

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Katedra politologie

Bakalářská práce

2024

Jonáš Stranofský

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Katedra politologie

Hannah Arendtová jako neoaristotelička

Bakalářská práce

Autor práce: Jonáš Stranofský

Studijní program: Politologie a veřejná politika

Vedoucí práce: Mgr. Tomáš Halamka, Ph.D.

Rok obhajoby: 2024

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 25.4.2024

Jonáš Stranofský

Bibliografický záznam

STRANOFSKÝ, Jonáš. *Hannah Arendtová jako neoaristotelička*. Praha, 2024. 51 s. Bakalářská práce (Bc). Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií, Katedra politologie. Vedoucí bakalářské práce Mgr. Tomáš Halamka, Ph.D.

Rozsah práce: 96495 znaků včetně mezer a seznamu literatury

Abstrakt

Práce se zabývá komparací politického myšlení Aristotela a Hannah Arendtové. Tato komparace vychází z hermeneutiky/způsobu interpretace Leo Strausse, a to zejména z jeho „platonského“ přesvědčení o univerzálnosti a věčnosti idejí ve světě. V metodologické části práce byly dále charakterizovány i aspekty narativního stylu, který sama Arendtová používá. Práce se také zaobírá definicemi a historickým kontextem konceptu neoaristotelismu a následně se snaží o vymezení svého vlastního, specifického konceptu aristotelského učení. Nově vytvořený koncept neoaristotelismu je vytyčen na základě analýzy tří důležitých aristotelských motivů v oblasti politiky: přirozenost člověka; politika a svoboda; *telos* a druhy lidského životů. Tyto motivy byly zvoleny i z důvodu univerzálnosti a aktuálnosti v dnešním světě. Druhá část práce se nejdříve věnuje zkoumání stejných motivů v myšlení Hannah Arendtové a poté dochází již k samotné komparaci obou autorů, jejímž cílem je posoudit, zdali Hannah Arendtovou ve vytyčených otázkách můžeme považovat za neoaristoteličku. Výsledkem tohoto porovnání je převaha společných prvků mezi oběma autory, a proto práce Hannah Arendtovou za neoaristoteličku spíše označila.

Klíčová slova

Aristoteles; Hannah Arendt; neoaristotelismus; *polis*; svoboda; přirozenost; politika; *telos*; *logos*; *bios theoretikos*; *bios politikos*.

Abstract

The thesis deals with a comparison of the political thought of Aristotle and Hannah Arendt. This comparison is based on Leo Strauss's hermeneutics/method of interpretation, especially his "Platonic" belief in the universality and eternity of ideas in the world. In the methodological part of the thesis, aspects of Arendt's own narrative style were further characterized. The thesis also discusses the definition and historical context of the concept of neo-Aristotelianism and then attempts to define its own specific concept of Aristotelian doctrine. The newly developed concept of neo-Aristotelianism is set out by analysing three important Aristotelian motifs in the field of politics: the nature of man; politics and liberty; the *telos* and the kinds of human life. These motifs were also chosen because of their universality and relevance in today's world. The second part of the thesis first examines the same motifs in Hannah Arendt's thought, and then proceeds to the actual comparison of the two authors, the aim of which is to assess whether Hannah Arendt can be considered a neo-Aristotelian in the issues raised. The result of this comparison is a preponderance of common elements between the two authors, which is why the the thesis rather identifies Hannah Arendt as a neo-Aristotelian.

Keywords

Aristotle; Hannah Arendt; neo-Aristotelianism; *polis*; liberty; nature; politics; *logos*; *telos*; *bios theoretikos*; *bios politikos*.

Title

Hannah Arendt as a neo-Aristotelian

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu mé bakalářské práce panu Mgr. Halamkovi, Ph.D., za věcné konzultace, cenné rady a zejména za lidský přístup.

Obsah

Obsah.....	8
Úvod.....	9
2 Způsob interpretace	12
3 Neoaristotelismus I.....	15
4 Aristoteles.....	18
4.1 O přirozenosti člověka	18
4.2 Politika a svoboda	22
4.3 <i>Telos</i> a druhy lidského života.....	26
5 Neoaristotelismus II	29
6 Hannah Arendtová.....	31
6.1 O přirozenosti člověka	32
6.2 Politika a svoboda	35
6.3 <i>Telos</i> a druhy lidského života.....	38
7 Hannah Arendtová jako neoaristotelička	41
7.1 O přirozenosti člověka	41
7.2 Politika a svoboda	42
7.3 <i>Telos</i> a druhy lidského života.....	43
Závěr.....	45
Summary	47
Seznam literatury.....	49

Úvod

Práce je postavena na komparaci dvou velkých myslitelů – Hannah Arendtové a Aristotelovi. Hannah Arendtová politická myslitelka 20.st. patřila k nejvýznamnějším intelektuálům minulého století a její myšlení a díla nebyla pouze důležitým příspěvkem do akademické diskuze, avšak staly se oblíbenými i u širší veřejnosti. Značné přičinění na tom mělo její dílo *Eichmann v Jeruzalémě*, které svým obsahem silně ve společnosti rezonovalo. Za vrcholné dílo Arendtové však musíme patrně označit *Vita activa*, ve kterém německo-židovská myslitelka formulovala a dala vzniknout hlavní páteři svého myšlení. *Vita activa* se překládá jako život činný a můžeme ho *postavit* do opozice vůči *vita contemplativa* čili životu kontemplativnímu, rozjímajícímu či duchovnímu. *Vita activa* má formu činnosti a jednání, zatímco *vita contemplativa* se ztotožňuje s myšlením. Arendtová staví jednání na pomyslný piedestal a označuje ho za nejvyšší, nejdůležitější aspekt lidství jako takového; k otázce jednání také přidružuje otázky svobody a politiky. Zároveň se ve všech svých dílech často vrací k antickému fungování – nejčastěji tomu v řeckém Polis, jehož strukturu a hodnoty *vyzvedává*. Arendtová svým praktickým myšlením odráží a reaguje na krize své doby. Pokud mluvíme o krizích, kterými se Arendtová zabývá, nemyslíme tím pouze hrůzy a skutečnosti spojené s Druhou světovou válkou, jejíž tématice se věnuje zejména v dílech: *Eichmann v Jeruzalémě* a *Původ totalitarismu I-III*; myslíme tím i krize možná méně viditelné, avšak o to více reálné – Krize kultury, politična, plurality, svobody či krize nemyšlení související s nástupem techniky; těmi se zabývá v dílech: *Vita activa*, *Přednášky o Kantově politické filosofii* či *Mezi minulostí a budoucností*. A právě tyto krize jsou stále, možná ještě více, krizemi aktuálními. Zmíněné pojmy se staly prázdnými často nic neříkajícími; společnost se po nich přestala tázat a spokojila se s jejich *vyprázdněností* a přestala si uvědomovat svůj zhoubný konformismus. Pro pluralitní svět, ve kterém ještě stále žijeme, tedy svět, kde existuje mnohost a rozlišnost názorů, systému, ústav, paradigmat, a kde lidé vstupují do společenství na základě svého individuálního přesvědčení, je nutné a nezbytné tyto otázky sledovat a hlavně myslet. Toto přesvědčení bych označil za primární důvod výběru mého tématu.

Propojení a srovnání tohoto okruhu s Aristotelem samozřejmě není náhodné. Arendtová, jak už bylo zmíněno, často *utíká* k funkci a smyslu řeckého Polis, které pro ni představuje hlubokou studnu vědění a inspirace. Už jen z tohoto důvodu se nabízí zkoumání a porovnání s některým myslitelem té doby. Aristoteles a jeho myšlení tvoří jeden ze základních pilířů evropské myslitelské tradice, a takřka všichni nejen evropští intelektuálové na jeho

základech utvářejí ty své¹. Řecký myslitel žijící ve 4. st. př. n. l. se věnoval mnoha tématům; položil základy metafyziky, fyziky, logiky, ale zaobíral se i státovědou, politikou a „svobodnými životy“. A právě obsah posledních tří zmiňovaných bodů bude vysvětlován a následně porovnáván z pohledu aristotelského a arendtovského. Přestože jsme okruh učení obou myslitelů už dosti zúžili, tak musíme centrum zájmu ještě blíže specifikovat. Konkrétně se práce bude zabírat tématy přirozenosti, svobody, rovnosti a druhům života. Není tajemstvím, že Hannah Arendtová navazuje na Aristotelovo myšlení v těchto vytyčených bodech, avšak otázkou zůstává, zdali je Aristotelův vliv natolik silný, že bychom ji mohli označit za neoaristoteličku. A právě na tuto otázku se práce bude snažit odpovědět.

Komparací Arendtové s Aristotelem se zabývalo už více autorů; za zmínku určitě stojí D.R. Villa (1995) a jeho dílo *Arendt and Heidegger: The fate of the political, Hannah Arendts Begriff der Macht* od J. Habermase (1979) či *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* od M. Canovan (1992). Šíře zkoumány byly u obou myslitelů, jak otázky etiky, tak i otázky politiky ve vztahu k praktickému a teoretickému životu. Práce tedy navazuje na již zmíněné výzkumy, avšak nezůstává pouze u přejímání a recyklaci zjištěného. Práce se nezabývá pouze komparací Arendtové a Aristotela, avšak vymezuje i samotný pojem – neoaristotelismu, který je zahalen mlhou nejasností a množstvím výkladů. Přínos práce tedy spočívá v osvětlení a specifickém určení neoaristotelismu, na jehož základě teprve budeme s to určit pozici Hannah Arendtové. Tato strategie sebou nese i určitá rizika; práce sice čerpá z primárních i sekundárních zdrojů, ale zároveň se neopírá a ani opírat nemůže o exaktní, vědecká data jako práce vědní; zjištění a následná formulace bude tedy značně záviset na interpretaci autora. Přes veškerou subjektivitu a názorovost se však práce snaží o logickou a pevnou argumentační linku, která věřím, že tvoří srozumitelný celek.

Práce je členěna následovně: po úvodu následuje kapitola, která se zabývá způsobem interpretace. V její části budou představena metodologická nebo přesněji řečeno hermeneutická východiska, na kterých práce staví, a která se zejména zaměřují na Straussovou textuální analýzu a na narativní styl Arendtové. Poté se práce dostává k samotnému pojmu neoaristotelismu; v této kapitole představuje různé koncepty chápání tohoto pojmu, ale zároveň, jak už bylo řečeno, se snaží o částečně své vymezení. Abychom byli s to tento cíl naplnit, tak je dále zkoumáno aristotelské učení v otázkách politiky, svobody a *telosu* a na vzniklých poznatcích

¹ Není tím myšleno, že všichni, co na Aristotela navazují s ním souhlasí; avšak i ti, co nesouhlasí, se vůči té pozici nějak vymezují tudíž na ní taky *staví* [pozn. aut.].

formulován koncept neoaristotelismu. V poslední části se práce věnuje učení Hanny Arendtové ve stejných otázkách a následně jsou zjištění porovnávána s konceptem neoaristotelismu, na jehož základě je vynesena soud o Hannah Arendtové jako neoaristoteličce.

2 Způsob interpretace

Obtíž i kouzlo (politické) filosofie tkví v tom, že nelze jen tak uchopit jako celek; nelze dokonce říci že v ní probíhá jakýsi progres; že bychom s klidným svědomím mohli konstatovat o pokroku ve filosofii vůči starým Řekům. Přestože napříč časem existovaly a existují dominantní filosofické proudy nelze mluvit o lineárním progresivismu jako ve vědních disciplínách.² Za hlavní rozdíl mezi vědou a (politickou) filosofií můžeme považovat jejich pole zájmu a *cestu*, po které obě strany kráčí ke kýženému cíli. Zatímco jakýkoliv vědní obor přistupuje ke světu vždy ovlivněn svým centrem zkoumání, tak (politická) filosofie se snaží o pohled nezaujatý, celistvý a obecný. Pokud se tedy chceme věnovat (politické) filosofii není možné uchopit proces jejího zkoumání čistě metodologicky s jasně definovanými postupy vedoucími k nezvratnému výsledku. Přes výše zmíněné „problémy“ uchopitelnosti (politické) filosofie existují hermeneutické, interpretační přístupy, které na filosofii uceleně pohlížejí, snaží se o její interpretaci a usilují o správné pochopení filosofických textů.

Jeden z nejvlivnějších hermeneutických přístupů „založil“ Leo Strauss (1899-1973), na jehož poznacích bude tato práce částečně zasazena do „metodologického“ rámce. Stěžejním Straussovým dílem je *Persecution and the art of writing* (1952), ve kterém formoval své nejdůležitější myšlenky pro to, jak interpretovat politicko-filosofické texty. Jedním z hlavních témat tohoto díla je metoda „čtení mezi řádky“ a rozdělení politicko-filosofického psaní na exoterické a esoterické.³ Tuto metodu však práce neuplatňuje a spíše se odkazuje na Straussův

² Za předpokladu, že nepovažujeme filosofii za vědu; vycházíme tak z Karteziánského obratu, kdy vznik moderní vědy nedal filosofii jinou možnost než se od ní distancovat, pokud si chtěla zachovat svou podstatu [více v: Kratochvíl, 2009].

³ Exoterické psaní se snaží jednoduchost, pochopitelnost; snaží se, aby si každý jednotlivec v obci mohl z řádků „něco odnést“; snaží se přispět k udržení a posílení stability v obci a k ochraně samotného filosofa. Naopak psaním esoterickým se filosof snaží o „psaní mezi řádky“, ve kterém „kóduje“ pravdy, informace, jenž mají být odhaleny pouze pečlivým čtením a všímáním si např. podivné rozdílnosti autorových myšlenek či nezvykle velkého výskytu nějakého slova či věty. Toto dualistické rozdělení psaní filosof využívá, aby nenarušil řád obce a neohrozil tak sám sebe, svůj život a zároveň, aby se nezprotivil svému filosofickému poslání v podobě hledání pravdy. Straussova metoda spočívá v nauce, jak rozeznat obě psaní od sebe a následně, jak esoterické psaní dekodovat a interpretovat [více v: Strauss, 1952].

pohled na hodnoty a ideje ve světě. Leo Strauss a jeho myšlení bezesporu můžeme řadit k Platonské tradici, jež staví člověka do pozice vězně, co se týče poznání. Platonského člověka svazují dějinné síly (čas a prostor) a jediný vzdor se mu naskýtá v možnosti myšlení, zapojení rozumu, jenž si osvojujeme a tříbíme pomocí výchovy a vzdělání; Pouze tak lze dosáhnout plného stavu vědění o nevědění.⁴ Člověk, podle Platona i Strausse, by měl tímto směrem směřovat a pokusit se zahlédnout ideje, které jsou pravé a věčné; Ideje, které nezávisí na prostoru a čase a platí univerzálně (Bloom, 1974, s. 378). Tato myšlenka patří k nosným sloupům celé této práce a je tak jejím základním východiskem; tato myšlenka věčných idejí nám dává možnost rozdělit aristotelské politické myšlení a následně ho komparovat s myšlením arendtovským. Avšak zvolení této interpretační metody jsme nevybrali pouze z pragmatického důvodu tedy z důvodu příhodnosti pro účely této práce; daleko důležitějším a původnějším aspektem je souhlasnost mě jako autora s tímto smýšlením o hodnotách a o světě. Základním prvkem, ze kterého poznáváme a interpretujeme, je pro Strausse primární literatura, tedy přímo díla vycházející od autorů, které zkoumáme.

Dále cítím potřebu uvést, že tento přístup zkoumání není zdaleka jediným možným a uznávaným. Mezi další důležité hermeneutické směry řadíme tzv. Cambridžskou školu v čele s Quentinem Skinnerem (*1940), která se Straussem zásadně nesouhlasí, a která je určitou reakcí na jeho učení. Skinner neuznává univerzálnost idejí a v oblasti poznávání vždy klade důraz na historický kontext. Skinner tedy nabádá poznávat spíše jako historik; pečlivě zkoumat dobu společně s dobovými texty a teprve až po seznámení se s celkovým kontextem, se snažit o interpretaci daného textu⁵ (Halamka, 2018, s. 28-30). V neposlední řadě musím upozornit, že má práce uznává relevanci této kritiky a není na Straussově metodě postavena výhradně. Má práce ze Straussovy hermeneutiky vychází, co se týče pohledu na hodnoty a univerzálnost idejí, avšak neaplikuje Straussovu metodu čtení mezi řádky a zároveň si je i vědoma poznatků Cambridžské školy, které nelze zcela přehlížet, a proto částečně pracuje i se sekundární, kontextualizující literaturou pomáhající upevnit některé pojmy (ostatně práce se sekundární literaturou a kontextem se nevyvaroval ani Leo Strauss).

Dalším důvodem (okrem věčných idejí), proč věřím, že lze srovnávat oba myslitele, je samotný narativní způsob, kterým sama Arendtová přemýšlí a píše (Franěk, 2020). Arendtová ve svých dílech často odkazuje na myšlení minulé doby (zejména té antické) a „vytrhává“ si

⁴ Sokratův výrok „vím, že nic nevím“ odkazuje právě na nejvyšší stav, kterého dosáhl, a ze kterého spatřuje klamavé vědění ostatních lidí [Bloom, 1974, s. 378].

⁵ Více v: Skinner, 2002, kap. 4.

z něho ono potřebné. Tento styl by se mohl leckomu zdát zavádějící a klamavý, jelikož mnohdy opomíjí původní autorovy intence. Arendtové však tolik nezáleží na důkladném zkoumání historického kontextu a na všeobsahující interpretaci autorových myšlenek; naopak jejím cílem je spíše pomoci si minulostí k překonání problémů její a částečně i naší doby (Franěk, 2002, s. 69-71). Tímto stylem nám připomíná, že *myšlenky dávno mrtvých autorů zůstávají, propasti času navzdory, stále živé a relevantní.* (Franěk, 2002, s. 89). Přestože se práce pokouší vyvarovat rizikům spojeným s tímto interpretačním způsobem, jako např. nesprávnému a zavádějícímu používání anachronismů, tak jsem si vědom, že to zcela není možné a spatřuji zde částečné limity zvolené metodologie/přístupu. Pokud však tento přístup, který slouží jako teoretický východisko komparativní textuální analýzy, uznáme i přes některou kritiku a limitaci za legitimní, jak činí i většina akademické obce, tak z jeho samotné podstaty vyplývá možnost překlenout propast minulosti mezi oběma mysliteli a v určitých aspektech Aristotela a Hannah Arendtovou vzájemně porovnat.

3 Neoaristotelismus I

V dnešní době se „neo“ pojmy staly velmi populárními; z nejrůznějších sociálních sítí, televizí, pořadů, radií se na nás valí termíny, které obsahují předponu „neo“ (neoliberalismus, neomarxismus, neofašismus, neopozitivismus atd.). Označují tak staré, často notoricky známé a odzkoušené „ideologické“ směry, které však nabily nové síly a jsou schopny ve své reformované podobě nadále či znovu působit ve světě. Problémem těchto termínů je jejich nejasný význam; používají se často pouze jako nálepky bez větší znalosti jejich obsahu, čímž dochází k vyprázdnění pojmů a hodnot; stávají se pojmy vágními a nic neříkajícími. Proto považuji za nezbytné před samotnou komparací obou myslitelů, z níž následně vzejde výsledek, více představit některé z možných definic a historický kontext aristotelského učení. Až poté budeme s to „vlastnoručně“ uchopit pojem neoaristotelismu a vymezit jeho hranice co do významu a obsahu.

Z rozsáhlosti Aristotelovy nauky, která se zabývá metafyzikou, praktickou filosofií či fyzikou a logikou, nutně vyvstává i mnoho různých definic a interpretací (neo)aristotelismu, které se snaží pojmut alespoň jedno spektrum aristotelské nauky. Může se i tak jednat o definice příliš obecné a takřka nic neříkající a pro tuto práci nepoužitelné. Jeden příklad za všechny můžeme ukázat na definici z encyklopedie Britannica snažící se vymezit (neo)aristotelismus v politice a etice: „*V estetice, etice a politice Aristotelovo myšlení tvrdí, že poezie je napodobením toho, co je možné ve skutečném životě; že tragédie napodobením vážného děje v dramatické podobě dosahuje očištění (katharsis) prostřednictvím strachu a lítosti; že ctnost je středem mezi krajnostmi; že lidské štěstí spočívá především v intelektuální činnosti a až na druhém místě v uplatňování ctnosti; a že stát je soběstačná společnost, která je nezbytná k tomu, aby lidé dosáhli štěstí.*“ (Minio-Paluello, 2019, nečíslováno). S daleko více konkrétním vymezením přišel Herbert Schnädelbach (1987), který se snažil definovat neoaristotelismus v politicko-etických otázkách pomocí redukce aristotelského myšlení na tři dvojice základních pojmů, které nazval ideální typy, a které charakterizují Aristotelovu politickou filosofii: teorie a praxis; praxis a poiesis; etika a étos. Toto rozdělení však práce také neaplikuje a to ze tří důvodů: za prvé je toto pojetí pro účely a zaměření práce stále příliš obecné; za druhé Schnädelbach dochází k závěru, že ryze aristotelský je pouze třetí ideální typ – etika a étos (Schnädelbach, 1987, s. 228); za třetí, že při zkoumání politických otázek v rámci

ideálních typů dospěl k vytvoření příčinné souvislosti mezi aristotelskou tradicí a praktikovanou politikou Helmuta Kohla v Německu, kterou označil jako (neo)konzervativní a usouvztažnil tak (neo)aristotelismus s (neo)konzervatismem. Tuto souvislost přesvědčivě vyvrátil Maurizio Passerin d'Entreves (1987)⁶. Dále se Schnädelbach ve stejném textu částečně zabývá i Hannah Arendtovou jako neoaristoteličkou; její postoj nepovažuje za neoaristotelský, jelikož podle jeho slov se Arendtová neodvolává výhradně na Aristotela, avšak odkazuje na celé dědictví antiky vůbec (Schnädelbach, 1987, s. 228). Druhý pól této diskuze by mohl tvořit D.R. Villa (1996), který naopak tvrdí, že spojení Arendtové s Aristotelem je dnes již nad slunce jasné a řadíme ho k známým faktům. Už pouze z důvodu dvou takto odlišných tvrzení se nabízí vzájemnou provázanost myslitelů blíže zkoumat.

Pokud bychom chtěli pokračovat v této rovině a vyprázdnit termín „neoaristotelismus“, stačilo by nám říci, že Aristoteles a jeho myšlení (společně se Sokratovým a Platonovým) dalo do velké míry za vznik evropské tradici, a všechno, co následuje, buď na ono myšlení navazuje či se proti němu vymezuje. *"Jestliže každý, kdo považuje základní myšlenky aristotelské tradice za relevantní a nepostradatelné, se stává aristotelikem, pak možná každý, kdo filosofuje, je ve skutečnosti neoaristotelikem a možná neexistuje nic takového jako "neoaristotelská" pozice jako taková."* (Schnädelbach, 1987, s. 226-237). Tuto tezi však na základě přesvědčení, a hlavně poznatků z minulosti přijmout nemůžeme; aristotelské myšlení je rozsáhlé a ovlivnilo celou filosofickou tradici, avšak to neznamená, že ho můžeme relativizovat a tím vymanit z možnosti zkoumání. Neoaristotelismus není záležitostí až 20. st.; naopak jisté prvky aristotelismu, poté co byly znovuobjeveny Aristotelovy spisy, nalezneme už ve středověku. Na aristotelskou tradici navazuje mnohými způsoby nespočet různých myslitelů shluknutých do různých *směrů*. Aristotelovo smýšlení o přirozeném právu přebírá již ve 13. st. Tomáš Akvinský; na Aristotelovy úvahy občanském humanismu navazují i renesanční myslitelé; Aristotelovy myšlenky o politice a ústavách se staly jedním z nosných sloupů Federalistů; jeho vliv nalezneme i ve filosofích Marxe a Hegela (d'Entreves, 1987, s. 238). Jak se stává zjevným,

⁶ d'Entreves (1987) ve svém textu kritizuje a odmítá Schnädelbachovu souvislost neoaristotelského teoretického rámce s praktikovanou neokonzervativní politikou Helmuta Kohla. Jedním argumentem této kritiky je Schnädelbachovo tvrzení, že *„mezi renesancí aristotelského myšlení v praktické filosofii a současným neokonzervatismem v Německu od nástupu Helmuta Kohla do funkce roku 1982 existuje příčinná souvislost, a nikoli kontingentní souvislost založena na prisuzované příbuznosti.“* (d'Entreves, 1987, str. 239). Dále d'Entreves také dochází k zjištění, že praktická filosofie, kterou s neokonzervatismem Schnädelbach pojí, není renesancí aristotelské nauky ale nauky Edmunda Burkeho (více v: d'Entreves, 1987).

do pojmu neoaristotelismus nikdy nebudeme schopni vměstnat celého Aristotela. Vždy budeme s to zkoumat pouze některé jeho *části*, a to ze dvou důvodů: jednak z důvodu enormní komplexnosti a rozsahu Aristotelova myšlení a za druhé jeví se důležitěji, že aktuálnost aristotelských myšlenek se mění vzhledem k času a prostoru. Druhý důvod si vyžaduje bližšího vysvětlení; jak už bylo napsáno, má práce vychází z předpokladu, že ve filosofii nedochází k pokroku jako takovému, nýbrž k „aktualizaci“ již existujícího myšlení. Ostatně byl to právě Aristoteles, který se myšlenkou tradice jako celku zabýval a napsal: „*tytéž myšlenky se v lidských myslích vracejí ne jednou nebo dvakrát, ale stále znovu.*“ (Aristoteles, cit. Podle Verdenius, 1960, s. 57). Tyto myšlenky se nevrací libovolně a nahodile, leč vždy souvisí s dobou a jejími problémy.

Na začátku kapitoly jsme až s jistou radikálností tvrdili, že neoaristotelismus nelze relativizovat, a přesto se teď může zdát, že přesně to se jen na základě podrobnějšího dokazování děje. Cílem však není „neoaristotelismus“ zcela zdiskreditovat, avšak poukázat, na nejrůznější problémy a mnohost interpretací, které se s pojmem pojí. Proto jsem dospěl k závěru, že podmínkou pro dosažení kýženého cíle této práce, je vymezit takový koncept neoaristotelismu, ve kterém figurují pouze zkoumané okruhy, tedy politika a svoboda. Tento „vlastní“ koncept neoaristotelismu však není možné podat ihned. V první řadě musíme prozkoumat a následně interpretovat Aristotelovo myšlení ve vytyčených otázkách. Až tuto analýzu provedeme, budeme na jejím základě moct Aristotela a část jeho politického myšlení „vměstnat“ do kategorií, které nám následně pomůžou s následnou komparací s Hannah Arendtovou.

4 Aristoteles

Po vymezení teoretického rámce a uvedení do problematiky neoaristotelismu se nyní práce přesouvá již k samotné analýze Aristotela a Arendtové ve vytyčených otázkách. Jak už bylo nastíněno v úvodu, tak oba myslitelé budou zkoumáni v následujících kategoriích: přirozenost politického života, politika ve vztahu ke svobodě a politická činnost jako cíl lidského směřování. Tyto tři kategorie byly zvoleny sice subjektivně, avšak ne bezdůvodně. Jejich výběr byl výsledkem zkoumání Aristotelovy nauky o politice a politické činnosti; tyto tři skupiny vzešly ze snahy naleznout v Aristotelově učení takové motivy, které jsou na pomezí specifčnosti a obecnosti, a o kterých nebylo pojednáváno pouze v antice, avšak svoji problematičnost a tím i validitu si přenesly skrze středověk a novověk až do doby Hannah Arendtové. Do rozmýšlení o kategoriích samozřejmě přispěla i základní znalost arendtovského myšlení, avšak tento faktor znalosti jsem se snažil při výběru oněch kategorií využít pouze elementárně, jelikož si uvědomuji, že by mohl ovlivnit průběh i výsledek práce. Je také potřeba mít stále na paměti, že tyto kategorie tvoří malou část celého aristotelského poznání a pojem neoaristotelismu, který jejich zkoumáním vytyčujeme, se vztahuje výhradně k nim.

4.1 O přirozenosti člověka

„Z toho jest tedy zřejmo, že obec jest útvar přirozený a že člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci, a že ten kdo od přirozenosti a nejenom náhodou žije mimo obec, jest bytostí buď špatnou anebo lepší než člověk...“ (Aristoteles, 2009, 1253a 2-5).

Pokud vůbec chceme pojednávat o politice, o její důležitosti či nedůležitosti, je nejdříve nutné stanovit, blíže přiblížit prostor, ve kterém se veškeré politické dění odehrává. Tento prostor nazýváme obec, polis⁷. O tom, jakým způsobem, na jakém základě polis vzniká se vede dodnes neutichající diskuze; jedna strana vnímá polis jako něco nutného, co je součástí lidské přirozenosti, zatímco strana druhá zastává konstruktivistický pohled, tedy že polis vzniká pouze na základě lidského ustanovení, a to především za účelem vymanění se z přirozeného stavu⁸ (Cherry a Goerner, 2006, s. 563-4). A právě Aristoteles se stal v této polemice ústřední

⁷ Dále se v práci bude objevovat výhradně pouze pojem *polis*; považuji ho za nejideálnější a nejvíce pojímající [pozn. aut.].

⁸ Mezi konstruktivisticky smýšlející můžeme zařadit Hobbese, Kanta, Rawlse či Habermase [pozn. aut.].

postavou, když jako první se systematicky zabýval původem *polis* a dospěl k názoru, že *polis* vzniká od přírody, tedy je součástí lidské přirozenosti a je původnější než člověk sám. V následujících řádcích bude toto Aristotelovo konečné tvrzení vysvětleno a blíže specifikováno na jakých základech stojí.

Vznik *polis* Aristoteles popisuje v určitém sledu událostí, které vzniku *polis* předcházejí a zároveň ho zapříčiňují. Ze všeho nejdříve dochází k sdružování jednotlivců, které dává za vznik rodin nebo také domácnostem. „*To se neděje z libovůle, nýbrž jako i u ostatních živočichů a rostlin z vrozeného pudu zanechat po sobě bytost takovou, jako jsou sami.*“ (Aristoteles, 2009,1252a 25-30). Rodiny dále také vznikají z důvodu lepšího rozdělení úkolů a činností, kteréžto přispívá k obecně dobrému (Aristoteles, 1937, str. 198). V dalším Aristotelově „vývojovém stádiu“ se domácností (složených z jednotlivých rodin) shluknou do dědin (*oikos*). Dědinou Aristoteles míní další typ společenství, který však už na rozdíl od domácností překračuje úskalí a zájem každodennosti (Aristoteles, 2009,1252b 5-20). A stejně tak jako z více domácností vzniká dědina, tak z více dědin vzniká obec (*polis*). O *polis* Aristoteles mluví jako o takřka dokonalém společenství, „*kteřé sice vzniklo pro zachování života, ale trvá za účelem života dobrého.*“ (Aristoteles, 2009, 1152b 25-30); toto spojení *polis* s dobrem nám ukazuje, že Aristoteles propojuje etiku s politikou a s politickým životem. Zde se musíme zastavit a blíže osvětlit, co jsme napsali. Bylo přece řečeno, že politický prostor je pro člověka přirozeným, a tudíž se může zdát, že co jest přirozeným to nepotřebuje nic, co by předcházelo jeho vzniku. Ještě více nejasností způsobují následující Aristotelovy, na první pohled si odporující věty: „*Zdá se, že mezi mužem a ženou jest přirozený přátelský svazek; neboť člověk jest přirozeně určen ještě více pro život manželský než pro život obci...*“ (Aristoteles, 1937, str. 198); „*Ale obec jest ve skutečnosti od přirozenosti dříve než domácnost a než každý jednatel.*“ (Aristoteles, 2009, 1253a 19-20). Rozjasnění tohoto rozporu nám poslouží jako klíč k bytostnému určení *polis*.

Aristoteles sice používá pro obě situace tentýž výraz – přirozený/přirozenost, avšak pokaždé s odlišným významem. V prvním případě se jedná o nejširší možnou konotaci slova; „Přirozenost“ zde souvisí s plozením, čímž Aristoteles označuje obecné biologické zákony. Takovéto biologické zákony jsou původnější, nutné, neměnné a přirozenější než specifické, nestálé a logem utvářené zákony lidské (Cherry a Goerner, 2006, s. 572). V druhém případě užívá Aristoteles významu zcela odlišného. Jedním ze základních pilířů učení řeckého myslitele je, že každé dobro směřuje vždy k nějakému cíli; respektive dobrem nazýváme to, k čemu všechno směřuje; dobro jest tedy celkem (Aristoteles, 1937, str. 1). Pro Aristotela jest celkem

právě *polis*, jelikož se jedná o prostor, který dává možnost maximálního a úplného rozvinutí *logu*. *Polis* se sice skládá z jednotlivých domácností, avšak tyto domácnosti jsou pouze částmi v celku a jsou celku podřízeny (Cherry a Goerner, 2006, s. 572-3). Přirozenost *polis* tedy pro Aristotela znamená celistvost a soběstačnost, čímž se liší od *oikos*, které jsou pouze částmi celku. Dále Aristoteles tvrdí, že celek je z podstaty věci vždycky dříve než část či jednotlivost. „Zruší-li se totiž celek, nebude již noha nohou ani ruka rukou, leč podle jména, jako když někdo mluví o ruce kamene jako o ruce; neboť bude-li mrtva, bude jen taková, pojmové označení každé věci závisí však od možnosti jejího výkonu, a proto nemá-li již takové vlastnosti, nesmí se o ní říkat, že jest totožná, nýbrž toliko stejnojmenná.“ (Aristoteles, 2009, 1253a 20-25). To, že *polis* předchází přirozeně domácnost, a to že je to prostor čistě lidský, Aristoteles nemínil z hlediska časového či biologicky nutného, avšak z hlediska ontologického (Cherry a Goerner, 2006, s. 572-3).

Pokud tedy zůstaneme u tvrzení, že *polis* souvisí s bytím člověka, asi nás nepřekvapí, proč Aristoteles nazývá člověka jako *zoon politikon* (tvor politický) a *zoon logon echon* (tvor s řečí, vlastníci slovo) (Aristoteles, 2009, 1253a; Aristoteles, 1937, 1.3. či 1169a); přesto je potřeba oba termíny více objasnit a rozkrýt jejich vzájemnou souvislost. *Zoon logon echon* se do latiny překládá jako *animal rationale* (tvor rozumný); „rozumný“ je možným překladem řeckého slova *logos*, avšak jedná se o překlad příliš široký a zcela nevystihuje Aristotelův záměr. Přesnější je *logos* chápat jako řeč či jako co je řečeno (Long, 1996, s. 780-1). Rozumnost tedy pro Aristotela znamená schopnost vést řeč, naslouchat řeči. *Být rozumným zvířetem znamená být zvířetem používajícím jazyk, zvířetem konverzujícím, zvířetem diskurzivním; a žít lidský život znamená žít život soustředěný kolem diskurzu.*“ (Long, 1996, s. 781). Pokud Aristoteles člověka popisuje jako tvora politického, tak tím míní, že jeho političnost přesahuje veškeré ostatní tvory. Političnost představuje pro Aristotela opak pouze pospolitého, hierarchického života, který dokáže vést i zvířata, a který Aristoteles přisuzuje do sféry rodiny a domácnosti. Být politickým pro Aristotela znamená být s to pomocí řeči vzájemné spolupráce vedoucí za vyššími cíli a dobro. Žít v souladu s řečí, *logem* znamená být schopen rozpoznat a usilovat o dobro namísto zla, o spravedlnost namísto nespravedlnosti a o právo namísto bezpráví (Aristoteles, 2009, 1253a 5-20). Pokud tedy *polis* označíme za prostor nejvíce politický a za vznikající s cílem života jako politických tvorů, jimiž lidé jsou, tak veškeré konání v *polis* odehrávající můžeme označit za politické; politické jest vše, co se děje v mezích *polis* (Mulgan, 1990, s. 195-7). Vzájemná provázanost obou termínů se najednou jeví jasněji. Jak už bylo řečeno dobro náleží asi nejvíce k nauce etické, kterou Aristoteles pojímá výhradně

s politikou. Lidé vedou politický život, jelikož jsou od přirozenosti rozumnými tvory a díky své přirozenosti vyslyšet a používat *logos* vytváří *polis*, která jsou postaveny na *logu*, a ve kterých je možné *logos* co nejvíce rozvinout. Lidská přirozenost jako *zoon logon echon* tedy určuje přirozenost člověka i jako *zoon politikon*. „*Pro Aristotela je političnost výrazem rozumnosti.*“ (Long, 1996, s. 782).

4.2 Politika a svoboda

Než se dostaneme ke kýženému Aristotelovu pojetí svobody, je potřeba si nejdříve samotný pojem svobody přiblížit obecněji. Toto obecnější rozdělení nám pomůže v pochopení, že přestože svoboda v každém z nás evokuje jistou potřebnost a samozřejmost, tak její chápání a vymezení není zdaleka tak přímočaré; jak trefně píše Hannah Arendtová (2002, s. 1) „*koncipovat svobodu či její protiklad je stejně nemožné jako představit si hranatý kruh.*“ I přes tuto nejednoznačnost je fenomén svobody pro člověka zásadní; ještě více nepostradatelným tématem se svoboda stává ve sféře politiky, jelikož v ní jde o vyjmutí svobody z myšlení a přenesení do praxe. Pokud chceme zkoumat otázky svobody v aristotelově myšlení, tak musíme mít na paměti, že Aristoteles a celé antické Řecko neuvažovalo o svobodě ani tak jako o problému jako spíše o každodenní zkušenosti, jelikož jak v této kapitole ještě bude vidno, tak svobodu (*eleutheria*) Aristoteles pojí s životem svobodného občana v *polis*. Občanství Aristoteles určuje účastí u soudu a ve vládě (Aristoteles, 2009, 1275a). Zde je potřeba dodat, že tato skutečnost platila pouze za optimálního fungování *polis*; v časech Perských a Peloponéských válek, v časech Vlady třiceti tyranů začala svoboda pro Řeky představovat nikoliv pouze zkušenost, ale stal se z ní i koncept řeckého politického myšlení.

K Aristotelově myšlení vztaženému ke svobodě se dodnes odvolávají individualisté, kteří řeckého myslitele pokládají za „otce“ individualismu a lidové vlády; toto spojení Aristotela s individualismem patně vyplývá z Aristotelovy snahy bránit soukromý majetek, vlastnictví, podnikání a soukromí rodiny před platonskými komunitními myšlenkami (Johnson, 2002). Tento vztah však nelze brát, tak jednoznačně, a jak upozorňuje Roderick T. Long (1996), tak Aristotelovy myšlenky se dnes možná častěji objevují v kruzích komunitariánů, což jen opět dokazuje složitost a komplexnost otázky svobody jako takové. Abychom více pochopili Aristotela v těchto otázkách, je nutné provést důkladnější analýzu jeho textů, zejména *Politiky* a *Etiky Nikomachovy*.

„*Žije totiž své vášni, i honí se jen za svými požitky a za prostředky k jejich dosažení a vyhýbá se opačným věcem nelibým, a nedovede ani pochopiti, co jest krásné a opravdu slastné, poněvadž toho nikdy neokusilo. A tak které poučení by mohlo takové lidi obrátiti?*“ (Aristoteles, 1937, s. 249). Ke správné interpretaci této Aristotelovy úvahy musíme vědět, že cílem života pro Aristotela je život k blaženosti (*eudaimonia*). Tohoto nejvyššího dobra dosáhneme pouze naplňováním jedinečných charakteristik daného subjektu. Co se týče charakteristické „funkce“ člověka, tak tu Aristoteles spatřuje v činnosti duše z hlediska zdatnosti; zdatností zde myslí schopnost rozumově uvažovat a jednat v souladu s duší (Aristoteles, 1937, s. 11-12). Aristoteles

tedy míní, že pokud lidé nežijí dobrý život, jsou zaslepeni vášní a slepí ke kráse a ctnostem, tak povětšinou nestačí pouhé slovo, rozprava či poučení. „*Vůbec můžeme říci, že vášně neustoupí poučení, nýbrž jen donucení.*“ (Aristoteles, 1937, s. 252). Aristoteles se nebojí vštěpovat ctnosti i za pomoci síly; tato síla však nemůže být libovolná, neřízená a absolutní, avšak musí vycházet z předem stanovených, dobrých zákonů (Johnson, 2002, s. 34-5); „... *zákon však má moc donucovací, poněvadž jest řečí rozumnosti a rozumu.*“ (Aristoteles, 1937, s. 251). V této části můžeme spatřit jeden z ústředních Aristotelových motivů, který jsme již sledovali v minulé kapitole a to ten, že pro Aristotela není soukromý život životem dobrým a oproštění od všech veřejných záležitostí tak nemůže být spojeno se svobodou. Svobodu naopak spatřuje v používání řeči, rozumu, kterým se člověk dokáže vymanit z přírodní danosti a odliší se tak od zvířat, která fungují pouze na základě emocí a vášní; „*a z lidí nerozumných jedni od přirozenosti nemají rozum a ježto vedou život pouze smyslový, jsou podobu zvířatům, jako některé vzdálené kmeny barbarské...*“ (Aristoteles, 1937, 1149a); „*Ostatní živočichové totiž nevnímají hlasu rozumu, nýbrž podléhají smyslovým dojmům.*“ (Aristoteles, 2009, 1254b). Jak však později v této kapitole ještě uvidíme nelze mluvit přímo o nucení lidí do dobrého života, jelikož počítá s jejich souhlasem v participaci.⁹ Než se však tuto otázku blíže osvětlíme, přesuneme se k pojednání o (ne)svobodě ve vztahu k rovnosti, kteréžto bude dobrým uvedením k zmiňovanému.

„*Ti, kdo jsou podřízeni, se bouří, aby se stali rovnými. Ti, kdo jsou rovní, se bouří, aby se stali nadřazenými.*“¹⁰ V první části, ve které budeme pojednávat o Aristotelově pohledu na otroky, patrně, jak ani Aristoteles nebyl s to zcela překročit svoji dobu. I přesto, že pohled na otroctví se zcela proměnil, tak i zde nalezneme cenné poznatky, které stojí za promyšlení i v době dnešní. Mezi největší Aristotelova „pochybení“, která však těžko mu býti kvůli době vyčítáno, spadá jeho pohled na otroky; otroci nejsou pro řeckého myslitele ani součástí státu a dalo by se mluvit o jejich dehumanizaci (Gasarasi, 1986, s. 1-2). Aristotelova celá nauka pracuje s hierarchickým rozvržením a daností světa. Z podstaty věci, tak pro Aristotela není myslitelný koncept rovnosti ve smyslu základních lidských práv a přirozenosti lidských práv, což jasně vyplývá z jeho pohledu na předurčenost otroků, z pohrdání barbarskými kmeny či z fungování *oikos*. Jak existuje nutný vlády a poddanství, tak se nutně rodí lidé, kteří ze své podstaty mají být ovládáni a mají poslouchat. „*Neboť ten jest od přirozenosti otrokem, kdo může náležet jinému – proto také jinému náleží – a který jest rozumu jen tak účasten, že hlas jeho vnímá, ale*

⁹Souhlas ze své podstaty popírá nucení tedy nesouhlas [pozn. aut.].

¹⁰ Slova přisuzovaná Aristotelovi; není sice důkaz o jejich vyřčení či napsání, avšak dobře vystihují Aristotelův koncept rovnosti [pozn. aut.]

sám rozumu nemá.“ (Aristoteles, 2009, 1254b 20-23). Aristoteles (2009, 1254b 24-26) přirovnává otroky částečně k domácím zvířatům, jelikož nám pomáhají k ukojení nutných potřeb; jediným rozdílem jest, že otroci poslouchají na základě rozumu a zvířata na základě emocí.

Aristotelovo názory na přirozené otroctví jsou bezpochyby zastaralé a neplatící. Důvodem, proč se však práce těmito překonanými pohledy zabývá, je ukázat, že pojem dnešní rovnosti, který dnes mnohdy pojíme se svobodou, nebyl pro Aristotela myslitelný; a co víc, že otroci se ani nemohli pokusit svobodně jednat ve smyslu vzdorovat svému osudu (i za cenu života), jelikož by vzdorovali své přirozenosti. Otroci jsou tedy pro Aristotela nesvobodní ve všech směrech a nelze u nich nabývat cností (Gasarasi, 1986, s.2). Jedinou možností, jak mohou vést dobrý život je tak, že přitakají své přirozenosti a budou poslouchat a konat pro své pány. Činnost otroků nazývá Aristoteles *douleia*, což můžeme interpretovat jako činnost, práci opírající se o zkušenost; tedy návyk, který se mohou naučit provádět i racionálně defektní jedinci (otroci) (Angier, 2016, s. 437). Tímto ustanovením nám současně vzniká i druhá kategorie, a to těch, kteří se nerodí jakožto otroci a už od narození, ze své přirozenosti se u nich nachází elementární svoboda. Takové lidi označuje Aristoteles za občany. Hlavními charakteristikou občana jsou práva umožňující působit ve veřejných záležitostech, a to jak aktivně, tak pasivně. Občanství však není pouze právem ale i povinností udržovat obec a usilovat o její dobro (Aristoteles, 2009, III. 1-2). Kdosi by mohl namítnout, že ani tito muži si nejsou rovni a svobodní, jelikož fungují pod „nadvládou“ občanské vlády, jež mají povinnost poslouchat; takto to však nelze chápat, jelikož „*vláda občanská jest vláda nad svobodnými a rovnými.*“ (Aristoteles, 2009, 1255b 20-21). Rovností (*isonomia*) v antice tedy nemíníme stav, kdy se nikdo necítí být „mimo“, avšak naopak stav, kdy žijí ve vybrané společnosti společně se sobě rovnými a mám stejnou možnost jako oni participovat v záležitostech *polis*

Napsané stále může vybízet k idealizaci *polis* z pohledu dnešní rovnosti. Život v obci má být dobrý, a aby tomu tak mohlo být tak, je potřeba nejen se ctnostně chovat, ale zejména jednat. „*Není však také správné, jestliže se více chválí nečinnost než činnost; neboť blaženost jest činnost, a mimoto skutky spravedlivých a uměřených lidí mají cílem mnoho krásného.*“ (Aristoteles, 2009, 1325a 31-34). Svobodní občané si jsou rovni v rámci elementární svobody, avšak to neznamená, že budou, co se týče důležitosti, na stejné úrovni. Pokud bychom mluvili dnešní terminologií mohli bychom říci, že svobodní občané v *polis* si jsou rovni v příležitostech, nikoliv výstupech. Pro Aristotela nepředstavuje lepší původ člověka či větší majetek důvod k jejich nadřazenosti a vládě nad ostatními; měřítkem výjimečnosti jest pouze a

jedině ctnostné a krásné jednání. Vždyť samá podstata krásných skutků tkví v tom, že budou nad jiné skutky vynikat; neboť pokud by takové skutky činili všichni, nebyly by to skutky krásné (Aristoteles, 2009, 7.3). Pokud se nalezne někdo, kdo takto všechny svými krásnými skutky převyšuje, tak je podle Aristotela správné a přirozené se mu „podřídít“ a nechat ho vládnout. Toto vládnutí není v rozporu se svobodou ostatních, jelikož je v souladu s ctnostmi a přispívá k dobru v *polis*. Do Aristotelovy rovnosti tedy i řadíme, že každý svobodný občan stojí na stejné „startovní čáře“ jako ostatní a cesta k výjimečnosti, potažmo nesmrtelnosti je pro všechny tatáž. „*Jest tedy zřejmo, že nejlepší život jest pro každého jednotlivého člověka nutně tentýž jako pro obce a lidi vůbec.*“ (Aristoteles, 2009, 1325b 32-33).

Z již poznaným se nyní můžeme vrátit k problematice souhlasu a nucení. Ústřední otázkou se stává, proč Aristoteles klade na souhlas tak velký důraz, přestože si uvědomuje, že zájem ovládaných může být v rozporu (nesouhlasu) s tím co jest pro ně dobré. Tuto na první pohled rozporuplnost bychom mohli vysvětlit skrze Aristotelovo pojetí politiky. Jak už jsme poznali, tak politika pro Aristotela je založena ryze na schopnosti řeči (*logu*); tedy na schopnosti kooperovat a směřovat k vyššímu dobru. Pokud bychom však kohokoliv ke svobodě nutili, tak bychom mu tyto schopnosti sebrali, do jisté míry ho dehumanizovali a vzali mu možnost dosáhnout blaženosti¹¹ (Long, 1996, s. 790-2). „*Souhlas ovládaných je tedy předběžným předpokladem (a nikoliv pouze pozdějším znakem) toho, že ústava není despotická, ale spravedlivá... Aristoteles se zaměřuje spíše na souhlas s politickým rámcem než na souhlas v rámci politického rámce.*“ (Long, 1996, s. 195). Samotný souhlas se vztahuje přímo k ústavě *polis* a v žití pod dobrou ústavou spatřuje řecký myslitel svobodu a zároveň prostředek, jak onu ústavu udržet (Aristoteles, 2009, 1310a 30-36).

¹¹ Cesta a význam blaženosti viz kap. Politika a blaženost [pozn. aut.].

4.3 *Telos* a druhy lidského života

Cíl, účel (*telos*) a nejvyšší dobro, za kterým by mělo směřovat veškeré lidské usilování, nazývá Aristoteles *eudaimonia*¹²; překladů do češtiny se používá vícero, ale patrně tím nejpresnějším je blaženost. Blaženost pro Aristotela však není pouhým stavem, jak bychom se mohli domnívat, ale může být nalezena pouze skrze činnost; stav jest vždy alespoň po nějakou dobu konstantní, neměnný, nevyžaduje úsilí, a hlavně na rozdíl od činnosti se nepojí pouze s člověkem (Aristoteles, 1937, 10.6). Pokud Aristoteles ustavuje *eudaimonia* jakožto cíl všeho konání, tak jí chápe jako konec činností. Zde se nabízí otázka, zdali Aristoteles vnímá *eudaimonia* jako něco dosažitelného; na to nejsme schopni s určitostí odpovědět, avšak důležitější, než samotné dosažení je bezesporu pro Aristotela ona cesta, činnost, která k blaženosti vede (Duvall a Dotson, 1998, s. 25-7). Pokud ustanovujeme blaženost jako to nejkrásnější a nejlepší, není divu, že cesta k ní vede skrze činnosti také krásné a nejlepší tedy skrze činnosti ctnostné. Zároveň tyto ctnostné činnosti mají smysl v sobě samých, a nikoliv ve věcech jiných; „...*jest o sobě žádoucí krásně a ctnostně jednati.*“ (Aristoteles, 1937, 1176b). Avšak i ctnostné činnosti staví Aristoteles hierarchicky přičemž pouze pomocí té nejvýše postavené je možno dosáhnout blaženosti. Nejvýše staví řecký myslitel *bios theoretikos* tedy život na základě rozumu a činnost rozjímavou (Aristoteles, 1937, 10.7.). Činí tak z vícero důvodu: nazývá ji nejhodnotnější, nejstálější, pojí ji se slastí; avšak důvod jevící se nejdůležitěji, jest ten, že rozum jedná *ze sebe pro sebe*; činnost rozjímavá, narozdíl od činnosti praktické, politické (*bios politikos*), je s to směřovat k jednomu cíli, kterýžto vychází přímo z ní (Aristoteles, 1937, 10.7). „*Zdá se, že ona jediná jest pro sebe milována; neboť mimo rozjímání nám neposkytuje nic jiného, kdežto z praktického jednání nabýváme vedle jednání samého ještě něco více nebo méně.*“ (Aristoteles, 1937, 1177b). Nauka politická je činností praktickou, což vybízí k ukončení zkoumání vztahu politiky a blaženosti. Jak však už bylo v mnoha částech naznačeno, Aristoteles klade na činnost a nauku politickou obrovský důraz a přímo říká, že jest výrazem rozumu. Aristoteles nemíní zavrhnout politický a etický život za život rozjímavý, filosofický a vztah politiky a blaženosti jest tedy vztahem, který stojí za bližší pohled. Pokud hodláme pojednávat o politické činnosti, musíme nejdřív vymežit, co politická činnost znamená a co jí míníme. Již bylo řečeno, že vše, co se odehrává v *polis*, je politické. Toto tvrzení je sice pravdivé, avšak existuje další, užší význam, který nám Aristoteles předkládá, a který je

¹² *Eu* překládáme jako dobro, dobrý a *daimónion* jako osud/osudovost [pozn. aut.].

nezbytný, pokud chceme vztah politiky a blaženosti zkoumat.¹³ Politickou činnost jako takovou spojuje s Aristoteles se státnickými povinnostmi; tedy s vládnutím, ale i s účastí např. v porotách a v jiných nejrůznějších shromážděních (Mulgan, 1990, str. 196); politická činnost je ta, která se snaží o vymanění z biologicky podmíněného života (Aristoteles, 2009, 6.4). Toto pojetí političnosti jakožto specifické politické činnosti je odvozeno z řeckého *politheuesthai*, znamenajíc „žít jako občan“ či „aktivně se starat a zajímat o záležitosti v *polis*“ (Mulgan, 1990, s. 196-7).

Jedním z klíčových motivů, který nám může pomoci s vytyčeným problémem, může být Aristotelovo označení, úplného oddání se rozumu a životu rozjímavému za život vyšší než lidský (Aristoteles, 1937, 1177b); vyšší než lidský jest ekvivalentem pro božský. Božský aspekt odvozuje Aristoteles od činnosti rozumu, která je soběstačná a nekončící (věčná) (Aristoteles, 1937, 1177b). Život zcela solitární, podroben pouze rozumu tedy pro Aristotela představuje dokonalost, avšak zároveň se takový život přičí lidské, nedokonalé povaze. Kdyby Aristoteles věřil v lidskou dokonalost, tak by lid jako *Zoon politikon* nenazval a přisoudil by jim život čistě podle rozumu, ke kterému není potřeba nic dalšího než rozum (člověk) sám. Jelikož však lidé bohy nejsou, tak takovýto život pro ně není myslitelným; nejsme schopni být soběstační sami o sobě, a proto zakládáme nejrůznější společenství, z nichž nejlepší nazýváme *polis*, jež z nás činí lidi více soběstačnými (Duvall a Dotson, 1998, s. 27). Těmito tvrzeními však nepopíráme, že pro Aristotela není život podle rozumu na prvním místě; to stále platí a nenalezneme nic v jeho dílech, co by naznačovalo něco jiného; „*Tedy pro člověka jest (vlastní) život podle rozumu, poněvadž to jest nejvíce člověk. A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený.*“ (Aristoteles, 1937, 1178a). Pouze jimi poukazujeme, že jakkoliv jsou etické ctnosti tedy ctnosti přímo spojené s bytím člověka a s praktickou činností na „druhém místě“, tak jim nelze tak lehce přisoudit „pouze“ instrumentální roli (Mulgan, 1990, s. 199-200). Rozumný člověk se nemůže spokojit pouze s rozjímáním a k blaženosti potřebuje i „věci“ získatelné z praktické činnosti, jelikož se jedná o věci mu přirozené tedy lidské (Aristoteles, 1937, 10.9). Ideál člověka pro Aristotela představuje kombinaci života rozjímavého, kterým se snaží překročit svou danost a života praktického, kterým naplní své lidské potřeby (Mulgan, 1990, s. 199-200). Doposud bylo pojednáváno o praktické činnosti obecně; nyní se specifiky zaměříme, zdali v představeném Aristotelově ideálu dobrého a rozumného člověka můžeme praktickou činnost a etické ctnosti

¹³ Pokud bychom zůstali na vymezení politiky, jako všeho, co se děje v *polis*, tak bychom nemohli politickou činnost zkoumat, protože političnost zde není spojena se specifickou politickou činností, ale s životem jako takovým [MULGAN R. 1990, str. 196].

s ní spojené ztotožnit s politickou, státnickou činností. Pokud by tomu tak bylo, tak by blažený život znamenal „fúzi“ života rozjímavého a života státnického.

Touto otázkou se s náležitou pečlivostí zabýval profesor Richard Mulgan (1990), jehož poznatky zde zkráceně shrnu a demonstruji. Cílem člověka je jednat ctnostně a krásně, avšak toto jednání nelze být prováděno, pokud člověk nemá prostředků pomáhajících mu s oním jednáním. Takové prostředky nazývá Aristoteles zevnější dobra a řadí mezi ně např. přátelé, majetek či politickou moc¹⁴ (Aristoteles, 1937, 1099b). Zevnější dobra, která nejvíce patří ke státnickému životu je patrně politická moc a čest; „*Neboť to (čest) jest snad účel života politického.*“ (Aristoteles, 1937, 1095b). Pomocí těchto dober se člověku dostává příležitost vykonat mnoho krásných a ušlechtilých činů, avšak tím netvrdíme, že tato dobra jsou nezbytnými ke konání krásných skutků, nebo že je řadíme výše než ostatní zevnější dobra. Nezapomínejme, že zevnější dobra nazýváme prostředky; tedy nejsou sami o sobě dobrá, ale k dobrému pomáhají; „*Ovšem nesmíme se domnívati, že člověk bude k blaženosti potřebovati mnoha velkých věcí, ježto bez zevnějších dober nelze býti šťasten.*“ (Aristoteles, 1937, 10.9). Zevnější dobra tvoří příležitosti ke ctnostnému jednání; pokud se mi naskytne příležitost „vytvářet“ krásné skutky skrze politickou moc a státnické povinnosti, tak bych onu příležitost měl bez váhání vyslyšet a vykonat. Pokud však tato situace pomine či nikdy nepřijde, tak to člověka nečiní méně cenným či neschopným vést ctnostný život (Mulgan, 1990, s. 204-5).

¹⁴ Aristoteles rozeznává tři typy dober – Dobra duševní, tělesná a duševní. Dobra duševní a tělesná jsou nezávislá na vnějších okolnostech a vždy je „spravuje“ a ovlivňuje člověk sám [ARISTOTELES, 1937, 1.8.].

5 Neoaristotelismus II

Neoaristotelismus v otázce politiky a politického života znamená tedy následující. Aristoteles věří v přirozenost člověka, jakožto bytosti, které je dána schopnost řeči a rozumu (*zoon logon echon*) a právě proto, je pro něho nejpřirozenější vytvářet *polis*. Vytvářet *polis* je pro lidi nejpřirozenější, jelikož ze své podstaty umožňuje lidem žít a jednat v souladu s *logem*, rozeznat tak dobro a zlo, směřovat k vyšším cílům a potažmo dosáhnout nesmrtelnosti. Účelem *polis* na rozdíl od dědin (*oikos*) není jen vytvořit společenství, jenž nám dává větší šanci přežít a zajistit nezbytné životní potřeby, ale vytvořit prostor, ve kterém naopak budou lidé od těchto nutností oproštěni a budou se tak moct soustředit na činnost ryze lidskou totiž na činnost politickou. Člověk v aristotelském pojetí se díky své přirozenosti jako *zoon logon echon* dokáže vzeprít přírodní nutnosti, odlišit se tak od ostatních tvorů a stát se tvorem politickým (*zoon politikon*). Aristoteles nazývá každého člověka tvorem rozumným (dokonce i otroka), avšak ne každé lidské společenství představuje pro řeckého myslitele společenství politické; být tvorem politickým už totiž vyžaduje úsilí v podobě přitakání své přirozenosti a vyslyšení a používání rozumu (*logu*). Rozum jest tedy společným rysem lidí jako rodu, avšak to, co je heideggerovsky řečeno bytností člověka a činí člověka lidským, je až samotné žití podle rozumu, na základě rozumu; to znamená žít jako tvor politický (*zoon politikon*).

Co se týče svobody, tak tu řecký myslitel spatřuje zejména jako život občana v *polis*. Svoboda se pro Aristotela neobjevuje v soukromém životě, v distancu od veřejného dění, který dává člověku možnost starat se pouze o své záležitosti. Svoboda se naopak pro řeckého myslitele zjevuje v občanských povinnostech (účast na vládě a soudu) a v podílení se na správě *polis*, čímž přispívají k obecnému dobru. Každý občan nehledě na svůj původ, majetek, zázemí si je roven s občany ostatními, a to v možnosti ctnostně jednat a svými činy se tak podílet na kráse a dobru *polis*. Svobodu Aristoteles tedy pojí s „rovností příležitostí“ a s činností, jednáním v *polis*. V případě, že lidé jsou nečinní, nechtějí se podílet na veřejných záležitostech a nežijí svůj život podle ctností a rozumu, ale na základě smyslů, emocí a vášní, tak se Aristoteles nebojí použít zákon jako donucovací prostředek k tomu, aby tyto lidi „převrátil“ k životu podle *logu* a vyprostil je tak z jejich slepého a nikam nesměřujícího života; aby toto bylo možné, tak ale musí platit, že onen zákon jest dobrý a v souladu s rozumem (*logem*).

Cíl lidského směřování Aristoteles pojí s *eudaimonia* (blažeností). Té lze dosáhnout pomocí činnosti rozumu a plnému oddání se *bios theoretikos*. Tuto činnost Aristoteles staví nejvýše, jelikož v ní jde o ní samotnou, má hodnotu sama v sobě. Pokud člověk splyne

s rozjímavou činností a zcela se jí oddá, tak dosáhne blaženosti a tím i překročí práh života jako člověka; „*Takový život by však byl vyšší než lidský; neboť člověk by tak nežil jako člověk, nýbrž jako ten, kdo má v sobě něco božského.*“ (Aristoteles, 1937, 1177b). Tímto vzniká zajímavý rozpor: Aristoteles sice popisuje, že *bios theoretikos* je pro člověka životem nejlepším a nejvyšším, avšak zároveň pokud se mu zcela podřídíme, tak přesáhneme lidství a přestáváme být člověkem. Tato nelogičnost se dá dle mého interpretovat následovně. Úplné podřízení života kontemplaci a rozumu představuje pro Aristotela ideál, o který i přes jeho nedosažitelnost, je hodno a nutno usilovat. Toto úsilí však z podstaty věci musí být v mezích a možnostech člověka; člověk je člověkem a nikoliv Bohem, a není s to vést život, ke kterému není potřeba nic jiného než rozum sám, a který tak je soběstačný sám o sobě a sám pro sebe. Proto optimálním životem člověka jest vést život v lidských společenství (*polis*), která nám poskytují prostor pro žití v souladu s lidskou přirozeností, jenž spočívá v pospolitém, politickém životu v souladu s rozumem (*logem*). Aristoteles tedy stále řadí hierarchicky výše *bios theoretikos* než *bios politikos*,¹⁵ ale zároveň si je vědom, že není v lidských silách se takovému životu zcela oddat; proto nepřisuzuje politickému životu pouze hodnotu instrumentální, ale vidí ho i jako život soběstačný a smysluplný, který má hodnotu sám v sobě, jelikož se jedná o život přirozeně lidský.

¹⁵ *Bios politikos* zde nemíníme pouze zastávání veřejných úřadů, avšak označujeme jím celkový, svobodný život v *polis*, který se řídí *logem* [pozn. aut.].

6 Hannah Arendtová

Než se dostaneme k samotnému zkoumání Arendtové ve vytyčených kategoriích, tak bych rád znovu vrátil, co bylo částečně řečeno na začátku práce a upozornil na „tenký led“, na kterém se při zkoumání této myslitelky můžeme ocitnout. Obtíže tkví ve stylu psaní, který působí mnohdy distancovaně, popisně a neosobně; často je tak složité rozlišit tvrzení, která vycházející od předešlých myslitelů a předešlých dob a ty, které vycházející přímo od Arendtové. Klíčem k tomuto problému je pochopení Hannah Arendtové jako myslitelky stavící se kriticky k dnešnímu světu a k významům, které nabily hodnoty v něm. Podle Arendtové jsme se jako lidé odcizili světu a pokud se chceme z toho stavu vymanit, je nutné promýšlet podmínky dřívější, kdy lidé nebyli odcizeni světu ani sami sobě; nedává nám tak jasná řešení a odpovědi, ale snaží se o navrácení se ke kořenům (Arendt, 2009, s. 12-13). *„To, co v následujícím navrhuji, je jakési rozpomenutí na podmínky, za nichž, pokud je nám známo, dosud lidé žili, rozpomenutí, které je vedeno – byť to třeba není výslovně řečeno – zkušenostmi a starostmi přítomné situace.“* (Arendt, 2009, s. 12). Tedy to, o čem Hannah Arendtová ve svých dílech pojednává, není pouze objektivní, historický výklad; naopak se jedná o osobitou reakci jejíž obsah je Arendtové vlastní, a ke kterému se staví souhlasně.

6.1 O přirozenosti člověka

Arendtová ve svém patrně největším díle *Vita activa* ustavuje tři základní lidské činnosti – práce, zhotovování a jednání –, které nazývá *human condition*, a které podmiňují lidský život; jsou základními podmínky pro naše žití na Zemi (Arendtová, 2009, s. 15). Každá z těchto činností sleduje jiný cíl: prací se snažíme zajistit a ukojit biologické potřeby nezbytné pro přežití; zhotovováním člověk vytváří svět pro sebe a zhotovuje umělé¹⁶ věci, které mají za cíl přetrvat a odolávat přírodě; poslední činnost nazývá Arendtová jednání, „*kteřé se odehrává přímo mezi lidmi, bez zprostředkování materií, materiálem a věcmi.*“ (Arendtová, 2009, s. 15). Předpokladem pro jednání je pluralita. Pluralita pro Arendtovou nepředstavuje rozvrstvenost a rozmanitost různě smýšlejících skupiny a ani tím nemíní mnohost a různost ideologicko-názorových proudů. Pojem plurality používá Arendtová ve smyslu jedinečnosti každého člověka; nechápe člověka rodově, tedy jako tvora totožného, stejně smýšlejícího a jednajícího; naopak lidstvo spatřuje jako množství lidí, v němž však každý člověk je svým vlastním individuem, které myslí samo za sebe, a je tak od všech ostatních lidí zcela odlišné a jedinečné (Bernstein, 2010, s. 41). Tuto lidskou jedinečnost lidé přenášejí do činnosti promlouvání a jednání. Jednání ze své podstaty znamená schopnost, začít utvářet něco nového, nepoznaného, začít znova a jinak, aktivně se od ostatních lidí odlišovat a dávat tak najevo svou jedinečnost. Touto lidskou schopností jednat a utvářet nové začátky podporuje Arendtová svůj pohled na člověka jako jedinečné individuum; dokud je člověk schopen myslet následně jednat a něco nového iniciovat, tak ho to činí nepředvídatelným a není možné z něho vytvořit statistický, vypočítatelný model (Arendt, 2009, s. 227-8).

Pluralita také možná i víc než cokoliv jiného podmiňuje politiku a politický život; jak Arendtová píše: „...*je ve vztahu k politice nejen conditio sine qua non, nýbrž conditio per quam.*“¹⁷ Pluralita tedy promlouvání a jednání představuje pro Arendtovou podmínku, která činí lidi lidskými, a bez které bychom lidský život nemohli nazývat lidským v nejsprávnějším slova smyslu. „*Život bez veškerého promlouvání a jednání – a to by byl vážně jediný způsob života, jenž by se zřekl veškerého zdání a veškeré marnivosti světa v biblickém smyslu slova – by naopak už doslova nebyl životem, ale spíše umíráním trvajícím po celou délku lidského*

¹⁶ „Umělé“ vychází z řeckého *techné* a na rozdíl od *physis* (přírody) nevzniká samo ze sebe [pozn. aut.].

¹⁷ *Conditio sine qua non* (podmínka, bez které nelze); *conditio per quam* (podmínka vůbec) [Arendt, 2009, str. 16.].

života.“ (Arendt, 2009, s. 226). V této chvíli by nebylo obtížné propadnout zdání,¹⁸ že „arendtovský člověk“ jest člověk, s nímž se bytostně, přirozeně pojí pluralita. Zdání zde však zůstává pouhým zdáním a pro vystoupení z případného omylu, musíme vysvětlit a rozlišit pojmy – podmíněnost a přirozenost. Přirozenost ve významu, jaký jsme sledovali už u Aristotela, má ontologický charakter a souvisí přímo s lidským bytím; pokud tedy přirozeností míníme to, co člověka určuje a co ho předchází, tak elementární rys přirozenosti musí nutně být neměnnost a stále-trvajícinnost. Učení přirozenosti jest ze své podstaty absolutní odpovědí na to, co a kdo jsme (Arendt, 2009, s. 18-20). Naproti tomu podmíněnost nám nikdy takovouto odpověď dát nemůže. Podmíněnost souvisí s podmínkami, které nám jako lidem jsou na Zemi dány; do těchto podmínek nejenom, že se lidé rodí, ale zároveň je i utvářejí; „*Cokoli se dotýká lidského života, cokoli do něj vstupuje, se ihned proměňuje v podmínku lidské existence.*“ (Arendt, 2009, s. 18). Pokud jsme „přirozenost“ označili za neměnnou a stále-trvající, tak podmíněnost jest proměnlivá a nestálá. Když teď známe tento rozdíl, tak můžeme konstatovat, že pluralitu nepojí Arendtová s přirozeností, ale s podmíněností.

Zaniknout podle Arendtové může jakákoliv doposud známa podmínka. Velkou „zásluhu“ na tom mají vědecké objevy a vynálezy, kvůli kterým např. v budoucnu připadá v úvahu a je myslitelné vymanit se z podmínek daných na Zemi tím, že se jako lidstvo odstěhujeme na jinou planetu (Arendt, 2009, s. 18). Pokud jsme řekli, že ze své podstaty je každá podmínka ohrožená, tak tím máme na mysli dokonce i tu nejdůležitější a nejvýsostnější z nich pluralitu. Takovouto likvidaci člověka jako jedinečné bytosti sleduje Arendtová (2013) zejména ve svém díle *Původ totalitarismu*. Totalitarismus popisuje jako nadvládu, jež si dává za cíl zlikvidovat pluralitu a proměnit lidskou přirozenost tak, aby člověk již nebyl individuem ale masou (Bernstein, 2010, s. 43). Člověk tak náhle ztrácí schopnost jednat sám za sebe, stává se kontrolovatelným předmětem a je degradován z lidské bytosti na pouhou nadbytečnou jednotku, se kterou je nakládáno dle potřeby. Tím se nám jeví jasněji ono řečené na začátku této kapitoly; bytnost, přirozenost člověka není možné určit a nemůžeme za ní dokonce označit ani to, co činí člověka člověkem, jelikož i to je možné zničit a tedy „*žádná podmínka nepodmiňuje lidskou existenci absolutně.*“ (Arendt, 2009, s. 20).

¹⁸ „Zdání“ zde používáme v Platonském slova smyslu odvozeného z řeckého doxa; tedy něco jako klamně se ukazující, jevící. Opakem doxa je epistémé – pravdivé poznání [pozn. aut.].

6.2 Politika a svoboda

„Vždyť jednání a politika jsou mezi všemi schopnostmi a možnostmi lidského života tím jediným, o čem bychom nemohli ani uvažovat, kdybychom nepředpokládali, že svoboda existuje.“ (Arendt, 2002, s. 130).

Svoboda představuje pro Arendtovou jakýsi rozpor mezi svobodou jako něčím, co je samozřejmé a svobodou jako něco, co je neuchopitelné, nezachytitelné a možná i nezakusitelné (Arendt, 2002, s. 128-9). Pokud budeme chtít obhajovat svobodu v rovině vědecké a teoretické, tak s neotřesitelnou jistotou obstojíme jen stěží. Na vině našeho neúspěchu je kauzalita a její důsledky; ta stojí na principu příčinnosti, tedy že nic se neděje z ničeho a veškeré lidské působení je reakcí na nějaký podnět.¹⁹ Arendtová rozlišuje dva druhy kauzality (nesvobody): první z nich popisuje jako vnitřní motivaci; tedy, že každý člověk je svazován sám sebou a ze sebe. Druhý typ ztotožňuje Arendtová s vnějšími silami, které na nás skrz svět a ostatní lidi působí a ovlivňují. Tímto rozdělením se Arendtová dostává k odvážnému tvrzení, že v myšlení samotném je svoboda (alespoň ve fenomenologickém světě) nemožná; Vždyť to, co nás řídí a vzbuzuje v nás chtění, což oba dva druhy kauzality dělají, je věcí vůle, kterou kvůli své rozkazovačnosti jen těžko můžeme ztotožnit se svobodou (Arendt, 2002, s. 135-6). *„Moc velet, diktovat jednání není věcí svobody, nýbrž otázkou síly či slabosti.“* (Arendt, 2002, s. 136).

Podle Arendtové je nemožné vysvětlit fenomén svobody z myšlení a pokud se o to lidé pokoušeli a pokouší, tak její význam akorát svádí na scestí. Hannah Arendtová nechce zůstat v otázce svobody pouze v rovině teoretické, ve které není ani jisté, zdali je svoboda vůbec možná; naopak umisťuje tento fenomén do praktického života, a to konkrétně do sféry politické, pro kterou jsou otázky svobody nevyhnutelné. V každé politické záležitosti, vždy narážíme na fenomén svobody; není představitelné politicky jednat a nedotýkat se přitom otázek související se svobodou (Arendt, 2002, s. 130). Nelze však propadnout dojmu, že svoboda jest cílem politického působení (i když někdy být může). Svoboda nevzniká jakožto důsledek politického jednání, ale naopak vůbec umožňuje vznik politiky a politického jednání, a tudíž jest příčinnou. *„Raison d'être politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je jednání.“* (Arendt, 2002, s. 130). Než se však podrobněji dostaneme k této politické svobodě v pojetí Arendtové, tak musíme ještě krátce shrnout to, co Arendtová nazývá svobodou vnitřní a nepolitickou, a kvůli

¹⁹ Tuto zákonitost pojmenoval poprvé Aristoteles ve svém spisu *Logika*. Vychází z předpokladu, že vše, co začalo existovat, má příčinu; Vesmír existuje, a tudíž má příčinu. Takovou první příčinu, prvního hybatele označují nej-různější proudy různě [pozn. aut.].

keré se stala svoboda atributem myšlení a vůle (Arendt, 1960, s. 28-9). Tuto svobodu můžeme zakusit v tom nejnaternějším místě nám známém, tedy v sobě samém. Do tohoto našeho prostoru utíkáme, pokud je odcizení se světem natolik rozsáhlé, že nejsme schopni v něm fungovat a najít své místo; v tomto svém prostoru jsme chráněni před světem a jeho vnějšími silami. Tím pádem se jedná o prostor politicky bezvýznamný, jelikož jsme skryti před všemi vnějšími projevy a nemáme žádný zájem ani touhu participovat na něčem, co se vymyká naší moci (Arendt, 2002, s. 130-2). „*Věda života*“ *spočívá v rozlišování mezi cizím světem, nad nímž člověk moc nemá, a „vlastním „já“, s nímž může nakládat, jak uzná za vhodné.*“ (Arendt, 2002, s. 131). Tuto vnitřní svobodu, která byla „lidmi nalezena“ zejména začátkem středověku, a která odchýlila pojem svobody od jednání a politiky k myšlení a výrazně tak ovlivnila myšlenkovou tradici, však nemůžeme označit za svobodu prvotní a původní. Vždyť není možné uchýlit se do vnitřní svobody, bez toho abychom se setkali s lidmi a světem, od kterého bychom se později mohli odcizit a uzavřít do sebe. A aby k tomuto setkávání mohlo docházet, je potřeba veřejného prostoru, jehož příčinnou pro vznik jest svoboda vnější a politická (Arendt, 1960, s. 29-30).

Dospěli jsme tedy k tvrzení, že svoboda politická jest podle Arendtové svobodou prvotní a původní; nyní však musíme ozřejmit za jakých okolností tato vnější svoboda vzniká, v čem se uchovává, a kdo jest podle ní svoboden. Možnost vzniku politické svobody podmiňuje Arendtová dvěma událostmi. První takovou je akt osvobození, čímž míníme vymanění se člověka z biologické nutnosti. Pokud se člověk oprostí od životních potřeb nutných k přežití, tak se mu náhle naskýtá možnost jednání. To však ke vzniku politické svobody nestačí, jelikož a tím se dostáváme k druhé události, člověk je zatím sám. A jak už jsme dříve dokázali, tak podmínkou ustanovující člověka jako člověka a politiky jest existence plurality, a proto je nutné vytvořit společenství, veřejný prostor těchto „osvobozených“ lidí (Arendt, 2002, s. 132; Arendt, 1960, s. 29-30). Za tento prostor však nemůžeme označit každé společenství či větší shluk lidí; aby takový prostor byl řádným projevem politické svobody, tak v něm musela probíhat neustálá politická participace (jednání) a žití v souladu s *logem*, řečí. Takovýmto útvarem je ve své nejryzejší podobě podle Arendtové řecké *polis* (Arendt, 2002, s. 132). „*Bez politicky garantované veřejné oblasti svoboda postrádá ve světě prostor, kde by se mohla objevit.... Svoboda jako vykazatelný fakt a politika spadají vjedno a patří k sobě jako dvě strany téže mince.*“ (Arendt, 2002, s. 132).

Pokud tedy svoboda je takto spojena s politickou sférou, tak se musí projevovat v jednání, jakožto v činnosti ryze politické. Na to, jak může být jednání svobodné, když se v něm bezesporu projevuje činnost rozumu (vytyčení cíle jednání) a vůle (motiv k uskutečnění

jednání), nám Arendtová dává odpověď v podobě principů. Principy pro Arendtovou představují jakési univerzální, nevyčerpatelné „hodnoty“; nevycházejí z nás jako motivy, avšak působí pro všechny a zároveň nejsou ani cílem, jelikož na to jsou moc obecné a neurčité (Arendt, 2002, s. 135). Mezi principy řadí Hannah Arendtová ctnosti jako čest, lásku či rovnost, ale i jejich opaky jako strach, nedůvěru a nenávisť a není je možno spatřit v ničem jiném než v jednání; jsou zahlédnutelné pouze po dobu jednání a pokud jednání jako takové navždy utichne, tak se i tyto principy ze světa vytrácejí (Arendt, 2002, s. 135-6) „*Lidé jsou svobodní – na rozdíl od pouhé dispozice ke svobodě – pokud jednají; předtím ani potom svobodní nejsou. Neboť být svobodni a jednat je totéž.*“ (Arendt, 2002, s. 136).

Poslední část této kapitoly se zaměří na pojem rovnosti, kterou Arendtová neodmyslitelně pojí s otázkou politiky a jednání. Rovnost však Arendtová nevnímá pohledem dnešní doby a její správný význam spatřuje v antickém *polis*. Dnešní pojetí rovnosti Arendtová kritizuje zejména z důvodu konformismu a nivelizace společnosti; v takové společnosti založené na těchto dvou aspektech nemají lidé potřebu nijak vynikat, jednat a odlišovat se; naopak je žádoucí nahradit jednání chováním, které tak potlačí individuální úsilí a nechá „vládnout“ rovnostářství (Arendt, 2009, s. 54-55). Taková, dalo by se říct, sociální rovnost však nemá zhora nic společného s rovností politickou. Politická rovnost podle Arendtové neexistuje od přírody, a tak lidé, kteří se rodí, si jsou od přírody nerovní; aby se z tohoto stavu nerovnosti vymanili, tak uměle zakládají politické, veřejné instituce (*polis*), ve kterých se sice každý od ostatních odlišuje tím, že má svůj osobitý pohled (individualitu), ale zároveň si je se všemi roven v možnosti realizace (jednání) (Bernstein, 2010, s. 41-2). „*Jinými slovy: veřejný prostor byl vyhrazen právě těm ne-průměrným, každému v něm byla dána možnost ukázat, čím vyniká nad průměr. Kvůli této možnosti vykonávat a vidět jiné, jak vykonávají něco mimořádného, byli pak také občané polis více či méně ochotni převzít podíl na soudnictví, obraně a správě města – tedy nejen podílet se na veřejných záležitostech, ale také na sebe vzít závazek a břemeno veřejných zaměstnání.*“ (Arendt, 2009, s. 56).

6.3 *Telos* a druhy lidského života

Pro to abychom byli s to pochopit cíl lidského směřování, musíme nejdříve více objasnit to, co Arendtová nazývá *vita activa* (život činný), jak se její význam měnil napříč dějinami, a v čem spočívá její vymezení vůči *vita contemplativa* (život rozjímající, duchovní). Hannah Arendt se snaží *vita activa* „očistit“ od zavádějících a nepřesných konotací, které ve středověku a v moderní době *vita activa* získala. „*Samotný termín vita activa se objevuje až ve středověké filosofii jako překlad aristotelského bios politikos do latiny, který je ovšem, jak ještě uvidíme, zároveň spojen s významnou reinterpretací.*“ (Arendt, 2009, str. 21). *Vita activa* jest tedy latinským překladem řeckého *bios politikos* (život politický). Do původního významu *bios politikos* spadal pouze život politický; tedy takový život, kde člověk byl pánem svého času a místa, a kde nebyl svázán žádnými nutnostmi, které by podmiňovali jeho život; *bios politikos* představuje pro Arendtovou i pro starověké Řecko život, ve kterém se člověk zabývá pouze politickou činností, jenž se ztělesňuje jednáním.“ (Arendt, 2009, str. 20-23). Se zánikem starověku se vytrácí pravá podstata *bios politikos* ve smyslu politického činnosti a na jeho místo nastupuje zcela odlišná, středověká koncepce života činného (*vita activa*), do které je sice vměstnána jak politická činnost, tak ale i veškerá praktická činnost vůbec. Jednání tak náhle klesá na úroveň činnosti práce a zhotovování. (Arendt, 2009, str. 23-4). Tato degradace jednání a *vita activa* vůbec ještě více posílila význam *vita contemplativa*, které budou patřit následující řádky.

Význam *vita contemplativa* (řecky *bios theoretikos*) můžeme sledovat v antickém Řecku nejpozději od dob Platóna²⁰ a Aristotela,²¹ jenž přetrvává i do křesťanského středověku. Cíl rozjímavé činnosti jest ona sama; jinak řečeno snaží se pomocí myšlení dosáhnout absolutního klidu, v němž sama vrcholí. „*dojít klidu v kontemplaci pravdy.*“ (Arendt, 2009, str. 25). Pokud však cíl *vita contemplativa* spočívá v dosažení absolutního klidu, tak to znamená, buď vyvarovat se jakékoliv praktické činnosti, jenž ze své podstaty představuje ne-klid, anebo jí částečně přijmout, avšak pouze pro účely zajištění nezbytných biologických potřeb, čímž praktické činnosti přisuzujeme instrumentální roli a ustanovujeme ji na podobu „pouhé“ práce. Úplné oddání se *vita contemplativa* znamená distancování se od veškeré praktické činnosti včetně té politické na úkor činnosti rozjímavé (Arendt, 2009, str. 23-6). „*Bytnost vita activa je tedy v tradici určována z hlediska vita contemplativa, a jestliže i přesto dochází omezeného*

²⁰ Viz: Platon, 2001.

²¹ Viz: Aristoteles, 1937.

uznání, dostává se jí ho pouze potud, pokud slouží potřebám živého těla, na něž kontemplace zůstává odkázána.“ (Arendt, 2009, str. 26).

Jak vidno, tak myšlení a *vita contemplativa* byla brána v historické tradici za jediný možný způsob, jak přesáhnout tento svět a dosáhnout tak pravdy. Tím, že zastáváme tuto tradici, tak uznáváme existenci dokonalejšího, pravdivějšího a transcendentního světa, než je svět jevů, ve kterém žijeme. Proti takovému postulátu se však Arendtová staví kriticky, a nepovažuje svět idejí za platnější a pravdivější; naopak nám říká, že nic jako dokonalejší svět, než svět náš neexistuje a tento svět tak jest jediným a pravdivým (Arendt, 2020, str. 19 či 51). Pokud toto stanovisko přijmeme, tak již nadále nemůžeme hovořit o *vita contemplativa* jakožto činnosti, díky níž jsme s to překročit smyslový, jevící se svět a dosáhnout tak transcendentní pravdy; svět zdání se totiž stává světem pravým, jenž obsahuje pravdu sám v sobě a jest tak zcela imanentním. Arendtová se tímto svým smyšlením snaží „zbavit“ metafyziky a sjednotit tak dva světy (svět idejí a svět jevů) do světa jednoho (Yarbrough a Stern, 1981, s. 328-330).²²

Tak jsme stanovili, že pro Arendtovou jest bytí a zdání totéž. Tím nám však vyvěrá na povrch ještě jedna otázka směrem k *vita contemplativa*, která musí být ozřejmena k úplnému pochopení cíle lidského směřování u Hannah Arendtové. Pokud celá filosofická tradice se zabývá něčím, co vlastně není a jedná se pouze o velký „metafyzický omyl“, tak tento omyl musí mít v něčem příčinu; Arendtová označuje za příčinu tohoto „omylu“ samotné myšlení. Myšlení samo o sobě jest problematické, jelikož nás stahuje z našeho světa do světa svého, ve kterém je snadné dojít k přesvědčení, že hodnoty, které myslíme přesahují naši zkušenost se světem a jejich bytnost tak musí být někde jinde (Yarbrough a Stern, 1981, s. 329-330). Myšlení představuje pro Arendtovou ještě jeden problém a to, že oddat se myšlení a získat tak věčnost, lze učinit pouze vystoupením z lidské světa, ze světa plurality, a jak už bylo v dřívějších částech práce ukázáno, tak pluralita je pro Arendtovou základní podmínkou pro bytí lidí jako lidí.²³ (Arendt, 2009, str. 31). Smyslem tohoto uvažování Hannah Arendtové však není myšlení zcela

²² Tento výboj Arendtové proti metafyzice není ničím menším než výbojem proti takřka celé filosofické tradici v západním světě [pozn. aut.].

²³ Zde je důležité chápat rozlišení, které Arendtová činí mezi nesmrtelností a věčností. Nesmrtelnost je chápána jako věčná sláva, které může člověk dosáhnout skrze odvážné, krásné, dobré a zdatné činy a přesáhnout tak svůj vyměřený čas. Věčnost se také pojí se smrtí, avšak tato smrt zde znamená „přestat být mezi lidmi“; v tomto stavu, kdy člověk upustí lidskou pluralitu a přestává tak být člověkem, je možné zakusit pomocí ryzí kontemplace věčnost a pravdivost univerza; jinými slovy vymanit se z lidské podmíněnosti a dosáhnout božského vědění [TOTÉŽ, str 28-32].

odsunout na druhou kolej, avšak snaží se ho navrátit zpět z transcendentních sfér do našeho světa do světa plurality; ...*mým předpokladem je, že myšlení jako takové povstává z událostí životní zkušenosti a musí s nimi zůstat svázáno, neboť takové události jsou jedinými ukazateli, podle nichž se může orientovat.*“ (Arendt, 2002, str. 15). Cíl lidského směřování netkví pro Arendtovou ani tak v nadřazení *vita activa* nad *vita contemplativa* či v nalezení konkrétního principu určujícího veškeré lidské směřování, ale spíš ve spojení obou životů, v jejich vzájemné provázanosti, tak aby nejlépe sloužily k udržení veřejného, politického prostoru ve světě, který je klíčovým pro zachování lidské plurality, jenž se v něm může projevat skrze jednání. „*Mluví-li o vita activa, předpokládám, že činnosti v ní zahrnuté nelze redukovat na nějaký stále stejný základní zájem, o nějž „člověku vůbec“ běží, a dále, že tyto činnosti nejsou nadřazeny ani podřazeny základním zájmům, o které jde ve vita contemplativa.*“ (Arendt, 2009, str. 27). Vše rozebrané v této kapitole je důvodem, proč se sama Arendtová necítí být filosofku ale politickou myslitelku (Arendt, 1964).; toto označení v sobě totiž nenese pouze aspekt myšlení, jak je tomu u pojmu filosofa, ale skýtá v sobě, jak prvek myšlení tak i prvek jednání a sjednocuje tak *vita contemplativa* a *vita activa*. Jak Hannah Arendtová říká: „*chci se na politiku dívat očima, které jsou do jisté míry nezakalené filosofií.*“ (Arendt, 1964).

7 Hannah Arendtová jako neoaristotelička

V této části se, poté co jsme prozkoumali všechny tři vytyčené kategorie u obou myslitelů a stanovili v těchto otázkách pojem neoaristotelismu, dostáváme ke kýženému cíli celé práce, a to konkrétně ke srovnání Hannah Arendtové s vymezeným pojmem neoaristotelismu.

7.1 O přirozenosti člověka

V první kategorii zabývající se lidskou přirozeností jsme u Arendtové došli k zjištění, že odmítá jakoukoliv přirozenost člověka a místo toho používá pojmu podmíněnosti. Otázkou zde však zůstává, zdali se „arendtovská podmíněnost“ obsahově opravdu tolik liší od „Aristotelovy přirozenosti“ a nejedná se pouze o jiný název téhož. Arendtová podmiňuje lidský život třemi činnostmi: prací, zhotovováním a jednáním, přičemž až v jednání se projevuje, ztělesňuje lidská jedinečnost. Až jednání činí lidi lidskými. Aby lidé mohli jednat, jest nutno plurality, tedy rozdílnosti, spočívající v používání svého individuální rozumu a promýšlet tak jevy ze sebe. Pluralita je také podmínkou pro politiku a politický život, který je výhradně postaven na promlouvání a jednání. O pluralitě Arendtová říká, že může zaniknout, což ostatně spojuje se vzestupem vědy a demonstruje na fungování totalitních režimů. Ano, podle Arendtové je možné, aby lidská pluralita tedy jedinečnost zanikla, čímž by zanikl i veřejný (politický) prostor, který je „uzpůsoben“ pro činnost odehrávající se výhradně mezi lidmi – jednání.

Absenci politického prostoru (ne definitivní) spatřuje i Aristoteles v nejrůznějších společenstvích, přesto jejich obyvatele stále nazývá tvory rozumnými (*zoon logon echon*), jelikož jsou stále lidmi, a mají tak schopnost naslouchat rozumu (*logu*), přenést *logos* ze světa myšlení do světa praktického, politického, což znamená žítí života v *polis* a stát se *zoon politikon*. Záleží tedy zda Hannah Arendtová spatřuje možnost absolutního zániku politiky; pokud ano, tak by nepřestal existovat pouze veřejný prostor a politický život, ale vytratila by se u lidí navždy i jakákoliv možnost tyto fenomény vůbec kdy v budoucnu myslet. Pokud Arendtová věří v možnost definitivního zničení lidského rozumu, schopnosti myslet a přestat tak být *zoon logon echon*, tak její užívání podmíněnosti na úkor přirozenosti je opodstatněné. Avšak spíše se přikláním k druhému závěru, tedy že Arendtová upozorňuje na momentální situaci ve světě. Tu charakterizuje jako úpadek v teoretických i praktických záležitostech, tedy že lidé nemyslí a nejednají v souladu s *logem*, čímž sice ztrácejí svoji lidskost, avšak neztrácejí onen základní předpoklad, onu možnost tento stav zvrátit pomocí navrácení se k *logu* a znovu nabýt svoji bytnost. Uznáním této interpretace se nám silně propojuje arendtovské vnímání

přirozenosti u člověka s tím aristotelským. Přestože se sama Arendtová proti přirozenosti člověka vyhraňovala, tak práce v této části dospěla z poznaného k závěru, že ať už Arendtová mluví o přirozenosti nebo podmíněnosti, tak obsah a smysl jejího sdělení jest velmi podobný s obsahem a smyslem sdělení aristotelského. Rozdíl mezi „aristotelskou přirozeností“ a „arendtovskou podmíněností“ je dán i historicitou. Aristoteles pojímá přirozenost u člověka fixně, a není tak podmíněná toku času. „Arendtovská podmíněnost“ naopak alespoň částečně podléhá času a lidstvo se tak z ní může do jisté míry vymanit či jí pozměnit. Kvůli tomuto zjištění bych Hannah Arendtovou v této otázce za neoaristoteličku spíše označil.

7.2 Politika a svoboda

U srovnání v rámci první kategorie nebyla podobnost s Aristotelem na první pohled patrna a našli jsme ji až „hluboko pod povrchem“ arendtovské nauky. Co se týče vnímání svobody (druhé vymezené kategorie), tak zde je podobnost s řeckým myslitelem dosti zřetelnější. Oba dva pojí otázku svobody se sférou politiky a s politickým prostorem. Svoboda se objevuje v politické činnosti, tedy v jednání (tj. v činnosti osvobozené od biologické nutnosti). Arendtová stejně jako Aristoteles usouvzážňuje svobodu s rovností (*isonomia*). Tato rovnost spočívá ve vymanění se z nerovnosti, ve které by každý člověk žil, jelikož se všichni rodíme odlišní, jinak předurčení a jinak pro život vybaveni; život v přírodní podmíněnosti znamená život mezi nerovnými. Proto aby se lidé této nerovnosti zbavili, tak zakládají politické prostory (*poleis*), ve kterých mají všichni stejnou „startovní pozici“; jsou si tak nehledě na vnější, neovlivnitelné faktory rovni v příležitosti krásně a ctnostně jednat, přispívat tak k dobru v *polis* a skrze toto jednání si zajistit slávu, potažmo nesmrtelnost.

Hannah Arendtovou i Aristotela bychom také mohli nazvat jako obhájce pozitivní svobody. S rozlišením pozitivní a negativní svobody přišel ve své přednášce *Two Concepts of Liberty* (1958) Isaiah Berlin. U negativní svobody platí: „čím širší je oblast nezasahování, tím širší je moje svoboda.“; svoboda je zde značně ztotožněna se soukromým životem. Pozitivní svoboda se naopak vztahuje více k celku (stát, obec, komunitu); tento celek je pak identifikovaný jako "pravé" já, které vnučováním své kolektivní či "organické" jednotné vůle svým nepoddajným "členům" dosahuje své vlastní, a tedy i jejich "vyšší" svobody. Jinak řečeno pozitivní svoboda je založena na participaci lidí v celku, ve kterém žijí; z této participace „těží“ nejenom onen celek ale i sami lidé, jelikož participací dosahují i oni „vyššího já“, přibližují se k pravdě a stávají se tak více svobodnými. Tento aspekt pozitivní svobody je více viditelný u Aristotela, který se nebojí využít zákon k vyvedení lidí ze „slepoty“ a snaží se tak založit jejich

životy více na rozumu než na vášních. U Arendtové prvky o případném „nucení“ tolik nespátřujeme, což je nejspíše zapříčiněno i zkušenostmi Druhé světové války, kdy nacistický režim (vyšší celek) nutil lidi k činnostem nikoliv na základě dobra a pravdy ale na základě zvrácenosti a zla. Pozitivní svoboda „nutí“ lidi k přispívání obecnému dobru, ale zároveň je jejím cílem, aby se lidé daného celku chtěli na jeho správě podílet a tím se stali zcela autonomními a individuálními. (*self-mastery*) (Berlin, 1958). Tento aspekt pozitivní svobody spatřujeme jak u Aristotela, tak ale možná ještě ve větší míře u Arendtové. Proto bych se nebál z důvodu podobnosti v klíčových aspektech této kategorie politiky a svobody označit Hannah Arendtovou za neoaristoteličku.

7.3 *Telos* a druhy lidského života

V poslední části budeme sledovat, jestli můžeme označit Arendtovou za neoaristoteličku i v otázce cíle lidského směřování. Jak jsme již mohli vidět, tak jedním z hlavních cílů Arendtové a jejího působení coby intelektuálky ale i veřejné osoby jest odstranit dichotomii života myšlení (*vita contemplativa*) a života činného (*vita activa*); spojit oba světy do jednoho, ve kterém neexistuje rozdílnost bytí a zdání, jelikož bytí a zdání jest v něm totéž. Jakožto příčinu tohoto „metafyzického omylu“ uvádí myšlení, které nás stahuje do svého světa, ve kterém docházíme ke klamavému zjištění o transcendentních pravdách a pro jejich poznání vystupujeme z plurality a uzavíráme se sami do sebe. Arendtová tento svět ani hodnoty v něm neuznává, a naopak popisuje náš svět jako jediný, pravý, a proto i imanentní; myšlení i jednání mají pro Arendtovou místo v tomto světě a cílem, smyslem člověka jest myslet a přetavovat toto myšlení do jednání. Pouze toto provázání myšlení s jednáním nás činí lidskými, jelikož bez rozumu a myšlení nelze jednat a myšlením bez výstupu v podobě jednání se vztahujeme z lidského, pluralitního světa do světa myšlení a přestáváme tak být člověkem jako člověkem. Život na základě této provázanosti, jejímž polem působnosti je veřejný, politický prostor, ve kterém se ukazuje v jednání, má tedy pro Arendtovou hodnotu sám v sobě. U Aristotela jsme v této otázce došli k závěru, že *bios politikos* (žít a krásně a ctnostně jednat v *polis*) jest přirozeně lidským a má hodnotu sám v sobě. Avšak i tak stále u Aristotela figuruje *bios theoretikos* (život zcela poddán rozumu a rozjímavé činnosti), který přestože není pro člověka zcela možným, tak zůstává dokonalým životem/ideálem, pomocí něhož lze dosáhnout eudaimonia, a který tak přesahuje *bios politikos*. Ačkoliv Aristoteles přisuzuje hodnotu oběma životům, tak stále mezi nimi činí distinkci, čímž vzniká ona dichotomie, proti které Arendtová „bojuje“. Tato skutečnost je natolik významná,

že i přes některé společné rysy, které oba myslitelé v této problematice sdílí, bych Hannah Arendtovou v této kategorii za neoaristoteličku spíše neoznačil.

Závěr

Práce si v úvodu vytyčila dva cíle. Prvním z nich bylo představit již vzniklé definice a následně vymezit pojem neoaristotelismu. Tohoto cíle jsme dosáhli zejména analýzou Aristotelových textů *Politika* (2009) a *Etika Nikomachova* (1937) ale i s přispěním sekundární literatury. Smyslem vymezení vlastního konceptu neoaristotelismu bylo vytyčit takový pojem, jenž zohledňuje univerzální problémy Aristotelovy politické nauky a balancuje na hranici specifičnosti a obecnosti. Proto jsme pro vytyčení neoaristotelismu vybrali tři kategorie (o přirozenost člověka, politika a svoboda a *telos* a druhy lidského života), které tyto kritéria do velké míry splňují. V každé zkoumané kategorii bylo žádoucí nelézt 1-2 principy, kterým Aristoteles přisuzuje v onom tématu klíčovou roli; pro první z nich to byl princip určení *polis* a člověka jako *zoon logon echon* a *zoon politikon*; ve druhé jsme našli důležitou souvislost svobody s rovností a jednáním v *polis*; a ve třetí jsme ukázali, že přestože Aristoteles řadí *bios theoretikos* nejvýše ze všech životů a nejvíce ho usouvztažňuje s *eudaimonia*, tak považuje *bios politikos* za život hodnotný sám o sobě a nepřisuzuje mu pouze instrumentální roli. Věřím, že těmito zjištěními se do značné míry podařilo naplnit a utvořit koncept neoaristotelismu, který jest svébytným a shrnujícím pro výsek Aristotelovy politické nauky.

Druhý cíl práce představuje analýzu myšlení Hannah Arendtové ve stejných kategoriích a následně samotnou komparaci Arendtové s vytyčeným pojmem neoaristotelismu a rozhodnutí, zdali ve vytyčených otázkách můžeme považovat Arendtovou za neoaristoteličku. V první kategorii jsme Arendtovou označili spíše za neoaristoteličku i přesto, že Hannah Arendtová pojem přirozenosti odmítá a užívá pojem podmíněnosti. Učinili jsme tak z toho důvodu, že motivy *logu* a *zoon logon echon* jsou dle mé interpretace v „arendtovské podmíněnosti“ používány velmi podobně jako v „aristoteléské přirozenosti“. Zároveň jsem si však vědom, že tato interpretace jest dosti svévolná a význam *logu* pro Hannah Arendtovou by tak stál za širší a důkladnější zkoumání.

V druhé kategorii jsme Arendtovou označili za neoaristoteličku, jelikož stejně jako Aristoteles vztahuje výskyt svobody výhradně k politické sféře a svoboda se pro oba myslitele projevuje v občanství, tedy v možnosti jednat a podílet se na správě politického prostoru. Pojetí svobody u obou myslitelů také více či méně spadá do kategorie pozitivní svobody.

V poslední kategorii jsme Hannah Arendtovou za neoaristoteličku spíše neoznačili. Oba autoři se sice v otázce *telosu* a druhů lidského života oba autoři částečně shodují na důležitosti politického života (*bios politikos*) a jeho aspektů, avšak Aristoteles dále pojednává o *bios*

theoretikos, který popisuje jako život nejvyšší, transcendentní, solitární a tvořící tak opak života politického. Tuto dichotomii Arendtová zásadně odmítá a snaží se svými výstupy spojit život myšlení (*bios theoretikos*) a život politický (*bios politikos*) do jednoho života/světa, který je imanentní. Na základě všech tří kategorií bych Hannah Arendtovou za neoaristoteličku spíše označil.

Myslím, že výše zmíněným práce dokázala ukázat souvislost mezi Arendtovou a Aristotelem a tím i do velké míry vyvrátit Schnädelbachovo tvrzení;²⁴ Arendtová se sice odvolává na celkové dědictví antiky, ale podobnost u některých motivů s Aristotelem je natolik silná, že nelze být přehlížena a redukována na odkaz antiky jako takové. Zároveň však také ukázala, že nelze brát neoaristotelismus u Arendtové za samozřejmý; i přes mnohdy patrnou provázanost obou myslitelů jsme zejména u třetí kategorie našli zásadní odlišnosti. Věřím, že práce pro své zaměření a specifický postup ukotvený částečně v Straussově hermeneutice a v samotném narativním stylu Arendtové, je relevantním příspěvkem do akademické diskuze. Také věřím, že práce utváří základ, na kterém je možné dál stavět a z něhož vyvstávají nové otázky. Jak už bylo napsáno dříve, tak jedno takové rozvedení by mohlo více ucelit problematiku toho, jak Arendtová vnímá a pracuje s konceptem *logu* jakožto lidské přirozenosti/podmíněnosti. Dále by také bylo možné vytyčit pojem neoaristotelismu v jiných aspektech (např. aspekt výchovy v obci či propojení politiky s etikou) a následně ho porovnat s Hannah Arendtovou a jejím pohledem na věc. V neposlední řadě pevně doufám, že se práci podařilo, okrem akademického přínosu, přimět alespoň část čtenářů se zamyslet nad fenomény jako politika, svoboda, pluralita, jednání a účel života. Stejně jako Aristoteles a Arendtová věřím, že člověk jest bytostí obdařenou rozumem, a proto by měl fenomény jemu vlastní a nepostradatelný pro lidský život promýšlet a tázat se po jejich podstatě.

²⁴ Viz. Kap. Neoaristotelismus I [pozn. aut.].

Summary

The thesis set two objectives at the beginning. The first one was to introduce the already established definitions and then to define the concept of neo-Aristotelianism. This aim was achieved mainly through the analysis of Aristotle's texts *Politics* (2009) and *Nicomachean Ethics* (1937) but also with the contribution of secondary literature. The purpose of defining our own concept of neo-Aristotelianism was to delineate a notion that takes into account the universal problems of Aristotle's political doctrine and balances on the boundary between specificity and generality. Therefore, in order to delineate neo-Aristotelianism, we selected three categories (on the nature of man, politics and liberty, and *telos* and the kinds of human life) that largely fulfil these criteria. In each category examined, it was desirable not to climb 1-2 principles to which Aristotle attributes a key role in the topic; for the first of these, it was the principle of determining the polis and man as *zoon logon echon* and *zoon politikon*; in the second, we found an important connection between liberty and equality and action in the polis; and in the third we showed that although Aristotle ranks *bios theoretikos* highest of all lives and most closely correlates it with *eudaimonia*, he does not regard *bios politikos* as a life valuable in itself and does not assign it a merely instrumental role. I believe that these findings have largely succeeded in fleshing out and shaping a conception of neo-Aristotelianism that is distinctive and summative of a slice of Aristotle's political doctrine.

The second aim of the thesis is to analyse Hannah Arendt's thought in the same categories and then to compare Arendt herself with the set out concept of neo-Aristotelianism and to decide whether we can consider Arendt a neo-Aristotelian in the set out questions. In the first category, we label Arendt more likely to be a neo-Aristotelian, despite Hannah Arendt's rejection of the notion of nature and her use of the notion of conditionality. We have done so on the grounds that the motifs of *logos* and *zoon logon echon* are, on my reading, used in 'Arendtian conditionality' in a very similar way to 'Aristotelian naturalness'. At the same time, however, I am aware that this interpretation is rather arbitrary and that the meaning of *logos* for Hannah Arendt would thus be worth a broader and more thorough investigation.

In the second category, we have identified Arendt as a neo-Aristotelian, since, like Aristotle, she relates the occurrence of liberty exclusively to the political sphere, and for both thinkers liberty is manifested in citizenship, that is, in the possibility to act and participate in the governance of political space. The conception of liberty for both thinkers also falls more or less into the category of positive liberty.

In the latter category, we would rather not label Hannah Arendt as a neo-Aristotelian. While both authors partially agree on the importance of political life (*bios politikos*) and its aspects in the question of *telos* and the kinds of human life, Aristotle goes on to discuss *bios theoretikos*, which he describes as the ultimate, transcendent, solitary life, and thus constituting the opposite of political life. This dichotomy is fundamentally rejected by Arendt, whose outcomes seek to combine the life of thought (*bios theoretikos*) and the life of politics (*bios politikos*) into one life/world that is immanent. On the basis of all three categories, I would rather label Hannah Arendt a neo-Aristotelian.

I think that the above work has succeeded in showing the connection between Arendt and Aristotle, and thus largely refuting Schnädelbach's claim; Arendt does appeal to the overall legacy of antiquity, but the similarity for some motifs to Aristotle is so strong that it cannot be overlooked and reduced to the legacy of antiquity itself. At the same time, however, she has also shown that we cannot take Arendt's neo-Aristotelianism for granted; despite the often apparent interconnectedness of the two thinkers, we found major differences in the third category in particular. I believe that the thesis, because of its focus and its specific approach anchored in part in Strauss's hermeneutics and in Arendt's own narrative style, is a relevant contribution to the academic debate. I also believe that the thesis forms a foundation on which to continue to build and from which new questions arise. As written earlier, one such elaboration could make the issue of how Arendt perceives and works with the concept of the logos as human nature/conditionality more coherent. Furthermore, it would also be possible to delineate the notion of neo-Aristotelianism in other aspects (e.g. the aspect of education in the community or the link between politics and ethics) and then compare it with Hannah Arendt and her perspective. Last but not least, I strongly hope that the work has succeeded, beyond its academic contribution, in making at least some readers think about phenomena such as politics, liberty, pluralism, agency and the purpose of life. Like Aristotle and Arendt, I believe that man is a being endowed with reason and should therefore reflect on and inquire into the nature of the phenomena that are inherent and indispensable to human life.

Seznam literatury

Primární literatura

ARENDT, Hannah., *FREEDOM AND POLITICS: A Lecture*. Chicago review, vol. 14(1), 1960, s. 28-46. Dostupné z: [FREEDOM AND POLITICS: A Lecture](#).

ARENDT, Hannah. *MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ: OSM CVIČENÍ V POLITICKÉM MYŠLENÍ*. Brno: CDK, 2002, s. 264.

ARENDT, Hannah. *Vita activa*. OIKOYMENH: Praha, 2009. Přeložil: Václav Němec. s. 431.

ARENDT, Hannah., *Život ducha. Díl I: Myšlení*. Praha: OIKOYMENH 2020, s. 224.

ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 305.

ARISTOTELES. *Politika*. Přeložil Antonín Kříž. REZEK, 2009, s. 323.

BERLIN, Isaiah. *Two concepts of liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1958.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 360.

Sekundární literatura a odborné články

ANGIER, Tom. *Aristotle on work*. Revue internationale de philosophie, vol. 278 (4), 2016. s. 435-449. Dostupné z: [Aristotle on work | Cairn.info](#) [cit. 2024-04-15].

BERNSTEIN, J., Richard. *Immanence, Plurality, and Politics*. Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly, 2010, s. 39-52. Dostupné z: [Immanence, Plurality, and Politics](#) [cit. 2024-04-15].

D'ENTREVES P. Maurizio. *"Aristotle or Burke? Some comments on H. Schnaedelbach's "What is Neo-Aristotelianism?"*" PRAXIS International 3+4, 1987, s.238-245. Dostupné z: [CEEOL - Article Detail](#) [cit. 2024-04-15].

DUVALL, Tim a DOTSON, Paul. *POLITICAL PARTICIPATION AND "EUDAIMONIA" IN ARISTOTLE'S "POLITICS"*. *History of Political Thought*, vol. 19 (1), 1998, s. 21-34. Dostupné z: [POLITICAL PARTICIPATION AND "EUDAIMONIA" IN ARISTOTLE'S "POLITICS"](#) [cit. 2024-04-15].

FRANĚK, Jakub. *Hannah Arendtová: Konec tradice a narativní myšlení*. In: HALAMKA, T., VIRDZEK, A. *Jak číst politické myslitele?* Praha: Charles University in Prague, Karolinum Press, 2020, s. 313.

GASARASI, P., Charles. "THE MANUAL LABOURER IN THE POLITICAL THEORIES OF ARISTOTLE AND MARX: PREDICAMENT AND POTENTIAL FOR SELF-REALISATION." *The African Review: A Journal of African Politics, Development and International Affairs*, vol. 13 (1). 1986, s. 1–12. Dostupné z: [THE MANUAL LABOURER IN THE POLITICAL THEORIES OF ARISTOTLE AND MARX: PREDICAMENT AND POTENTIAL FOR SELF-REALISATION](#) [cit. 2024-04-15].

HALAMKA, Tomáš. *Strauss versus Skinner: spor o Machiavelliho*. *Central European Journal of Politics*, vol. 4 (2), 2018, s. 25-42. Dostupné z: [Strauss versus Skinner: spor o Machiavelliho1](#) [cit. 2024-04-15].

CHERRY, K., and E. A., GOERNER. "DOES ARISTOTLE'S POLIS EXIST 'BY NATURE'?" *History of Political Thought*, vol. 27, no. 4, 2006, s. 563–85. Dostupné z: [DOES ARISTOTLE'S POLIS EXIST 'BY NATURE'?](#) [cit. 2024-04-15].

JOHNSON, R., Gregory. *The First Founding Father: Aristoteleon Freedom and Popular Government*. In: MACHAN, R. T. *LIBERTY AND DEMOCRACY*. Hoover Press: 2002. s. 116

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie mezi mýtem a vědou: Od Homéra po Descarta*. Academia, 2009, S. 472.

LONG, T., Roderick. *Aristotle's Conception of Freedom*. *The Review of Metaphysics*, vol. 49 (4). 1996, s. 775–802. Dostupné z: [Aristotle's Conception of Freedom](#) [cit. 2024-04-15].

Minio-Paluello, L. "Aristotelianism." *Encyclopedia Britannica*, 2019. Dostupné z: [Aristotelianism | Definition, Philosophy, & History | Britannica](#) [cit. 2024-04-15].

MULGAN, Richard. *Aristotle and the Value of Political Participation*. Vol. 18 (2). 1990. s. 195-215. Dostupné z: [Aristotle and the Value of Political Participation](#) [cit. 2024-04-15].

SCHNÄDELBACH, Herbert. "What is Neo-Aristotelianism?". *PRAXIS International* 3+4, 1987, s. 226-237. Dostupné z: [What is Neo-Aristotelianism?](#) [cit. 2024-04-15].

VERDENIUS, J., Willem. "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion." *Phronesis*, vol. 5, no. 1, 1960, s. 56–70. Dostupné z: [Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion](#) [cit. 2024-04-15].

VILLA R., Dana. *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates*. *Political Theory*, vol. 26(2), 1998, s. 147-172. Dostupné z: [The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates](#) [cit. 2024-04-15].

VILLA, DANA R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press, 1996.

YARBROUGH, Jean a STERN, Peter. *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in "The Life of the Mind."* *The Review of Politics*, vol. 43(3), 1981, s. 323-354. Dostupné z: [Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in "The Life of the Mind"](#) [cit. 2024-04-15].

Videa

ARENDT, Hannah., *Hannah Arendt (1964) - What Remains? (Full Interview with Günter Gaus)*. Philosophy Oversdose, Youtube [online], 2021. Dostupné z: [Hannah Arendt \(1964\) - What Remains? \(Full Interview with Günter Gaus\)](#) [cit. 2024-04-15].