁷¹

Villa také ve své knize říká, že Arendtové pojetí jednání a promlouvání mohlo naplnit dva hlavní úkoly autentické politiky u Heideggera, když mluví o autentickém veřejném prostoru v *Bytí a čase*; a že sotva tyto dvě činnosti mohou být sníženy na komunikativní zkušenost každodenního života.²⁷²

Heidegger jednání, *praxis* a tudíž i *polis* pojímá ontologicky. Arendtová má *polis* za svobodné místo, kde se může člověk projevovat, jednat a promlouvat na veřejnosti. Heidegger *polis* chápe jako místo, kolem něhož se točí všechny události a všechny bytosti (Seiende), místo, kde se může jejich bytí ukazovat vcelku tak, jak jsou. *Polis* je pólem, který sám nic nedělá, pouze nechává bytí být v jejich neskrytosti. To je počáteční vztah, který působí mezi *polis* a bytím. Tato koncepce²⁷³ se odvíjí od Heideggerovy myšlenky „do-díla-vložená“ pravda, kdy dílo, Heideggerovými slovy, otevírá svět historických lidí. *Polis* je tedy pro Heideggera umělecké dílo, které ale nevzniká díky lidské interakci (*praxis*), ale má ho za fundamentální případ *poiésis*. *Polis* je tedy dílem tvůrce, aby vytvořil lidský svět. *Poiésis* může mít různé formy, které se mohou vyskytovat ve světě básníka, myslitele, kněze či dramatika. Ale zakladatel města (*polis*) je podle Heideggera nejdůležitější postavou, protože tvoří politický svět ve formě nové *polis*. „*Polis* je historickým místem, v němž, z něhož a pro něhož se dějí dějiny.“²⁷⁴ Heideggerův zájem o „produktivistický“ charakter řecké ontologie a *poiésis* tak nabyl radikální formy.²⁷⁵ Počáteční vztah mezi *polis* a bytím lze vztáhnout k počátku *polis*. Ten Aristotelés vysvětluje jako naprosto přirozený akt sdružení nejprve dvou lidí, resp. muže a ženy, které k sobě táhne přirozenost, na jejímž základě mohlo vzniknout první společenství. Tito dva totiž nemohou být jeden bez druhého; účelem sdružování je plození.²⁷⁶

Behnabibová píše, že u Heideggera cesta k politickým myšlenkám vede skrze tezi, která byla základním poznatkem pro Arendtovou; v *Bytí a času* zní: „Na základě ‚bytí ve světě‘, které má charakter tohoto ‚spolu‘, je svět vždy již světem, jež sdílím s druhými.

²⁷⁰ VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, s. 213.

²⁷¹ Tamtéž, s. 214.

²⁷² Tamtéž, s. 216.

²⁷³ Tuto koncepci, že dílo vyjevuje pravdu, Heidegger rozvíjí ve své knize *Původ uměleckého díla* (1935), kde doslova říká, že dílo jakožto dílo nastavuje svět. Všechny jeho myšlenky se odvíjí od původního konfliktu mezi světem a zemí, tj. mezi „otevřeností“ a „uzavřeností“, přičemž svět je otevírán díky pravdě v dílu.

²⁷⁴ HEUER, W., HEITER B., ROSENMÜLLER S., *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, s. 252.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 251–252.

²⁷⁶ ARISTOTELÉS, *Politika*, s. 37–38, 1252a1, 1252a25–30.

Svět pobytu je spolusvět. ‚Bytí ve‘ je spolubytí s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je spolupobyt.“²⁷⁷ Z toho vyplývá, že svět nikdy není světem pouze jednoho, ale vždy je sdílený s ostatními. A protože lidé obývají prostor s jinými, jež si jsou mezi sebou buď rovni, nebo jsou rozdílní, Arendtová jako základní lidskou podmínku označuje „pluralitu“, kterou vyjadřuje skrze řeč: „Řeč odpovídá faktu odlišnosti a je aktualizací lidské podmínky plurality, tj. žít jako odlišná a jedinečná bytost mezi rovnými.“²⁷⁸ Heidegger má sice sdílený svět s druhými za základní podmínku Dasein, pobytu, ale jeho nejautentičtější formou není tento svět, nýbrž jeho bytí-ke-smrti, povědomí o jeho časovosti a konečnosti. Naopak formy spolubytí považuje za neautentické, protože představují upadlost do řeči každodenního světa a jeho zmizení v zážitku anonymity.²⁷⁹

Jednání a řeč jsou u Arendtové vrcholnými činnostmi politické aktivity a činného života (*vita activa*) vůbec. Řeč je schopnost vlastní výhradně člověku, jak ho již Aristotelés nazval živočichem disponujícím řečí (logos). Řeč, tedy promlouvání, se spolu s jednáním ukazuje ve veřejné oblasti mezi ostatními lidmi, kde promlouvající člověk podle Arendtové dává najevo, kdo je, odhaluje, jak si rozumí. Podobné tvrzení lze najít v Heideggerově *Bytí a čase*, kde říká, že „řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění“²⁸⁰ pobytu ve světě. Arendtová říká, že řeč, resp. promlouvání a také jednání jsou prvotními schopnostmi, které člověk získá při narození do tohoto světa, aby se mohl účastnit aktivního života. To, že dle Heideggera pobyt nějak rozumí sám sobě, tomu, jak je ve světě, na základě svého rozpoložení je artikulováno výpovědí o tomto rozumění, a tedy v řeči. Celé to lze shrnout Heideggerovou větou, že „naladěná srozumitelnost ‚bytí ve světě‘ *promlouvá jako řeč*“.²⁸¹

Arendtová schopnost řeči pojímá jako základní schopnost politické aktivity, zároveň označuje promlouvání s jednáním za schopnosti, jež jsou dány člověku již na počátku života. Heidegger v *Bytí a čase* mluví o řeči v jiném než politické smyslu. Říká, že k mluvení taktéž patří i naslouchání a mlčení, že vyjadřuje srozumitelnost bytí ve světě i spolubytí. Což lze najít u Arendtové, když mluví o interakci mezi ostatními lidmi, kdy člověk skrze promlouvání zjevuje, kdo vlastně je. V mluvení, tedy v řeči, jak Heidegger píše, se objevuje fenomén

²⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 26, s. 148.

²⁷⁸ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, s. 178.

²⁷⁹ BENHABIBOVÁ, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 53.

²⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 34, s. 193.

²⁸¹ Tamtéž, § 34, s. 194.

sdělování, kdy o něčem vypovídáme. To znamená, že artikulujeme ‚bytí spolu‘, ve kterém se sdílí spolurozpoložení a spolurozumění se spolupobytem,²⁸² tedy s ostatními lidmi.

Se spolupobytem a mluvením souvisí další činnost, tj. naslouchání, kdy jeden pobyt mluví, promlouvá, a druhý naslouchá, stává se pasivní spoluúčastí na tkanivu vztahů, jak by řekla Arendtová. Heidegger to vyjadřuje slovy: „Naslouchat někomu znamená, že pobyt jako spolubytí je existenciálně otevřen pro druhého. [...] Pobyt naslouchá, protože rozumí.“²⁸³ Pobyt rozumí, jak svému ‚moci být‘, tak tomu, co je vysloveno, neboť pobyt má řeč a jazyk.

Arendtová o jazyku říká, že lidský jazyk není nutný pro komunikaci mezi lidmi, že k vyjadřování běžných potřeb by stačil jazyk zvířat, který je omezen na zvuky, znaky či gesta. Argumentuje tvrzením, že myšlení na rozdíl od potřeby zjevnosti a přítomnosti diváků nepotřebuje k řeči posluchače. Řeč označuje za duchovní aktivitu, díky níž tak člověk náleží do světa jevů.²⁸⁴

²⁸² HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 34, s. 194–195.

²⁸³ Tamtéž, § 34, s. 196.

Heidegger dále v § 34 mimo jiné rozvádí, že pobyt rozumí hned tomu, o čem se mluví, hned jsoucnům a příručním jsoucnům, pod nimiž si vybavujeme určité předměty, a nepřemýšlí nejprve o vnímání, jež mu zprostředkovávají počítky.

²⁸⁴ ARENDTOVÁ, H., *Život ducha*, s. 112–113.

Závěr

Cílem této práce bylo analyzovat tři hlavní lidské činnosti, jež jsou souhrnně nazvány pojmem *vita activa*. Tento činný život člověka Arendtová dělí na práci, zhotovování a jednání. Přestože v rámci *vita activa* odmítá jejich hierarchizaci, výsadní postavení pro ni má třetí činnost, tj. jednání.

Arendtová namířila kritiku vůči tradici západní filosofie, která z počátku připisovala prvenství kontemplativnímu, tj. teoretickému životu. Arendtová měla za to, že právě díky aktivnímu životu se člověk lépe podílí na utváření společenského světa, na jehož vrcholu stojí politická svobodná činnost. V novověku však zvítězila činnost práce, která je nutná k zachování života. Je-li postaráno o životní nutnosti, může se člověk věnovat vytváření hmotného světa (zhotovování) a politickému svobodnému životu (jednání).

Ve svých úvahách se autorka často opírá o antickou dobu a její myslitele. Například rozdělení soukromé a veřejné oblasti, rozdíly mezi záležitostmi *polis* a domácnosti, a pojetí samotných činností *vita activa*. Za způsob, jakým pracovala s těmito myšlenkami, byla často kritizována, zejména za její idealizaci řecké *polis* a antické doby. Dalo by se říci, že své poznatky o antickém světě nevykládá uceleně a systematicky, neboť antika byla dlouhé období se složitým vývojem. Avšak nejčastěji odkazuje k myslitelům klasického období, tj. k Platónovi a Aristotelovi. Mluví-li tedy o antice, má na mysli zejména Athény klasického období.

I když Arendtové myšlení netvoří systematickou nauku, chtěla svými analýzami probudit zájem o problémy, které jsou nadčasové a aktuální i dnes. Tato aktuálnost myšlenek Arendtové tkví v uvědomění si lidského života ve společnosti, kde je důležité zapojit se do veřejné oblasti a svobodného politického života. V tom se odráží její zkušenost s událostmi 20. století, které ji přiměly zamýšlet se nad existencí člověka. Proto chtěla ukázat, jak důležité je rozumět lidskému životu a to především ve společnosti. I když jsou činnosti v rámci *vita activa* propojené a během vývoje docházelo ke změně jejich hierarchizace, pro Arendtovou má nejvýsadnější postavení jednání, díky kterému se člověk může svobodně projevat. Podmínkou jednání je právě pluralita lidí a svoboda. Avšak od novověku stojí na vrcholu činnost práce, která je nutná k zachování života. Dnešní doba je právě společností plná praktického zaměření a neočekávaných událostí, ať už je řeč o jednání či praktickém využívání možností, které svět a příroda poskytuje.

Člověk musí rozumět své jedinečnosti, k čemuž mu napomáhají svobodné lidské činnosti. Kromě toho se ale musí o sebe náležitě starat a rozumět si ve svém bytí ve světě,

který obýváme s dalšími lidmi (spolupobyty), jak to vysvětluje Heidegger. To je totéž, když Arendtová mluví o práci, která uchovává člověka při životě, zhotovování, které vytváří materiální svět, a jednání, jež může vynikat ve společenské interakci. Pojetí jednání však u Heideggera nabývá ontologického charakteru, který je určován právě rozuměním svému bytí ve světě a na základě toho pak jedná. Nicméně pojednání o Heideggerově pojetí lidské existence, jak ji vysvětluje v jeho slavném díle, je nedílnou součástí myšlenek Arendtové, jakožto jeho žákyně.

Lidská činnost se odráží především na přírodě a ve světě, ve kterém žijeme. Zatímco produkty jsou krátkého charakteru a nejsou pro přírodu tolik ohrožující, zhotovování vytváří předměty, které člověk ani nepotřebuje a také ani nespotřebuje. Obecně prostředky ke zhotovování dnes dorůstají takových možností, že trpí především svět. Za to může novověký rozvoj přírodních věd a technických vynálezů, jejichž vývoj roste závratnou rychlostí. Je proto otázkou, co by na vývoj lidských činností řekla Arendtová dnes, téměř sedmdesát let od napsání *Vita activa*, když již v její době měli lidé takové zbraně, kterými by zničili svět v okamžiku. Dnešní vývoj je tak fatální, že příroda a život na Zemi je ohrožován stále víc. I když tedy mnohdy svět doplácí na činnost člověka, díky aktivní činnosti roste a pozvedá se společnost a svět obecně, za což můžeme být rádi.

Přestože někteří dnešní myslitelé mohou u Arendtové najít myšlenky, které jsou předmětem kritiky, například co se týče zmíněné idealizace antické doby, nelze ji odepřít podnětné myšlenky, které stojí za úvahu. Nutí k zamyšlení nad tím, jak důležitá je identita člověka, činnost ve společenství a vytváření světa, v němž budou moci žít následující generace.

Bibliografie

ARENDTOVÁ, Hannah, *Krize kultury*, přel. Martin Palouš, 1. vyd., Praha: Mladá fronta, 1994, 160 s.

ARENDTOVÁ, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*, přel. Tomáš Suchomel a Martin Palouš, 1. vyd., Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, 262 s.

ARENDTOVÁ, Hannah, *O revoluci*, přel. Daniel Štěch, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2011, 293 s.

ARENDTOVÁ, Hannah, *Vita activa neboli O činném životě*, přel. Václav Němec, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2007, 431 s.

ARENDTOVÁ, Hannah, *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. Vít Pokorný a Martin Ritter, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2002, 201 s.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 2. vyd., Chicago: University of Chicago Press, 1998, 349 s.

ARENDTOVÁ, Hannah, *Život ducha 1. díl Myšlení*, přel. Jan Lusk, 1. vyd., Praha: Aurora, 2001, 274 s.

ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, přel. Antonín Kříž, Praha: Jan Leichter, 1937, 305 s.

ARISTOTELÉS. *Politika*, přel. Antonín Kříž, 2. vyd., Praha: Rezek, 1998, 499 s.

BEINER, Ronald, *Hannah Arendtová o Souzení*, přel. Martin Ritter, in: *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. Vít Pokorný, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2002, 201 s.

BENHABIBOVÁ, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New ed., Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, 261 s.

ČAPEK, Jakub, *Jednání a situace*, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2007, 216 s.

EUBEN, J. Peter, *Arendt's Hellenism*, in: VILLA, Dana Richard, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press, 2000, 304 s.

HEIDEGGER, Martin, *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec, 2., opr. vyd., Praha: Oikoymenh, 2002, 487 s.

HEIDEGGER, Martin, *Co znamená myslet?*, přel. Petr Fischer a Ivan Chvatík, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2014, 59 s.

HEIDEGGER, Martin, *O humanismu*, přel. Petr Kůrka, Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000, 55 s.

- HEIDEGGER, Martin, *Původ uměleckého díla*, přel. Ivan Chvatík, 1. vyd., Praha: Oikoymenh, 2016, 119 s.
- HEUER, Wolfgang, HEITER Bernd, ROSENMÜLLER Stefanie, *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2011.
- HULLOVÁ, Margaret Betz, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge Curzon, 2002, 190 s.
- KARFÍK, Filip, Dvojí pojem svobody u M. Heideggera, *Reflexe: Filosofický časopis*, 1993, 09, 1–32.
- KATEB, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1984, 204 s.
- KATEB, George, *Political action: its nature and advantages*, in: VILLA, Dana Richard, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 304 s.
- KOHN, Jerome, *Freedom: The Priority of the Political*, in: VILLA, Dana Richard, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press, 2000, 304 s.
- KOUBA, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, 2., opr. vyd., Praha: Oikoymenh, 2006, 287 s.
- LOCKE, John, *Dopis o toleranci*, přel. Petr Horák, 1. vyd., Brno: Atlantis, 2000, 102 s.
- LOCKE, John, *Druhé pojednání o vládě*, přel. Josef Král, 1. vyd., Praha: Svoboda, 1992, 184 s.
- MARX, Karl, *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, přel. Jaroslava Pešková a Jiří Pešek, 1. vyd., Praha: Svoboda, 1978, 196 s.
- MARX, Karl, *Kapitál: kritika politické ekonomie*, Díl 1, Kniha I, Výrobní proces kapitálu, překladatel neuveden. 6. vyd., Praha: Svoboda, 1978, 845 s.
- MARX, Karel, ENGELS, Bedřich, *Německá ideologie*, in: *Vybrané spisy sv. 1.*, přel. Kolektiv autorů, 1. vyd., Praha: Svoboda 1976, 580 s.
- PALOUŠ, Martin, *Nad politickou filosofií Hannah Arendtové*, in: *Krize kultury*, 1. vyd., Praha: Mladá fronta, 1994, 160 s.
- PATOČKA, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 3., opr. vyd., Praha: Oikoymenh, 2007, 136 s.
- VILLA, Dana Richard, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1996, 329 s.
- VILLA, Dana Richard, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press, 2000, 304 s.

YOUNG-BRUEHLOVÁ, Elisabeth, *Hannah Arendtová: z lásky k svetu 1. diel.*, přel. Pavol Lukáč, Adriana Komorníková, Petra Šimkovičová, 1. vyd., Bratislava: Agora, 2004, 296 s.

Internetové zdroje:

BENYOVSZKY, Ladislav, „Dějinnost bytí“ a problém počátku. E-LOGOS [online]. Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/ben1.htm>

SEMOTAMOVÁ, Tereza, Rozporuplné přátelství Hannah Arendtové a Martina Heideggera [online]. Literarni.cz, 6. února 2013. Dostupné z: http://www.literarni.cz/rubriky/aktualni/clanky/rozporuplne-pratelstvi-arendtove-a-heideggera_9630.html#.WZCH11FJZPZ.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Stanford, California.: Stanford University [online]. 2015. [cit. 5. 9. 2017]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/bentham/>

UNIVERSITY OF NOTRE DAME, *Department of Political Science* [online]. 2017 [cit. 19. 7. 2017]. Dostupné z: <http://politicalscience.nd.edu/faculty/faculty-list/dana-villa/>.