

**UNIVERZITA PALACKÉHO**

**FILOZOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA FILOZOFIE**

**Diplomová práce**

**Platónův *Politikos* ve světle *The Human Condition***

**Hannah Arendtové**

(Plato's *Statesman* read through Hannah Arendt's *The Human Condition*)

Vypracovala: Hana Stýblová  
Ostroměř 2009

Vedoucí diplomové práce  
Mgr. Štěpán Holub, Ph.D.

**Poděkování:** Děkuji Štěpánu Holubovi za to, že se mé práce ujal, za trpělivost, kterou měl a cenné připomínky, které velmi pomohly. Setkání s ním bylo pro mě důležité.

**Čestné prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně a uvedla v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použila.

Olomouc 2009

Hana Stýblová

.....

# OBSAH

<b>1. Úvod</b>	5
<b>2. Arendtová a politično</b>	8
2.1 Politično, demokracie, vládnutí	10
<b>3. Arendtová vypráví</b>	11
3.1 Příběh zrodu politické filozofie	14
3.2 Příběh polis a demokracie	14
<b>4. Polis a její disidenti</b>	16
4.1 Kritika demokracie	16
4.2 Platón jako disident	21
<b>5. Úbytek politična</b>	24
5.1 Řecké řešení	24
<b>6. Politikos</b>	29
6.1 Foucault a Arendtová – rejnok a střechek	29
6.2 Pozadí dialogu	32
6.2.1 Účastníci	32
<b>7. Dichotomie sourkomé/veřejné</b>	37
7.1 Oikos a polis – vztahy uvnitř obou sfér	40
7.1.1 Platón a filozofové, předpolitické	42
7.1.2 Arendtová, lokalizace	44
7.1.3 Arendtová a Platónovo splynutí sfér	45
7.2 Soukromý a veřejný u Platónova Politika	46
<b>8. Vědění vs. konání, vládnoucí a ovládaní</b>	52
8.1 Zákony a Politikos	52
8.2 Vědění krále	55
<b>9. Archein/prattein</b>	61
<b>10. Poiésis a praxis</b>	65
<b>11. Pastýř vs. tkadlec</b>	67
<b>12. Odkrytí osoby vs. hledání zlata</b>	73
<b>13. Tkanivo</b>	75
<b>14. Závěr</b>	82
<b>Literatura</b>	85

## 1. Úvod

Tématem této diplomové práce je vztah dvou pro politickou filozofii klíčových textů. *The Human Condition*<sup>1</sup> Hannah Arendtové a Platónova *Politika*<sup>2</sup>. Arendtová cituje *Politikos* ve svém nejdůležitějším díle poskrovnu, přesto se zdá, že pro ni měl klíčový význam. Podle jejích vlastních slov je v *Politikovi* nejzhuštěněji vyjádřena touha západní politické posókratovské filozofie po nastolení pořádku v nekonečně nejistých lidských záležitostech. Tato touha je ústředním problémem *The Human Condition*.

Abychom mohli lidské záležitosti náležitě uspořádat a učinit tak veřejný prostor bezpečnější pro život filozofa, musíme se zbavit jedné z nejvíce nejistých lidských záležitostí – jednání. Politická filozofie Platónem počínajíc se o to podle Arendtové intenzivně pokoušela. Naprosto zásadní místo v jejím příběhu má proces se Sókratem a jeho odsouzení. To byla pomyslná kapka a pohár netrpělivosti filozofů s lidskými záležitostmi přetekl. Celý athénský disent s Platónem v čele se vymezil vůči demokratickému zřízení. Filozofové to udělali především z pozice teorie.

Prekérní situaci, kdy jednání ve veřejném demokratickém prostoru je jedna velká nejistota, Platón podle Arendtové řeší tak, že transformuje politiku do vládnutí. Nabízí model politického zřízení, kde jedinec-král vládne a udílí příkazy a ostatní je pouze vykonávají. Arendtová nesmiřitelně kritizuje tendenci nahrazovat jednání a politiku vládnutím a jako prvního, kdo to zkusil, označuje Platóna. A právě čtení jeho dialogů (pro nás je nejdůležitější *Politikos*) jí pomáhá k artikulaci problémů moderní politické filozofie a v zásadě i politiky.

Ve chvíli, kdy se Platón pokusil nahradit jednání vládnutím, šel proti dobovému chápání politické situace a proti dobovým zvyklostem. Platón není zástupcem řeckého politického myšlení, Platón je disidentem, který se snažil radikálně změnit řeckou společnost.

---

<sup>1</sup> Český překlad: *Vita activa neboli O činném životě*, OIKOYMENH, Praha 2007. Cituji vždy z anglického originálu: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958. Dále jen *HC*. V poznámce pod čarou uvádím český překlad, který vychází z překladu (originálu) německého: *Vita activa oder Vom Tätigen Leben*. Dále jen *VA*

<sup>2</sup> Cituji z českého překladu: Platón, *Politikos*, OIKOYMENH, Praha: 2005 (přel. Frant. Novotný). U citace uvádím paginaci.

Vzhledem k výsadnímu postavení, které Platón v úvahách Arendtové zaujímá, považuji za nezbytné zasadit Platónovo disidentství alespoň do minimálního kontextu. Je to důležité i z toho důvodu, že Platón je někdy mylně považován za určitého reprezentanta řeckého myšlení o politice, což je – s ohledem na to, co bylo již dosud řečeno a co ještě zazní – spíše problematické tvrzení.

Řecké dobové smýšlení se Arendtová snaží uchopit v určitých pojmových dichotomiích. Pokouší se o rekonstrukci běžné praktické politické zkušenosti v demokratických Athénách. Arendtová pomocí dichotomií veřejné/soukromé, *archein/prattein*, *poiésis/praxis* ve svém textu ukazuje, jak Platón překračuje meze dané původními významy slov a pojmů a jak transformuje dobový úzus.

Cílem této práce je nabídnout krátký pohled na tyto dichotomie u Arendtové a na to, v jaké podobě je možné najít je v Politikovi. V jednotlivých částech připojím některé výhrady, které můžeme vznést.

S jedním zásadním stanoviskem Arendtové lehce polemizuji – stanovisko pro Arendtovou zdá se rozhodující: jde o dichotomii soukromé/veřejné. Námitky jsou ze dvou soudků, ale navzájem souvisí. První by byl poukaz na existenci athénských disidentů – tedy sféra, která by se pravděpodobně nedala lehce vřadit ani do sféry soukromé, ani do sféry veřejné. Kam by patřil sám Platón? Druhá námitka je spíše otázkou ostrého arendtovského vyjadřování. Je správné uvažovat o Platónovi jako o mysliteli, který rozšířil domácí sféru na úkor veřejné vycházíme-li z toho, že takové čisté rozlišení mezi sférou domácí a veřejnou je správné. Platón si podle tvrzení Arendtové přál expanzi soukromého do veřejného, způsob, jakým pán domu zachází se členy své domácnosti je totožný se způsobem, kterým král vládne svým poddaným. Přestože Platón si podle nás rozšíření domácí sféry nepřál, Politikos to naznačuje. Proto Arendtové čtení Politika je legitimní v interpretačním rámci, jehož úhelným kamenem je silné přesvědčení o existenci této dichotomie.

Práce se dále zabývá určitými podobnostmi mezi Arendtovou a Platónem, především jde o metaforu sítě (*web/web of human relationships*) a odhalení jednajícího (*disclosure of the who*). Na začátku dialogu Politikos Sókratés upozorní na to, že co může vypadat stejné, nemusí stejným být. Má na mysli shodné jméno se Sókratem Mladším a fyzickou podobu s Theaitétem. Arendtová i Platón používají stejnou metaforu v podobném kontextu, každý ale

po svém. Pro Platónova Hosta je síť určována králem, který ji vytváří. Arendtová o tkanivu mluví jako o něčem, je tvořeno pouze tím, že spolu lidé žijí.

Politikos podle mého zasluhuje poněkud širší pozornost proto, že i pro Arendtovou je zásadní. Věnuji mu více prostoru, protože to není dialog, kterým by se zaobírali do hloubky interpreti, kteří sledují Arendtovou. Pro tematizaci vládnutí jako takového je nejlepším polem. Postupně přijdeme na to, že je možná nejdůležitějším textem západní filozofické tradice, chceme-li najít kořeny některých politických představ novější doby nebo dokonce naší politické situace. Platón vyvolal svými texty debatu a tak hluboce ovlivnil vývoj a směřování politické filozofie a je irelevantní, měl-li v úmyslu cokoliv na poli politiky učinit.

Arendtová proti snaze *Politika* staví svůj pojem politična. Platón se pokoušel hledat takového krále, který by byl sám o sobě čistý a byl by kompetentní k výkonu své funkce pouze z titulu svého vědění a znalosti věci. Arendtová to napadá vycházejíc z toho, že v politice není místo pro monistické pojetí vlády a jakýkoliv člověk – přestože by měl správné vědění – nemá legitimitu ovládat druhé a přeměnit prostor politiky ve sféru, kde vládnou předpolitické vztahy inspirované zkušeností z domácnosti. Její snahu rozbít platónský ideál vědoucího krále a osvobodit veřejný prostor od těchto snah nedávajících smysl považujeme za desideratum, protože – řečeno absolutně proti zvyklostem arendtovského jazyka – nás může činit lepším a vést nás při uvažování o jedné z nejdůležitějších lidských zkušenostech – jednání. V tom vidím největší přínos jejích úvah.

## 2. Arendtová a politično

*The Human Condition* (dále jen *HC*) čtu především jako text, který kritizuje moderní ústup politična a veřejné sféry. V době, kdy Arendtová píše *HC*, se ve velkém začínají vynořovat texty, které se zabývají politickou teorií podobným způsobem - totiž tematizují vládnutí (*ruling*), vztah vládnoucích – ovládaných (kdo vládne komu), tak, že je jim primární ospravedlnění jakékoliv moci jedněch nad druhými (v terminologii Arendtové spíše předpolitické násilí) před jeho tak zvaným užitkem pro společnost. Nechci rozhodně tvrdit, že je to poprvé v historii<sup>3</sup>. Ale vehemence, s jakou se pouští do reflexe těch tradičních schémat politických skutečností a jak břitce formulují důsledky pro dobový filozofický a politický diskurs, je nová, stejně jako jejich dopad pro filozofii i politiku.

Síla myšlenky u Arendtové vyrůstá z pozorovacího bodu, který zvolila. Arendtová stojí přesně na hranici mezi filozofií, které se naoko zříká, a politickou teorií<sup>4</sup>, kam se sama řadí. Tím pádem může obhajovat demokratický postoj a demokratické politické zřízení, které většinová filozofie s falešnou lítostí odmítá, zároveň zůstat v elitním klubu pozorovatelů, v jejím případě pozorovatelů a obhájců politické akce a aktérů. Arendtové psaní je činným životem, těkajícím, demokratickým, argumentujícím, ošívajícím se, až tělesným, protože je částí života mezi lidmi. Proto se *HC* mělo jmenovat *Amor Mundi*.

Z hlediska filozofie je lhostejné, jestli bychom mohli zařadit tyto texty do přihrádky „intelektuální levice“. <sup>5</sup> A z hlediska filozofie je lhostejné, jestli tam zařadíme i

---

<sup>3</sup> Sama Arendtová probírá historický diskurs fenoménu moci a vládnutí prakticky od Platóna. Pozice Arendtové je uprostřed mezi úvahami filozoficko-literárními a úvahami historicko-deskriptivními.

<sup>4</sup> Arendtová to explicitně vyjadřuje ve slavném rozhovoru s Günterem Gausem. Protestuje proti tomu, aby byla označena za filozofku, neřadí se do kruhu filozofů. Jejím polem je politická teorie. Arendtová může ukázat, že spojení politiky a teorie není oxmóron.

<sup>5</sup> Na mysli mi tane především dosud aktivní Noam Chomsky nebo Sheldon Wolin a neodpustím si jmenovat Michela Foucaulta, přestože jeho analýzy moci se od analýz Arendtové zásadně liší a zařazení Foucaulta do politického spektra je rovněž problematické. Foucault je více deskriptivní a jeho analýzy více empirické. Taktéž pojmový rámec vymezují oba odlišně. Oba jsou ale sókratovští rejnoci, kteří brázdí stejné vody. V současnosti je možné sledovat kupř. Jacquese Rancièra, Slavojě Žižeka, Alaina Badioua. Jejich úvahy na Arendtovou navazují ať vědomě, ať bezděčně. Např. Žižek cituje Arendtovou poměrně zřídka, ale jeho pojetí depolitizace se s Arendtové „rise of the social“ významně kryje, přestože se rozcházejí v pojetí moci a násilí. Žižek jde navíc o krok jinam – spouští se přímo do politické jámy lvové, snaží se vymezit budoucí cestu politické levice. Arendtová zůstává dle mého více na půdě teorie, jde jí o filozofii, nikoliv o politiku (viz její vyjádření: I can reflect action, because my point of view is from outside.“) Ono outside je bezpochyby pozice filozofie. Její vlastní vyjádření bychom koneckonců s úspěchem mohli ignorovat. Ovšem kdokoliv čte její texty, sám na podobný závěr musí přijít.



Arendtovou. Přesto je důležité uvědomit si, že do debaty o ovládnání jedněch druhými významně přispívá. Tato debata zároveň nese určité stigma přihlášení se k politickému proudu, často jsou to právě tzv. levicovní intelektuálové, pro které je dělení na vládnoucí/ovládané stěžejní. Chápeme-li to jako téma politické, pak je takhle diplomová práce na pomezí filozofie a politické teorie, protože vládnutí je ústřední problém jakékoliv politické zkušenosti. Arendtová mu věnuje velkou pozornost.

Aychoom mohli tvrdit to, co tvrdíme v první větě – totiž že *The Human Condition* je text zabývající se především ústupem politična z veřejné sféry, bylo by jistě potřeba učinit zadost terminologii. Arendtová věnuje v každé své práci poměrně velký prostor vymezení pojmů, pro což má pochopitelně svoje důvody.<sup>6</sup> Terminologie, základní pojmosloví, je klíčem k teorii nebo jakémukoliv výkladu. Proto než se budeme zabývat přímo tím, jak nám ubývá politična a autentického jednání ve sdíleném prostoru, ukažme si, co se tím vlastně říká.

K tomu budeme potřebovat trochu širší pojmový rámec. O Arendtové stejně jako o jakémkoliv dalším významném mysliteli platí, že pracuje s pojmy po svém, tepe ze slov své vlastní kalichy. Potom stejně jako v matematice platí, že zpočátku máme svobodu ve volbě axiomů (tedy v tom, jak termíny vymežíme). V momentě, kdy to uděláme, musíme respektovat pravidla, která s sebou naše úvodní rozhodnutí přineslo a zároveň akceptovat důsledky, které z toho plynou.

Přistoupíme-li tedy na Arendtové terminologii, bude to od začátku do konce. V průběhu se nám ukážou problémy, které ale z rozhodnutí přistoupit na její pojmy plynou a upozorním na místa, kde s Arendtovou nemůžu souhlasit (především kap. veřejné vs. soukromé). Abychom mohli z Arendtové dostat maximum, musíme po kratších nebo delších duševních bojích přistoupit na pravidla její hry. Pokud to neuděláme, vystavujeme se riziku, že upadneme do slovních a pojmových bojů. I když vede takový pád často k jádru věci a obnaží ji, pokusíme se mu vyhnout, abychom zachovali jádro jejího myšlení a abychom mohli

---

Rancière uvažuje o politickém boji jako boji o to být slyšen a uznán jako partner v diskusi. Arendtová mluví o „being heard and seen by others“. A konečně určitě bychom mohli hledat paralely v Badiouově definici demokracie jako „event between past and future“ a Arendtové „action“.

<sup>6</sup> Arendtová si poměrně často stěžuje na terminologické zmatky. Za všechny uvedu dva příklady. V *HC* je to v první řadě pojmové rozlišení *labor*, *work*, *action*, především první dva termíny zachraňuje z teoretických nejasností svým vcelku přesně vymezeným rozlišením. *O násilí* je text, kde se zabývá rozdíly mezi násilím, mocí (power), individuální silou (strength), silou (force), autoritou (authority). V pojmových distinkcích bychom mohli pokračovat.

vidět proces jejího uvažování. My jsme z jejích pojmových zkoumání udělali odrazový můstek pro to, abychom zahlédli to z Platóna, s čím se Arendtová také vyrovnává.

Hrát její hru neznamena jen pracovat s její terminologií. Znamená i potlačit v určitých momentech své vlastní interpretační ego a sledovat interpretaci její. Je to možná zkouška ohněm (obzvlášť při čtení Platóna – o tom později), ale vyplatí se. Vyplatí se respektovat její interpretaci vcelku, nedrobit ji vlastními námitkami hned od začátku. Přestože bychom mohli s poukazem na absolutní ironii v Platónových literárních textech zpochybnit prakticky jakýkoliv pokus o interpretaci *Politika* jako seriózního díla, které tematizuje přeměnu politického společenství ve společenství vládnoucích a ovládaných, nezískali bychom tím nic ze skvělých úvah Hannah Arendtové.

## **2.1 Politično, demokracie, vládnutí**

Abychom viděli, co je úbytek politična v moderní době, musíme ukázat, co je pro Arendtovou politično. K tomu bude nezbytné objasnit, jak se na něm podílí jednání (action). Pro pochopení jednání je nepostradatelné lokalizovat ho, tudíž upozornit na charakteristiky veřejné/soukromé (*public/private*) sféry, stejně tak ho vymežit oproti ostatním činnostem aktivního života – práci (*labor*) a vyrábění (*work*). Aby byl obrázek co nejuplněnější, bylo by nutné zasadit aktivní život do kontextu distinkce k životu kontemplativnímu. V této práci není možné toto vše obsáhnout, vedlo by to k jejímu neúnosnému prodloužení a protože nám jde pouze o jeden Platónův text a o jeho průmět do *HC*, musíme velkou část vysvětlovacího břemene ponechat na bedrech jiných.

Je ale zřejmé, že uvedené pojmy jsou součástí jedné promyšlené pojmové stavby, tvoří její úhelné kameny, takže tak docela je vynechat nemůžeme. Obrisy se pokusíme zjednodušeně nastínit. Ale proti všem architektonickým zvyklostem začneme pláštěm stavby – příběhem. Později si vezmeme na paškál hlavní postavu příběhu a jeden jeho zlobivý text (Platónův *Politikos*), fokalizujeme jeden motiv – motiv vládnutí (*ruling*) a lokalizaci jeho povahových rysů, podrobíme ho bližšímu zkoumání a ukážeme některé interpretační obtíže, které z *HC* vyplývají. Při veškeré této námaze se jakoby mimochodem ukáže i pojmový rámec příběhu, který Arendtová vypráví.

### 3. Arendtová vypráví

Arendtová je řazena k myslitelům-teoretikům, kteří se zřikají velkých narácí.<sup>7</sup> To ale neznamená, že nevypráví, naopak, Arendtová je skvělá vypravěčka. Často odkazuje na vyprávění jako na něco, co pomáhá vytvořit identitu jedince v prostředí jemu rovných (*speech and deed*), ale vypadá to, že vyprávění je pro ni zároveň tím, co propůjčuje smysl nejen životu člověka, ale i textu. *The Human Condition* je jeden velký příběh, který před námi rozprostře, abychom porozuměli (nebo minimálně aby porozuměla ona sama) tomu, co děláme a z čeho naše konání pramení. Proto hledá ne přímo příčiny našeho jednání, ale snaží se artikulovat své porozumění její/naší situace v historii, v příběhu (*story*), který píše od samého počátku, od vzniku politické filozofie. Stejně jako staví svůj příběh politické filozofie, vkomponovává do něho plynule i svoje pojmosloví.

#### 3.1 příběh zrodu politické filozofie

Příběh politické filozofie začíná příběhem Sókratovým. Sókrata známe, protože o něm vyprávěl Platón. Celá politická filozofie jsou jen poznámky pod čarou ne pod dílem Platónovým, ale pod procesem a odsouzením Sókrata<sup>8</sup>. A právě z Platónova vyprávění usuzujeme, jaký otřesný zážitek pro něho odsouzení Sókrata bylo, jaké zklamání z polis a jejích institucí prožíval. Polis nadále nebude bezpečným místem pro filozofa. Dochází k bezprecedentnímu rozchodu filozofů a polis, cesty aktivního politického a kontemplativního života, cesty vědění a konání se od sebe radikálně vzdálily.

Arendtová chápe právě tuhle událost jako klíčovou pro zrod politické filozofie. Z tragické situace plyne absurdní důsledek. Sókratés byl posledním místem, kde se filozofie s politikou/občanstvím polis snoubila, právě proto, že Sókratés nebyl tvůrcem aporetického podniku jménem politická filozofie. Sókratés nerefletoval teoreticky politiku Athén, přesto se na jejích záležitostech osobně podílel.

---

<sup>7</sup>Např. pro Altunoka, *Arendt on thinking and Ends of Theory*, Berkeley: 2005, s. 4 je Arendtová (i kupř. Foucault) v opozici proti velkým vyprávěním, která by si dávala za cíl vysvětlit společenské nebo politické skutečnosti s poukazem na lidskou přirozenost nebo na teleologický výklad dějin.

<sup>8</sup> Viz Cassin, B., *Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger*, In: *L'Ontologie et Politique*, Tierce, Paris: 1989, s. 31- cituje Françoise Collina: „L'histoire de la philosophie occidentale est une succession de notes ajoutées non à l'œuvre de Platon, mais à celle de Socrate, ou plutôt à son procès et sa condamnation. Le procès de Socrate est l'événement qui provoque la scission entre le républicain, le bios politikos et le philosophique, le bios theoretikos.“

Polis ale podle Platóna totálně selhala, nechala Sókrata zemřít. Sókrates selhal, nedokázal polis a dokonce ani své přátele přesvědčit o své nevině a své ceně. Sókratovo nedemagogické přesvědčování jako takové je diskreditováno, není s to ochránit filozofa před nevědomostí mnohých. Sókratés neporozuměl náladám občanů polis, zatěžoval je dialektikou dokonce i během svého vlastního procesu, na což běžní občané nebyli připraveni. Polis a její občané neměla pochopení pro Sókrata a jeho touhu po odstranění jejich nesprávných doxai, po čítankovém postoji vědění nevědění a intelektuální skromnosti.

Od té doby stojí filozof proti polis, je nepřátelský vůči jejím institucím, lehce se obává její nevyzpytatelnosti. Jediné, co žádá, je *scholé* (prázdeň) od politických záležitostí, klid a čas na svou práci, na obcování s věčnými (*eternal*) entitami, protože politická sféra neposkytuje filozofovi prostor pro rozvinutí všech možností<sup>9</sup>. Nešpiní si ruce pluralitou *doxai*, prahne po jediné pravdě (*alétheia*). Je schopen vydržet primární filozofický údiv (*thaumadzein*, filozof je pro Platóna a v zásadě i Arendtovou – odborníkem na úžas, *expert of wondering*), aniž by měl rychle po ruce jakékoliv doxa, aniž by upadl do rizika rychlého *doxadzein* (*forming opinion*). Opovrhuje přesvědčováním (*peithein*) občanů, metodou je mu dialektické zkoumání (*dialegesthai*), které praktikuje pouze se svým interlokutorem, není to metoda pro diskurz mnohých. Zároveň je pro zúčastněné důležitá jejich shoda. Jako jeden příklad za všechny poslouží Politikos, kde je Sókratés Mladší sice pouhou Hostovou ozvěnou, nicméně o to větší námahu Host podstupuje, aby si i Sókratova duše myslela vše správně.

Host *Nuže, kde pak se nalezne stezka politického vědění? Musíme ji totiž nalézt, a až ji odloučíme stranou od ostatních, vtisknouti jí známku jedné způsobu; ostatní odbočky musíme označiti jako jiný jednotný druh a způsobiti, aby si naše duše myslela všechny nauky rozděleny na dva druhy.*

Sókr. Ml. *To už je, myslím, tvá věc, hoste, a ne má.*

Host *Jistě však, Sókrate, to musí být i tvá věc, až se nám to stane jasným.*

---

<sup>9</sup> Posókratovská filozofie objevila v myšlení princip nadřazený všemu, co je platné pro sféru polis, sféru veřejnou.

„However, when philosophers discovered – and it is probable, though unprovable, that this discovery was made by Socrates himself – that the political realm did not as a matter of course provide for all of man’s higher activities, they assumed at once, not that they had found something different in addition to what was already known, but that they had found a higher principle to replace the principle that ruled the polis.“ HC, s. 18 Arendtová toto dokladuje také na Platónově Ústavě, kterou čte jako biografii filozofa, zároveň jako zkratku příběhu filozofie. V HC věnuje tomuto příběhu velký prostor. Ústava je obecně chápána jako praktický vznik politické filozofie – nejen Arendtovou.

Sókr. Ml. *Dobře jsi řekl. Polit. 258b*

Host *Avšak pro ty, kdo společně něco konají, je jistě žádoucí shoda v myšlení.*

Sókr. Ml. *Jak by ne?*

Host *Tedy dokud jsme účastni této věci, měli bychom nechat domněnky ostatních stranou.*

Sókr. Ml. *Jak by ne? Polit. 260b*

Skandál politické filozofie spočívá v samotném předmětu zkoumání. Politika je ze své podstaty věcí plurality a tedy nesouhlasu (*disagreement*), politická filozofie je filozofií nesouhlasu, racionalizuje různost (*rationality of disagreement*, Rancièrè). A to je v opozici k tomu, jak smýšlel Host v Politikovi.

Pro *polis* se filozof může zdát neužitečným a nepoužitelným, neví, co je pro obec dobré, je tedy *politically good for nothing*, *apragmón*<sup>10</sup>, je to provokující politicky neangažovaný solitér. Tím hůř, má-li politické ambice. Obec nebezpečného jedince odsune na okraj a v momentě, kdy ho uzná nebezpečným<sup>11</sup>, zbaví se ho.

Na začátku všeho byl tedy přímý politický konflikt, který vyvolal hned poté politické (odsouzení Sókrata) závažnější filozofickou reakci (Platónův drift), respektive politickou reakci filozofů. A není náhoda, že to byl zrovna Platón, kdo dvě sókratovské dimenze života (filozofii na straně jedné a bytí s druhými, občanství) roztrhl, zneprátelil a nakonec v sobě znovupropojil.

Platón rozhodně nezastával názor, že filozof, který obcuje s věčnými entitami a jeho zrak je upřen spíše k pravdě než k názorům množství, je diskvalifikován pro politický život,

---

<sup>10</sup> Arendtová ve stati *Filozofie a politika (Philosophy and politics)* upozorňuje na ukázkový příklad Tháleta jako typického představitele filozofa-mudrce (*sophos*) tak, jak se tradičně o Tháletovi mluví.

<sup>11</sup> kažení mládeže, jedno z obvinění nebohého Sókrata, není zástěrkou pro jiné provinění nebo pro jinou motivaci žalobců. Tzv. kažení mládeže totiž tradičně moc jako takovou – tedy ty vládnoucí, ať jsou to *prosperous few* (Chomsky) nebo nevzdělaná, demokracií nasáklá luza – *mob rule* – nejvíce ohrožuje. A logickou reakcí je zbavit se takového výtržníka. Není to samozřejmě vůbec ojedinělý historický případ (viz Aristotelés, který utekl, i Sókrates vlastně měl tu možnost – z toho vyplývá, že především demokratická obec nepotřebuje filozofa-kazisvěta zabít, potřebuje ho odklidit. Z perspektivy jiných podmínek – tentokrát nedemokratických, viz např. Patočka) vidíme, jak ještě relativně přátelsky se athénská demokracie k filozofům chovala. Souvisí to jistě s jedinečnou schopností demokracie reflektovat samu sebe, snést kritiku. V demokracii je kazisvět „pouze“ odsunut na okraj, označen za extremistu, který ruší naše pokojné soužití, narušuje harmonii a naše společné hodnoty. Svým způsobem je právě tahle diskreditace elegantnějším řešením, po kterém nezůstanou špinavé ruce a voda se slehne a uklidní.

naopak, filozof je na politickém poli aktivní. V Politikovi je král sice blíže božstvu než člověku z masa a kostí, ale to neznamená, že se ho lidské záležitosti netýkají.

Arendtová míní, že filozofové mají pro sféru politiky pouze opovržení, protože ve srovnání se zřením pravdy jim musela připadat jako jalová a marnivá. Touhu po nesmrtelnosti, charakteristickou pro život v polis, odvrhli a soustředili se na svůj projekt kontempace, ovšem často se nezbavili svých politických ambicí.

*„It may be that the philosophers' discovery of the eternal was helped by their very justified doubt of the chances of the polis for immortality or even permanence, and it may be that the shock of this discovery was so overwhelming that they could not but look down upon all striving for immortality as vanity and vainglory, certainly placing themselves thereby into open opposition to the ancient city-state and the religion which inspired it.“ HC, s. 21*

Uvidíme později, že pro Platóna to neplatí beze zbytku.

### 3.2 Příběh polis a demokracie

Arendtové bývá vytýkána přílišná adorace antického městského státu - polis. Zároveň se často uvádí, že je to právě Arendtová, kdo resuscitoval aristotelský koncept polis, politiky, sofistiky a občanství.<sup>12</sup> V uvedených tvrzeních není rozpor, Arendtová sice kritizuje Aristotelovo pojetí vlády, ale přesto je jí inspirujícím myslitelem.

Je těžké ubránit se obdivu některých rysů starořecké demokracie, v době, kdy míra participace občanů v demokratických režimech je blízko nule, totiž omezuje se na výběr vlastní politické reprezentace<sup>13</sup> a to velmi omezeně, nelze si nostalgicky nepovzdychnout nad zašlým starým zlatým věkem athénské demokracie.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Viz Cassin, c. d., s. 40 násl. Cassin v tomto bodě souhlasně cituje Taminauxe. Oba přímo odkazují na aristotelské definice polis: „la mise en commun des paroles et des actes“; „la solution des Grecs à la fragilité des affaires“. Jako bychom nečetli Aristotela, ale Arendtovou. Poznamenejme, že shoda mezi oběma mysliteli se zdaleka netýká všeho. Naopak. Arendtová Aristotela břitce kritizuje – především jeho pojetí vlády.

<sup>13</sup> Tzv. demokratický deficit – národní parlamenty a běžná populace mají čím dál menší vliv – popisuje např. Chomsky (viz *The Prosperous Few and The Restless Many*, interview by David Barsamian, Odonian Press, Berkeley: 1993

<sup>14</sup> A to dokonce i v momentě, kdy se zaobíráme literaturou, která se pokouší o poctivý minimalistický přístup k athénské historické skutečnosti. I pokud budeme spolu s Bleickenem spatřovat hlavní cíl athénské demokracie v hegemonii v řeckém světě.

Často omílaná, ale skrz naskrz pravdivá myšlenka<sup>15</sup>, že filozofie pro svůj vznik potřebuje demokracii, tj. především demokratickou politickou podmínku par excellence – rovnost<sup>16</sup>, dokladuje neuvěřitelně erupтивní bod, kde se nakonec zlomí půda minimálního srozumění polis a filozofie. Politická filozofie bují z tohoto zlomu. Bez demokracie by nebyla filozofie, bez demokracie by nevznikly protidemokratické texty athénských intelektuálů, disidentů par excellence. Platónem a řeckým disentem se pro Arendtovou příběh zdaleka nekončí, naopak. My se ale pro tuto chvíli spokojíme s koncem začátku, protože to je motiv, který sledujeme.

---

<sup>15</sup> Viz např. Badiou – přednáška: *Democracy, Philosophy and Politics*, [www.egs.edu](http://www.egs.edu). Badiou považuje filozofii za demokratickou aktivitu, filozofie je z principu otevřená všem, v jejích podmínkách platí „equality of minds“. Každý může být filozof nebo jeho interlokutor. Politiku Badiou chápe jako předmět reflexe filozofie, jejich protikladnost podobně jako Arendtová Badiou spatřuje v politickém pojmu svobody, vycházející z plurality individuí v protikladu k filozofickému pojmu pravdy. Setkávají se v pojmu spravedlnosti (*Justice*), který ač je pojmem filozofickým, jeho aplikace je striktně na politickém poli, tedy mezi rovnými (*equals*).

<sup>16</sup> Ke vzniku isonomní společnosti vedl zážitek vojenských výkonů, protože v těchto situacích panuje naprostá rovnost. Rovnost v politickém smyslu, tedy rovnoprávnost znamenala, že se na politických rozhodnutích podíleli všichni společně, nikoliv abstraktně ve smyslu „práva na zákonodárství“, ale svojí skutečnou účastí. Pro Athény měl význam skutečný aktivní podíl na politické diskusi.

## 4. Polis a její disidenti

### 4.1 Kritika demokracie

Zlomem se zároveň otevře brána athénskému disentu – především elitářským filozofům, kritickým historikům a sarkastickým umělcům<sup>17</sup>. Půdu jim připravila debata mezi řeckými elitami aristokratického období, které se pochopitelně snažily monopolizovat veřejné záležitosti, uchvátit pro sebe co největší díl moci, a rozhodně silnější (alespoň co do počtu) skupinou luzy, která se snažila dosáhnout na určitá privilegia, snažila se, aby ji bylo vidět a slyšet.<sup>18</sup> Sókratés nejspíš nebyl jediný, kdo nepsal, usuzujeme tedy, že opozice vůči demokracii<sup>19</sup> tvořila něco jako paralelní polis, půjčíme-li si výraz odjinud. Nebyla to nijak

---

<sup>17</sup> Bleicken, J., *Athénská demokracie*, OIKOYMENH, Praha: 2002, s. 452: „Předně můžeme bez výhrad říci, že historikové a všichni filosofové po Sókratovi nejenže nebyli demokracii nakloněni, nýbrž dokonce patřili k jejím nepřítelům. Thúkydídés byl stoupencem umírněné oligarchie; odráží-li chvála demokracie v Perikleově epitafu jeho vlastní politické názory, pak je později změnil. Xenofón byl nadšeným přívržencem Sparty a ke své rodné obci si zachovával značný odstup. Isokratés byl mluvčím „umírněné“ demokracie, avšak v uvedeném přívlastku se skrývá odmítání základní demokratické myšlenky, totiž rovnosti...“

<sup>18</sup> Právě tehle okamžik (událost) Žižek – přebíraje termín event od Rancièra – je jádrem politiky. Moment, kdy se členové dému semkli, aby jejich hlas byl slyšet (paralela k Arendtové *being heard and seen by others*, stejně jako k pojetí *voice* u Hirschmana a Schumpetera) a aby byl uznán jako součást veřejné sféry. Hirschman chápe *voice* – hlas jako veřejnou akci přímo z její definice (*public action by definition*). Moderní doba plná konzumerismu (také paralela k Arendtové) vede ke zklamání. Tito zklamaní můžou povýšit svůj hlas ze striktně soukromého stěžování si na stav věcí do politické akce „disappointed consumers can raise their voice from strictly private complaining to public action“ Hirschman, A., O., Schumpeter J., A., *Shifting involvements*, Princeton University Press, Princeton: 1985, s. 64).

Zástupci dému se představili jako celek společnosti, jako ztělesněná obecnost. Je to jistě forma politického konfliktu, kdy část společnosti, která byla dosud bez účasti, participace, narušila řád ve smyslu rovnosti všech lidí (*egaliberté* – Rancièra, paradox *singulier-universel*). Jedinečně se představuje jako zástupce obecného a destabilizuje přirozený funkcionální vztahový řád v těle společnosti. V případě Athén to byla obrovská vůle směřující k účasti lidí na politickém dění. Takové ztotožnění ne-části (lidu) s celkem je elementárním gestem politizace. Politická autorita par excellence se odlišuje od jiných forem autority tak, že mluví ve jménu společnosti. K tomu: Sheldon Wolin, *Politics and Vision*, Princeton University Press, Princeton: 2004, s. 11 násl.)

Žižek poukazuje na obdobné gesto politizace v momentu VFR, kdy se třetí stav prohlásil za národ, nebo deklaraci disidentů v totalitních společnostech východního bloku druhé poloviny 20. století, kdy disidenti mluví jménem celé společnosti. Z toho vyplývá jediný a silný závěr, který jde v intencích Arendtové *rise of the social* v moderních společnostech, a to depolitizace jako cíl antidemokratické politiky. Depolitizace znamená v podstatě požadavek, aby se věci vrátily do normálních kolejí, kdy každý jednotlivec bude dělat svou práci. Rancièra dodává svou vlastní definici demokracie. Demokracie je podle něho v zásadě arendtovský boj o to, aby náš hlas byl slyšet a byl uznán jako hlas legitimního partnera. Vyloučení z diskursu vzájemného slyšení (Žižek když hovoří o boji o to, být slyšen, má na mysli kupř. dělníky socialistického Polska, kterým primárně nejde o dosažení svých požadavků, které byly jistě odvážné a důležité, ale o to, aby byli vidět a slyšet). A veskrze arendtovský Žižekův závěr je, že politická filozofie prakticky od Platónovy Ústavy až po současný návrat tzv. liberální politické filozofie je pokusem, jak vyřadit destabilizující potenciál (Arendtové *unpredictability, uncertainty and irreversibility of action*) politiky a vyvolat návrat k předpolitickému společenskému tělu. Politická filozofie funguje podle něho jako obranný útvar proti tragické nejistotě politična. Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, L. Marek, Chomutov: 2006, s. 199 násl.

Zajímavé je, že v této souvislosti Žižek Arendtovou prakticky necituje, uvádí ji pouze ve svých úvahách o násilí a moci.

<sup>19</sup> Viz např. Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens*. – pseudo Xenofóntova definice (in: *Political Regime of the Athenians*) demokracie jako řízení „ordinary many who are bad over the elite few who are good“



organizovaná skupina, ale rozhodně se znali, setkávali se v diskusi, pořádali symposia, reagovali na sebe.

Spousty kritiků (*local critics* – Ober), jejichž hlasy zůstanou pro nás kvůli tomu, že nepsali, ztraceny, byli s to ovlivnit historické chápání demokracie. Především Thúkydídés a posókratovští filozofové působili na Římany a na celou Evropu.<sup>20</sup> Obhájci demokracie byli v menšině, prameny nahrávají spíše jejím kritikům, což je přirozené, kritika bývá vždycky víc slyšet. Celková bilance je pro zastánce demokracie nepříznivá.

Kritiku demokracie vyjadřovali nejen orálně, ale i v textech, svou filozofii praktikovali v polosoukromých institucích - gymnáziích a sympoziích. Kultura sympozií vytvořila alternativu veřejnému prostoru polis, tvořila alternativu i vůči dominantnímu egalitářskému étosu kultury demokratické polis.<sup>21</sup> Otázka ostrých hranic mezi sférou domácí a soukromou se dostává opět na povrch a s ní i otázka po existenci třetí sféry.

Demokratická kultura dobových Athén byla silná a přesvědčivá, formulace protidemokratických argumentů musela být velmi složitá a žádala si ty nejlepší duchy. „Jak kritizovat demokracii“ se stalo centrálním problémem athénských intelektuálů klasické doby. Platón se toho zúčastnil a způsob, jak se této otázky zhostil, radikálně výjimečný a z dlouhodobé perspektivy neskutečně vlivný. Že si toho Arendtová všímá, je slabé slovo. Arendtová na tom staví celý svůj příběh politické filozofie a ukazuje, jak se Platónovy texty zrcadlí v dnešní (nejen) politické situaci. Pro nás je radikalita a výjimečnost Platónova přístupu spíše ve způsobu, jak psal, než v tom, co psal.

Přestože pro existenci disidentů Athén byla naprosto nezbytná podmínka politické rovnosti (a s ní pochopitelně i svobody, *egaliberté*), stavějí se tito ochránci elitismu proti ní ve jménu menšiny dobrých, menšiny lepších. I Platón zdůvodňuje svou vládu filozofa tím, že nebude-li to filozof, kdo bude u moci, bude to jistojistě někdo horší.

Kritizují vládu nevědoucí a nebezpečnou vládu luzy, její vrtkavost, bezprostřední reakce na problémy. Je jim proti mysli vybírat politickou elitu losem, nejsou s to smířit se

---

<sup>20</sup> Viz Bleicken, *c. d.*, s. 453

<sup>21</sup> Ober, J., *c. d.*, s. 46: „Culture of symposium has emphasised the private drinking party. Symposium wasn't fully private, nor fully public“

s principiální myšlenkou rovnosti. Není nespravedlivé, když odmítnou rovnost, protože se považují za výtečné. Toto sebehodnocení je odvozeno od primárně osobního sebevědomí, které je bezpečně zakotveno v soukromé sféře.<sup>22</sup>

Filozofický pojem rovnosti je pro ně abstraktní veličina, která se vztahuje pouze ke kvantitě, chybí mu naprosto obsahový zřetel. Není to poprvé ani naposled, co bude kritika některých demokratických zvyklostí činěna z pozice konkrétních disparátních případů, konkrétních hodnot. Obdobně Platón kritizuje abstraktnost zákona, která není s to podchytit jednotlivé a jedinečné případy. Kvantitativní rovnost ale měla pro nefilozofické Athéňany vždy větší hodnotu než osobní kvalifikace. Elitní filozofové stavějí své podezření na předpokladu, že mnozí (*hoi polloi*, *pléthos*) nejsou schopni vládnout, protože nemohou mít správné vědění.<sup>23</sup>

Pluralita, tahle stěžejní podmínka jakéhokoliv politického společenství, je na obtíž. Jelikož se Athéňané necítí být vázáni zděděnými zákony, veškerý politický život je nevypočitatelný a z demokracie se stává vláda chaosu a tyranie. Nechtějí zažít situaci, kdy se

---

<sup>22</sup> Zdánilivě protikladným se zdá být dobové hodnocení některých talentovaných aristokratických hejsků – za všechny budiž zmíněn Alkibiadés. Alkibiadés sám trvá na tom, aby byl hodnocen v rámci sféry veřejné – kde se osvědčil, ne podle svých soukromých aktivit. Ovšem Alkibiades není v žádném smyslu filozofem a pravděpodobně bychom ho nemohli zařadit do naší skupinky disidentů prostě proto, že ho skutečně chápeme jako součást demokratického prostředí – jako *singulier* v *universel*.

<sup>23</sup> Zarážející je, jak se konkrétně tato myšlenka – tedy mnozí nejsou schopni vládnout, protože nemají to správné vědění (mají-li vůbec jaké) a vládnout by měla skupina osvícených a privilegovaných – zrcadlí v některých víceméně současných teoriích demokracie. Tedy myšlenka, kterou považujeme za jednoznačně antidemokratickou, se v zastupitelských demokraciích jako šlehnutím proutku mění ve významnou součást výkladu moderních demokratických zřízení. Stačí si všimnout argumentace politické elity, když zdůvodňuje, proč se k té či oné otázce veřejnost nemá vyjadřovat. Jak upozorňuje Chomsky, je to stejná logika jako když nepustíme tříleté dítě samo přes silnici, protože tu odpovědnost mu prostě dát nemůžeme. Chomsky cituje v této souvislosti Waltera Lippmanna, u kterého můžeme jednoduše hledat a najít paralelu k platónskému pojetí stáda a většina interpretů tak bez větších problémů činí. „*The educated class has been called a „specialized class“, a small group of people who analyze, execute, make decisions, and run things in political, economic and ideological systems. The specialized class is generally a small percentage of the population; they have to be protected from the mass of the population whom Walter Lippmann called „bewildered herd“. This specialized class carries out the „executive functions“ which means they do the thinking and planning and understand the „common interest“, by which they mean the interests of the business class. The large majority of people, the „bewildered herd“ are to function in our democracy as „spectators“, not as „participants in action“, according to the liberal democratic credo that Lippmann articulates clearly.*“ Chomsky on *Miseducation*, s. 23. Chomsky upozorňuje, že v momentě, kdy se „bewildered herd“ rozhodne jednat (např. odpor proti válce ve Vietnamu v 60. letech 20. století), daný stav je označen za krizi demokracie (*crisis of democracy*). Neposlušné stádo je indoktrinováno, vráceno zpátky do správných kolejí. „*The rest of the „bewildered herd“ need to be kept in line, out of trouble, and remaining always, at most, spectators of action and distracted from the real issues that matter. The educated class considers them too stupid to run their own affairs and thus in need of the specialized class to make sure that they won't have the opportunity to act on the basis of „misjudgements“.*“ Tamtéž, s. 23. Co je ovšem zarážející: zatímco Platón je pro nás radikální antidemokratický myslitel, Lippmann je součástí našeho demokratického diskurzu.

jeden výtečný dostane do spáru nevyzpytatelného jednání většiny, jako to bylo v exemplárním příběhu Sókratově.

Pozici athénských disidentů chápeme jako přímou elitistickou a antidemokratickou, shrnout ji můžeme v definici demokracie jako „self-interested rule of the wicked and inferior many who are poor over the few who are rich and good, good in behaviour, self control, the few who are rich and just, careful in actions“<sup>24</sup>. Demokracie jako politická vláda třídy chudých (*poor/ demos/ hoi polloi*) nad celou společností.

Není jasné, jak velký vliv na dobový myšlenkový svět disidenti měli. Pravděpodobně si z nich Athéňané mnoho nedělali, prostě jen úzkostlivě chránili své demokratické zvyklosti a hodnoty a snažili se bránit tomu, aby kdokoli pro sebe usurpoval moc. Celá skupina byla – i přesto, že šlo o elitu, tedy filozofy, umělce nebo aristokraty - na politickém okraji, označit ji jako opozici je přehnané. Celé skupině chyběla pevnější organizace nebo základna. Bleicken<sup>25</sup> ji označuje jako spiknutí. Významné je, že měla možnost mluvit (tedy být viděna a slyšena), že pro ni platily stejné podmínky jako pro ostatní občany. To souvisí s autoreflexivní schopností demokracie. Možná i kritikové té doby si byli vědomi, že proti demokracii existují jen omezené alternativy a svůj přínos – byť výjimečný nebo dokonce extrémní – zasadili tak do všepojímajícího kontextu demokratických Athén.

Proti tezi o rovnosti, svobodě a možnosti být slyšen a viděn pro každého, proti kontextu, který pojímá skutečně vše – tedy i své nejvyhraněnější kritiky, bychom mohli postavit právě fakt Sókratova odsouzení. Potřebovala se demokracie zbavit Sókrata? A může za to jeho filozofické působení? Obhájci demokracie ale poukazují na to, že Sókratés sám vyprovokoval svou popravu a upozorňují na historické okolnosti (proces se odehrává v tíživé atmosféře po vojenské porážce). Sami kritici demokracie si byli vědomi jedinečné svobodomyšlnosti a možnosti vyjádřit své mínění, o tom nemůže být sporu.

Je jasné, že my chápeme jejich opozici vůči demokracii jako bolestně aktuální, je možné, že stejně tomu bylo i u občanů Athén. Že byla jejich opozice tak radikální, bez obalu šla ke kořenu věci, považuje Bleicken jen za rub toho, že byla tak omezená a nepodstatná pro

---

<sup>24</sup> Parafraze Obera, *c. d.*, s. 16

<sup>25</sup> Bleicken, *c. d.*, s. 461 „Radikalnost opozice je proto jen rubem toho, že vlastně neexistovala. Zamyslíme-li se nad cílem, jehož chtěla opozice dosáhnout, a nad možnostmi, které k tomu měla, dospějeme k závěru, že je přiměřenější spíše než o „opozici“ hovořit o „spiknutí“.

dobový politický život. Dokonce považuje pokusy filozofů o změnu společnosti jako nevážnou aktivitu. Nikdo, a tím méně sám Platón, nemůže brát vážně Platóna, který se např. snažil ekonomické záležitosti přenést do veřejné sféry. Tím se zabývaly skutečně pouze komedie a filozofie a jejich autoři to nespojovali s reálnými představami. Rovnost – politická veřejná hodnota, není uskutečnitelná v hospodářské oblasti.

Přirozeně ale byla některá témata (především neosvícenost, nebezpečí demagogů, *pressure groups*, *lobby* atd.) součástí každodenních polemik a diskusí v athénských institucích, skupina disidentů na ně neměla monopol. Můžeme ale říci, že vliv celé skupiny nebyl na faktický stav věcí nijak enormní a možná je vůbec scestné hovořit o skupině. Myšlenkové podloží, po kterém se pohybovali, ale bylo Athéňanům blízké, svými úvahami tedy jistě řáli do živého.<sup>26</sup> Na druhou stranu právě proto, že jejich kritika skutečně byla součástí každodenní interakce, je ostří jejich útoku otupeno.

Rozhodně tedy platí, že si sami Athéňané uvědomovali nedostatky svého vlastního politického zřízení a nebezpečí, které z nich plynulo, ale i tak se nehodlali demokracie vzdát. Není to nepochopitelné, athénská demokracie totiž vykazuje pro násince naprosto fantastické podmínky politické participace. Běžný athénský občan – řečeno takto obecně – tedy nejspíše řemeslník resp. majitel menší dílny, stojí o to účastnit se politického dění.<sup>27</sup> To, že filozofové o politickou aktivitu (alespoň za těchto podmínek) nestáli, se skutečně jeví jako výjimka z pravidla občanského postoje, která naznačuje, že jejich neangažovanost bude třeba vykládat jinak – jako pokus účastnit se veřejných věcí odlišným způsobem.

Je třeba počítat i s historickými souvislostmi, Athéňané měli přímou zkušenost s oligarchickými vládami. Obě vlády<sup>28</sup> byly kruté a neúprosné, argument, že vládnout by mělo pár aristokratů (*aristocratic few*), tím padá. Demokracie získává.

---

<sup>26</sup> zajímavé je, že – alespoň pokud je mi známo – nebyl jedním z hlavních předmětů kritiky athénského zřízení způsob financování athénského života. Athéňané těžili ze své pozice hegemonu v řeckém světě a většinu prostředků získávali odíráním svých spojenců.

<sup>27</sup> Bleicken uvádí, že takový občan raději nechal samotné řemeslo otrokům nebo *metoikům*. To samé platilo pro obchod. Participace občanů se výrazně zvýšila po zavedení diet. Dokonce i rolník, který nežil přímo v Athénách, mohl díky systému diet přijet/přijít na zasedání lidového shromáždění. Tímto způsobem došlo k tomu, že ve shromáždění začínali nabírat na vrchu právě chudí – řečí filozofů tedy lůza.

<sup>28</sup> jedná se o oligarchické vlády v letech 411 a 404 př. n. l.

## 4.2 Platón jako disident

Geniálním kritikem athénské demokracie, a tudíž pro nás (a hlavně pro Arendtovou) nejvýraznějším athénským disidentem, byl právě Platón. Např. v *Politikovi* se svým ironickým a nenapodobitelným způsobem pouští do demokracie na dlouhých třech stranách textu. Podle mého jde o část dialogu, kde se nejvíce blížíme *voce platonis*, jakkoliv diskutabilní to může být. Je to podstatná součást dialogu a není jediná v Platónově díle, proto považujeme Platóna za nejdůležitějšího athénského disidenta vůbec. Jeho kritika je dosud relevantní, což je myšlenka, která vedla ruku i Arendtové. Nutno pro úplnost dodat, že pro nás je Platón především kritikem některých praktik, které v demokraciích můžeme pozorovat, teprve na druhém místě stojí odmítnutí systému demokracie jako takové. Na několika místech dialogu *Politikos* bere demokracii kradmo na milost, není sice pro něho paradigmatickým politickým systémem, který by mohl určovat měřítko pro politické záležitosti, ale v základu jeho kritiky leží víra v to, že demokracie je v mnoha ohledech dostačující podmínkou pro svobodu jedince a jeho plný rozvoj – cestu ke spokojenosti a štěstí. A právě skrytou Platónovu demokratičnost – tedy jisté kompromisní stanovisko – se pokusíme v této práci dokázat.

Arendtová v HC upozorňuje na to, jakým způsobem Platón zasáhl do diskusí o demokracii a o vztahu filozofie, filozofa a *polis*, politiky. Za centrální pro artikulaci problému vládnutí považuje Arendtová právě dialog *Politikos*. Platónova taktika je dvojí: jednak vcelku explicitní kritika demokracie a konkrétní kritika jejích institucí, na druhé straně v něm Platón artikuloval problém vládnutí, vládce, krále.

V *Politikovi* nachází Arendtová nejkoncentrovaněji vyjádřenou Platónovu touhu po novém uspořádání obce, kde by král vládl a ostatní pouze vykonávali jeho příkazy. Kde by se obec svojí strukturou podobala menší domácnosti, především vztahy v rámci obce by měly svůj předobraz ve sféře *oikos*. Kde by politická akce byla determinována vztahem prostředek účel a bylo by možné ji předvídat a kontrolovat. Kde by takto měl všechno pod kontrolou král-osvícený despota- politikos.

Tak se Platón podle Arendtové snažil vyrovnat s odsouzením a smrtí Sókrata. Pokusil se eliminovat nejistý svět politiky, svět plurality a nevyzpytatelnosti, kde jednotlivci svobodně

jednají a výsledky jednání jsou vždy nejisté, nepředvídatelné, nevratné. Filozofie se snaží aplikovat na lidské záležitosti vlastní standardy (tak činil dle Arendtové především Platón), jenomže sféra politiky se ukazuje být velmi nepoddajná. Nikdy filozofickým měřítkům nedostojí. Filozofie už se nezbaví své nesnášenlivosti k *ta ton anthropón pragmata*, k lidským záležitostem, nezbaví se ani opovržení vůči politice, která pro ni zůstane neetickým podnikem (*unethical business*)

Tím, že ustanoví vládce nad mnohými, který bude kontrolovat činy, protože bude jejich původcem, vyhne se nejistotě. Filozof je ten, kdo má vládu sám nad sebou, může ji proto mít i nad druhými. Přesto je filozof rozpolcen sám v sobě. Jeho tělo patří lidským záležitostem/*human affaires*, jeho duše obcuje s věčnými entitami. Filozofova duše je schopna tělo opanovat, a stejnou službu může udělat filozof obci. Obec by měla sledovat ctnost každého svého občana, protože to má vliv na politický řád (*political order* – Wolin). I sofista má zodpovědnost za lidskou duši, ale není s to jí dostát. Jeho učení vede často ke zmatkům v *polis* i duši jednotlivce. Sofista nemá ambici učit vědění, ale spokojí se s *doxa*.

Filozofův život se pak nemusí octnout v ohrožení, protože bude mít de facto všechno pod kontrolou. Platón okleštil politické jednání, snažil se ho zbavit, vyměnit ho za zhotovování, přisoudit mu charakteristiky práce řemeslníka. Podle Arendtové s vaničkou vylil ale i dítě, zbavil se politiky vůbec.

Pokud takto nad Platónovým Politikem uvažujeme, důsledky jsou nedozírné. Naše v zásadě samozřejmá akceptace faktu, že moderní společnost má své vládnoucí, kteří vědí a své ovládané, kteří věděním nedisponují (those who know and do not act and those who act and do not know<sup>29</sup>), že jednání je nahrazeno příkazy (*commanding*) a jejich vykonáváním, tedy krátce transformace politiky ve vládnutí (*rulership*). Politické společenství je od Platóna rozštěpeno ve dvě. Na skupinu vládnoucích a skupinu ovládaných. Zdrojem je koncept vládnutí (rule). Platón byl první, kdo se pokusil transformaci politiky tematizovat. Politická filozofie počínaje Platónem můžeme označit jako dějiny návrhů, jak transformovat politično do vládnutí a tím eliminovat politiku jako takovou.

---

<sup>29</sup> „Plato was the first to introduce the division between those who know and do not act and those who act and do not know... so that knowing what to do and doing it became two altogether different performances.“ HC, s. 223

*„The greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as various attempts to find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether.“ HC, str. 222<sup>30</sup>*

---

<sup>30</sup> „... větší část politické filozofie počínaje Platónem by se dala bez obtíží pojednat jako dějiny pokusů a návrhů, jejichž smyslem v teoretické i praktické rovině není nic jiného než odstranění politiky jako takové.“ VA s.288

## 5. Úbytek politična

Arendtová rozbíjí představu, že lidé by měli být osvobozeni od politiky a spoléhat se na to, že se o ně vláda stará. Takový systém vztahů není politika, protože se vzdává plurality svobodných bytostí ve prospěch monismu – jednoho vládnoucího krále. Stejněmu nebezpečí není vystaven pouze Platónský diskurz. Arendtová vždycky sleduje současné tendence. To aktuální nebezpečí jsou prakticky jakékoliv formy vládnutí, jež se vyznačují snahou o vyřazení jednání ze hry, protože se rovněž vyznačují monismem a snaží se odstranit nejistou pluralitu svobodných.

*„Exasperation with the threefold frustration of action – the unpredictability of its outcome, the irreversibility of the process, and the anonymity of its authors – is almost as old as recorded history... Generally speaking, they always amount to seeking shelter of action’s calamities in an activity where one man, isolated from all others, remains master of his doings from beginning to end.“ HC s. 220<sup>31</sup>*

Arendtové tedy nejde primárně o Platóna (to by se k němu chovala při interpretaci uctivěji), ale o monistické systémy jako takové - tudíž o horkou současnost. Platón se jí přímo nabízí, prizmatem jeho Politika Arendtová čte celou tradici politické filozofie. Kořen spatřuje v reakci filozofie na nevyzpytatelnost jednání lidských bytostí v oblasti věcí veřejných.

### 5.1 Řecké řešení

Centrálním pojmem života stráveného mezi sobě rovnými v obci je *action* (jednání). Svoboda a rovnost jsou předpokladem pro jednání, jednat můžu pouze jako svobodná bytost. Jednání je ze své definice politické, je umístěno ve veřejné sféře.<sup>32</sup> Taková koncepce jednání je možná jen za předpokladu, že se vzdáme intencionální interpretace jednání.

---

<sup>31</sup> „Aporie vlastní jednání, které spočívají v tom, že nelze dohlížet důsledky, že není možné zvrátit jednou započaté procesy a že za to, co vzniklo následkem jednání, nelze vždy učinit zodpovědným určitého jednotlivce, jsou tak elementární povahy, že na sebe upoutaly pozornost již velmi záhy...Obecně řečeno, jde totiž vždy o to, nahradit jednání mnohých jednotlivců ve vzájemném spolubytí nějakou činností, pro niž je zapotřebí pouze jediného muže, který – odloučen od rušivých činností druhých – zůstává od počátku až do konce pánem svého konání.“ VA s. 286 - 287

<sup>32</sup> Někteří vykladači Arendtové (Tassin: *Teze k neintencionalistické filozofii politického jednání*, in: *Filosofie jednání*, OIKOYMENH, Praha: 2006) dokonce interpretují Arendtovou tak, že umenšují význam intencionality pro jednání. Tassin na výroku Françoise Mitteranda dokládá, jak zdůrazňování intencionality v analýze



Jednat neznamena reagovat, jednání je spontánní. Žádné jednání (*action*) není konformní, předvídatelné a statisticky zachytitelné, to může být pouze chování (*behaviour*). Narazili jsme na jednu z Arendtové pojmových distinkcí a tím na to, co je jejím nezpochybnitelným přínosem k teorii jednání a k pojetí jednání jako svobodné aktivity vůbec.

Arendtová tím, že pojmově vyjasnila, co rozumí jednáním, ukázala nový rozměr uvažování o politickém jednání. Často se v této souvislosti hovoří o aristotelské inspiraci. Ať je tomu jak chce, Arendtová rehabilitovala svěbytnost politické sféry právě na tomto pojmu. Že připsala jednání určité atributy, osvobodila politickou sféru od nesmyslných normativních požadavků na jedné straně, a od nutných sledování cílů politických akcí na straně druhé.

Akteři politické sféry nemusí usilovat o pravdu, nemusí ani mít chvályhodné cíle. Jakýkoliv cíl je jednání vnější a nepatří k němu. Proto nemusíme vůbec o cíli uvažovat. Např. spravedlnost není tím, co chce politické jednání dosáhnout, produkovat, jakoby to bylo něco, co by mu bylo vnější. Rovněž rovnost nemůžeme produkovat, redukovat rovnost na cíl znamená, že můžeme k jeho dosažení použít zvolené prostředky (*means-ends*), to je tzv. politika omelet<sup>33</sup>. Implicitně by se předpokládalo, že násilí může ospravedlnit dosažení kýžených cílů. V tom je hrozící nebezpečí instrumentálního pojetí jednání. Tassin tuto myšlenku rozvádí, když říká, že běžná pojetí politična představují politickou aktivitu jako aktivitu výrobní nebo operační (např. udělat revoluci, vyprodukovat poslušný lid, vytvořit harmonickou společnost, vyrobit konsensuální veřejnost atd.)<sup>34</sup>

Jednání je aktér sám, ten, kdo jedná, svými činy a svým příběhem odhaluje sám sebe. Přestože bezprostřední vnímání tenduje chápat to jako až sekundární záležitost, odstup od samotné akce nám ukáže, že především odhalení aktéra (*disclosure of the who*) – on sám demonstruje, ukazuje, kým je, je tím stěžejním a unikátním. Ukazuje, kým je a zároveň tím přebírá své místo ve společném světě. Tam, kde chybí jednání nebo se omezuje na pouhé předvídatelné chování, tam mizí i společný svět. Důvod, proč stojíme o to, abychom byli vidět

---

politického jednání vede k redukci svobody na psychologickou kauzalitu. Mitterand na otázku, zda jsou Gorbačovovy úmysly s perestrojkou upřímné, odpověděl, že na tom nesejde, protože intence nemají politický význam, důležité je to, co je viditelné. Tassin dovozuje, že intencionální subjekt Gorbačov není totožný s politickým subjektem Gorbačovem.

<sup>33</sup> „La politique de l’omelette“ Valée s odkazem na Arendtovou: „on ne fait pas d’omellette sans casser des oeufs“, není omelety bez rozbítí vajec, aneb účel světí prostředky.

<sup>34</sup> Viz Tassin, c. d. s.111 násl.

a slyšet a aby byli i ostatní vidět a slyšet, náleží právě do společně sdíleného světa. Každý z aktérů ho může obohatit o svou vlastní perspektivu (*dokei moi* – jak já rozumím světu, jak se mi svět otevírá) a učinit ho tak v jistém smyslu reálnějším. Vyhneme se tak nebezpečí pro politiku nejpodstatnějšímu: solipsismu. Aktéři v plurálu vytvářejí veřejnost, sféru politiky.

Pro Arendtovou je samozřejmé, že svoboda se uskutečňuje pouze mezi sobě rovnými (*equals*), tedy ve veřejné sféře (*public*). Sféra *oikos*, domácnosti, tedy sféra soukromého (*private*) je vůči svobodě indiferentní. V ní se může uskutečňovat pouze vztah mezi nerovnými (*unequals*), mezi pánem a jemu podřízenými (otroky, dětmi, ženami). Ten, kdo je jakkoliv zainteresován ve vztahu vládnoucí-ovládáný, je ukryt ve sféře *oikos/private* a je mu odepřena principiální podmínka jednání – svoboda.<sup>35</sup> Kdekoliv někdo vládne, komanduje, dává příkazy, tam mizí svoboda, ale s tím i politika. Kdekoliv expandují soukromé zájmy, tam vytlačí politiku a s tím i veřejný prostor. Kdekoliv se objeví ekonomická (*oikos*) lobby, mizí veřejný prostor.<sup>36</sup>

Podmínkou pro jednání je pluralita rozdílných a svobodných individuí, kteří mají na svět různé náhledy (*doxai/opinion*), různé názory. Do sféry politiky tedy bytostně patří *doxai* a je nanejvýš užitečná jejich pluralita, diverzita.<sup>37</sup> Protože lidé jsou díky svému počátku a

---

<sup>35</sup> Arendtová uvádí doklad tohoto řeckého pojetí svobody a cituje při tom Hérodota. Otanés prohlašuje, že „si nepřeje ani ovládat, ani být ovládán.“ VA, s. 45

<sup>36</sup> Toho si všimá Jeff Nall v referátu: Hannah Arendt: *The Trouble with Representative Government in the US*. Typicky kapitalistické nástroje jako lobby, PR, pressure groups atd. jsou v intencích Arendtové striktně privátní záležitost. Co víc – Arendtová upozorňuje na to, jak tyto privátní zájmy korumpují veřejnou sféru. V momentě, kdy volič sleduje jen svou soukromou perspektivu, selhává v jednání jako člen komunity. Zdá se, že tady můžeme najít paralelu v antickém politickém světě. *Polis* se nikdy nezajímala o ekonomické záležitosti (to bylo věcí *oikos*). Bleicken uvádí, že drtivá většina rozhodnutí sněmu se týkala zahraniční a vojenské politiky nebo udělování poct a odměn, několik ještě vnitřních záležitostí. *Polis* tedy prakticky chyběla hospodářská politika, protože chyběly i společné finance. Zajímavé je, že privace hospodářských záležitostí zasáhla ve prospěch politické rovnosti.

<sup>37</sup> Jakmile se demokracie omezí pouze na volení zástupců do zastupitelských orgánů a rezignuje na širší participaci, občané ztrácí své *doxai*, své *opinions*, protože nemají možnost vzniknout v otevřené diskusi a veřejné debatě. Ovládají je jen rozmary a nálady, v zásadě dost přesně to, co bylo historicky vytýkáno mase luzy. Radikálním důsledkem takové situace je zhroucení společného světa, protože zničením různých názorových hledisek, která mohou svobodní jedinci zastávat, znamená skutečně ztrátu reality. Arendtová nazývá ztrátu společně sdíleného světa privatizací, která se děje v moderních masových společnostech, kdy už se nikdo nemůže shodnout a dorozumět s nikým jiným. Viz HC, s. 76. V tom je patrný ušlechtilý normativní prvek arendtovských úvah.

Stejný problém z jiné strany řeší i Noam Chomsky (*The Prosperous Few and The Restless Many*). Chomsky sleduje mocenské praktiky oněch *prosperous few*, kteří se svými aktivitami snaží rozmělnit, rozsít, eliminovat potenciál oněch *restless many*. V podstatě se jedná o taktiku, která usiluje o to, aby se populace soustředila na své soukromé zájmy, neorganizovala se, nepřemýšlela o společných hodnotách. Tedy zůstala ve sféře *private*. Chomsky případně volí model jednání známý jako vězňovo dilema (*prisoner's dilemma*). Účastníci experimentu jsou pobízeni soustředit se na svůj vlastní okamžitý privátní zisk a neuvažovat ve prospěch celku. Rozdíl mezi Arendtovou a Chomským je v jedné velmi zásadní věci. Arendtová uvedený fenomén privatizace,

místu ve světě rozdílní, mají i rozdílná přesvědčení. Přesvědčení můžeme zlepšovat, obohacovat o jinou dimenzi, popř. jít za ně (což dělal Sókratés – jeho interlokutoři neodešli od Sókrata s pravdou nebo lepším přesvědčením, ale většinou s přesvědčením žádným). Občané nehledají pravdu, nepotřebují ji, pravda je *apolitia*. Pro ně je důležitý střet různých pohledů. Dobrým občanem je sofista, který věří v politiku, ve společnou věc ve veřejné sféře, která je charakterizována právě multivokality, vyprávěním příběhů (*speech*), odhalováním toho, kým pro společenství jsme.

Tenhle základní předpoklad politiky dokázal akceptovat Sókratés, ne tak už Platón. Sókratés byl jistě *sophos, penseur*, to byl Sókratés Platónův. Ale zároveň byl i občanem *polis* (*citoyen*, Sókratés sofista). Sókratovi šlo o politiku, o soupeřící *doxai* svých spoluobčanů (*fellow citizens*, politické přátelství – aristotelské *politiké filia, point of view of a fellow*<sup>38</sup>), o *polis*.

Sókratés snesl nejistotu jednání pramenící z plurality a z jednání. Řecká veřejnost, Řekové vůbec, měli vyostřený smysl pro nejistoty lidského jednání, byly pro ně samozřejmé. Z uvažování o nich (protože i to bylo samozřejmé), vznikla velká literární díla. Pro řecký pojem života platí, že se odvíjí jako řetězec vzájemně propojených činů. Důvod, proč jednáme, je, abychom dosáhli dobrého života a vyhnuli se životu nešťastnému. Dávka nejistoty je v těchto případech značná, nikdy nevíme, jestli to vyjde a zda to povede k danému cíli v dlouhodobé perspektivě. Výsledek jednání nezávisí na lidské, ale na božské moci. Lidské vědění o jednání je vždy omezené a neschopné odhalit božské záměry, přesto je ale jednající za své jednání odpovědný.<sup>39</sup>

Platón už tuhle nejistotu podle Arendtové nevydržel.<sup>40</sup> Charakteristik jednání, tedy nevratnosti, nepředvídatelnosti a nejistoty, spontaneity, se snaží zbavit. Platónský drift, který

---

rozmělnění veřejnosti, přičítá jednoduše existenci masové společnosti vůbec, Chomsky je konkrétnější a z nastalé situace viní vládnoucí elity.

<sup>38</sup> Srovnej např. s Velkou francouzskou revolucí, kde se v rámci skupiny, která se prohlásila za společnost jako celek, užívalo označení „citoyen“ (občan), nebo s obdobím socialistického realismu, kdy se opět členové skupiny, která se prohlásila za lid jako celek, častovali oslovením „comrade“ (soudruhu).

<sup>39</sup> Filip Karfík se zabývá známými díly a jejich postavami (Sofoklés a jeho Oidipus mu slouží za vzorový popis. Oidipus se snaží vzít svůj osud do vlastních rukou, své jednání se snaží podložit poznáním. Ale jeho poznání není a nemůže být dostatečné, proto nevinný Oidipus dojde svého trestu. Karfík, F., *Jednání, štěstí a neštěstí v řeckém myšlení*, In: *Filosofie jednání*, s. 17 násl.

<sup>40</sup> Karfík rozebírá tři systémy etiky. Démokritův, Sókratovsko-platónský a Aristotelův. Už u Démokrita konstatuje, že jednání je třeba založit na co nejjistějším vědění. Je třeba do jednání započítat sebeovládání, své

připisujeme nejen Platónovi, ale celé výše zmíněné skupině athénské disentu, je „truth of apartheid“.<sup>41</sup> Platón je exemplární příklad. Uvažovat ale o politice z perspektivy pravdy nebo Pravdy (znamená nejen podle Arendtové) z politiky vystoupit, vystoupit nad politiku do oblasti, kde vládne *alétheia*. Dostáváme se k jádru problému – k dialogu Politikos.

---

jednání podřizovat kontrole rozumu a eliminovat roli vášní. Sókratés a Platón v některých Démokritových intencích pokračují. Jednání se musí zakládat na znalosti povahy dobra. Každého, kdo jedná, je třeba se ptát, jestli má požadovanou ctnost. Modelem se stává umění odborníka (*techné*). Karfík poznamenává, že toto umění je umění *savoir-vivre*, umění jednat v politice (ne tedy vědění ve smyslu znalosti, ale rozlišovat v každé situaci mezi dobrým a zlým. Karfík právě toto vidí jako impuls k Platónovu programu vzdělání prostřednictvím dialektiky. Zároveň upozorňuje, že odtud pramení i nedemokratický požadavek, aby ten, který neprošel výchovou, v politickém smyslu nejednal. Aristotelés se proti takovému požadavku ohrazuje – ctnost se neučíme školením v dialektice, ale v konání ctnostných činů.

Karfík nezdůrazňuje tolik jako Arendtová rozdíl mezi Platónem a Sókratem. S tím ale musíme uvažovat, zabýváme-li se právě *Politikem*. Sókratés se dialogu totiž prakticky neúčastní, což můžeme považovat spíše za jakýsi nesouhlas této postavy, než za jeho bezvýhradnou podporu Hostovu učení.

<sup>41</sup> Salazar, P., J., *Democratic Rhetoric*, Quest, XVI, 1-2 (2002), s. 16

## 6. Politikos

Dialog *Politikos* je často označován za jakýsi brod mezi Ústavou a Zákony, brod, jehož vody jsou ale ledové a nebezpečné. Vzhledem k tomu, že je součástí Platónovy plánované (nebo neplánované, ale každopádně neuskutečněné) trilogie – *Sofistés*, *Politikos*, *Filosofos*, setkáváme se u něho ještě s většími interpretačními obtížemi, než u ostatních – alespoň těch politických – dialogů.

V dialogu *Politikos* jsou samozřejmě odkazy na dialogy další, *Politikos* je sice *lonely*, ale ne zcela bez kontextu. Přímo odkazuje na předcházející dialog *Sofistés* a následující *Filosofos*.

*Politikos* je jedním z nejvzpornějších literárních textů vůbec, z části i proto, že čtenář má ambici číst ho ne jako text literární, ale jako text filozofický, který přece říká něco jakoby podstatnějšího. Jako prakticky všechny Platónovy texty, svojí hravostí nabízí zároveň široké interpretační pole, přestože vzpurnost si zachovává poslední slovo při stanovování jakéhokoliv definitivního standardizovaného výkladu, ten by byl jednoduše *mission: impossible*. Všechno nasvědčuje tomu, že *Politikos* je prostě *jeu d'esprit*, hra výtečného ducha, jeden z nejtípnějších dialogů Platónových<sup>42</sup>.

Nicméně – nebo spíš právě proto – přitahuje pozornost. Není sice tak hojně komentován jako Ústava nebo Zákony, ale možná to z něho činí atraktivní vyzývavou pevnost lákající dobyvatele. Není to jen Arendtová, která neodolala, podobně jako Arendtová využívá *Politikos* pro artikulaci některých neduhů politické moderny i Michel Foucault. Vzhledem k tomu, že Foucault ovlivnil i část dalšího výkladu, považuji za nezbytné poskytnout mu více prostoru, než samotné téma žádá.

### 6. 1 Foucault a Arendtová – rejnok a střechek<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> White se zabývá různými pohledy na *Politikos* a nachází zcela protikladná hodnocení. Např. pro Rosena je *Politikos* „a baroque costume to his (*Plato's*) irony“, naproti tomu A. E. Taylor čte *Politikos* jako ospravedlnění „central fundamental points of constitutional theory“. White, D., A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate, Burlington: 2007, s. 15

<sup>43</sup> Dva Foucaultovy texty mi byly při tomto krátkém vhledu nápomocny: *Omnnes et Singulatim* a *Subjekt a moc*. In: *Myšlení vnějšku*, Hermann a synové, Praha: 2003

Foucault i Arendtová zaměřují primárně své analýzy na politický režim charakteristický pro moderní dobu. Sdílejí odpor k nepřátelství moderních režimů vůči spontánnímu jednání a oba své analýzy umísťují do sféry potenciálně veřejné (*public*). Oba odmítli projekt politické filozofie vcelku, oba jsou kritičtí k moderní politice. Oba zkoumají roli filozofa jako subjektu v historii. Oba se zaměřují na myšlení jako aktivitu, která reflektuje přítomnost (*questioning the present*), která má politickou relevanci (sókratovská aktivita). A u obou můžeme konstatovat tah na stejnou branku – chtějí vrátit myšlení a myslitele obci (*polis*) a lidským záležitostem.

Zatímco Arendtová z úbytku spontánního jednání obviňuje růst společenského tlaku ke konformitě (místo spontánního a nepředvídatelného jednání (*acting*) zaujímá v moderních společnostech víceméně uniformní chování (*behaviour*)) – (*rise of the social*), Foucault spíše rozeznává konsolidaci určitých technologií moci (*technology of power*), které se podílejí na normalizaci individua a disciplinují ho. Kde Arendtová vidí úbytek veřejné sféry a eliminaci politického, tam Foucault spatřuje spíše vzrůstající možnosti pro politickou akci, které mají formu tázání se, kritiky, výzvy, odporu ke statu quo.

Foucault ve zkoumání normalizačních praktik kombinuje dvě složky: normalizační praktiky disciplín (debata expertů, která vytváří obraz reality, ten slouží k regulování aktivit členů politického společenství) a členy vládnoucího společenství (*rulership*), kteří obraz vytvořený disciplínami podporují, protože jím mohou obhajovat své politické strategie. Shrnutí – Arendtová vidí normalizaci jako výsledek anonymního sociálního tlaku ke konformitě, Foucault jako praktiky disciplín a na ně navázanou vládní racionalitu státu.

Ani Foucault ani Arendtová se neobejdou bez Platóna. A přesně takhle to myslím, pro definování a popsání situace, ve které se podle nich nachází moderní společnost, se neobejdou bez toho, aniž by nesáhli po relativně snadné kořisti, Platónovi. Oba volí *Politikos* jako text, jehož prizmatem můžou popisovat moderní politické režimy. Hledají prvky, které by mohli dokladovat už u Platóna. (k Foucaultovi jsme teď lehce nespravedliví, ale později to zpřesníme).

Společné je jim ne to, že chápou klíč k modernímu pojetí vládnutí v dialogu *Politikos*, ale to, že tento dialog si oba půjčují pro svůj výklad modernity. Jak jsme řekli, Platón není terčem Arendtové, je spíše pomůckou k artikulaci „problémů naší doby“, řečeno poněkud

ironicky a pokusem opřít takovou úvahu o základ typu: „už Platón to říkal, tam někde v tom Řecku to začalo.“ Protože to mohla podepřít příběhem, který jsme i zde vyprávěli, získává to pro ni ještě větší hodnotu.

Arendtová vidí původ moderních společenských normalizačních sil v substituci vyrábění za jednání a v kolapsu aristotelské hierarchie lidských aktivit, který se odrazil i v přemetu, který udělala hierarchie *vita activa* a *vita contemplativa*.

Foucaultovi se *Politikos* hodí snad ještě více než Arendtové. Foucault tam nachází obě formy moderního vládnutí (centralizační moc – státní, a individualizační techniky moci-pastorační). Vracíme se do bodu, kde jsme Foucaultovi trochu ublížili.

Především druhý zmíněný je pro Foucaulta vrcholně důležitý. Foucault v *Politikovi* nachází v řeckém politickém kontextu naprosto ojedinělou úvahu nad pastýřskou mocí. Podobné úvahy jsou podle Foucaulta sice běžné v Orientu nebo dokonce u Pythagorejců, ale Řekům byla představa permanentní opečovávající pastýřské moci cizí. Foucault v této intenci upozorňuje na to, že v Platónově dialogu k ní vedla nesmyslná, parodická a chybná dělení (*failure*) v první části dialogu a považuje ji za smetenou ze stolu mýtem, který následuje. To, co tedy Platon odmítl (což samozřejmě tak docela neplatí, fantastické zjemnění v závěru dialogu můžeme sice považovat za platónský aporetický *locus communis*, na druhou stranu to můžeme interpretovat i jako částečný návrat k původní hypotéze) – totiž politika jako pastýře lidského stáda, vidí v dnešní době Foucault jako element křesťanské provenience, nikoliv řecké. A nový v tomto kontextu je pro něho i postoj poslušenství, poslušnosti (*obedience*), rovněž pro racionální Řeky cizí. Poslušnost je jedna z křesťanských ctností, tam, kde je třeba Řeka přesvědčit rozumově, aby uposlechl příkazu nebo dobré rady, křesťanství se může spolehnout na poslušnost svých oveček vůči pastýři. Foucault dále podrobně probírá charakteristiky pastýřské moci a to, jak se v naší společnosti snoubí její donucovací techniky s technikami státně-centralizačními. To nás v tomto bodě na tomto místě ale přestává zajímat.

Ještě než se vrhneme na Arendtovou a na to, k čemu tenhle krátký dialog vlastně potřebuje, podívejme se na dialog samotný. Náš výklad nebude úplný, spíše bude sledovat stejnou interpretační metodu, kterou aplikuje samotná Arendtová.<sup>44</sup>

## 6.2 Pozadí dialogu

Kdokoliv se zabývá tímto výjimečným dialogem, má k tomu důvod. Arendtová má těch důvodů několik, některé jsme zmínili, jiné ještě vyplynou. Není to dialog, který si čtenář vezme do rukou, aby si ukrátil dlouhou chvíli. Interpreti Politikovi připisují takové přívlastky jako *lonely*, *dull*, *weary*. Abych byla přesná, ti interpreti, kteří se podrobně Politikem zabývali, často začínají své pojednání konstatováním, jak bylo v historii interpretace Platóna Politikovi ublíženo, protože byl spojován právě s námahou, nepoddajností, osamělostí, byl nazýván pouhým mezičlánkem mezi Ústavou a Zákony. Interpreti, kteří se zabývají Politikem, odhalili, že je naprosto klíčový (to takřka všichni), jeho struktura je promyšlenější a zároveň otevřenější (ti, kteří si všímají metody užití v dialogu, organizace dialogu na části, role mýtu v něm, odboček a návratů etc.), ironie půvabnější a důslednější (hlavně ti, kteří se zabývají pozadím dialogu, jeho postavami, postavou Hosta z Eleje, motivací výpovědí postav atd.

Dialog má jedno hlavní téma: co je politické vědění a kdo ho má, kým *-disclosure of the who* – Arendtová - je politik a jak obstojí mezi svými rivaly, jak ukáže, že on je ten pravý a ostatní jsou jen kentauři, sofisté.

Podívejme se krátce na pozadí dialogu, bude to určitě užitečné při srovnávání určitých pasáží obou textů. Svoji důležitost budou mít poznámky o účastnících rozpravy, protože ti mají rozhodující vliv nejen na to, co se v dialogu říká, ale – a to má stejnou závažnost – jaká je celková situace. Mluvčí mají svoji osobní historii a představují určité typy. Obojí je podstatné pro celkové vyznění dialogu.

---

<sup>44</sup> Už jsem naznačila, že Arendtové interpretace Platóna má své limity. Platónovy dialogy a Politikos obzvlášť vynikají ironií, jedna každá věta je vtipná a provokativní. Brát cokoli doslova znamená nebrat Platóna, vždycky je třeba uvažovat s otevřeností platónských dialogů. Na druhou stranu je tento přístup pochopitelný. Arendtová ten postmortální výsměch, kterým Platón častuje své moderní interprety, ale Platonovi může vrátit, je totiž stejného zrna. Nehraje na poctivost při interpretaci. Pro ni je Platón literární postava, je to jen text. Sama říká, že neznáme jeho příběh, neznáme tedy Platóna. Platón i Arendtová píšou texty, které jejichž strategií je prostě „do it yourself“. Naším úkolem je zachytit sílu provokující myšlenky – u obou (Platóna i Arendtové).



### 6.2.1 Účastníci

Dialog má pouze dva účastníky. Hosta z Eleje (*Stranger, Xenos*) a Sókrata Mladšího. Theaitétos, který se účastnil předchozí rozmluvy, je unaven, mládí totiž nevydrží tolik jako zralý muž a nemůže proto pokračovat. Nahrazuje ho jeho spolužák Sókratés Mladší. Celou rozmluvu uvede Theodóros, zástupce pythagorejské matematiky, kterou Sókratés ironicky glosuje hned v úvodu a Theodóra vyplísni, protože dává přílišný důraz na matematickou stránku věci. To je důležité i pro další směřování dialogu.

Sókr. *Věru velikým díkem jsem ti povinen, Theodóre, za seznámení s Theaitétem a spolu za seznámení s naším hostem.*

Theod. *Však brzy budeš povinen, Sókrate, díkem třikrát větším, totiž až ti sestrojí ještě i politika a filosofa.*

Sókr. *Dobře; ale máme si myslit, milý Theodóre, že jsme tohle takto slyšeli od nejlepšího odborníka v počtech a geometrii? ... že všechny ty muže položil naroveň, kteří přece jsou svou hodnotou vzdálení od sebe vespolek více, než připouští úměra vašeho umění. Polit. 257a-b*

Sókratés se po poté, co pošťouchl Theodóra a okomentoval svoji podobnost s přítomnými a zároveň se od nich distancoval, co vypadá podobné nemusí být podobným. Dialog je jedním velkým hledáním modelu pro krále a z velké části se zabývá tím, jak ho oddělit od napodobenin. Úvodní scéna předznamenává taktiku, která se v průběhu dialogu naplno rozvine. Jako Sókratés Mladší není Sókratem, tak musíme opatrně přistupovat i k subtilním dělením uvnitř dialogu, tak kdejaký kejklíř nebo sofista není králem, kterého hledáme. Theaitétos je Sókratovi fyzicky podobný a Sókratés Mladší s ním má shodné jméno – je to upozornění, abychom nebyli příliš rychlí a nezaměňovali věci, které se nám zdají být podobné.

Sókratés se poté stahuje ze scény a do konce dialogu už nepromluví. Diskutabilní je poslední věta dialogu: „Velmi krásně jsi nám vyložil, hoste, také o muži královském a politikovi“, kterou někteří interpreti považují za Sókratovu (pak ale my dodáváme, že bude jistě ironická), většinou se ale má za to, že ji říká Sókratés Mladší.

Sókratés Mladší je vcelku prázdna postava. Hostovi nemůže konkurovat a prakticky nepronese jedinou větu, která by byla v nesouhlasu s Hostem. Proto dialog není vpravdě dialogem, Sókratés Mladší se zdá být pouze do počtu (aby s Hostem měl kdo souhlasit). Dialog je nápadně monologický a pravděpodobně je to záměr Platóna - je to textová situace, která odpovídá obsahové složce dialogu.

Pro Sókrata Mladšího je dialog lekcí, jak se podřizovat, naslouchat, učit se, být mírný – stejné charakteristiky mají i občané vedení politikem. Skromnost a poslušnost jsou nezbytné občanské ctnosti, být veden a podřídit se vládě je nutná podmínka pro úspěch (dobro) obce jako celku. Jeho osobní názor je z diskuse vyřazen a bylo by do nebe volající nepřijatelnou drzostí dávat najevo pyšné odmítní nebo kladení odporu. Jsme u důležitého bodu dialogu: metoda, způsob vedení dialogu je totožná s vlastním záměrem politikova snažení – vládnutí (*ruling*). Jako echo se okamžitě vrací další platónský postup výkladu – *paradeigma*. Sám dialog slouží jako *paradeigma* k politice. Proto u Politika můžeme hovořit o tom, že cesta k politické filozofii už je politickou filozofií.<sup>45</sup>

Důvod, proč se Sókratés neúčastní rozmluvy, se stal námětem četných interpretačních textů. V zásadě existují dva hlavní přístupy: první říká, že Sókratés do diskuse nezasahuje, protože se vším řečeným souhlasí. Tito interpreti jsou natolik dobrodruzi, že ztotožňují Hosta se Sókratem, Hostovými ústy mluví k nim Sókratés. Tento první přístup je někdy nazýván standardním nebo označován za interpretační mainstream.<sup>46</sup>

Druhý přístup tvrdí opak – totiž že Sókratés se neúčastní debaty, aby si od ní udržel odstup, dokonce ironizuje i výběr Hostových interlokutorů, jsou jenom napodobeninou Sókrata – jménem nebo podobou. A je to dokonce Host, kdo Sókrata odmítne a má k tomu jistě své důvody.

Sókratés zřejmě nemá důvod se debaty účastnit, debata pro něho ale neztrácí smysl. Host je chápán jako *xenos*, cizinec. To je patrné kupř. v pasáži, kde kritizuje Řeky za jejich etnocentričnost (po chybě, kterou udělá Sókratés Mladší, když nesprávně aplikuje dialektickou metodu a nerozděluje předmět dělení na dvě části, jak by měl). Podívat se na to

---

<sup>45</sup> „The way to political science is the political science.“ Benardete, S., *Plato's Statesman: Being and the Beautiful III*, University of Chicago Press, Chicago: 1986, s. 91

<sup>46</sup> „Interprets of the Sophist and the Statesman almost universally assume that the Eleatic Stranger speaks for Plato.“ Press, G., A., *Who Speaks for Plato?* Lanham Rowman, Littlefield: 2000, s. 161

můžeme i z pohledu mimo text – protože se Sókratés dialogu neúčastní, je možné připisovat myšlenky obsažené v Politikovi přímo Platónovi.<sup>47</sup>

Tito interpreti odkazují především na Apologii, kde se Sókratés stylizuje do role jednoho a možná jediného, který praktikuje politiku, a to tak, že jako střech sedí u jednoho každého a dotazuje se. Takže ne lidské stádo, ale individuum, spoluobčan je v centru zájmu Sókrata jako politika. Z toho by plynulo: buď že Sókratés není politik, nebo Host není Sókratés (popř. ještě, že se diametrálně liší koncepce politiky v Apologii a Politikovi, o čemž zde neuvažujeme). My počítáme s tím, že Host není Sókratés a důvody Sókratovy nepřítomnosti vykládáme jako snahu nechat promluvit Hosta, vytvořit mu prostor pro vyslovení se, protože se očekává, že přinese nové pojetí a snad skutečně obohatí pochopení toho, kdo je a kdo není politik.<sup>48</sup>

Pokud budeme blízko ideálnímu typu modelového čtenáře a budeme sledovat strategii textu, pak určitě oceníme postavu Hosta. Host umožňuje Platónovi odstup od textu, v jistých momentech Platón odlišnost svých názorů může přikrýt tím, že mluví Host, který je prostě odjinud. Doslova zde platí, že Platón jenom inscenuje, problémy otvírá a chce po svém ideálním nespavost trpícím čtenáři, aby se ke svému řešení propracoval sám.

Platón je totiž bojovný duch, který se nebál své čtenáře polarizovat, vysmívat se jim, zkoušet jejich trpělivost a odvalu, aby si z nich vybral ty pravé. Svědčí o kvalitě Platónových textů, že nejsou pro každého. Bohumil Hrabal mluvě o kvalitě knih poznamenal: „Pořádná knížka není pro to, aby čtenář líp usnul, ale vyskočil z postele a rovnou v podvlíkačkách běžel panu spisovateli naplácat držku.“ Mluvil Platónovi (a Arendtové rovněž) z duše. Který správný athénský občan by neměl tohle nutkání? A který kovaný demokrat dvacátého nebo jedenadvacátého století? Arendtová se z tohoto nutkání vypsala v *The Human Condition*.

---

<sup>47</sup> Melissa Lane k tomu říká: „And since Socrates does not appear in the Laws and appears only at the beginning of Statesman... it is generally regarded as expressing the ideas of Plato rather than those of Socrates.“ Lane, M., *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge: 1998, s. 170

<sup>48</sup> I když může být diskutabilní, proč Sókratés nezasáhl alespoň v první části dialogu, kde Host činí mnohá navenek nesmyslná a nikam nevedoucí dělení objektu vlády. Sókratés ale pravděpodobně odhalil skrytý (nejen literární) smysl dialektického cvičení. Deleuze uvádí, že účelem dělení především v první části dialogu není rozdělit objekt ovládnutí na rody a druhy, cílem je selekce, abychom rozlišili čisté od nečistého, autentické od neautentického, odhalili politikovy nečisté rivaly (rétora, sofistu). Srov. např. Deleuze. Deleuze považuje za cíl Platónských dialogů ne specifikaci konceptu, ale autorizaci Myšlenky. Považujeme Deleuzovu interpretaci za pozoruhodnou a správnou. Sókratés jistě uvažoval podobně.

Vrátíme se oklikou k podstatnému – ke vztahu dvou textů – *The Human Condition* a dialogu *Politikos*. Mám za to, že je možné poukázat na průnik obou textů (který není samovolný, jde o průnik *HC* do *Politika*), protože alespoň všechny Arendtové stěžejní pojmy a dichotomie můžeme vysvětlit, aniž bychom příliš vykročili mimo tyto texty. Vyplyne z toho, že pokud budeme chtít a budeme se o to snažit, bude možné číst *Politikos* jako dialog, který pomáhá při diagnostice některých moderních skutečností, o kterých jsme mluvili (otázka vládnutí, privátních zájmů, rozmachu společenské sféry (*rise of the social*), vztahy prostředek/účel (*means/ends*)).

Nejdůležitější distinkcí, kterou Arendtová aplikuje a která je jí východiskem, je distinkce soukromé (*oikos/idion*) a veřejné (*polis/koinon*).

## 7. Dichotomie soukromé/veřejné

Distinkce *oikos/polis* (idion/oikeion x koinon/démosion) je pojmový základ, který Arendtová akceptuje, pokud mluví o antické polis a v zásadě se jí nevzdává ani později mluvíc o době moderní. Můžeme tvrdit, že právě tato distinkce se ukazuje jako klíčová pro politickou filozofii, zejména pro její liberální odnož. Přesto existují studie, které popírají koherenci ve vymezení dvou sfér lidských aktivit<sup>49</sup>. Je ale zajímavé, že od 19. století se stává zásadní pro uvažování o politice vcelku.

Vydělení sféry veřejné jde ruku v ruce se vznikem polis. V období Peloponéské války dochází ke vzrůstu rozhodnutí ve shromáždění a tak k jisté internalizaci periklovského<sup>50</sup> rozhraní soukromého a veřejného. Veřejná sféra nebyla ještě známá aristokratickému světu, v archaické době Řekové samostatný prostor veřejné sféry neznali. Veřejný život nebyl oddělený od občanova soukromí. Obě sféry se natolik prolínaly, že nebylo samozřejmé o nějakém rozhraní uvažovat.

Veřejná sféra se etablovala až se vznikem demokratického systému a jeho institucí. Dichotomie *veřejné/soukromé* má určité opodstatnění ve společenské realitě.<sup>51</sup>

Snaha o rozbití rodových aliancí aristokratické doby ale nebyla absolutní a to ani u Perikleia, v zahraniční politice se nadále uplatňovaly rodové a osobní vztahy. Dalším aspektem překrývání obou sfér jsou již zmíněné polosoukromé instituce – gymnasia, symposia (*hetairoi*), která sice nehrála aktivní roli v politice, ale vzhledem ke své síle založené na osobních (až homosexuálních) svazcích, nemůžeme je opominout.

---

<sup>49</sup> Např. Geuss vychází z četby Nietzscheho a Foucaulta, svůj přístup označuje jako modifikovanou genealogii (modified genealogy). Geuss má za to, že zmíněná distinkce neoznačuje jedinou rozdílnost v obou sférách.: „This distinction does not mark out a single natural division in world“ Geuss, R., *Public goods, private goods*, Princeton University Press, Princeton: 2003, s. xix. Upozorňuje zároveň na moment, kdy se dělení public x private dostalo do policko-filozofického diskurzu. Podle něho je to kniha Benjaminu Constanta: *De l'esprit de Conquête et de l'usurpation*. V Constantově pojetí neshledáváme zásadní rozdíly s pojetím Arendtové.

<sup>50</sup> Bleicken uvádí, že Periklés vědomě zdůrazňoval veřejnou sféru jako nezávislý a privilegovaný prostor. Zákonem o občanství chtěl oslabit hranice překračující aristokratické svazky, sám demonstrativně ony svazky ignoroval. Na existenci tohoto rozhraní můžeme usuzovat i z Periklovy pohřební řeči: *Funeral Oration*. Periklés hned zpočátku deklaruje, že statečné činy musí být poctěny veřejným pohřbem „and with such an honor as this public funeral, which you are now witnessing“. V celém prosluvu se několikrát objeví narážka na oddělení obou sfér, ale nepůsobí nijak dogmaticky.

<sup>51</sup> Viz např. Bleicken, c. d., s. 435 násl., který podrobně vysvětluje, jak k oddělení obou sfér došlo a objasňuje, proč se tak stalo.

Občan demokratických Athén byl mnohem víc než dnes odkázán na svou vlastní iniciativu, na síť osobních vazeb, které mu byly předpokladem ke zvládnutí různých životních situací. Tento způsob řešení životních situací ho vtahoval do veřejné sféry, aby vyřešil své osobní problémy, musel vyjít ze svého domu a angažovat se, mluvit s ostatními jako sobě rovnými. To ho významným způsobem vtáhlo do veřejné sféry. Můžeme to označit jako průnik obou sfér, podobně jako již výše zmíněné polosoukromé instituce symposion a gymnasia.<sup>52</sup>

Otázkou je, nakolik je reflexe této dichotomie důležitá už pro samotné Řeky. My se snažíme ukázat, že především filozofové (a nám jde samozřejmě o Platóna a jeho *Politikos*) nepovažovali oddělení obou sfér za svůj primární zájem, a to ani v rovině destrukce dělící linie mezi soukromým a veřejným. Platón se podle našeho mínění snaží své myšlení postavit v tomto směru na zelené louce, jeho cílem nebyla expanze soukromé sféry ani vztahů uvnitř ní do sféry veřejné, stejně tak teze opačná je zbytečně radikální – Platón netoužil ani po opanování soukromé sféry sférou veřejnou. Absolutně protikladné výklady toho, co Platón s dichotomií soukromé/veřejné (*public/private*) vlastně udělal, náš výklad zdá se legitimizují.<sup>53</sup>

Když mluví Arendtová o sféře veřejné a soukromé, opírá se hlavně o čtení Aristotela, popř. o této distinkci mluví jako o součásti obecného řeckého myšlení.

*„According to Greek thought, the human capacity for political organization is not only different from but stands in direct opposition to the natural association whose center is the home (oikia) and the family.“ HC s. 24<sup>54</sup>*

*Polis<sup>55</sup>* je podmínkou pro vznik politické sféry, veřejné sféry, a dává rozvinout i specificky lidským aktivitám – řeči (*speech*)<sup>56</sup> a skutkům, jednání (*deed*), přestože jejich vznik vzniku *polis* předchází.

---

<sup>52</sup> podobnou úvahu bychom našli i u Bleickeny. Ten odkazuje i na prameny – např. Thúkydida nebo Perikleá.

<sup>53</sup> Srovnání pojetí Arendtové v protikladu k pojetí Arneilové činím později.

<sup>54</sup> „Podle řeckého myšlení je lidská schopnost politické organizace nejen oddělena od přirozeného pospolitého života, v jehož středu stojí dům (oikia) a rodina, ale představuje dokonce vyslovený protiklad vůči pospolitému životu.“ VA, s. 35

<sup>55</sup> Polis je vynález 19 století. Řekové sami mluvili spíš o Athéňanech. Murray, O., *What was Greek about polis?* uvádí Wilamowitze, který vznik *polis* jako pojmu klade do poloviny devatenáctého století. In: *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History*, s. 233

„However, while certainly only the foundation of the city-state enabled men to spend their whole lives in the political realm, in action and speech, the conviction that these two human capacities belonged together and are the highest of all seems to have preceded the polis and was already present in pre-Socratic thought.“<sup>57</sup> HC s. 25

Vznik *polis* zapříčinil, že každý občan byl jakoby rozkročen mezi obě dvě sféry, „náležel dvěma řádům bytí“, řádu nutnosti a řádu svobody. Rovnost a svoboda participantů se projevuje ve střetu různých názorů, v tom, že můžou vystoupit ze skrytu své domácnosti, prokázat odvahu a vyniknout mezi ostatními. Jejich zbraní jsou logicky slova a přesvědčování, nikoliv násilí.

Arendtové výklad platónského a filozofického postoje obecně ohledně separace obou sfér je stigmatizující. Arendtová počítá s uvedenou dichotomií jako se součástí dobového diskurzu, jako s určitým povědomím athénských občanů. Filozofický diskurz (přesněji Platóna) stigmatizuje, když ho označuje za radikální opozici vůči převládajícímu smýšlení. Jeho postoj je předpolitický (cítíme jasně a správně příznakovost termínu), protože se inspiruje realitou domácnosti a ruší základní vklad politiky – rovnost.<sup>58</sup> Máme za to, že jak tzv. postoj politický, postoj vycházející z nejistého jednání veřejné sféry, tak tzv. postoj předpolitický, který je zaměřený na vládnutí a ovládání (resp. právě tak vykládá politiku), vycházejí ze základní podmínky svobody a rovnosti, která náleží veřejné sféře. Podmínky, kterou by Arendtová nebyla bývala v druhém případě akceptovala beze zbytku, lépe řečeno neakcentovala by ji. Předchozí podmínka každého vládnutí a ovládání je, že je někdo, kdo se podřizuje. Podmínkou je dokonce i různost povah, které se podřizují.<sup>59</sup> Ovládání a nařizování se skutečně stanou součástí veřejné sféry.

---

<sup>56</sup> za základ politické činnosti řeč považuje už anonymní spis Athénská ústava (430 př.n.l.) viz blíže Bleicken. Řečník (démagogos) má v demokracii zásadní význam pro proces vytváření vůle. Démagogos je proto často terčem kritiky protidemokratické opozice

<sup>57</sup> „Jistě, až založení městských států Řekům umožnilo trávit svůj život v politické sféře, tedy jednáním a promlouváním, v dosud nepoznané míře. Avšak přesvědčení, že obě tyto lidské schopnosti jsou spolu velmi úzce spjaty a že představují největší lidská nadání, je patrně starší než založení řecké *polis* a platí samozřejmě již u Homéra.“ VA, s. 36

<sup>58</sup> Nikde nenarazíme na označení politického postoje jako „předfilozofického“.

<sup>59</sup> Rancière to vyjadřuje takto: „In order to obey an order at least two things are required: you must understand the order and you must understand that you must obey it. And to do that you must already be the equal of the person who is ordering you.“ Rancière, J., *Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 1998, s. 16

Platón vypráví svůj příběh, a tak se zařazuje do kontextu athénské demokracie. I Platónův přínos je přínosem demokracii, nebýt svobody, nebyl by Platón jako filozof s politickými ambicemi a veřejným a zamýšleným dopadem svého působení.

Rovněž stojí za povšimnutí, že i v dobovém vnímání Řeků bychom zcela jistě narazili na značnou diverzitu v chápání toho, co je politika a politické<sup>60</sup>, Arendtová nabízí docela jasné vymezení právě díky distinkci veřejné/soukromé a tím díky lokalizaci činností a opět je to hlavně Periklés a Aristotelés, koho obvykle cituje, když se pokouší dostat tomuto úkolu.

U Arendtové se setkáme s vysokým oceněním veřejné sféry, protože jediné tam je možná pluralita svobodných – tedy politika. Ve sféře domácnosti (*private/idion*) není vůbec možné o těchto kategoriích mluvit, je to sféra, kde existuje jen příkaz a jeho vyplnění (*command and obedience*), otroci jsou *aneu logou* (opět Aristotelés), *speechless*, nemohou o sobě vypovídat ani vyprávět, nemohou mít osobní historii. Pán domu je svobodný jen do té míry, do jaké je pro něho možné vystoupit ze sféry nutnosti a angažovat se ve sféře politiky, *polis*. Domácnost pouze připravuje podmínky pro svobodu v *polis*.

### 7.1. *Oikos* a *polis*, vztahy uvnitř obou sfér

Podle Arendtové kardinální chybou Platóna bylo, že zatáhl vztahy vládnutí a ovládnutí, charakteristické pro domácnost, do *polis*, tedy do sféry veřejné. Nikdo, kdo se řídí příkazem, nemůže být svobodný a nikdo, kdo příkazy dává, se za svobodného nemůže považovat. Tak jako pán domácnosti není ve svém nařizování svobodný, jeho jednání je doslova předpolitické – odehrává se ve sféře, kde svoboda je prázdným pojmem. Tyto dvě sféry se nepřekrývají ani v jediném, jsou prostě rozdílné, oddělené minimálně od vzniku *polis*. Arendtová to považuje za evidentní a nezpochybnitelný fakt.

---

<sup>60</sup> Zamyslíme-li se nad některými fakty známými z athénské Řecka, zcela jistě se nám podaří ostří distinkce otupit. Např. Alkibiades se proti obvinění se obhájí poukazujíc na své úspěchy ve veřejném životě (*ta démosia, public administration*) a odsuzuje ty, kteří ho soudí podle soukromého jednání (*ta idia, private affairs*) srov. Ober, *c. d.*, s. 89. I Bleicken uvádí, jakým způsobem byl občan prověřován před tím, než mu bylo dovoleno zhostit se veřejného úřadu. Prověrky šly hluboko do soukromého života (jak se občan chová k rodičům, jak praktikuje kult, jestli poctivě platí, jestli se účastnil bitev). Nezdá se, že by to byla pouhá předchozí podmínka pro vstup do veřejné sféry. Soukromá sféra je nedílnou součástí sféry veřejné. Soukromé zájmy, které vždy hrají podstatnou roli ve veřejných záležitostech a nemůžeme je docela eliminovat, se stanou tím nebezpečnější, budeme-li je odsouvat a marginalizovat. Platón na jedné straně fúzi obou sfér kritizuje – některé její aspekty (viz níže), na straně druhé se skutečně neváhá bezpředsudečně podívat na jednotlivé skutečnosti, aniž by bral ohled na jejich lokalizaci.



Pán domu má absolutní a nezpochybnitelnou moc nad svou domácností, takovou moc, jaké nikdy nemůže být ve veřejném prostoru dosaženo, protože taková moc je s prostorem, kde se setkávají svobodní a rovní, neslučitelná.

*„Not only in Greece and the polis but throughout the whole of occidental antiquity, it would indeed have been self-evident that even the power of the tyrant was less great, less „perfect“ than the power with which the paterfamilias, the dominus, ruled over his household of slaves and family. And this was not because the power of the city's ruler was matched and checked by the combined powers of household heads, but because absolute, uncontested rule and a political realm properly speaking were mutually exclusive.“ HC, s. 27-28<sup>61</sup>*

Jasně cítíme, že – vracejíce se k úvodní poznámce o nastavení terminologie – že rozhraní veřejné/soukromé a atributů, které k nim Arendtová přivazuje, můžeme akceptovat pouze za určitých předpokladů. Pokud budeme chápat moc, kterou dominus nebo pán domácnosti vykonává nad svým otrokem, jako striktně politickou (*personal is political*), ne tedy jako něco soukromého, co je záležitostí domácnosti, a to by nám jistě doporučily např. některé feministické teorie soukromého, obrátili bychom celou dichotomii vzhůru nohama.

V podobném duchu se vyjadřují interpreti zabývající se mocenskými vztahy ve veřejné i soukromé sféře, držíme-li alespoň pro ilustraci toto základní dělení. Co víc, právě tito interpreti počítají s tím, že dominance pána domu nad ženami a otroky byla chápána – tedy jsme na úrovni dobové reflexe - jako politická ze své povahy, podle nich to není naše vnímání této skutečnosti, věří, že se drží dobového chápání politického.<sup>62</sup> Chápeme to podporu tvrzení, že sami Řekové pod pojmem politického rozuměli velmi rozdílné skutečnosti z oblasti veřejné i soukromé.

---

<sup>61</sup> „Nejenom pro *polis*, ale pro antiku vůbec nebylo nic samozřejmějšího než přesvědčení, že dokonce i moc tyrana je omezená a méně dokonalá ve srovnání s mocí, jíž „hlava domácnosti“ (*pater familias*), která byla skutečným „pánem“ (*dominus*), vládla nad svými otroky a svou rodinou. Tímto způsobem však nebyla moc politického vládce nahlížena proto, že byla držena v šachu mocí vzájemně spolčených občanů, ale proto, že absolutní, nezpochybnitelná vláda v rámci politické oblasti byla považována za *contradictio in adiecto*.“ VA, s. 39

<sup>62</sup> Viz např. Balot, *c. d.*, s. 5: „Male domination of the traditional Greek household was political...ethical behaviour of members of the oikos was widely considered a chief concern of politics“

Arendtové akcentaci distinkce v rámci *HC* chápeme jako desideratum, které je normativní a umožňuje kritiku nejen tradice politické filozofie, ale především konkrétních praktik politiky a reflexe politiky. Přesnější, než že je to pozice jakési metapolitiky, je, že její uvažování je filozofické, vytváří základnu pro kritiku politiky. Filozofie (a rovněž politická filozofie) je z principu nekritizovatelná vcelku, Arendtová se proto řadí (i přes a právě pro její kritický přístup) do její tradice. Kritičnost, svobodomyšlnost jsou atributy filozofické debaty a jsou její podmínkou.

Nepovažujeme to ale v této chvíli za příliš důležité. Podíváme se, jak na základě toho interpretuje Arendtová pasáž v *Politikovi*, která se přesně téhle distinkce týká.

### 7.1.1 Platón a filozofové, předpolitické

Upozornili jsme, s čím se Platón podle Arendtové právě eliminací politické sféry ve prospěch sféry domácnosti vyrovnává (s nebezpečím plynoucím ze základních charakteristik jednání)

*It has always been a great temptation, for men of action no less than for men of thought, to find a substitute for action in the hope that the realm of human affairs may escape the haphazardness and moral irresponsibility inherent in a plurality of agents....they always amount to seeking shelter from action's calamities in an activity where one man, isolated from all others, remains master of his doings from beginning to end.. This attempt to replace acting with making is manifest in the whole body of argument against „democracy“, which, the more consistently and better reasoned it is, will turn into an argument against the essentials of politics.“ (*HC*, s. 220)<sup>63</sup>*

a co chce umožnit (pokojný život filozofa, to, aby polis nezapomněla jeho myšlenky). V důsledku to znamená zbavit se nejen demokracie (vyloučit nejisté a nepoučené ostatní), ale

---

<sup>63</sup> „Neben myslitelé a filosofové, ale také sami jednající měli vždy sklon k pokušení poohlédnout se po nějaké náhradě za jednání v naději, že oblast lidských záležitostí by snad přece jenom mohla být uchráněna nahodilostí a morální nezodpovědností, jež vyplývají z prosté skutečnosti plurality jednajících, do níž je zapletené každé jednání... Jde o to nahradit jednání mnohých jednotlivců ve vzájemném spolubytí nějakou činností, pro niž je zapotřebí pouze jediného muže, který – odloučen od rušivých činností druhých – zůstává od počátku až do konce páнем svého konání. Tento pokus dosadit na místo jednání konání v modu zhotovování se vine jako červená nit prastarými dějinami polemiky s demokracií, jejíž argumenty lze proměnit v námitky vůči politické oblasti jako takové.“ *VA*, s. 286-287.

i politiky jako takové, zbavit se veřejného prostoru a umožnit modelu vztahů panujících v domácnosti fantastickou expanzi, která Platónem sice začala, ale jejíž důsledky můžeme zakoušet dosud.

„*The whole concept of rule and being ruled, of government and power in the sense in which we understand them as well as the regulated order attending them, was felt to be prepolitical and belong in the private rather than the public sphere.*“ HC, s. 32<sup>64</sup>

Platón tedy vyřešil své soukromé bolesti a zklamání odvratem od politiky a jednání v jistém smyslu přechodem do soukromé sféry. Radikalitu tohoto kroku, nikoliv však jeho novost, umenšuje nános moderní samozřejmosti, která otupí hrany takového činu. Modernita je poměrně zvyklá na fungující kyvadlo – zklamání v jedné sféře vede k větší angažovanosti ve sféře druhé. Útěk z veřejné sféry má ale v moderních společnostech poněkud jinou podobu. Je zaštitěn novou ideologií.<sup>65</sup> Zklamání ze soukromé sféry, pro naši dobu je to prakticky synonymní se zklamáním z konzumerismu, ze způsobu života založeném na spotřebě, vede naopak k příklonu k veřejným záležitostem.

Rozhodně není bez zajímavosti, jakým způsobem Arendtová konkrétně tohle obvinění vůči Platónovi vznáší. Arendtová chápe svou výtku Platónovi (totiž že dovolil soukromé sféře opanovat tu veřejnou) za jdoucí proti interpretačnímu mainstreamu. A skutečně naráží spíše na interpretace opačné<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> „Naše představy o vztahu mezi vládoucími a ovládanými a na nich založené pojmy jako moc, stát a vláda v tom smyslu, jak jim dnes rozumíme, zkrátka všechny naše politické pojmy byly ve starém Řecku naopak vnímány jako předpolitické a byly považovány za oprávněné nikoli ve sféře veřejné, ale v soukromé sféře.“ VA, s. 44

<sup>65</sup> Hirschmann tuto ideologii nazývá „self-interested behaviour as a social duty“.

<sup>66</sup> Např. Barbara Arneil dokládá, že uvedená distinkce má svůj původ v Platónově Menónovi, v Ústavě ji Platón nadále drží a rozvíjí. Cílem mu je: „To eliminate the private sphere altogether... Key to ideal republic is the elimination of pulling leaders away from the collective good towards their own private interests.“. Podle Arneilové to byl Aristotelés, kdo kritizoval Platóna za eliminaci soukromé sféry, Aristotelés je chtěl zachovat. Arneil, B., *Politics and Feminism*, Blackwell, Oxford: 1999, s. 28

Pro Arendtovou je to právě Aristotelés, kdo určité spíše větší míry hlasatelem názorů *polis* (*mouthpiece of city*).. Aristotelés říká hned na úvod ve své.: „Ti, kdo se domnívají, že být politikem, králem, hospodářem a pánem je totéž, neusuzují správně; neboť jsou přesvědčeni, že kdo vládne jen malému počtu, je pánem, kdo většímu, hospodářem, a kdo ještě většímu, politikem nebo králem; jako by se velká domácnost v ničem nelišila od malé obce....Tato tvrzení však nejsou pravdivá“. Aristotelés, *Politika*, Oikoimenh, Praha: 1999, s. 47, 1252a 8-18. Aristotelés věnuje několik stran tomu, aby dokázal, že domácnost se od *polis* zásadně liší. Vítězně z toho vychází obec, protože je „na základě přirozenosti původnější než domácnost a než každý z nás.“ tamtéž, s. 53, 1253a 19. Vypadá to jako přímá a polemická aluze na Hostovu výpověď v počátku *Politika*, tedy aluze na Platóna (další aluze je metafora tkalcovství). Z toho vyplývá dvojí – možná obojí platné. Jednak – Aristotelés *Politikos* znal, nebo znal alespoň jeho části a jednak – konkrétně toto téma bylo pro politické filosofy natolik

Pokud respektujeme dichotomii *veřejné/soukromé* u Platóna, pak skutečně můžeme v Politikovi najít místa, kde se dají srovnávat některá fakta ze soukromé sféry s těmi ze sféry veřejné. Můžeme mluvit o expanzi soukromé sféry nebo alespoň o jejím začátku.

### 7.1.2 Arendtová, lokalizace

Arendtová vychází z prostoru, z toho, kde je činnost vykonávána. Lokalizace je pro ni to, co povahu věci spolukonstituuje, na tom, kde se lidská činnost odehrává, závisí její smysl.

*„...the historical judgements of political communities, by which each determined which of the activities of the vita activa should be shown in public and which be hidden in privacy, may have their correspondence in the nature of these activities themselves“* HC, s. 77<sup>67</sup>

Pro Arendtovou jsou sféra *oikos* a sféra *polis* dva řády bytí, přirozený fakt pro sféru *oikos* (vládnutí, *rule, command*), se stává nepřijatelným pro sféru *polis*. Arendtová se snaží přiblížit názoru běžného demokraticky nakloněného Athéňana (který by přirozeně byl v opozici vůči Platónovi), Platónovi jde o povahu faktu samotného. Arendtová trvá na oddělení obou sfér právě kvůli možnosti lokalizovat činnosti. Platónovi na lokalizaci nezáleží, hledá politika, krále padni komu padni, není důležité, odkud ho vezme.

Politika je pro Arendtovou věcí jednání a tedy praxis, Platón považuje politické umění za vědu teoretickou, hledá tedy politika – vědce. Oba – Arendtová i Platón – pro ohraničení

---

familiární, že považujeme téma i způsob, jak o něm vypovídají, za jistý *locus communis*. Přikláním se k tomu, že obojí je správně.

Jenže právě Aristotelés apodikticky vypovídá: „Vládnout a podřizovat se vládě náleží totiž nejen k věcem nutným, ale i k prospěšným. Některé bytosti jsou hned od narození rozděleny tak, že jedny jsou určeny k tomu, aby se podřizovaly, druhé k tomu, aby vládly.“ Což samozřejmě platí především pro vládu pánů nad otroky (a mužů nad ženami). Ovšem tam, kde se vláda objevuje mezi rovnými, jde o vládu politickou, přirovnávanou k vládě rozumu nad žádostivostí: „U živočichů tedy můžeme, jak jsme již řekli, nejprve pozorovat vládu pána a politika. Duše totiž vládne tělu jako pán, rozum žádostivosti jako politik nebo jako král. Z toho je zřejmé, že je v souladu s přirozeností a prospěšné, vládne-li tělu duše, a vládne-li citové složce rozum a to, co se v této složce podílí na rozumu; naproti tomu rovný nebo opačný poměr mezi nimi by byl škodlivý pro ně všechny.“ Tamtéž, s. 59, 1254b 2-10

<sup>67</sup> „Ukazuje se, že tradiční dohody politických společenství o tom, jaké místo náleží určitým činnostem, a o tom, které činnosti mají být veřejně stavěny na odiv a které mají zůstat skryty v soukromé oblasti, nejsou libovolné a nevděčí za svoji existenci pouze historickým okolnostem, ale spočívají v samotné povaze věcí.“ VA, s. 102

prostoru politiky zvolili jiná kritéria a oba je berou jako svůj samozřejmý výchozí bod. Pro Platóna je to vědění – expert, který má správné vědění o státnických záležitostech, by měl vládnout, tedy „dělat“ politiku. Pro Arendtovou je to sama realita jednání v prostoru veřejném, která vytváří politiku.

### 7.1.3 Arendtová a Platónovo splynutí sfér

Arendtová říká, že:

*„It is the decisive contention of the Statesman that no difference existed between the constitution of a large household and that of the polis (see 259), so that the same science would cover political and „economic“ or household matters“ HC, s. 223<sup>68</sup>*

Tak jako může mít vědění o záležitostech lidského zdraví soukromý lékař, může mít o královských politických věcech znalost prostý občan. Host z Eleje dovozuje, že vědění opravdového krále je královská věda.

Skutečně tím, že Host chápe z hlediska vědění a správy domácnost a obec za totožné, nechává vstoupit ekonomické záležitosti do oblasti politiky. Tento krok má jeden velmi závažný důsledek: odsunutí politické rovnosti na druhou kolej, popř. její definitivní vyřazení. A dalším faktem hrajícím do karet Arendtové je, že přesně tohle je postoj výše zmíněných ironických disidentů. Jejich pocit výjimečnosti, jdoucí proti politické rovnosti, je čerpán právě z jejich soukromého sebeocení.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> „Centrální tezí dialogu Politikos je tvrzení, že neexistuje rozdíl mezi domácností a polis, že „politickými“ a „ekonomickými“ věcmi se zabývá stejná „věda“ (srv. Platón, Polit. 259) VA, s. 290

Na druhé straně je ale zapotřebí vědět, že i Periklés, tento apologeta veřejného prostoru, politiky a rovnosti mluví ve své řeči o důležitosti ceny každého, kdo vstupuje do sféry veřejné. Tam nemají místo konexe a privilegia, ale hodnota jedince pro obec. „... and when a citizen is in any way distinguished, he is preferred to the service not as a matter of privilege, but as the reward of merit.“ Pericles: *Funeral Oration*, In: Hooker, R., *Thucydides: Pericles' Funeral Oration*

## 7.2 Soukromý a veřejný u Platónova Politika

Politikos hledá definici politika, vlastníka *τέχνη πολιτική*.<sup>70</sup> Na několika místech samozřejmě naráží na dichotomii soukromé (*private*)/veřejné (*public*), my máme ale za to, že jeho opozice se týká samotné pojmové distinkce, nikoliv některé z jejích částí. Platón respektoval samostatnost obou sfér podle Arendtové na úrovni sociálního faktu (což je, jak jsme ukázali výše, diskutabilní s ohledem na arendtovskou radikalitu oddělení obou sfér, na úrovni teoretické reflexe pro něho nebyla důležitá. Domníváme se, že hovořit o eliminaci nebo expanze některé ze sfér je správné a dá se přijmout pod dojmem určité interpretační strategie.

Není to tak, že by Platón s dichotomií soukromé/veřejné vůbec nepočítal (pojmová dichotomie má totiž jisté opodstatnění ve skutečnosti), ale nemohl ji brát jako kritérium pro definici politiky a politika nebo jakéhokoliv faktu obecně.

Ústřední bude pro nás Platónova explicitní kritika demokracie v Politikovi (298a – 300d), rovněž se můžeme opřít o jednu z pasáží, kde dokazuje platnost principu odbornosti pro obě sféry (která je v celé šíři dialogu vcelku důsledná).

Snaha Platóna po vytvoření prostoru v rámci textu, kde by dichotomie soukromé/veřejné nehrála klíčovou roli pro klasifikaci politických záležitostí, je patrná především v části, kde Host kritizuje athénskou demokracii (297e – 300c). Zmíněné tři strany až parodického textu v sobě ukrývají více vrstev. V prvním plánu jde samozřejmě o kritiku demokracie a jejích institucí a móresů. Podíváme-li se ale na text podrobněji, zjistíme, že v základu stojí takřka arendtovská výtká privátních, soukromých zájmů mocných ve veřejném prostoru. Platón se nám vyjeví jako ten, který v první řadě kritizoval praktiky (*praxis*) demokratické politické kultury, právě soukromé zájmy, které politiku v demokraciích podstatně určují. V tomto momentu bychom se mohli malinko odchýlit od klasické interpretace (Platón jako ten, který primárně chápe politiku technicistně – jako techniku

---

<sup>70</sup> Je pravděpodobné, že Sókratés by s touto definicí měl problém, trval by možná na označení znalce politického umění jako *epistémon*. Host to ignoruje a v zásadě jsou pro něho oba pojmy totožné, nebo je prostě používá promiskue (např. 260c, 258d) Aniž bychom pro to snášeli důkazy, které v ruce nemáme a mít nemůžeme, vyznejme se z pocitu, že tohle je druhé místo, kde slyšíme v Hostově hlasu hlas Platóna.

ovládání) k interpretaci vstřícnější a mírnější (Platón jako kritik některých nekalých praktik druhého nejlepšího zřízení).

Ať tak nebo onak, ukazuje se jasně, že v Politikovi Host respektuje oddělení sfér, akceptuje sféru veřejnou a kritizuje soukromé zájmy jednotlivých aktérů, velmi jasně a břitce kritizuje zájmy *oikos*, které pronikly do *polis*. Skoro se zdá, že jsou původcem všeho zla. Kvůli jejich výskytu v lidské společnosti vzniká potřeba se s nimi vypořádat, na hrubý pytel hrubá záplata, obrana proti nim není správná (ani za daných podmínek být nemůže).

Zatímco Arendtová ale tuto kritiku politické praxe provádí, aniž by výrazněji přehodnotila svůj postoj k jednání v principu, větší hodnotou jí je zachovat nepředvídatelnost akce individua než pokus předejít mu, Host jedná opačně: nadřazuje vědění a znalost věci nad případnou chybou nebo sobectvím aktéra. V tomto momentě máme velmi intenzivní pocit, že to není jen Platón, kdo by modely vztahů panující v *oikos* v prostoru *polis* toleroval, jsou to rovněž zastánci jednání jako nezpochybnitelné politické hodnoty, kdo ospravedlňují či spíše legitimizují soukromou sféru, pokud se tato promítá do *polis*, když ji marginalizují jako okrajovou záležitost – chybu jednajícího, kterou můžeme kdykoliv napadnout, kritizovat, diskvalifikovat. Přitom je možné, že jde o rozpor: jestliže má jednání charakteristiky, jaké u Arendtové má (nevratnost, nespolehlivost, nepředvídatelnost) a jestliže kritizuje Platóna za pokus odstranit je, pak z jaké pozice je může kritizovat? Z jaké pozice kritizuje preferenci soukromých zájmů nad skutečným jednáním v otevřeném politickém prostoru? Tato námitka vrhá arendtovský koncept jednání do velkých obtíží a terminologických nesnází. Jednání může být jen jistým interpretačním náhledem diváka, který nemá dostatek informací o motivaci aktéra. Přestože je tento výklad relevantní a v jistém ohledu správný, dostává nás paradoxně zbytečně blízko k psychologickým výkladům. Jako už několikrát, je nejpříjemnější uchýlit se k určitému minimalistickému postoji, že není důležité tyto informace mít. Důležité je, jak aktér manifestuje své jednání.<sup>71</sup> V jistém smyslu jde o redukci lidského chování, ale redukci užitečnou a správnou.

---

<sup>71</sup> Považujeme to totiž za jeden z největších přínosů Arendtové. Vnitřní život individua je samozřejmě důležitý, ale z pohledu pozorovatele není kalkulovatelný a není relevantní. Přestože se Arendtová vymezuje proti psychologickým výkladům, právě její pojetí jednání, které nepočítá s intencemi a jinými psychologickými bláboly, je překvapivě blízko behaviorismu filozofickému (kam počítáme i Wittgensteina, srov. např. soukromý jazyk – jako není soukromý jazyk možný privatim, jedinci, není možné ani jednání. Obojí předpokládá komunitu).

V důsledku docházíme k radikálnímu závěru, že koncepce jednání je k lidským chybám a slabostem slepá, nerespektuje jejich povahu. Už pouze ten fakt, že vládnutí, ovládání, označíme za předpolitické, tedy za něco, co nemá ve veřejné sféře své místo (z jakého důvodu ho ale nechápat jako jednání ve veřejné sféře? Možná, že kdybychom šli ad absurdum, přišli bychom na to, že definice jednání – co to tedy je – je pouze jeho nevypočitatelnost, spontánnost, což je sci-fi jen málo inspirované skutečnou politickou realitou), popíráme kategorii jednání jako otevřenou a spontánní, schopnou pojmout všechny lidské slabosti a všechno nepředvídatelné chování.

Arendtová samozřejmě tak očividný fakt nepřehlíží a sobeckost lidského jednání (tedy pak – chování? je jednání částí chování?) připouští a vyhrazuje mu ve veřejném prostoru místo. Není docela jasné, jakým způsobem se jednání vztahuje k „subjektivnímu faktoru“, který často (vždy) skrz jednání promlouvá a většinou hraje hlavní roli. (*HC*, s. 237). Jakoby pro Arendtovou jednání bylo jenom tím nezamýšleným, tím, co samovolně vzniká, když spolu lidé mluví a společně něco činí. Pak bychom ale měli na mysli teoretický konstrukt, který se rodí v hlavě člověka sice z masa a kostí, ale přesto teoretika, filozofa. Nejpříjemnější, možná jediné možné řešení je chápat jednání jako úhel pohledu (někoho, kdo stojí mimo nejen akci, ale především mimo síť rozprostřenou kolem právě probíhající akce) na to, co se mezi lidmi děje.

Platón se skutečně snažil vyhnout chybám v jednání jedinců za cenu zavlečení absolutních měřítek do lidských záležitostí, ale nevzal si na pomoc jen domácnost a její strukturu. Sáhl ještě trochu jinam – k božskému principu, k vědění, k vědě, aby chaos lidských věcí poupravil. Tady mu posloužila postava božského tkalce. To je skutečně akceptovatelné. Je to cena, kterou musel zaplatit a bez mrknutí oka to udělal. Že si to mohl dovolit, to je licence filozofie a Arendtová to respektuje. Vymizení ostré hranice, kterou načrtl Periklés, a která byla podle většinové interpretace familiérní athénské veřejnosti, u Platóna pozorujeme jako sekundární fakt, který se stal spíše záležitostí Platónových interpretů a jejich akcentace dichotomie samotné, takže mluví spíše o těch, kteří se s Platónem vyrovnávají než o Platónovi.

Platónovo psaní je čisté. Tam, kde aplikuje nějaký princip, dělá to důsledně. Mužem královským je majitel vědy, ať je vládcem nebo prostým občanem. Platón v *Politikovi* několikrát užije paralelu k lékařskému umění. Vědění může být přikládáno jak soukromému



lékaři, tak obecnímu, v závislosti pouze a jenom na jeho kompetenci. A právě vědění lékaře má obojí strukturu: lékař musí zvládnout jak obecné principy svého umění, tak musí správně jednat i v konkrétních případech. Státníkovo umění je podobné. Musí respektovat určité obecnější principy (zákon by mohl být obdobou v obecnosti a abstraktnosti) a zároveň musí rozhodovat ad hoc, jeho vědění je i konkrétní. Termín *politiké techné* u Platóna vychází z těchto charakteristik.

Platón se jistě snaží vyhnout se excesům jednání, ke kterým dochází, pokud je něčí status odvozen pouze od jeho místa, od toho, kde se zjevuje (ve veřejné či v soukromé sféře).

Z HC vyplývají všechny tři možné názorové pozice ohledně distinkce *private/public*, ale nechceme tvrdit, že je to vinou nedůslednosti, spíše jde na tomto místě o to, abychom ospravedlnili poněkud delší výklad.

Obvinění Platóna, že přizpůsobil veřejnou sféru sféře soukromé (Politikos).

*„It is a common error to interpret Plato as though he wanted to abolish the family and the household; he wanted, on the contrary, to extend this type of life until one family embraced every citizen.“*<sup>72</sup> HC, s. 223

Na druhé straně stojí konstatování, které se opírá především o Ústavu.

*„Even Plato, whose political plans foresaw the abolition of private property and an extension of the public sphere to the point of annihilating private life altogether, still speaks with great reverence of Zeus Herkeios, the protector of border lines, and calls the horoi, the boundaries between one estate and another, divine, without seeing any contradiction“*<sup>73</sup> HC, s. 30

a níže:

*„But the background of actual political experience, at least in Plato and Aristotle, remained so strong that the distinction between the spheres of household and political life was*

---

<sup>72</sup> Přitom se musíme vystříhat omylu, že chtěl /Platón/ odstranit rodinu, a tím i organizaci domácnosti. Platón chtěl naopak tuto sféru života rozšířit do tak nesmírných rozměrů, aby se nakonec všichni občané polis mohli cítit a chovat jako členové jedné rodiny“ VA, s. 291

<sup>73</sup> „Dokonce i Platón, jehož politická vize zahrnovala tak radikální požadavek odstranění soukromého vlastnictví ve prospěch nesmírného rozšíření veřejné oblasti, že lze mluvit o skutečné destrukci soukromého života, se s největší úctou vyjadřoval o Diovi, ochránci hranic (*Zeus herkeios*), a označoval hraniční kůly (*ōpot*) vztyčené mezi pozemky občanů za posvátné, aniž by v tom spatřoval nějaký rozpor se svými utopickými plány.“ VA, s. 42

*never doubted... As far as the members of the polis were concerned, household life exists for the sake of the „good life“ in the polis.“ HC s. 37<sup>74</sup>*

Jakkoliv mohou uvedené citáty svědčit o diametrálně odlišných interpretacích problému soukromé/veřejné u Platóna, Arendtová je upřesňuje a zastřešuje:

*„He wanted to eliminate from the household community its private character, and it is for this purpose that he recommended the abolition of private property and individual marital status.“ HC, s. 223<sup>75</sup>* Arendtová vychází z prostoru, z toho, kde je činnost vykonávána. Lokalizace je pro ni to, co povahu věci spolukonstituuje, na tom, kde se lidská činnost odehrává, závisí její smysl. Pro Arendtovou jsou sféra *oikos* a sféra *polis* dva řády bytí, přirozený fakt pro sféru *oikos* (vládnutí, *rule, command*), se stává nepřijatelným pro sféru *polis*. Arendtová se snaží přiblížit názoru běžného demokratického nakloněného Athéňana, Platónovi jde o povahu faktu samotného.

Správně Arendtová upozorňuje, že Platón ve jménu principu (vědění) a ve jménu dosažení kýženého stavu (kupř. spravedlnosti) ospravedlňuje násilí, jež Arendtová chápe jako něco, co patří do předpolitické reality.

Např.

Host *Když jsou tedy lidé násilím přinuceni proti psaným zákonům a domácím obyčejům dělat jiné věci spravedlivější, lepší a krásnější nežli dříve, co říci zase o jejich kárání takového násilí? Jestliže to kárání nemá být ze všeho nejsměšnější, zdalipak nemá říkat spíše všechno jiné, jen to ne, že znásilnění zakusili od násilníků věcí ošklivých, nespravedlivých a zlých?*

Sókr. Ml. *Mluvíš úplnou pravdu. Polit. 296d*

---

<sup>74</sup> „Nicméně pozadí zkušenosti s *polis* přece jenom zůstalo, alespoň u Platóna a Aristotela, ještě příliš silné na to, aby jim dovolilo vážně zapochybovat o rozdíl mezi životem v domácnosti a životem v *polis*. Pokud jde o obyvatele *polis*, život v rámci oblasti domácnosti pro ně existuje pouze kvůli „dobrému životu“ v *polis*.“ VA, s. 51

<sup>75</sup> „Platón chtěl eliminovat privátní a privativní charakter společenství domácnosti a za tímto účelem doporučoval odstranění soukromého vlastnictví a monogamie.“ VA, 291

Ve chvíli, kdy jsou lidé přinuceni dělat věci krásnější než dříve, je lhostejné, jestli se dějí ve veřejné sféře nebo soukromé a síla samotné věci podle Hosta ospravedlní násilí, které je potřeba pro její prosazení.

Jedním z cílů Politika je ukázat, co je politické vědění – *politiké techné* - a přijít na to, kdo ho má. Arendtová považuje spojení *politiké techné* za absurdní. Uvažovat o politice jako o *techné* je nebezpečné a jdoucí proti povaze politiky, proti povaze nepředvídatelného jednání. Politika je pro Arendtovou věcí jednání a tedy praxis, Platón z titulu politického umění hledá politika – vědce. Opakujeme triviální fakt, že oba – Arendtová i Platón – pro ohraničení prostoru politiky zvolili jiná kritéria.

## 8. Vědění vs. konání, vládnoucí a ovládaní

Arendtová tvrdí, že Platóna i Aristotela vedla k oddělení vládnoucích a ovládaných (cizí to skutečnost pro řeckou demokracii) podezřívavost vůči jednání v jeho pluralitě a spontánnosti – tedy nepředvídatelnosti a tím nebezpečí.

*„The commonplace notion already to be found in Plato and Aristotle that every political community consists of those who rule and those who are ruled... rests on a suspicion of action rather than on a contempt for man...“* HC, s. 222.<sup>76</sup>

### 8.1 Zákony a Politikos

Politikos je často označován jako počátek představ o vládnoucím osvíceném despotovi jako legitimním vůdci. Důvod, proč je vůbec třeba se k tomuto dialogu vracet, je, že je v něm spatřován počátek artikulace lidské touhy nejen po vládnutí, ale i podřizování se a vykonávání rozkazů. To, co dalo sílu politické identifikaci vědění s vládnutím, aby se prosadila a udržela, byla podle Arendtové „pojmová síla“ (HC, s. 292) vlastní filozofickým výkladům. Té můžeme přičíst na vrub, že se politická část Platónova díla „s podivuhodnou houževnatostí uhnízдила ve vědomí západního lidstva.“ Platónská pojmová síla spočívá ve dvou souvisejících bodech. Platón se totiž podle Arendtové při svém rozdělení vědění a konání neinspiroval pouze sférou *oikos*, ale ještě jednou oblastí lidské aktivity – sférou zhotovování a produkce věcí.

Dosud je *Politikos* interpretován jako touha západního světa po královi a navíc - vyhovuje kritice práva a právního státu vůbec. *Politikos* je možná první debatou o hodnotě zákona v západním myšlení. Protože právo je abstraktní a obecné, jednotlivé případy musíme subsumovat pod neurčitý abstraktní princip. Platón proto uvažuje o státním zřízení založeném na zákonech jako o druhé nejlepší variantě (i nejlepší zákon je v podstatě sofistika – legislativní proces je založen na vědomí: něco můžeme v oblasti veřejné učinit), na ni ale dojde teprve ve chvíli, kdy je státník mimo své záležitosti a není schopen rozhodovat - tak jako je doktor nebo trenér když jsou mimo město.

---

<sup>76</sup> „Myšlenka, že každé politické společenství sestává z vládnoucích a ovládaných, na níž jsou založeny obvyklé definice státních forem...je prastarý *locus communis*, který najdeme již u Platóna a Aristotela. V základu této myšlenky nicméně spočívá nejen pohrdání lidmi, ale také nedůvěra vůči lidskému jednání.“ VA, s. 289

Host *Představme si, že by lékař nebo některý učitel gymnastiky hodlal odcestovat na delší čas, podle svého mínění, opustit své svěřence; tu by si asi pomyslel, že si jeho cvičenci nebo nemocní nebudou pamatovat jeho nařízení, a proto by jim asi chtěl napsat své poznámky. Či jak? Polit. 295c*

...

Host *Z tohoto důvodu tedy je pro ty, kteří v čemkoli dávají zákony a písemné řády, druhá nejlepší cesta, nedovolovat ani jednotlivci ani množstvím, aby kdy v čemkoli jednali proti nim.*

Sókr. Ml. *Správně.*

Host *Jistě by to byly u nich ve všech případech napodobeniny pravdy, co by takto bylo od znalců podle možnosti napsáno.*

Sókr. Ml. *Jak by ne? Polit. 300c*

Nejlepší pro dobro společnosti je ale osvícený politik, který determinuje, co je správné v každém jednotlivém případě a za každých okolností uvažuje i o správném čase ( „je čas“ – kairos, včasnost a nečasnost jsou součástí pojmu *archein*). Umění politika nikdy nemůžeme uzavřít do úzkých mezí zákona. Arendtová vsazuje platónskou tematizaci zákona do souvislosti celé posókratovské filozofie, která se obrátila proti politickému životu, to je důvod, proč podle ní v Platónově i Aristotelově filozofickém myšlení zaujímají myšlenky o zákonech a zákonodárství významné místo.

*„The Socratic school turned to these activities, which to the Greeks were prepolitical, because they wished to turn against politics and against action. To them, legislating and the execution of decisions by vote are the most legitimate political activities because in them men „act like a craftsmen“: the result of their action is a tangible product.“ HC, s. 195<sup>77</sup>*

Toto její tvrzení není tak docela ve shodě s tím, jak Platón se zákony zachází v Politikovi (Host si tropí ze zvyklostí zapsaných na desky legraci), přesto cítíme, že zákony měly pro Platóna jistý velmi zásadní význam. Na druhou stranu božský vládce není povinen se zákony řídit, tím myslíme především již dané a zapsané zákony, absolutní nadřazenost jeho

---

<sup>77</sup> „Sókratovská škola se s nebývalou rozhodností přiklonila k činnostem, jež v řeckém chápání právě platily za předpolitické, a sice v důsledku toho, že se vědomě obrátila proti politickému životu ve vlastním smyslu a proti tomu, co bylo v rámci polis považováno za jednání. Zákonodárství se nyní dostává do centra pozornosti, protože se při něm, stejně jako při výkonu rozhodnutí, jedná ve formě zhotovování, které dospívá do předem určeného konce a zanechává po sobě jednoznačný výsledný produkt.“ VA, s. 254

vědění je dokonce v rozporu s psanými normami a chápeme ho jako demiurga při určování toho, co je pro obec a její obyvatele dobré. Součástí královského umění je ale i umění zákonodárné (tedy – předpolitické umění), přestože je vždy lepší, když moc nemají zákony ale královský muž nadaný rozumem. Jakmile má někdo (kdokoliv) přesvědčení, že dělá něco pro druhé lepší, než jsou zákony, je jeho snaha nanejvýš vítána i v případě, že jeho možnosti jsou omezené – tedy nemají nebo nemá správné/pravdivé mínění.

Host *Kdykoli se tedy kterýkoli jednotlivý muž nebo kterékoli množství lidí, kteří mají stanovené zákony, pokusí něco dělat proti nim, v přesvědčení, že to druhé je lepší, dělají patrně podle své možnosti totéž, co onen opravdový politik* (Polit. 300e)

Současný liberální diskurz je v tomto bodě na stejné straně barikády, jako je dobový řecký demokratický diskurz a na opačné straně než ten platónský se svým důrazem na královské vědění politika. Průrva mezi obecným principem zákona a jednotlivým jeho případem není skandál, jak se nám to snaží namluvit Host (300c-d), je to naopak prostor pro jedinečnost, širokou aktivitu každého jedince, pro řešení situací ad hoc. V moderní společnosti je přirozenou reakcí jedince na univerzalitu zákona právě vložit se do průrvy mezi zákonem a jednotlivými, diverzními vlastními případy, snažit se vybojovat si větší prostor pro svoji situaci. Od univerzálních principů práva pozorujeme příklon k realitě efektivnějších sociálních sítí. Přesto můžeme slyšet hlasy po výjimečném jedinci – králi, který bude nad zákony, bude o své stádo pečovat a otcovsky se starat.<sup>78</sup>

Sókratés Mladší vyslovuje svou pochybnost o prioritě vlády bez zákonů a protože je podle nás legitimní uvažovat o něm jako o typu athénské občana (maximálně s tou výhradou, že má blíže k undergroundu, přesto většinou kopíruje to, co považujeme za smýšlení běžného Athéňana), můžeme usuzovat, že Hostovy myšlenky jsou opět v kontextu athénské demokracie cizí<sup>79</sup>. Teprve následná argumentace Sókrata přesvědčí.

Sókr. Ml. *Ostatní věci, hoste, jsou povězeny, jak se podobá, správně; ale že se má vládnout i bez zákonů, to se poslouchá trochu těžko.*

---

<sup>78</sup> To se více týká mimotransatlantické modernity – Papa Stalin v Rusku, prakticky obdobné charakteristiky Putina, královské neevropské monarchie.

<sup>79</sup> Jiná věc, kterou zde necháváme stranou, ale na kterou jsme již upozornili, je, že Host je cizinec (*Stranger, Xenos*). Že jsou jeho myšlenky originální a pro Athéňany neznáme, těžko stravitelné, může být dáno pouze tím, že Host je z Eleje.

...

Host *...nejlepší je, aby neměly moc zákony, nýbrž královský muž nadaný rozumem... Protože zákon by nikdy nemohl přesně dohromady obsáhnout, co je pro všechny největší dobro a největší právo, a podle toho pak nařizovat to, co je nejlepší; neboť nestejnosti i lidí i dějů a to, že takřka žádná z lidských věcí není nikdy v nehybném klidu, nedovolují, aby některé umění prohlašovalo v něčem nějaké jednoduché pravidlo o všech případech a pro všechny čas... Zákon směřuje právě k této věci jako nějaký svéhlavý a nevzdělaný člověk, který nikomu nedovoluje, aby dělal něco proti jeho ustanovení, ani nedovoluje nikomu se ptát, a to ani tehdy, kdykoli se někomu naskytá něco nového a lepšího proti nařízení, které dal on sám.*

Sókr. Ml. *Pravda; ano, zákon s námi všemi zachází docela tak, jak jsi řekl. Polit. 294b-c*

## 8.2 Vědění krále

Zákon je slabou náhražkou vědění krále. Vědění krále má neuvěřitelný donucovací potenciál jak v teorii, tak v praktickém každodenním životě.<sup>80</sup> Už jsme zmínili, že v *Politikovi* Host nepovažuje za násilí, pokud lékař jedná v zájmu pacienta i proti jeho vůli na základě své znalosti věci. Není to pro něho chybou proti politickému umění, naopak. Konstatujeme, že určitá míra násilí – násilí se znalostí – je nutná pro dobro léčeného. Kritiku takového násilného postupu, která ve výsledku vede k dobru, považuje za směšnou. Nacházíme bezprecedentní ospravedlnění moci, která za svůj nástroj zvolila rozum. Součástí politického umění je umění donucovací, které má schopnost dělat z horších věcí lepší a rozdělovat spravedlnost.

Host *Rozumní vládcové mohou dělat všechno a nedopouštějí se chyby, jen pokud zachovávají jednu velikou věc, totiž pokud s rozumem a uměním rozdělují obyvatelům obce vždy co největší spravedlnost a tak jsou s to, aby je uchovávali v dobrém stavu a podle možnosti je dělali z horších lepšími. Polit. 297a-b*

---

<sup>80</sup> Co Michel Foucault tematizuje jako jednu z praktik donucování na základě vědění – moc lékařů nad pacienty, je paradigmatickým bodem už u Platóna. Foucault popisuje zápasy proti autoritě, „vládnutí na základě individualizace“, opozici proti účinkům moci spojeným s věděním, kompetencí a kvalifikací a těmito popisy se snaží o lepší pochopení jejich mechanismů. Host je na straně opačné – zdůvodňuje a legitimizuje vládnutí na základě znalosti. Je v absolutně jiné historické situaci.

Arendtová v tomto místě zasazuje tvrdý úder. V jejím pojetí politiky není místo pro děláni, není možné mít představu o výsledku politických akcí a není vůbec vhodné domnívat se, že jsou cíle (třebaže ušlechtilé – jako spravedlnost, dobro, činění občanů lepšími – toť výtky i proti Sókratovi, který se o to snažil a vyčetl Perikleovi, že tu snahu neměl), kterých můžeme dosáhnout. V momentě, kdy si cíle stanovíme, musíme určit i prostředky k jejich dosažení a jsme zase u politiky omelet. K tomuto bodu se ještě vrátím v oddílu *poiésis* vs. *praxis*.

Na druhé straně upozorňuje Arendtová na velmi zajímavou skutečnost. Pro Řeky byl legislativní proces záležitost zhotovování (*poiésis*), tedy byl mimo politiku (mimo *praxis*). Zákon může jedinec ustanovit, aniž by k tomu nutně potřeboval pluralitní charakter politického prostoru. Proto si Athéňané pro tvorbu svých zákonů mohli najímat cizince, zákonodárce se v principu a z hlediska procesu svého vzniku nelišil od řemeslníka a zákon jako výsledný produkt od stolu nebo židle.

Faktem zůstává, že pro Hosta z Platónova Politika je zákon druhým nejlepším pro svou vágnost a neurčitost, ne proto, že by proces jeho vzniku vykazoval podobnost s procesem vzniku židle. Host má na mysli co největší míru dobra v obci, proto pro něho není zákon měřítkem. Jeho řešením je *politiké techné* božského tkalce – krále.

Osamělost politika- krále je opět důsledkem, ne výchozím principem Hostova kritéria pro politické umění. Osamělost jde proti arendtovské podmínce jednání možné pouze v pluralitě, takže i tady vidíme *HC* a *Politikos* jako myšlenkové antipody. Skutečná znalost a správná ústava jsou z definice jedinečné a exkluzivní. Odloučením všech nechtěných příměsí, odhalením všech falešných uchazečů (Platón jako hledač autenticity –Foucault), můžeme vypreparovat jednoho nebo několik málo skutečně čistých pravých umělců na poli politiky. Správné vědění nemůže mít množství lidí, ale pouze jednotlivec (např. 300e).

Asi není rozumné předpokládat, že Platón v sobě živil myšlenku na šťastný návrat Sókrata a na to, že se ujme vlády a bude činit občany z horších lepšími, tuhle Hostovu narážku vnímáme jako ironickou (301d). Platón pravděpodobně pouze načrtl ideu královského tkalce v její čistotě, bylo pro něho důležité zhlédnout ji a počítat s ní při formování výkladu. Abychom mohli odhalit pouhé předstírače umění, kejklíře a falešné hráče



(sofisty – kentaury a satyry v první řadě), musíme mít základ v něčem jdoucím mimo, v tom správném a pravém. Odtud jde jeho kritérium.

Tím, co tvoří dělící linii vládnoucích, dodáváme – vykonávajících moc - od ovládaných, je tedy vědění.<sup>81</sup> Arendtová se vyjadřuje obdobně:

*„Plato was the first to introduce the division between those who know and do not act and those who act and do not know...Since Plato himself identified the dividing line between thought and action with the gulf which separates the rulers from those over whom they rule.“*  
HC, s. 223<sup>82</sup>

Abychom pochopili, jakou historii mají některá naše stanoviska ohledně demokracie a vládnutí, je tedy třeba zabývat se historií oné trhliny. Vypadá to, že Platón byl skutečně první, kdo konání a vědění v oblasti politiky oddělil. Na druhou stranu je patrné, že teprve naše politická realita nás vede k tomu, abychom se touto trhlinou zabývali ve vztahu k historickým demokratickým myšlenkám a ve vztahu k horké současnosti. Protože každého aktéra, který se účastní lidských záležitostí ve společném prostoru chápeme jako osobnost (což je základní prvek vstřícnosti), je nasnadě uvažovat o možnostech jednotlivce především.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup>Nacházíme evidentní podobnosti mezi myšlením despotického antidemokratického Platóna a ideologií některých liberálních demokratů jako kupř Chomskyho antipoda - . Waltera Lippmanna. Je s podivem, jak rozdílně je klasifikujeme. Lippmann je bezpochyby Platónem ve svých úvahách inspirován. Prakticky úplně s ním sdílí koncept vládnutí, ačkoliv Platón nikdy nezašel tak daleko, aby nemyslel společnost jako systém, kde každý hraje svou roli důležitou pro dobro obce. Proto má i Platónův politik božské vlastnosti, protože jedině tak předejde vládě ve prospěch privátních zájmů elity (nebo zájmů *business class*). Lippman usazuje svou vládu pevně nohama na zemi a to bod, kde se pokouší postavit z hlavy na nohy i Platóna. Vládnoucí elita má u něho právě lidské vlastnosti. *„Governments are composed of persons....who have to be fed, and often they overeat. They would often rather go fishing, or make love or do anything, than shuffle their papers. They have to sleep. They suffer from indigestion and asthma, bile and palpitation, become bored, tired, careless, and have nervous headaches. They know what they have happened to learn, they are aware of what they happen to observe, they can imagine what they happen to be interested in, they can accomplish only what they can command and persuade an unseen multitude to do.“* Politik je pro Lippmanna „private man“, který má své „partial views“, přesto může u stolu, kde snídá, přemýšlet nad novým společenským řádem. Lippmann, W, *The good society*, New Brunswick, London: 2005, s.29 - 31

Všechny uvedené skutečnosti pochopitelně svědčí o bystrém pozorovacím talentu Arendtové, která upozornila právě na to, že pro nás jsou některé představy natolik familiérní, že se nezamýšlíme nad tím, jestli se vůbec dají chápat jako demokratické ve smyslu alespoň minimální podobnosti s řeckým vzorem, kde rovnost a participace byly v jejím základu.

<sup>82</sup> „Platón rozpoltil jednání na protiklad mezi konáním a věděním... a tato trhlina nikdy nebyla zacelena... Platón trhlínu mezi konáním a věděním ihned identifikoval s odstupem, který dělí vládnoucí od ovládaných.“  
HC, s. 290

<sup>83</sup>Princip rozhodování a tím vědění a vykonávání příkazů nevzešel jen tak z ničeho. Stojí za úvahu, jakým způsobem bylo v athénské demokracii odděleno rozhodování o směřování politiky od jejího provádění. Princip se nám zdá být totožný. V demokracii politiku vytvářel lid a početní úředníci vykonávali pouze jeho vůli, sloužili

Host skutečně hledá politika, který by měl určité vědění, aniž by ho vykonával. Politické vědění je vědění poznávací. Jeho interlokutor, Sókratés Mladší, je tímto výměrem jenom mírně překvapen, mění to ale jeho postoj k politice jako *praxis*, praktické aktivitě<sup>84</sup>, přesto bez váhání s Hostem souhlasí.

Host *A řekni mi, zdali máme i tohoto (tj. politika) pokládat za jednoho ze znalých mužů či jak?*

Sókr. Ml. *Tak jest.*

Host *Tu tedy musíme rozbírat rozličná vědění, jako když jsme zkoumali toho prvního (sofistu)?*

Sókr. Ml. *Snad. Polit. 258b*

Host *Chceš tedy, abychom soudili o králi, že je bližší spíše nauce poznávací než rukodělné, a vůbec praktické?*

Sókr. Ml. *Ovšem. Polit. 259c*

Politik musí mít poznávací nařizovací vědění. Poté, co je tento základní stavební kámen položen, začíná se teprve naplno rozvíjet metoda dělení (*division*), abychom nakonec zjistili, že vedla do slepé uličky (její kratší i delší varianta). Přesto ale bylo nutné celou cestou projít – když nic, stali jsme se lepšími dialektiky. Protože Host neodmítne cestu celou, ale pouze část zdůvodňuje to tím, že „byly sice jakžtakž podány výměry, ale nebyly po všech stránkách propracovány“. Počáteční fáze dialogu, tedy cesta dialektiky, přítomna i v další fázi textu, prolíná mýtem (tam se naoko obě složky oddělí – božské pastýřské umění a *politiké techné*, protože vládnutí není kompatibilní s božskou péčí o stádo) a vrcholí v části poslední (tkadlec, *royal weaver*). Máme za to, že v žádné části se Host nezbaví myšlenky, že klíčová kompetence politika je, že je *technités* (popř. *epistemón*), i když v poslední a pravděpodobně nejdůležitější části jde de facto o alianci božského principu a politického umění. Hostův politik je politickým teoretikem, jeho úkolem a cílem (omeletou) je přetvořit chaos, nevypočitatelnost a nevyrovnanost lidských záležitostí pomocí vhledu. To je jediná možná a správná fundace politikova vědění a v zásadě i výkonu jeho moci.

---

demokracii a podléhali přísným kontrolám před nastoupením do úřadu, i po skončení svého mandátu. Viz Bleicken, *c.d.*, s. 191 násl.

<sup>84</sup> možná jde jenom o terminologickou nejasnost, protože i mistr umění mistra stavitele patří mezi poznávací nauky

Host *Ale vědění opravdového krále je zajisté věda královská?*

Sókr. Ml. *Ano*

Host *A kdo je majitelem té vědy, ať je vládcem nebo prostým občanem, zдалipak nebude za všech okolností podle toho umění samého právem nazýván mužem královským?*

Sókr. Ml. *To by alespoň bylo spravedlivé.*

Host *A hospodář a pán jistě zrovna tak.*

Sókr Ml. *Jak by ne? Polit. 259b*

Host odvrhuje všechno falešné, všechny napodobeniny a největším trnem v oku mu je, osobuje-li si někdo moc, která jediné náleží skutečnému znalci, ten jediný ji může pomocí své znalosti zdůvodnit. Pokud ale namísto vědění je vládcova moc založena na soukromých zájmech (žádostivosti, neznalosti), pak máme co dočinění s tyranem.

Oddělení vědění a konání souvisí s dichotomií veřejné/soukromé. Platón se totiž výrazně inspiroval ve sféře domácnosti, když identifikoval trhlinu mezi věděním a konáním s rozdělením občanů na vládnoucí a ovládané.

*„...it is obvious that the experiences on which the Platonic division rests are those of the household, where nothing would ever be done if the master did not know what to do and did not give orders to the slaves who executed them without knowing. Here indeed, he who knows does not have to do and he who does needs no thought or knowledge.“* HC, s. 223<sup>85</sup>

Můžeme sice zpochybnit arendtovskou paralelu politika a hospodáře ve prospěch aliance politika a božského pastýře (hned v úvodu dialogu totiž Platón nechá Hosta říci, že hospodář a státník mají totéž vědění, tedy vědění, jak vládnout, takže ta paralela se sama nabízí, ale je to právě část, kterou nechává Platón ležet tam, kde je, a v závěru dialogu vidíme, že královský tkadlec má k hospodáři podstatně dál, než jsme mohli vidět na začátku dialogu), ale musíme souhlasit s tím, že politik je postaven na vědění (*techné*), tedy na jistých, podle

---

<sup>85</sup> Jedná se o oblast antické domácnosti (kde se Platón inspiroval), která se zakládala na tom, že pán a představení domácnosti věděli, co bylo třeba činit, a měli dost otroků, kteří plnili jejich pokyny, aniž by sami museli vědět, co vlastně činí. Organizace domácnosti, především v poměrech otrokářské společnosti, vskutku názorně dokládá, že vědění a konání mohou být odděleny, a že toto oddělení koinciduje s oddělením jednoho vládce a mnoha ovládaných, a to tak paradigmaticky, že odedávna sloužilo jako klasický model těchto vztahů.“ VA, s. 290

Arendtové předpolitických skutečnostech, na předpokladu pocházejícím ze sféry zhotovování, že v oblasti politiky je možné něco činit.

Státnické umění v *Politikovi* nechápeme jako čistě technicistní umění, Platónovo pojetí *techné* ani Arendtová nechápe jako umění na stejné úrovni jako jsou ryze zhotovovací umění. Upozorňuje spíše na to, že můžeme pozorovat, jak se tento proces přeměny z aktivity mající cíl sám v sobě (to by odsouhlasil Platón) ve zhotovovací proces. Přeměny trvající dva tisíce let. Platóna chápe spíše jako někoho, kdo tento proces (nezamyšleně) nastartoval. (*HC*, s. 207)

Platón nechává Hosta hrát vysokou hru absolutně odlišného pojetí státníka, než jak uvažovali běžní Platónovi spoluobčané. Přesně tohle je bod, který Arendtová akcentuje a má k tomu jasný důvod. Skutečně, přestože dochází v závěru dialogu k fantastickému zjemnění (tkadlec), pořád politik Hostův (vládce, ruler) a politik, jak byl chápán Athéňany (politický vůdce, leader), rozevírají průrvu mezi věděním a konáním. Sheldon Wolin Hostovu vymezení politika hodnotí jako triumf apolinského principu harmonie nad dionýskými tendencemi politiky.

Platón (Host) identifikoval politika nejen s vědcem, ale i s králem, což bylo pro dobové Athény cizí a spojovali to především s představou krále perského. Tento Platónův pohled, přestože ho můžeme argumentačně rozmělnit, nejspíš nemá v řeckém písemnictví obdoby. Platón přesunul politiku ze špinavé reality (*untidyness of politics*, – Wolin) do abstraktního teoretického rámce.

## 9. *Archein/ prattein*

Arendtová invenčně přistupuje ke klíčovému termínu vládnutí – řeckému *archein*. Zmiňuje dvojnáčetnost termínu *arché* a mluví o tom, že sama řeč o ní vydává své svědectví<sup>86</sup>. *Arché* znamená na jedné straně vládnutí a na straně druhé počínání.<sup>87</sup>

To dávalo Platónovi a řeckému světu vůbec jedinečný základ pro spojení vlády a svobody počínání, začátku (u Arendtové *beginning*). S vytracením dvojnáčetnosti dochází doslova i k vymizení svobody, zůstává pouze vláda. S koncem antického světa čelíme holé realitě vládnutí.

Ve chvíli, kdy si jsme vědomi dvou významů jednoho termínu, jsme schopni ho distribuovat na dvě skutečnosti, záhy na dvě odlišné skutečnosti. A Platón si toho byl vědom. V *Politikovi* využil možností svého jazyka a nechal krále, aby začínal, stál na počátku akce druhých a vedl je, zároveň působil tak, že dával příkazy, tedy vládl. V celku síť lidských záležitostí, nad nimiž stojí královský tkadlec, ještě není odloučení obou významů fatální, jak jej chápeme dnes. Ale je legitimní uvažovat o *Politikovi* jako o impulsu, aby k tomu nakonec o staletí později došlo.

Arendtová cituje *Zákony*, kde Platón nepoužívá *archein* synonymně ve smyslu intenze významu, ale pouze ve smyslu jeho extenze: – *k vládě je oprávněno to, co je na počátku* (tedy duše). Všem naukám vládne nauka politická a jsme opět u paralely – duše a vědění, v užším smyslu vědění politické.

---

<sup>86</sup> Není to poprvé ani naposled, co se Arendtová odvolává na svědectví řeči. Činí tak např. v momentě, kdy prakticky vytváří svoje zásadní pojmové odlišení – *labour* (práce) a *work* (zhotovování). Arendtová dvojnáčetnost termínu *archein* explicitně rozebírá na relativně krátkém úseku – jde zhruba o jednu stranu textu. Považujeme to ale za nesmírný přínos pro zkoumání Platónova pojmu vládnutí. Za úvahu rovněž stojí, nakolik můžeme říci, že různá pojmenování v jazyce podávají svědectví o různých skutečnostech. Tím, že Arendtová pojmově odlišila *labour* a *work*, obě rozdílné skutečnosti spíše dotvořila. Jazyk může vydávat svědectví, která nás upamatují na zapomenuté, ale zároveň s tím, jak jazyk zapomene, přestává být nač upomínat. Jestliže Nietzsche přepisuje filozofovi schopnost vidět něco, co ještě nese jméno, pak Arendtová je schopna vidět něco, co nese pouze jméno a odvykli jsme si to hledat.

<sup>87</sup> „...Jak řečtina, tak latina – na rozdíl od novějších jazyků – měly dvě zcela různá, a přece určitým způsobem související slova, jimiž označovaly to, co nazýváme slovem jednat. Dvěma řeckým slovesům: *ἀρχειν* (které znamená „začínat“, „vést“ a nakonec „poroučet“ a „vládnout“) a *πράττειν* („něco dokončit“, „vyřídít“, „dovršit“) odpovídala dvě latinská slovesa: *agere* („uvést do pohybu“ a „vést“) a *gerere* (jehož základní význam něst později nabývá významů provést, pohanět, vykonat, podobně jako *prattein*). VA, s. 245. S ohledem dokreslení terminologie ctuji pouze český překlad.

Arendtová považuje Politikos za „teoreticky nejkratší a nejdůkladnější“ verzi snah o nahrazení jednání vládou. Platón v něm „opens a gulf between the two modes of action, archein and pratein („beginning“ and „achieving“), which according to Greek understanding were interconnected. The problem, as Plato saw it, was to make sure that the beginner would remain the complete master of what he had begun, not needing the help of others to carry it through.“ HC, s. 222<sup>88</sup>

Celá situace souvisí se suverenitou a osamělostí nařizovatele (nebo skupinky elitních vládců), kteří v momentě, kdy se do procesu udílení povelů a vykonávání zařadili, přestali jednat. Protože těm, kteří nařízení pouze vykonávají, schází nejen reflexe celé akce, ale hlavně a především iniciativa, svobodný počátek jednání, nemůže být ani řeči o uchopení smyslu jednání. Iniciativu, počátek si pro sebe osobuje jediný vědoucí, ale protože vyřadil spontánnost, jeho počátek – *initium* se rázem stává jakousi pseudoiniciativou. Dochází k redukci politické oblasti na *techné*, na umění, jež má schopnost samo sebe řídit, reflektovat. S vymizením politické oblasti – tedy plurality svobodně jednajících bytostí – mizí i neviditelná síť lidských vztahů a na její místo se dostává jediný vztah, který v takové konstelaci stojí za zmínku – vztah vládnoucí a ovládaný.

Arendtová zdůrazňuje, že jednání a promlouvání musí zůstat v tkanivu, kterým samo je. Je jeho součástí.

„The popular belief in a „strong man“ who, isolated against others, owes his strenght to his being alone is either sheer superstition, based on the delusion that we can „make“ something in the realm of human affairs – „make“ institutions or laws, for instance, as we make tables and chairs, or make men „better“ or „worse“ – or it is consious despair of all action, political and non-political, coupled with the utopian hope that it may be possible to treat men as one treats other „material“. HC, s. 188<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> „Obě stadia, v nichž se podle řeckého ojetí odehrává jednání, totiž počáteční stadium (ἀρχεῖν) a stadium provedení (πράττειν) reinterpretuje tak, že z nich činí dva od sebe navzájem zcela oddělené druhy lidské činnosti. V Platónově smyslu šlo o získání možnosti, aby vůdce a původce, který s činem začíná, zůstal také pánem svého činu v suverénní nezávislosti na těch, bez nichž jej vlastně nemůže završit.“ VA, s. 289

<sup>89</sup> Představa, že silný jedinec je nejmocnější, je-li sám, se zakládá buď na mylném přesvědčení, že v oblasti lidských záležitostí můžeme něco „dělat“ – např. „tvořit“ instituce a zákony, jako vyrábíme stoly a židle, nebo „dělat“ lidi lepšími či horšími -, nebo pramení z vědomého zoufalství nad smyslem jednání vůbec, ať už politického či nepolitického, které se pak snadno utěšuje utopickými nadějemi, že bychom snad mohli s lidmi zacházet stejně, jako zacházíme s veškerým materiálem. VA, s. 244

Suverenita vládce je tedy naprosto bez politické ceny, protože je mimo jednání, vládce nemá podílníky na svém jednání, může sice dosáhnout plnění svých rozkazů, ale tím je jeho potence vyčerpána. Není s to ze své pozice přimět ostatní, aby mu pomohli, aby se každý svým dílem na jednání podílel, jednoduše mu to neumožňuje situace, v níž se nachází. Jsme opět u logiky, která diskvalifikuje nevědomou většinu ve prospěch vládnoucí poučené menšiny, hovoříc o průměrnosti, neschopnosti mnohých. Jenže právě mnozí jsou potřební pro to, aby pomohli jednání na svět.

Arendtová dál upozorňuje na to, jak jazykový úzus kopíruje skutečné poměry. Sloveso *archein* mělo původně znamenat „uvést něco do pohybu“, „vést“ a *prattein* „něco dokončit“, „vyřídit“, „dovršit“. Postupem času v polysematickém slově nabírá vrchu jeden základní význam – vládnutí, vytrácí se stopa po začátku, iniciaci celé akce. Z původce jednání se stává vládce a na základě jeho odpovědnosti za to, co koná, dochází ke klesnutí jednání do sféry zhotovování – v hierarchii, kterou se v *HC* Arendtová pokouší obhájit.

S objevením konajícího vládce se rozevírá propast mezi ním a jeho služebními pomahači, vládce rozkazuje a povinností jeho poddaných je vykonávat jeho vůli. Vládce je čím dál více izolován od těch, kteří by mu měli pomáhat při správě věcí veřejných a jejich sílu sice dokáže využít, aby posílil svoji pozici a aby zabezpečil výkon své myšlenky, svého počátku.

Co konkrétně se ukázalo v Politikovi?

*Host Když se tedy podíváme na všechny ty nauky, o kterých byla řeč (řečnictví, soudnictví, vojevůdcovství a válečnictví, učení hudbě), musíme si uvědomit, že žádná z nich se neukázala vědou politickou. Neboť umění vskutku královské se nesmí samo zabývat prováděním, nýbrž musí řídit ty, kteří jsou provádění schopni, majíc úsudek o počátku a popudu k nejdůležitějším věcem v obcích, pokud jde o jeho včasnost a nevčasnost, kdežto ostatní umění mají jeho nařízení vykonávat.*

Sókr. Ml. *Správně. Polit. 305d*

Pozoruhodný postřeh, jež Arendtová v souvislosti s vládnutím učinila, je správný. Paginace 305d je absolutní vrchol a nejradikálnější bod dialogu, poté, co jsme ho zdolali,

nastává mírný sestup, tedy zjemnění radikálních extrémních stanovisek, která Host otevřel. Hned v následující promluvě své stanovisko zmírňuje a bude tak činit v podstatě až k samému konci dialogu. Smyčkou se vrací k božskému principu – na božského pastýře nerezignoval docela, upravuje svoje doslova třídní rozdělení na vládnoucí a ovládané tak, že z něho pomocí paradigmatu tkalce dělá spíše princip, který tká síť lidských záležitostí a dbá, aby se obci dostalo správného poměru lidských povah. Ke kompromisnímu pojetí vládnutí – *Politikos* 305e – 311c se dostanu v závěrečné kapitole, když poukážu na stejnou metaforu (metaforu sítě – web), kterou užívají oba myslitelé – jak Platón, tak Arendtová.

I přes zmíněné zjemnění můžeme konstatovat, že oddělení vládnoucích, kteří vědí a ovládaných, kteří nevědí a vykonávají, trvá. Host počítá s částečnou inkorporací výchovy do veřejné sféry (to svědčí ve prospěch teze, že Platón dovolil expanzi soukromého do veřejného a dokladuje Platónovu nedemokratičnost, nemáme-li správnou výchovu, nemůžeme jednat), politické umění se sice samotnou výchovou nezabývá, resp. ji nevykonává v jejím průběhu, ale to neznamená, že s ní nemá nic společného, naopak, na její správnost dozírá a její proces přikazuje a finální fázi – výchovu v královských věcech sám garantuje. (*Polit. 309d*). Do konce dialogu Host své stanovisko nezmění.

Host *Tedy ani politické umění přirozeně opravdové nikdy nám dobrovolně nesestaví nějakou obec z lidí dobrých a špatných, nýbrž, jak je zcela patrné, nejprve je vyzkouší hrou a po té zkoušce je odevzdá těm, kteří jsou schopni vychovávat a být k tomuto samému účelu nápomocni, samo přikazujíc a dozírajíc...* *Polit. 308e*

To podporuje stanovisko Arendtové, že Platón téma vládnutí otevřel přesně tím způsobem, jaký nastínila. – tedy má pravdu, když říká, že „Platón jako první rozdělil lidi na takové, kteří vědí a nekonají, a takové, kteří konají a nevědí, co činí.“ VA, s. 290

Že to Platón učinil po svém způsobu se smrtící dávkou ironie až parodie (jeu d'esprit), je otázka z jiné roviny.



## 10. *Poiésis a praxis*

Arendtové se nepříčítá pouze, že oprášila aristotelské pojetí *polis*, ale dalším Aristotelovým velkým návratem jsou dvě kategorie, týkající se jednání: *poiésis* a *praxis*. Aristotelés byl prvním, kdo jasně formuloval dvojitost jednání. Na jedné straně jsou činnosti, které spadají do kategorie prostředek – účel (dělám něco, abych..., píšu diplomovou práci, abych získala titul), na druhé straně pak činnosti, které mají svůj cíl v sobě (cílem je samotné psaní)<sup>90</sup>. „Něco vytvářet není totéž, co jednat. Toto přesvědčení vede Aristotela a v návaznosti na něj i Hannah Arendtovou k pokusu o obranu neredukovatelnosti jednání na *poiésis*.“<sup>91</sup>

Redukce jednání na *poiésis* – zhotovování je velkým strašákem pro Arendtovou a pozorujíc přesně tento fenomén na poli veřejné sféry, pokouší se vyčistit terminologii a najít původce takových zmatků. Vrací se k Platónovi.

Základní chybou proti povaze politiky je eliminace jednání, která ve svém důsledku vede k modelu vlády a ovládání. Arendtová se domnívá, že Platón nabízí dvě cesty, jak jí dosáhnout. První je oddělení vědění od konání, o kterém jsme mluvili výše. Druhým – a tady, opakujeme, spatřujeme obrovský přínos arendtovských analýz, je transformace jednání na model zhotovování. V rámci činného života jde o skok z jedné sféry do druhé, což se neobejde bez kvalitativní změny. Protože v téhle souvislosti Arendtová cituje *Politikos* pouze na jednom místě a to jenom okrajově, nebudeme této myšlence věnovat pozornost, kterou by si jistě zasloužila.

Zhotovování (*work*) je proces, kdy řemeslník, výrobce, má přesně v hlavě vzor (*eidos*, ideu), podle kterého může poměřovat výsledek a zařídit celý proces produkce. Cílem je něco udělat (věc předmětného světa), k jeho dosažení volí prostředky a nedílnou součástí celého podniku je násilí. Protože chceme-li vyrobit stůl, musíme vyrvat materiál (dřevo) přímo ze srdce přírody. Stůl jako cíl ospravedlní násilí, kterého jsme se dopustili. Aplikujeme-li tento přístup na oblast politických záležitostí, ukáže se jeho zhoubný efekt. Tím je uvažování o politice jako o oblasti, kde můžeme sledovat jistý cíl a následně ospravedlnit prostředky, které

---

<sup>90</sup> Jakub Čapek, *c.d.*, s. 79.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 81

jsme k tomu použili. Nota bene je-li cíl z tzv. ušlechtilých, vyšších, je nasnadě, že k ospravedlnění tímto způsobem docházelo a dochází.<sup>92</sup>

*„As long as we believe that we deal with ends and means in the political realm, we shall not be able to prevent anybody's using all means to pursue recognized ends.“* HC, s. 229<sup>93</sup>

Že je dost často vyšší účel pouze zástěrkou pro účely jiné a nižší, nejde na vrub myslitelům a politickým filozofům (Platónovi), ale politice samotné, která se vzdala svého vlastního charakteru a vetřela se do sféry zhotovování, politice, která už není politikou, ale zhotovováním.

Kořen uvažování o politice jako prostoru, kde platí okřídlené účel světí prostředky, je podle Arendtové jako obvykle u Platóna. Velké odhalení Arendtové ale spočívá jako obvykle v tom, že jde o diagnózu současnosti, z politiky vymizela spontánnost a pluralita a jsme konfrontováni s čistě účelovým pojetím politiky.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Václav Havel byl jedním z těch, kteří upozorňovali na nebezpečí totalitních režimů jako „lokálně svérázných pokusů zjednat „obecné blaho““. Foucaultovsky mluví o totalitních režimech jako o „vypouklých zrcadlech“ celé moderní civilizace a tedy i západní politické zkušenosti, poukazuje na jednu logiku, tutéž racionalistickou tradici. In: *Do různých stran*, Lidové noviny, Praha: 1990

<sup>93</sup> Dokud si představujeme, že v politické oblasti se pohybujeme v rámci kategorie prostředku a účelu, stěží budeme schopni zabránit někomu v tom, aby použil každého prostředku při sledování uznaných účelů.“ VA, s. 299.

<sup>94</sup> Možnou teoretickou alternativou (nevynořující se jen tak z ničeho – duchovní filiace Arendtová, Patočka, Havel) by mohla být známá Havlova „antipolitická politika“. V eseji *Politika a svědomí* se vyznává: „Jsem příznivcem „antipolitické politiky“. Totiž politiky nikoli jako technologie moci a manipulace s ní nebo jako kybernetického řízení lidí nebo jako umění účelovosti, praktik a intrik, ale politiky jako jednoho ze způsobů, jak hledat a dobývat v životě smysl; jak ho chránit a jak mu sloužit; politiky jako praktikované mravnosti; jako služby pravdě; jako bytostně lidské a lidskými měřítky se řídící starosti o bližní. Je to asi způsob v dnešním světě krajně nepraktický a velmi těžko v každodenním životě aplikovatelný. Přesto nevím o žádné lepší alternativě.“ Arendtová by opáčila, že služba pravdě může opět odkazovat k cíli, kterého je třeba dosáhnout a v tom by bylo skryté nebezpečí nepolitické politiky. Přesto jako alternativa za pozornost stojí obzvlášť proto, že má v českém myšlení silnou tradici.

## 10. Pastýř vs. tkadlec

Abychom se tedy zbavili radikální nejistoty, která pramení z jednání, je třeba vyřadit z celého procesu mnohé a soustředit celou akci do rukou jediného, který může mít kontrolu nad tím, co činí. Proto je mu vlastní jistá superiorita. Protože jednání je v arendtovské terminologii vždy možné pouze v plurálu, je tento v podstatném smyslu osamocený jedinec neschopen jednat, je schopen pouze vládnout. Radikálně se mění naše chápání politiky, počínaje Platónem a v podstatě s počátkem politické filozofie už nelze mluvit o jednání v rámci plurality jedinců, ale o vládě.

*„Escape from the frailty of human affairs into the solidity of quiet and order as in fact so much to recommend it that the greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as various attempts to find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether. The hallmark of all such escapes is the concept of rule, that is, the notion that men can lawfully and politically live together only when some are entitled to command and the others forced to obey.“ HC, s. 222<sup>95</sup>*

Politikos nabízí v zásadě dva typy státníka, tedy toho, kdo ví, ovládá, přikazuje. Prvním je božský pastýř, který – jak jsme uvedli výše – je nakonec mimo samotný výměř státníka, proto ho musíme z debaty nad *politiké techné* vynechat. Druhým je politik, král.

Nejdříve tedy přichází Host s falešným výměřem politika na základě chybné dialektiky. Host se dopustil několika chyb, které musí opravit v následném výkladu. Zároveň je ale právě chybný výměř a jeho osvětlení pomocí mýtu zlatého věku za vlády Krona (Athéňané si spojovali mytickou vládu Krona s despocií Peisistratovou, což uvádí sama Arendtová – viz HC str. 288) důležitý. Proto je tahle Hostova prohra součástí jeho výhry a nového pojmu politika. Host nese tíhu legitimacy svého úvodního výměru na svých bedrech a poučení z této chyby je pro něho nepostradatelné. Politik v první části dialogu má charakteristiky božského pastýře. Je nutné ho odmítnout a začít znova.

---

<sup>95</sup> Pokušení stabilizovat lidské záležitosti zavedením nepolitického pořádku je tak velké, že větší část politické filosofie počínaje Platónem by se dala bez obtíží pojednat jako dějiny pokusů a návrhů, jejichž smyslem v teoretické i praktické rovině není nic jiného než odstranění politiky jako takové. V tomto směru je příznačná již role tradičního pojmu vlády, resp. představy, že veškerá politika je formou vlády a že k podstatě právního státu patří regulovat vztahy mezi vládnoucími a ovládanými, mezi těmi, kdo poroučejí, a těmi, kdo je poslouchají, na základě pozitivních zákonů.“ HC, s. 288 – 289

Centrální částí dialogu je právě mýtus jako obraz panování božských sil. Na této klíčové pasáži se ukáže, že chápat politika jako někoho, kdo se permanentně stará o jednu každou ovečku ze svého stáda, není nosné a únosné. Tahle představa, označená za chybnou cestu -hledali jsme politika a našli spíše boha.

Host *Když jsme byli tázáni na krále a politika z nynější periody a z nynějšího vývoje, mluvili jsme o pastýři tehdejšího lidského stáda z opačné periody, a to o bohu místo smrtelníku, a tím jsme velmi mnoho zbloudili. Polit. 275a*

Konkrétně tuto Hostovu výpověď cituje i Arendtová (HC s. 227), je cizí řecké představě o vládě a politice, kde zásadní roli hraje racionální argumentace nebo dokonce i přesvědčování, typické pro veřejnou sféru, tedy pro politiku ve smyslu řecké demokracie (viz výše), dokonce se mívá i s arendtovskou představou politiky jako jednání ve společném prostoru. Ani stavební mistr se o své dělníky nestará v době, kdy nepracují. Mýtus je odmítnut, Host tuto prohru ale využije dál.

Mýtus je odmítnut ve prospěch svobody aktérů. Vidíme už na samotném vyprávění mýtu, že jde o absolutní demytizaci celého uvažování o politice. Host, který ručí za své vyprávění mýtu (Sókratovi není mýtus vcelku znám, jsou mu známy jeho jednotlivé části), ukazuje, jak groteskně tragické pojetí politiky může vzejít, pokud budeme o politikovi uvažovat ve smyslu božské moci. Host sice uvádí svou promluvu slovy:

Host *Nuže tedy, musíme znova vyjít z jiného počátku a dát se jakousi druhou cestou.*

Sókr. Ml. *Jakou to?*

Host *Že do toho vmísíme skoro hru; musíme totiž užítí na pomoc rozsáhlé části velikého mýtu a pak nezbude, než abychom jako dříve odníмали stále část od části, a tak došli vrcholu hledané věci. Není-li toho třeba?*

Sókr. Ml. *Ovšemže.*

Host *Nuže tedy poslouchej hezky pozorně mé vypravování jako děti; vůbec jsi ještě neodrostl dětským hrám.*

tedy prezentuje mýtus jako vyprávění pro děti, ale celý mýtus je spíše hororovým vyprávěním pro dospělé, což má svůj účel jak z literárního hlediska, tak – a to především – z hlediska

strategie textu, ukázat, že tzv. zlatý věk nemusí být tím nejlepším. Host ale explicitně tvrdí opak – považuje mýtus za dětskou nevinnou hru; z toho opět plyne dvojí: buď je Host na tomto místě ironický natolik, že mýtem a jeho výkladem mystifikuje mladého Sókrata ukrutně dlouhou dobu, což by nebylo rozhodně nepravděpodobné podíváme-li se např. na části, kde si vysloveně utahuje ze Sókratových hyperkorektních matematických snah. Nebo je ironický pouze Platón, aby ukázal, že relevance mýtu pro politiku (ale pozor, ne pro politickou teorii nebo filozofii, tam se velmi často hodí, mýtus je dokonce nepostradatelnou pasáží Politika) je pochybná. Platón sice mýtus neodvrhuje vcelku, ale adoptuje jen ty části, které se mu do výměru politika – královského tkalce – hodí. Abychom užili trochu platónského jazyka – zachováváje při tom správnou míru.

*Host Věk, který měl každý z živočichů, ten se nejprve u všech zastavil a všechno smrtelné tvorstvo přestalo postupovat ke staršímu vzhledu, a převracejíc se zase v opačný směr stávalo se jakoby mladším a útlejším. Bílé vlasy starých lidí černaly, líce vousatých se stávala hladkými a vracela každého zase nazpět do přešlého mládí...tvorstvo nevzcházelo ze vzájemného plození a rození, nýbrž to bylo pokolení zeměrozenců... a tímto způsobem mají své jméno i pojem, pokud některé z nich bůh nepřivedl k jinému osudu. Polit. 270e - 271c*

I proto musí být nahrazen vyprávěním jiným, pro každého racionálně uvažujícího člověka je mytická éra neslučitelná s jeho vůlí a touhou po svobodě. Dokonce i argumentačně tak slabý jedinec, jakým je Sókratés, není schopen rozhodnout, jestli je lepší žít v čase božské péče nebo v jeho vlastní době. Můžeme to přičítat jeho neschopnosti samostatně uvažovat, ale můžeme to rovněž vidět jako důkaz pro uvedenou myšlenku – že taková doba nebyla pro běžného Athéňana ničím, po čem by toužil a co by si měl přát.

Pro celý dialog je důležitý určitý cyklický návrat a nejinak je to v případě mytického vyprávění. V mýtu Host vypráví o cyklické rotaci světa, v jednu chvíli je svět řízen od bohů, ale v určitý čas (*kairos*) bozi vládu světa pouštějí a kosmos se řídí vlastní setrvačností, pomalu nabírá opačného směru až v něm převládnu síly opačné k těm božským.

*Host Slyš tedy. Tento celý vesmír druhdý sám bůh spolu vodí na jeho dráze a spolu jím otáčí, ale časem jej pustí, kdykoli oběhy už naplní míru příslušného mu času; ten pak se sám od sebe zase otáčí nazpět, neboť je to živý tvor a dostal údělem rozum od tvůrce, který jej na počátku uspořádal. Tato zpětná chůze je mu působením nutnosti vrozen z této příčiny...trvati stále*

*v týchž poměrech a stejným způsobem a býti totéž přísluší jedině jsoucnum ze všech nejbožštějším, ale přirozenost těla není tohoto řádu. Polit. 269d-e*

Cyklická rotace doslovně vyjádřená v mýtu je paralelou k cyklickému návratu témat i postojů v celém dialogu. Jako všechno řečené, ani mýtus není odmítnut absolutně, výměr politika ze závěru dialogu jako královského tkalce si ponechává některé z rysů pastýře, jde právě o cyklický návrat k některým charakteristikám boha-pastýře.

Jak božský pastýř, tak i politik v novém smyslu (tkadlec) jsou vědoucí, mají vědění, oba každý po svém způsobu nařizují, oba mají potenciál stát na počátku akcí, oba mají schopnost iniciace. Královský tkadlec je hybrid božského principu a politika z masa a kostí. Sice nesedí u postele každého jednoho, ale na druhou stranu neriskuje zpětný chod událostí (nebo se o něm Host nezmiňuje), nepouští své otěže, vládne a dozírá permanentně.

K osobě božského pastýře patří slepá poslušnost, mírnost jeho oveček (což se stalo ústřední ctností křesťanství - Foucault). Božský pastýř má v rukou otěže a pouští je ve chvíli, kdy se naplní čas (*kairos*). Kronovi chovanci byli šťastni, měli mnoho volného času a rozmlouváním přidávali do pokladnice vědění další části. Nebyli svobodní ani nesvobodní, svoboda je se štěstím zdá se nekompatibilní.

Poslušnost bez racionálního zdůvodnění nebyla pro Řeky samozřejmá. Platónův Host ale s touto ctností koketuje (i když ji nedovede do extrému) a to ve dvou rovinách. První rovina – rovina textová: Sókratés Mladší je přímo ztělesněním mírnosti a poslušnosti. Prakticky není místa, kde by se vzepřel svému staršímu kolegovi, vykazuje absolutní podrobení se, bez odporu dostává svou lekci. Na druhou stranu je patrné, že Host vyžaduje souhlas Sókrata ať už v kterékoliv otázce a jakkoliv formální může s ohledem na Sókratovy možnosti být. Není-li cokoli pro Sókrata přijatelné, vysvětluje Host své pravdivé mínění do té doby, než souhlasu docílí. Jde totiž o vše, o samotnou možnost politické filozofie: pokud má být vedena debata, elementární souhlas partnera v dialogu je podmínkou, dokonce nezbytnou a základní. Na druhou stranu vidíme, že Host se umí spokojit s poučením Sókrata a s tím, že si vydobude jeho souhlas. Nemíří na pravdu (*alétheia*), spokojí se s konsensem, se souhlasem, protože to je maximum, čeho může na půdě politické filozofie dosáhnout.

Politická filozofie rozvíjená v *Politikovi* má ve svém předpokladu svobodu argumentace a svobodu vzepření se. Kde není odporu nebo jeho principiální možnosti, nemůže být svoboda a nemůže být ani moc a síla. Vnější pohled na celou dialogickou situaci se nám mohl jevit jako kompromis – mezi svobodou dialogické argumentace a podrobením se. Ve skutečnosti ale spíše ukazuje k Arendtové přesnému odhalení: vládnutí totiž předpokládá potenciální odpor a vzpouru, kde obojí chybí, nejde o vládnutí, jde v horším případě o despotii, v lepším o pastýřství, kralování bohů, kde nesouhlas nepadá dokonce ani jako možnost, protože je z jiného světa. Jako je svoboda podmínkou pro racionální argumentaci a pro rozhovor, tak je absence svobody podmínkou pro božskou vládu.

Druhá rovina – rovina tematická: vládnoucí a ovládaní. Sókratova zmíněná poslušnost je zase nezbytnou podmínkou pro to, aby mohl být ovládán. Host po celou dobu usiluje o indoktrinaci mladého Athéňana, vzhledem k tomu, že je mu zapotřebí získat jeho souhlas, potřebuje ho dostat na svou stranu a ukázat mu, proč a k čemu je jeho souhlasu třeba. Nejde o násilné ovládnutí mysli nebo těla mladého Sókrata, jde o to přimět ho, aby jeho duše vše správně pochopila.

Politik – král má z pozice svého vědění – a právě a pouze z té - prakticky neomezenou moc. Na základě oddělení konání a vědění dochází skutečně k oddělení příkazu a jeho výkonu. Král přikazuje a ostatní konají. Vzhledem k tomu, že královský tkadlec bude spravovat obec harmonicky a s ohledem na individuální potřeby a zájmy svých oveček, s ohledem na skladbu jejich duší (návrat pastýřského elementu, tedy návrat k mýtu a jeho částečná akceptace), jeho vláda bude vládnutím bez ovládaní (opět – jasný odkaz na mýtus), s vymýcením neposlušnosti, nesouhlasu a odporu dojde k vymizení pýchy, která je zakládá. Lidská ctnost je v souladu s přijetím statusu ovládaného.

Platón si byl podle Arendtové vědom svého revolučního požadavku na přeměnu polis, věděl, že nepopisuje daný stav věcí, ale že se snaží věci změnit - podle nás spíše jejich změnu popsat a vyprovokovat. Proto je třeba uvažovat o Platónovi jako o aktivním účastníku politického diskurzu, protože samotné plány na přeměnu společnosti, které nejsou psány do šuplíku nebo uvězněny pouze v hlavě se zapojují se do sítě lidských vztahů a záležitostí a jednoduše mají potenciál měnit svět. Proto: jakkoliv můžeme Platónovo dílo považovat za literární, ironické, nevážné a při jeho čtení to nelze nemít na paměti, že závažným způsobem

„promlouvá do světa z řádků čtené knihy“ („...*has become tangibly present, to shine and to be seen, to sound and to be heard, to speak and to be read*“ HC, s.168) .

Stejně jako HC není primárně knihou o lidské podmíněnosti, o životě činném a má mnohem širší filozoficko-kritické ambice, není Platón jen filozof, který by se od polis a politiky odvrátil poté, co mu nebyl umožněn důstojný návrat do jeskyně. Pro Platóna parabolický příběh z Ústavy platí jen omezeně, Platónovi šlo primárně o to, co se děje v jeskyni, chtěl změnit lidské záležitosti přímo v jeskyni a ještě pravděpodobněji – změnit je tak, že přímo o změně rozpoutá ironickou debatu.



## 12. Odkrytí osoby vs. hledání zlata

Pro Arendtovou má velkou důležitost odhalení osoby ve veřejném prostoru. Jde o to, kdo je jednajícím a co o něm můžeme vyprávět. Člověk mající odvahu odhalit se, vystoupit z přítomí soukromého a ukázat se na veřejnosti v plném světle, sekundárně zjevuje, kým je. Teprve v pluralitě lidských bytostí můžeme usuzovat na osobnost jednajícího, z jeho slov a činů. A teprve tím se zapojíme do světa.

Obdobně Politikos hledá odhalení. Jde o typický platónský monismus, jde tedy o odhalení toho pravého. Kritérium pro vypreparování politika z množství jemu zdánlivě podobných je právě jeho řádné vědění, nikoliv jednání, které je možné mezi sobě rovnými. Přesto je určitá pluralita, nebo přítomnost druhých, které je v základu takového hledání. Nemůžeme získat zlato, aniž bychom zároveň neoddelili adamas a všechny ostatní příměsi. Dialektická metoda nemusí vést k úspěchu, politikos prostě přijde a ukáže, že ví. Zároveň musíme politika podle něčeho poznat, musí jako jednající přijít s něčím novým a zapojit se do světa. Srovnání Arendtové odhalení jednající osoby a vypreparování zlata od jeho nepravých příměsí má své meze. Metoda hledání politika je dialektická (jak deklaruje Host, je ale třeba mít na paměti, že úvodní obě dialektické cesty vedly k absurdnímu vymezení a navíc – Host se opravdu snaží dialektickou metodu procvičit). Jak poznáme toho pravého?

Politika identifikuje jako jeho samého jeho vědění, znalost. V první řadě jde dialektickému podniku o vyřazení rivala, odhalení zlata – poctivou a náročnou prací. Pasáže, kde se o tomto cíli přímo vypovídá, patří k nejpůvabnějším z celého dialogu nejen proto, že hýří obrazy, příklady a neznámými výrazy (co je adamas?), ale že slouží jako zastavení tematizující přesně to, co se právě děje, aniž by dění bylo jen na vteřinu přestalo. Nepřesně řečeno jde o metatext, reflexe celého dialogu, která vystupuje nad samotný text, zároveň je velmi silně edukativní směrem k Sókratovi i každému potenciálnímu čtenáři.

Naprosto úžasný Platónův tah na odhalení toho pravého (304b) vykazuje tedy pro nás podobnost s Arendtové odhalením jednající bytosti (*disclosure of the who*). Platón se nesnaží politika definovat, nesnaží se říct, co je politik, ale kým je, kdo je a jak ho poznáme a odlišíme od jeho rivalů. I Arendtová tvrdí, že není možné říci, co je člověk, pokud se o to

snažíme, definice vždy selže, člověk nám proklouzne mezi prsty a my se pustíme na tenký led psychologismu, protože chceme-li říci, co člověk je, udáme pouze jeho statické vlastnosti. Kým člověk je, to je zřejmé až ex post – z jeho jednání, z toho, co o sobě říká a jaký příběh o něm můžeme vyprávět.

Rýsuje se další rovina – obdobně, když Host provádí selekci s ohledem na vertikální vrstvy různého vědění. Když mluví o umění, které nad všemi uměními vládne (odtud ta vertikálnost), jde o další aluzi na platónskou metaféru. Host vytváří sbírku (collection) možných vědění a pomocí příkladu ukazuje, že je/existuje nauka, která zastřešuje všechna vědění. A podobně – existuje-li zastřešující královské umění, můžeme uvažovat i o královi, ryzím zlatu, který zastřeší všechny své pomahače i rivaly. Na podobné pasáži, kde se text rozestupuje do několika vrstev, je *Politikos* bohatý. (především *Polit. 304b- 305*)

Host *Také tito řemeslníci nejprve oddělují hlínu, kameny a mnohé jiné látky; avšak po těch zbývají smíšené cenné přísady, příbuzné zlatu a odlučitelné toliko ohněm, měď a stříbro, druhy i adamas, které musí být tavením s pomocí zkušebních kamenů pracně odloučeny, abychom uviděli tak řečené ryzí zlato toliko samo o sobě.*

Sókr. Ml. *Ano, říká se, že se to tak dělá.*

Host *Nuže, tímž způsobem, jak se podobá, jsme také nyní my odloučili různé přísady a všechny látky politické nauce cizí a s ní se nesnášející, a zbývají složky vzácné a sourodé. K těmto náleží patrně vojevůdcovství, soudnictví a umění řečnické, pokud souvisejí s uměním královským doporučuje spravedlnost a spolupůsobí při řízení obecních věcí. Jakým způsobem bude lze je co nejsnáze oddělit a tak ukázat toho, kterého hledáme, čistého a toliko samého o sobě?*

Sókr. Ml. *Je jasno, že se musíme pokusit nějak to udělat. Polit. 304b*

### 13. Tkanivo

Arendtová i Platón používají stejnou metaforu, mluví-li o lidských záležitostech. Pro Arendtovou znamená síť lidských záležitostí spontánní prostor lidské interakce ve společné veřejné sféře, pro Platóna je síť/tkanivo metaforou pro výsledek práce politického umění – královského tkalce. Jeho úkolem je utkat takovou síť, která by byla v souladu se spravedlností celku. Každému patří co jeho jest, každý má v rámci společnosti své místo „otroky, kteří se válejí ve spoustě nevědomostí“ počínaje a povahami statečnými či mírnými konče.

Realita politických záležitostí je v neustálém pohybu, politik ji musí sledovat a reflektovat, řídit se jednotlivými případy. V mýtu jsme při panování božského pastýře viděli, že lidské záležitosti doslova ztělesňovaly harmonii. Úkol božského pastýře není de facto politikou, protože jednotlivci jsou totálně závislí na svém pastýři, nemají základní lidské svobody – dokonce ani tu nejzákladnější – výběr svého krále nebo vůdce. *Polis*, obec, je z podstaty své definice odmítnutím paradigmatu pastýřství.<sup>96</sup>

Politik – tkadlec má úlohu složitější, protože se setkává s růzností nejen mezi individui a jejich povahami, ale jeho úkolem je i vytvořit, zajistit a zaručit harmonii uvnitř individua – mezi složkami jeho duše. To, co je v mýtu samozřejmé, je v diverzitě lidské sítě pracně, nitku po nitce vytvářeno. Mýtus směřuje od harmonie garantované božstvem k určitému stupni diverzity (ve chvíli, kdy končí péče daimonů), královský tkadlec jde v protisměrném proudu – od diverzity, přirozené pro lidské záležitosti, k jednotě a harmonii, garantované jeho politickým uměním, garantované tím, kým je. Součástí celého projektu je správná indoktrinace nebo správná výchova občanů tak, aby přijali způsob vzájemného míšení povah v rámci celku. Vznikne společnost, která bude připravena přijmout politikovo vedení a jeho kontrolu, bude se podřizovat jeho nařízením pod silou nespécifického vědění nezbytného pro výkon politické aktivity. Ovšem proces výběru krále, který je jediný schopen počátku a prakticky neomezených akcí uvnitř společnosti, a jeho skutečná identifikace, zůstává problémem pro *Politikos* i pro nás.

Odhalení, kým by politikos měl být, je záležitostí druhých, Platón by musel s Arendtovou souhlasit. I Arendtová – odkazující k řeckému kontextu – říká, že žádný člověk

---

<sup>96</sup> Benardete, S., *c. d.*, s. 101

nemůže být prohlášen za šťastného, pokud jeho život není u cíle. Jistá neurčitost lidského života dokud není komplexní a úplný je evidentní. Ukázat prstem na politika je složité, stejně jako je složité dobrat se toho, kým někdo je. Platón nedává klíč ke správnému výběru toho pravého pro nepoučené mnohé. Arendtová upozorňuje na permanentní nejistotou, jestli konkrétní bytost je tou, za koho ji máme, jestli ještě zítra bude platit, co platilo včera. Arendtová vychází ze zmíněné nejistoty v jednání a svobodě, Platón pošilhává po modelu, který v dálce vidí a nemá jistotu, jestli mu někdo dostojí a pokud ano, jestli to budou ostatní s to poznat.

Vidíme, že Platón nechává nezodpovězenou otázku, je-li možné vybrat takového vládce (tedy – jak nepoučení a nevzdělaní mnozí mohou vědět, kdo má správnou *techné*?). Těžko se vyhnout myšlence, že tudy nám vniká zadními vrátky Platónem zčásti odvržený koncept demokracie a přesvědčování jako jeho nedílné součásti, protože není možné vysvětlit výchovu bez garance krále a zároveň výchova musí skutečnému výkonu královské vědy předcházet. Nevíme, odkud se najednou politik-král vzal a kdo mnohé o jeho schopnosti a vědění přesvědčil, popř. jak mohla duše dosud nevzdělaných svou třebas i nesmrtelnou částí toto pochopit.

Host *Nuže, jedině politikovi a dobrému zákonodárci, jak snad víme, náleží schopnost vštěpovati právě tuto věc uměním královské vědy těm, kterým se správně dostalo výchovy...*  
Polit. 309a

Královský pastýř tká svou nesoudržnou síť jak z lidských povah tak částí lidských ctností.

Host *A co se týče ostatních, jejichž přirozené povahy nabývajíce vzdělání jsou způsobilé, aby byly přivedeny k ušlechtilosti a aby přijaly odborným způsobem vzájemné míšení, z těch ty povahy, které tíhnou více ke statečnosti a jejichž pevnou jakost uzná jakoby za osnovu, na druhé straně ty, které tíhnou k umírněnosti a užívají příze tlusté, měkké a –podle toho přirovnání – útkovité, dvojí povahy, tíhnoucí každá v jinou stranu, ty se pokouší asi tímhle způsobem svazovat a splétat.* Polit. 309a

Jediným dílem královského tkacího umění je tedy splétat správně různé lidské povahy. Několikrát jsme zmínili, jak Host/Platón zmírní své stanovisko.

*Host Neboť toto je jediné a celé dílo královského tkacího umění, nikdy nedovolovat, aby se uměřené povahy vzdalovaly od statečných, nýbrž má je jakoby člunkem spojovat společnými názory, poctami i újmami na občanské cti, pověstí i vzájemným dáváním zástav, vytvářet z nich hladkou a jak se říká důkladnou tkaninu a pak jim vždy společně svěřovat obecní úřady.... Ten se uskutečňuje tehdy (účel tkaní), kdykoli královské umění svorností a přátelstvím svede jejich život ke společenství a když zhotoví nejvelkolepější a nejlepší ze všech tkanin, pojímá do ní i všechny ostatní obyvatele obcí, otroky a svobodné, drží je pohromadě tímto pletivem a nepřipouští, aby se někde něčeho nedostávalo do té míry štěstí, kterého náleží obci dosáhnouti, tak vládne a dozírá. Polit. 311a, c*

Citovali jsme poněkud obsáhleji samotný závěr dialogu. Počítáme s tím, že platónské dialogy jsou vždy koncipovány tak, aby závěr vyzněl poněkud mírněji, méně jednoznačně nebo dokonce tak, že se vracíme zase k počátku zkoumání, jinými slovy, lineárně jsme zase na samém začátku, horizontálně jsme urazili kus cesty (stali jsme se lepšími dialektiky a víme toho mnohem víc, přestože nejsme s to to pozitivně definovat). Přesto můžeme tvrdit, že v posledním výměru politika je zmírnění až podivuhodné. Proto bychom rádi interpretovali *Politikos* jako dialog, který nastoluje určitý ideál, kterým je možné poměřovat politickou realitu a umožnit její kritiku, základ pro hodnocení praktik politického života v obci a náznak jejího ideálního uspořádání, jakkoliv může jít o ironicky míněný Platónův pokus, Host bere svou úlohu zprostředkovatele politické filozofie i úlohu politického filozofa velmi vážně.

Host se pokusil tkanivo uspořádat, ale s ohledem na to, kým (jakou povahou) lidská bytost je a jak se projevuje. Arendtová tento závěrečný krok, který považuje za krok převzatý ze sféry zhotovování, neučiní a nechá lidské záležitosti v nejistotě, mimo stabilitu. Její tkanivo je spředené kolem věcí předmětného světa, systém vztahů, který vzniká z činů a slov, z odhalování, kým promlouvající a jednající je, není hmatatelná, není fyzicky uchopitelná a nedá se s ní tedy nijak manipulovat. Každé lidské slovo a každý lidský čin mohou mít až motýlí efekt – právě díky nebo kvůli tkanivu, do kterého se okamžikem svého vzniku zapojují. Autor nikdy nemůže nést plnou zodpovědnost za to, co se stalo s akcí, kterou sice započal, ale nad níž ztratil svou moc přímo v okamžiku, kdy ji uskutečnil. Radikální pluralita znemožňuje jednoznačnost.

Zatímco Host by rád viděl určitý princip, který tká lidské záležitosti a v nutných případech zasahuje, tkanivo u Arendtové zůstává bez pomoci a opory, je mu vlastní to, co je vlastní lidskému jednání – nepředvídatelnost, nevratnost, nejistota. Arendtová nechce připustit, že by se s odstraněním těchto charakteristik (které jsou sice negativními aspekty jednání, přesto ale jednání obohacují) ztratila svoboda nebo spontánnost.

Host/Platón síť lidských záležitostí chápe obdobně (jako nestabilní neustále se přepřádající)– proto je tu král, politik, který je schopen svou znalostí zasáhnout v případě, kdy nutnost zásahu vzniká. Není sice permanentně se starajícím pastýřem, ale dynamiku politických záležitostí zvládá pomocí kombinace obecných principů (utká síť) a zásahů ad hoc, přičemž obojí zakládá na svém umění. Král, politikos, může svými zásahy do sítě kdykoliv napravit nebo poupravit lidské záležitosti, protože je v jistém smyslu s nimi konformní. V základě stojí akceptace faktu, že pokud je veřejný prostor pluralitou individuů, pak nutně jednají. Že je možné podle Hosta nesmířit se s chybami, které mohou lidské bytosti dělat, je věc druhá.

Host (a spíše Platón nebo strategie *Politika*) neodmítá realitu lidských záležitostí. Pouze se snaží eliminovat pokud možno její největší excesy. Výše jsme řekli, že nemůžeme brát vážně Hostovo povzdechnutí nad tím, že se nevyskytuje takový vládce, který „by chtěl a byl schopen vládnout s ctností a věděním a správně všem měřil podle spravedlnosti a zbožnosti“ (301e – 302b) a uvážíme-li i pravdivé tvrzení, že se všichni lidé bojí moci, kterou by mohl mít jeho napodobitel (což je horší než varianta zákonů), pak nacházíme oporu pro naši tezi, že dialog *Politikos* formuje model, podle kterého můžeme hodnotit a poměřovat případné uchazeče. Že je nemožné, aby se někdo totožný s modelem vůbec vyskytl, je logickým vyústěním úvahy.

Arendtová právě vytyká Platónovi, že lidské záležitosti nebral vážně a chápal je jako loutkohru, ve které za nitky tahá neviditelný demiurg, aby ukrátil svou dlouhou chvíli. Cituje v této souvislosti *Zákony*, ale v zásadě by tato výtka mohla být mířena i na *Politikos*.

*„It is for this reason that Plato thought that human affairs (ta tón anthrópón pragmata), the outcome of action (praxis), should not be treated with great seriousness; the*

*actions of men appear like the gestures of puppets led by an invisible hand behind the scene, so that man seems to be a kind of plaything of a god.*“ HC, s. 185<sup>97</sup>

Důvod, který je zmíněn na začátku citace, je právě neschopnost lidského jednání najít jednoznačného autora a říci – ty jsi za to zodpovědný, popř. je to výhradně tvůj příběh. Tkadlec tká sám svůj příběh a má ho pod kontrolou. Je autorem svého příběhu. Pluralita není nadále možná, mizí odlišné pohledy na svět a mizí i jednotlivé příběhy, slévají se v jeden jediný, který vytvořil a na něž dozírá sám král.

Mnohost příběhů je naopak znakem prostoru, kde lidé jednají. Jednotlivé lidské příběhy jsou součástí již hotové sítě a každým činem nebo slovem určeným pro uši ostatních může člověk přidat své vlákno. Síť není možná bez ostatních, jeden člověk síť nikdy nevytvoří. Zapojení do sítě ale znamená, že ztrácíme kontrolu ne přímo nad svými činy, ale nad důsledky, které z nich plynou. To, že nejsme autory svých příběhů, protože jednoduše náš příběh není vůbec zamýšleným příběhem, ukazuje, jak konzistentně Arendtová uvažovala v rámci kategorií činného života. Autorství, tvorba příběhu, je skutečností sféry zhotovování. Jednání není zachytitelné, dokud je tím, čím je, tedy jednáním. Teprve když ustane, pak přichází práce na zhotovení příběhu.

Platón si byl pochopitelně vědom skutečnosti, že lidské záležitosti jsou výbušnou třaskavinou a že tam, kde nemůžeme předvídat důsledky jednání, nelze mít jistotu o tom, co se v příštích okamžicích stane a kam nás předchozí činy zavedou. Jistě sehrál svou roli proces se Sókratem, který jsme zmínili na začátku. Nyní si ale troufneme tvrdit, že Platónův postoj k *ta tón anthropón pragmata* je shovívavější, než se na břitkých tezích Arendtové může zdát. Opět vyplývají na povrch spíše domněnky, které sice v textu vykázat můžeme, ale těžko zachytit a dokladovat „hru ducha“.

Pracujeme s pojmem strategie textu, protože v *Politikovi* je situace komplikovaná tím, že jediným myslitelem a mluvčím je Host z Eleje, tedy *xenos*, cizinec, se kterým se nemusí

---

<sup>97</sup> „To je důvod, proč Platón právě ve své politické filozofii trvá na tom, že lidské záležitosti (τά τών ἀνθρώπων πράγματα), které vznikají z jednání (πράττειν), nejsou hodny toho, aby byly brány vážně, že konání a počínání, které se odehrává mezi lidmi, se podobá spíše loutkohře, v níž tahá za nitky neviditelná ruka, snad ruka nějakého boha, který si krátí čas hrou s lidmi jako s loutkami.“ VA, s. 239

názorově identifikovat vůbec nikdo z občanů, snad jen poněkud přitroublý nástroj souhlasu – Sókratés Mladší.

A s postupným zmírňováním Hostova výměru politika (končí u jakéhosi dozorce, „ukazujíc každému, aby dělali takové práce, jaké pokládá za potřebné pro tkaninu“ 308e, čímž podle Arendtové zabíjí nudu), tím, jak ubývá radikálnost, tím zřetelně přibývá ironický podtón, který vyplňuje místo. Přestože celý dialog ironie provází, v závěru hraje hlavní roli, což samozřejmě vrhá jiné světlo na celý dialog. Obzvlášť úvahy o odborném míšení mezi povahami (přirovnání k přízím) působí jako výsměch veškeré potenciální snaze brát tato opatření vážně. Vypadá to, jakoby Platón s povzdechem konstatoval, že holt taková je realita, lidské chování a jednání je nevypočitatelné (viz i kritika pythagorejských úvah Theodóra nabo Sókrata Mladšího, matematické principy jsou v oblasti lidských záležitostí k smíchu), nepředvídatelné a jediné, co by ho mohlo vyléčit je osoba božského tkalce, který utká síť lidských povah neskutečně invazivními opatřeními. Můžeme závěr dialogu číst i jako odmítnutí takových i jim podobných zásahů, nejlépe je *laisser faire*, nechat dít se, je to koneckonců druhé nejlepší zřízení (tedy zákony a demokracie) a možná jediné dosažitelné v lidské společnosti.

Politikos je sice dialog, který můžeme využít když hledáme počátek úvah o vládnutí, o dělení lidstva na vládnoucí a ovládané. A opakujeme – je legitimní ho takto číst, protože text to svou flexibilní povahou dovoluje. My máme za to, že pokud bychom se pokoušeli odhalit Platónovu intenci (za pokus by to jistě stálo a pokusy nejsou zakázané), nebylo by to vůbec takhle jednoduché. Naše čtení by bylo méně ostré, méně by akcentovalo radikalitu explicitního Platónova vyjadřování, spíše bychom zkoumali strukturu textu, jakým způsobem Platón některé problémy nastoluje, koho hledá, hledá-li politika, kdo dostojí jeho modelu.

Kdokoliv se zabývá Platónem, musí dříve či později (spíše dříve) narazit na otázku: co s Platónem? Foucault píše, že každá filozofie začíná antiplatonismem. Je možné, že každá filozofie platonismem nebo alespoň Platónem končí? *HC* nám potvrdí, jak důležitý Platón zůstává ne pro dějiny filozofie, ani pro moderní uvažování o politice, ale pro každodenní život jedince ve společnosti a pro jeho každodenní boj. Platón zahlédl model, což se obyčejnému smrtelníkovi nepodaří, zahlédl, kým by ryzí jedinec schopný vládnout měl být.



Platónovi interpreti bez výjimky počítají s ironickou rovinou jeho psaní. Málokdo ale odolá vyždímat Platóna až na dřeň. Arendtová sice vychází z Politika jako textu, ale už jsme zmínili, že ho spíše používá pro artikulaci problémů, které ji nejvíce pálí.

## 14. Závěr

Souhlasím s Foucaultem v tom, že filozofie často začíná antiplatonismem. Začínala tak i tato diplomová práce.

Platóna jsem četla přes síto interpretace *The Human Condition*, která antiplatónský náboj má. Platón je autor, který nás nenechá číst své dialogy bez emocí a bez toho, abychom každou jeho větu neobalili svými otázkami a někteří z nás i větami zvolacími, které často mají původ právě v antiplatonismu. Motivací této diplomové práce byly věty zvolací dokonce ještě více nežli otázky. Není ale možné u absolutního antiplatonismu zůstat.

Výběr tématu a jeho zpracování bylo od počátku ovlivněno jistým pohledem na hlavní téma – vládu a vládnutí, dělení lidí na ty, kteří vládou a ty, kteří jsou ovládáni a příkazy pouze plní. Nebylo to jenom téma, které by určovalo výslednou podobu práce, ale jisté názorové východisko, ze kterého i jen vymezení tématu pramenilo. Z citací je patrné, jak důležití pro mě byli autoři jako Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Noam Chomsky nebo Alain Badiou.

Arendtová i Platón psali o věcech, které se bezprostředně týkají našich životů. Díla obou můžou naše životy měnit, nutí nás zamyslet se nad tím, jak žijeme, jaké je naše politické zřízení, co je spravedlivé, jak je dobré o věcech uvažovat. Ani jeden z nich netoužil pouze popsat, co je kolem, resp. oba zmíněné texty mají přesah směrem do tkaniva lidských záležitostí. Oba mají filozofičtější ambice – přímo zasahují do lidských záležitostí.

V textu několikrát zmiňuji, že je třeba o jednání mluvit způsobem, jako to dělá Arendtová, její pojetí chápu svým způsobem také jako model. Protože u knih jako *The Human Condition* je možné, že změní svět spíš než že ho popíšu, je třeba je číst a přemýšlet nad tím, co si Arendtová myslí, že popisuje. Protože to nás může učinit lepšími. Tahle antiarendtovská věta, kterou píšu už podruhé, nás už podruhé nutí poohlédnout se po Platónovi.

Platón navzdory tomu, co jsme výše řekli o mýtu, o literárnosti jeho textů, ironii, modelech, odmítnutých nereálných cestách, postavách jeho dialogu, také popisuje. Arendtová tvrdí opak, Platón chtěl společnost revolučně měnit. Pro nás ale Platónovo inscenační umění

v sobě skrývá geniální pozorovací talent. Platón byl vynikajícím pozorovatelem všeho lidského. Má výhodu v tom, že se tváří, jakoby nepopisoval, ale snažil se revolučně změnit společnost.

Chtěla jsem, aby byla moje práce především deskriptivní. Původním záměrem bylo podívat se zblízka na několik málo pasáží v *The Human Condition*, kde Arendtová *Politikos* cituje, a její přístup popsat. V základu bylo souhlasné stanovisko s její interpretací, ale v průběhu práce na textu se souhlas změnil v úvahy spíše nad tím, ne co Arendtová popisuje, ale jak. Přemýšlením o obou textech a o tom, co žijeme, jsem postupně přišla na to, že by bylo zajímavější podívat se na podobnosti (nebo podobnosti v rozdílech) spíše, než rozdíly mezi oběma mysliteli.

Podobnosti v rozdílech jsem ukázala především v kapitole **Odkrytí osoby vs. hledání zlata** a *Tkanivo*. Arendtová i Platón kritizují i docela určité praktiky přítomné v politice (viz Platónova kritika demokracie). To jsou ale pouze manifestační body. Mnohem hlubší podobnosti vidíme v pozadí obou textů. Arendtová staví svoji interpretaci Politika na tvrzení, že Platón transformoval politično ve vládnutí, jednání v udílení příkazů a jejich vykonávání. Interpretace poněkud extrémní, ale opět platí, ze samotného textu můžeme tuto tezi obhájit. V základu vztahu vládnoucí-ovládaný je vždy určitá principelní svoboda a tím pochopitelně i rovnost. Abychom vůbec byli s to mluvit o nastolení takového pořádku v lidských záležitostech, které si podle Arendtové Platón přál, musíme počítat s oběma hodnotami, svobodou i rovností. Bez rozhodnutí poslouchat, bez konformity s vůdcem, bez toho, že by i král chápal ty, které ovládá jako sobě rovné, že by počítal se strastiplnou cestou tkaní právě kvůli nejistému jednání lidí, nemůžeme o vládnutí mluvit. Jak jsme řekli, kde není možnost potenciálního odporu nebo odmítnutí podrobit se, není ani vláda. Takový stav by odpovídal božskému pastýřství a vládě Krona. Proto zmírníme výhrady Arendtové vůči Platónovi jako ničiteli politična vůbec. I když nedělal rozdíl mezi vládnutím v domácnosti a vládnutím v obci, ale je jasné, že potřeboval základní politickou svobodu ve veřejném prostoru.

Nejzajímavější z Arendtové platónských analýz je přeměna jednání ve zhotovování (kap. **Poiésis vs. praxis**). Tento přechod má dalekosáhlé důsledky pro politickou filozofii i politickou praxi. Jednání je podle Arendtové neredukovatelné na modus zhotovování. Není určováno ideou a vyhotovením podle vzoru, není možné ho chápat jako prostředek

k nějakému účelu. Vyloučení jednání z veřejné sféry a jeho nahrazení zhotovováním souvisí s ospravedlněním chování po vzoru prostředek - účel. Zvolíme-li dostatečně ušlechtilý politický cíl, ospravedlníme i prostředky, které nám pomáhají ho dosáhnout. Otvíráme vrátka násilí a nespravedlnosti. Nakolik je to téma aktuální v současné politice, není třeba zdůrazňovat.

Tato diplomová práce je chápána spíše jako cesta k ujasnění některých problémů. Nenabízí hotový výklad ani obhajobu neotřesitelných tezí. Demonstruje vícekrát zmíněný Sókratův postoj z počátku dialogu, že to, co se jeví být stejným, se po delším zkoumání ukáže být rozdílné až absolutně. Tvrzení, které se jeví být shodné s nějakým výkladem nebo interpretací, se ukážou být chybná popř. se ukážou být z jiné sféry výkladu, jdoucí mimo text. Diplomová práce, kterou jste právě dočetli, začínala podezřením Platóna ve smyslu arendtovských výkladů (navíc nekorektních). Končí uznáním Arendtové jako myslitelky, která – třeba neúmyslně – zatížila text eticky a přenesl tu tíhu i na výklad Platóna. Každé využití Platónových textů k formulaci problému současného naráží na hranice věrnosti textu a na Platónův smích.

## Literatura:

1. Altunok, G., *Arendt on Thinking and Ends of Theory*, Bilkent University, Berkeley
2. Arendt, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago: 1958
3. Arendtová, H., *Vita Activa*, OIKOYMENH, Praha: 2007
4. Arendtová, H., *Život ducha*, Aurora, Praha: 2001
5. Arendtová, H., *O násilí*, OIKOYMENH, Praha: 1995
6. Arendt, H., *The great tradition: Law and Power*, Social Research, 09/22/07  
*Philosophy and politics*, Social Research, 09/22/04  
*Ruling and being ruled*, Social Research, 12/22/07
9. Aristotelés, *Politika*, OIKOYMENH, Praha 1999
10. Arneil, B., *Politics and feminism*, Blackwell, Oxford: 1999
11. Balot, R., K., *Greek Political Thought*, Blackwell: 2006
12. Badiou, A., *Democracy, Philosophy and Politics*, www.egs.edu
13. Benardete, S., *Plato's Statesman: Being and the Beautiful III*, University of Chicago Press, Chicago: 1986
14. Betz Hull, M., : *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Biddles Ltd., 2002
15. Bleicken, J., *Athénská demokracie*, Praha: 2002
16. Campbell, L., *Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford: 1867
17. Cassin, B., *Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger*, In: *L'Ontologie et Politique*, Tierce, Paris: 1989
18. Castoriadis, C., *On Plato's Statesman*, Stanford University Press, Stanford: 2002
19. Collobert, C., *L'Avenir de la Philosophie: est-il grec?* Fides, Québec: 2002
20. Foucault, M., *Myšlení vnějšku*, Hermann a synové, Praha: 2003
21. Genth, R., *Frauenpolitik und politisches Handeln von Frauen*, Peter Lang, Frankfurt: 2001
22. Geuss, R., *Public Goods, Private Goods*, Princeton University Press, Princeton: 2003
23. Hansen, M., H., *The tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy*, The Royal Danish Academy of Sciences and Lettres, Copenhagen: 2005
24. Hirschman, A., O., Schumpeter, J., A., *Shifting involvements*, Princeton University Press, Princeton: 1985
25. Havel, V., *Do různých stran*, Lidové noviny, Praha: 2003

26. Chomsky, N., *The Prosperous Few and The Restless Many*, Odonian Press, Berkeley: 1993
27. Chomsky, N., Macedo, D., P., *Chomsky on miseducation*, Lenham, Rowman, Littlefield Publishers: 2000
28. Kristeva, J., *Le génie féminin, Hannah Arendt*, Gallimard, Saint-Amand: 2004
29. Lane, M., S., *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge University Press, Cambridge: 1998
30. Lippmann, W., *The good society*, New Brunswick, London: 2005
31. Markell, P., *The Rule of the People: Arendt, Arché and Democracy*, In: American Political Science Review, Vol. 100, No. 1, University of Chicago: February 2007
32. Munsya, : *Le paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*, De Boeck , Bruxelles:1997
33. Ober, J., *Political dissent in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton: 1999
34. Platón, *Politikos*, OIKOYMENH, Praha: 2005
35. Platón, *Ústava*, OIKOYMENH, Praha: 2005
36. Press, G., A., *Who speaks for Plato?* Lanham Rowman, Littlefield: 2000
37. Salazar, P. J., *Democratic Rhetoric*, Quest, XIV, 1-2 (2002)
38. Scodel, H., R., *Diaresis and Myth in Plato's Statesman*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen: 1987
39. Rancière, J., *Politics and philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 1998
40. Švec, O. (uspoř.), *Filosofie jednání*, OIKOYMENH, Praha: 2006
41. Tassin, E., *Le trésor perdu*, Payot: 1999. Rhodes, P., J., *Athenian democracy*, Oxford University Press, Oxford: 2004
42. Vallée, C., *Hannah Arendt, Socrate et la Question du Totalitarisme*, Ellipses, Paris: 1999
43. Villa, D., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton: 1995
44. White, D., A., *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate, Burlington: 2007
45. Wolin, S.: *Politics and vision*, Princeton University Press, Princeton: 2004
46. Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt*, L. Marek, Chomutov: 2007

