

## FRAKTÁLNÍ IDENTITA A HANNAH ARENDTOVÁ (k problematice identity a defragmentace subjektu)

JIŘÍ BYSTRICKÝ, Fakulta humanitních studií UK, Praha, ČR

BYSTRICKÝ, J.: Fractal Identity and Hannah Arendt (Towards the Problematic of Identity and the Defragmentation of Subject)  
FIL.OZOFIA 57, 2002, No 7, p. 493

In her examination of the problem of identity and its fractal character H. Arendt makes an important step towards a more profound understanding of the thinking Self. Her objective is evident - it is her effort to eliminate the negative effects of the so called identifying monism resulting in mass hysterias. Arendt argues, that the thinking Self is never identical with itself, therefore the definition of subjectivity itself should be seen from the perspective of the difference between the Self and the statements about the Self. For Arendt it means opening the Self, so far shut off in his private cell of the only belief, that it is the Self, who produces the subjectivity. The fractal version of subjectivity represents an open universe of freely chosen responsibility ensuring that there is the only correspondence between the Self and the statements about the Self, namely the correspondence based on knowing the price, paid for it by every Self. And that means tolerating the differences, produced by mind as the thinking Self, differences by which we are constantly being negatively determined. Contrary to identifying monism, however, this determination is not a militant one.

Úvod:

*"Někde musí existovat mez, která ustavuje realitu, aby vůbec mohla být nějaká teorie. Bod, v němž se věci zastaví nebo z něhož mohou odstartovat."*

J. Baudrillard

Myšlení Hannah Arendtové jen zřídka kdy doprovází lineární argumentace a linie plynulého navazování. Autorka se povětšinou pohybuje na okrajích vybraných vědeckých disciplín a uvnitř několika okruhů tázání. Filosofická témata se tak ve většině případů prolínají s politickými otázkami, psychoanalytická koncepcce náhradních identifikací subjektu je korigována procesem popisu a vymezení role společenské atomizace a pojetí či vymezení osobní identity tak nakonec není pro autorku nic stabilního, žádný invariant, který lze fixovat statickými identifikacemi, ale existuje pouze v kontextu svobodné iniciativy každého jedince. Ten se ovšem stává aktérem své vlastní identity teprve v okamžiku, kdy vstoupí do silového pole jednání a řeči. Tím se okruh problémů, spojených s centrováním identifikací na pevnou verzi Já, poněkud komplikuje. Arendtová se přidržuje představy, že jednat a začínat něco nového je totéž, což předznamenává, že základní východiska pro přesnější popis subjektivity, která podle našeho názoru právě u Arendtové začíná nabývat zřetelnějších rysů defragmentace, budou nabývat mnohde paradoxních forem.

Nicméně je potřeba už na začátku poznamenat, že většina jejích stěžejních témat se vždy určitým specifickým způsobem blíží k zřetelnějšímu vymezení lidské identity a tematizaci subjektu.

Následující text tyto paradoxní aspekty myšlení H. Arendtové sleduje především z hlediska určité virtuální aranže reality lidské subjektivity. Nezanedbatelným příspěvkem, kterého se zde dotýkáme a který svým způsobem předznamenává další postup, je i mírně provokativní způsob podání, který autorka, jistě že jen na některých místech, užívá.

Stěžejním předpokladem úvah o koncepci Já, či identitní konstrukci subjektu ke konstitutivní výstavbě své vlastní subjektivity je jistý dvojitý ohled na podmínky, v nichž se tato aktivita děje. Prvním ohledem je faktická přítomnost připomenutí většiny relevantních předchozích konkrétních hroků aktéra. A to každé individuálně uchopené a promyšlené aktivity, vědomě cílené subjektivity, směřující k identitní celosti. To znamená: ohled na to, co a čím se každý subjekt spolu-utvářel v minulosti.

Podle Arendtové totiž ono tzv. svobodné lidské jednání lze rozvíjet jedině a pouze tam, kde každá spontánní iniciativa je zároveň spojena s konkrétní vazbou k minulosti. Jistěže za předpokladu, že existuje virtuální spojení mezi těmito dvěma časovými intervaly: paměť pro přítomné, které se děje a mizí, je schopna vstoupit do dějů, které modus zpřítomnění nemají v aktualitě, ale v virtuálním režimu. Druhý ohled má v celku logické konsekvence: pro jakýkoliv nový prostor sebe-utváření je pro subjekt nezbytné, aby objevil určitý volný, tj. minulostí neobsazený terén, na kterém se mu otevírá nejen možnost revize a re-konstituce sebe sama, ale zároveň, a to je pro Arendtovou příznačné, i otevřený prostor k politickému redefinování společnosti.

Arendtová tímto zavádí určitý předpoklad do vymezení myšlení a jednání, které určuje prostor sebe-tvoření člověka. Lze jej označit jako konstituování politického prostoru, který vzniká teprve tam, kde se objevují nové možnosti, určitá oblast volnosti, a to v okamžiku mezi aktem osvobození a ustavením svobodného společenství.

Nezbytným doprovodným rámcem pro popis tohoto dvojího ohledu je ovšem jistá nutná pojistka: totiž stálá a neopominutelná vazba na přítomnost.

Tou je v jejím případě přítomnost slibu, jako schopnosti vázat jednání především na svoji odpovědnost za svoji vlastní subjektivitu, tedy dohled nad virtuálním spojením obou časových linií, v němž já ručí za přibližnou stejnost svého sebe-uskutečnění. Tedy zároveň za vždy zodpovědný nárok za závazky, které z toho plynou, a na soulad jednání s konkrétními činy v minulosti, které předznačují problematiku osobní identity.

*Jestliže ovšem H. Arendt, neopomene poznamenat, že "... myslící já není sebou samým", poukazuje tím zároveň na skutečnost, která je v poměrně přesné shodě s pojetím J. Lacana: totiž na diferenci mezi Já a výpovědí o Já, či jinak: na to, že subjekt výpovědi, tedy to, o čem hovořím jako o svém já, je něčím odlišným od subjektu vyprávění.*

Defragmentace subjektu má tak v tomto místě svůj zjevný počátek.

## 1.1. Problematika identity

"...nejdůležitějším charakteristickým rysem myšlení je to, že přerušuje veškeré činnosti, všechny běžné činnosti bez ohledu na to, co se s nimi stane."

H. Arendtová

"...nevědomí je diskurs Druhého."

J. Lacan

### I.

V úvodu práce jsme naznačili, že pojetí identity je pro autorku poměrně klíčové v mnoha ohledech. Uspořádejme si alespoň ty z nich, které souvisejí s naším tématem.

Prvním aspektem je určité kontra vymezení proti tzv. identifikačnímu monizmu. Tedy problematika, kterou autorka chápe jako otázku masových hysterií, záležitost jakési jednomyslné obrovské rodiny, která podléhá jednomu převládajícímu přesvědčení či spontánnímu impulsu, který vzniká tak, že jeden jeho rys je gigantickým způsobem vystupňován.

Tento aspekt kolektivní psychologie je pro Arendtovou nepřijatelný, chápe jej jako projev či vládu nekorigované subjektivity a namísto předpokládaného vyústění, tj. propojeného společenství, jde spíše o opačnou strategii: důsledkem je společenská atomizace.

Neboť vzájemná komunikace, jako komunikace svéprávných a zcela samostatných jedinců je v zásadě nemožná, přesněji, je zablokovaná, a jedinec je tak uzavřen do "*své subjektivity jako do izolační cely*." V tomto případě nelze najít přiměřený vzorec identifikace a autorka jej proto hledá spíše v možnosti osobního založení jednání a řeči.

Přesněji řečeno: osobní založení v tomto případě znamená takový postoj, v němž si subjekt jednání či řeči zakládá na tom, aby porozumění tomu, co je vlastním předmětem jednání či sdělení uvnitř řeči, bylo především self-monitorovací aktivitou. V každém takovémto postoji nahlíží subjekt nejen to, k čemu svým jednáním směřuje, či co přesně svoji promluvou ve skutečnosti říká, ale rovněž neustále hledá pozici vlastního já, dohledává jeho pohyb: ať už vratný či stabilní, jde o adjustaci přesného postavení já v momentu, kdy subjekt promluvy či jednání není totožný se sebou samým. Jde o neustálý návrat k bodu, kde ještě bylo patrné, na jakém místě se já nacházelo, a kam se začalo pohybovat v momentě, kdy začalo být součástí pohybu subjektu jako aktéra promluvy či jednání. Možnost osobního založení jednání a řeči lze popsat jako dohlížení nad subjektem jako clonou či krytím skutečné pozice já v momentě, kdy odstupuje z čisté subjektivity a přechází do polohy externalizací, tj. do aktivity činu či promluvy.

V takovémto případě pak otázka identity začíná být nahlížena z poněkud jiného úhlu. Nikoliv jako součást identifikačních mechanismů, v našem století většinou spojována s různými projevy kolektivistických hnutí či masových vzplanutí, ale je vedena do subtilnější roviny, do oblasti jednání a řeči. Osobní identita totiž může existovat jen tam, kde se člověk projevuje a prezentuje jako svébytný, tj. tam, kde produktivní praxe subjektu je vázána na jednání a řeč.

Jednání je chápáno jako osvobozené od pouhé látkové, přírodní výměny a souvisí se svobodnou iniciativou. Teprve jako bytosti jednáající a mluvící přijímáme odpovědnost za celek svého jednání: tj. za jeho cíl i prostředky k němu vedoucí a rovněž i za svět lidí, v němž se naše jednání projevuje a do něhož vstupuje. Každý takovýto vstup je specifickým způsobem formátování našeho okolí, osobní "environmentální" aktivitou.

Každé takovéto jednání je vlastně zaváděním jisté novosti, něčeho, co tu předtím nebylo. "*Jednat a začínat něco nového je totéž.*" ([8], 165)

V tomto ohledu pak představuje jednání to, čím se projevuje naše osobní identita: zakládá totiž otázku po tom, kdo vlastně jsem, neboť každé jednání je, svým způsobem, vlastně určitou formou odpovědi na otázku, kdo jsem.

Srozumitelnost jednání pro druhé je vázána na doprovodný projev řeči. Samotné mluvení není pouhé vysvětlení toho, co se děje, nýbrž souvisí s tím, co lze nazvat identifikací s jednáním. Ten, kdo jedná a popisuje svoje jednání, zakládá osobní identitu na tom, co pro druhé činí zjevným ve smyslu identifikace jednání s mluvením.

Takto je možné se odvolat nejen na to, co dělám, ale i co zamýšlím udělat v přímém spojení s tím, co již v minulosti proběhlo. Totiž ve spojení záznamu mluvení ve slyšení druhých: potvrzují sám sebe tím, že dávám do jedné roviny souvislosti sebe a to, co jsem udělal a popsal.

Jednota jednání a mluvení tak zakládá jednotu identifikací pro sebe i druhé současně. S tím, co je řečeno, vždy nějak souvisí to, co je v záznamu porozumění. Druzí akceptují záznam porozumění jako něco, co je vně subjektu mluvení a příjemce.

Nelze tedy považovat konstruování identity za pouhý projev sebe-prezentace, neboť svědectví, které o nás jednání a mluvení podávají, není možné vědomě manipulovat pouze ke svému obrazu: je nezbytný záznam porozumění druhých. "*Na rozdíl od toho, co jsme, na rozdíl od vlastností, nadání, talentů a vad, které nám patří, a které tudíž máme v rukou a pod kontrolou alespoň tak daleko, že je podle své vůle můžeme ukazovat nebo skrývat, se ono ve vlastním smyslu osobní 'kdo', kterým člověk je, naší kontrole vymyká právě proto, že je nedobrovolně spolu-ukazujeme ve všem, co říkáme nebo děláme.*" ([8], 168)

Druhé hledisko, jež je vhodné připomenout, souvisí s jasným odlišením pojmu jednání, které je chápáno jako konstitutivní základ politického života, a pojmem vytváření, který ovšem zahrnuje poměrně značně diferencovanou oblast aktivit. Arendtová do ní zahrnuje jak činnosti řemeslné, tak i aktivity umělecké a jejich společným základem je tvůrčí nezávislost a subjektivní osamocení. V procesu vytváření je člověk sám za sebe a neklade své projekty do souvislosti a vazeb s druhými. Alespoň ne primárně.

Vytváření tedy požaduje jistý předpoklad: osamocenou činnost jedince, kde hlavním prvkem je individuální schopnost jedince a jeho talent či schopnosti, příp. kompetence, a jakákoliv organizovaná moc většiny je v tomto případě na překážku. Neboť vždy hrozí, že k moci se mohou dostat ti, kdož schopnosti a kompetence nemají. Nicméně podle autorky je posun v chápání pojmu identity spjat s rozlišením poněkud spornějším: identita je pro Arendtovou vždy spíše výsledkem aktivity v procesu jednání, tj. v činnostech na teritoriu politickém, než ve vytváření.

## II.

Chceme-li se tedy dobrat přesnějšího vymezení, musíme propojit ještě další roviny výkladu. Jednou z nich je vztah jedinečnosti a jednání. Jednání je podle autorky v přímém vztahu k osobní jedinečnosti. Etalonem poměření jedinečnosti jednání je jen jeho velikost. Kritéria relevance daného jednání pak nejsou totožná s kritérii morálními. Neboť sama podstata jednání spočívá v překračující iniciativě, v aktivitě jdoucí nad rámec daného, jeho konvencí a pravidel opakování.

Jednání je subsumováno v souladu se svou podstatou "výhradně kritériu velikosti, a to proto, že by k němu vůbec nedošlo, kdyby neprolamovalo to, co je normálně obvyklé, a nepronikalo do sféry mimořádného, kde to, co je obecně a v každodenním životě platné, už neplatí, a kde všechno, co se děje, je tak jedinečné a sui generis, že se už nedá subsumovat pod pravidla." ([8], 199)

V tomto případě si již nevystačíme s kategorií instrumentality: v daném náhledu nejde pouze o předem zvolený účel, o jisté dosažení cíle, ale jinak: jedná se o iniciativu, která provokuje k další iniciativě, k postupné sérii reakcí, které zde před tím nebyly a jejichž původ, smysl a záměr jsou předem neodhadnutelné.

Jednání má tak podle Arendtové svůj smysl a cíl pouze v sobě samém. Ona nepředvídatelnost výstupů jednání potom vylučuje nastavení běžných parametrů morálních kritérií, samozřejmě kromě jednoho jediného. Tím je onen hledaný pojem osobní identity, která se tímto jednáním (tedy iniciujícím jednáním) projevuje a nechává nahlížet. Takováto identita se dohledává a nachází jen v modifikacích jednání, nachází zde svůj nezaměnitelný (s druhými nesdílený) výraz a současně poukazuje k odpovědnosti za lineární kontinuum své jedinečnosti, za vztah ke své minulosti, ke svým předchozím činům a ovšem i za přihlášení se k odpovědnosti za tyto činy.

Druhá rovina výkladu zavádí třetí člen do hry: je jím pojem práce. Vzniká tak pojmová triáda, umožňující nahlédnout pevnější kontury pojmu osobní identity. V těsné souvislosti práce a vytváření se produkuje svět lidského prostředí. Zavedení jednání ovšem přináší jistou komplikaci. Autorka zde předvádí okruh a působení vlivů, které v sociologii bývají pojmenovány jako nezamýšlené důsledky. Jedná se o narušení představy, že "skutečnost" je výsledkem promyšlené a předem předvídatelné činnosti. "*Představa, že jen to bude skutečným, co jsem s to udělat, představa zcela oprávněná ve sféře vytváření, je ustavičně vyvrácena průběhem událostí, které vznikly jednáním a v nichž nedochází k ničemu častěji než právě k tomu, co je absolutně neočekávané.*" ([8], 292) Lidské záležitosti si totiž vynucují akceptaci stanoviska, které nutně předpokládá nepředvídatelné.

To je jisté novum v pohledu na význam lidské činnosti. Repetitivní aktivity, tj. vesměs spadající pod pojem práce, vedoucí k pouhé reprodukci stávajících forem lidského světa, nepokládá autorka za rozhodující. Významný rozdíl je tedy v tom, že zatímco vytváření vede ke vzniku jisté věci, jisté nové skutečnosti, jež se stává v zásadě přítomnou součástí lidského světa, práce pouze udržuje životní proces na principu reprodukční činnosti. V knize *Vita activa* tak Arendtová dochází k poměrně silné kritice pojetí práce a jejího převodu do světa odcizeného zpředmětnění, jako je tomu v případě K. Marxe či obecné kritiky hédonismu, jako vytrvalého a ve své podstatě nikdy nekončícího hledání a uspokojování slasti. Na rozdíl od těchto fiktivně pojatých cílů, dle

autorky, je vhodnějším komplementem vytváření pojem štěstí, tedy něčeho, co je spíše spojováno s náhodou, není spjaté s trvalostí a opakováním, které lze programově plánovat, a není tudíž možné jej vyhledávat jako cíl.

Štěstí je spíše výsledkem nepředvídatelného, či jinak řečeno nezamýšleného, něčeho, co nevykazuje intervaly pravidelnosti, a nelze jej tudíž subsumovat pod kategorie, ve kterých lze naopak nalézt práci. Jestliže se tak ovšem stává, lze hovořit, podle Arendtové, o smrtelné a sterilní pasivitě, totiž o převodu slasti na programovatelné cíle, jež jsou z povahy každého programu dosažitelné nikoli jednáním jako individuálním projevem jedinečnosti, tedy jisté novosti, ale naopak, projevem sérií opakování.

Filosofické konsekvence těchto úvah jsou potom zřejmé: Zatímco vytváření, *poiesis*, jakožto aktivita zanechává poměrně jednoznačný výsledný produkt, pak výsledek jednání, *praxis*, zůstává závislý na vzájemné interakci jednajících a je tudíž ve svých důsledcích nepředvídatelný. Autorka demonstruje tento konflikt na své interpretaci sporu mezi sokratovskou školou a athénskou polis: "*Moudrost filosofie, která tu poprvé myslí na to, jak odpomoci křehkosti lidských záležitostí, dochází k závěru, že může být rozumné vzdát se schopnosti jednání v jejích nejčistších a nejradiálnějších formách, a sice právě proto, protože si tato filosofie v průběhu konfliktu s polis s tak mimořádnou intenzitou uvědomila onu marnost, bezuzdnost a nevypočitatelnost následků, jež je vlastní každému jednání.*" ([8], 187)

Je-li tedy sféra jednání ohrožena rozmanitými vpády nezáměrnosti a odlišných důsledků, než jsou ty, které myšlení nastavuje pro jednání, pak v myšlení samotném, v myšlení, které je podmínkou pro lidskou schopnost souzení, zůstává poslední útočiště pro zachování plurality světa jako prostoru či teritoria stejně otevřených verzí či možností, nedefinovaných převládajícím trendem společnosti, trendem či orientací, která v důsledku převodu vytváření do jednoznačných produktů a jednání, či jinak řečeno: praxi, která naopak selhává na evidentní nepředvídatelnosti, donucujících aktivně zapojené myšlení ke sledování provozu např. konzumní společnosti.

Nicméně jedna poznámka na závěr: myšlení přesto pro autorku zůstává vždy komplementární složkou praxe.

### III.

Aktivní život je podle autorky vyložen s pomocí pojmové triády jednání, vytváření a práce. Jeho protipól, život ducha (*The Life of the Mind*) má analogickou pojmovou výstavbu, triadický model. Výchozí teze naznačuje, kudy se bude ubírat směr její argumentace. "... *nejdůležitějším charakteristickým rysem myšlení je to, že přerušuje veškeré činnosti, všechny běžné činnosti bez ohledu na to, co se s nimi stane.*" ([10], 6)

Vzhledem k tomu, že Arendtová nahlíží výraz myšlení ve filosofické kontemplaci, nepřekvapí následná úvaha: "... *lidé, kdyby ztratili dychtění po smyslu, které označujeme jako myšlení, a kdyby si přestali klást nezodpověditelné otázky, ztratili by nejen schopnost vytvářet ony myšlenkové výtvořky, kterým říkáme umělecká díla, ale také schopnost tázat se na všechny ty zodpověditelné otázky, na nichž je každá civilizace založena.*" ([9], 62)

Z uvedených citací plyne, že důraz, který autorka klade na otázky, jejichž smysl či možné odpovědi jdou nad rámec schopnosti odpovídat, přisuzuje myšlení úlohu

odlišnou od poznávání. Arendtová v tomto případě zřetelně sleduje členění I. Kanta: totiž rozdílu myšlení a poznávání. Podle autorky totiž právě ony "nezodpověditelné" otázky jsou vlastním předmětem myšlení. Přesněji řečeno: tázání, v rámci myšlení, vede k otázkám, které principiálně zodpověditelné nejsou. Arendtová na tomto místě využívá své rozumění modelu re-prezentace: "*Cílem myšlení je vždy re-prezentace, tzn. že něco, nebo někdo je ve skutečnosti nepřítomný a přítomný je pouze v mysli, jež pouze na základě obrazotvornosti může něco či někoho učinit přítomným ve formě obrazu.*" ([10], 6) To znamená, že v momentu, kdy myslím, očitám se vně světa jevů, a to i v případě, kdy se myšlení zabývá smyslově danými předměty. I tehdy, nejsou-li předmětem myšlení ideje či pojmy, ale smyslová data, myšlení pracuje na svém vlastním, od světa dat a jevů odlišném terénu, pro který nemůže platit běžná verze pravdivosti. Tato je vyhrazena jinému modu: totiž poznávání. Podle autorky je právě poznávání zaměřené na otázky, které jsou v zásadě zodpověditelné, tzn. na tzv. poznatky, pro něž už ovšem platí pojem pravdivosti.

Právě na tomto místě se objevuje podstatná diference mezi poznáním a myšlením: tedy také mezi pravdou a smyslem. "*Očekávat od myšlení pravdu znamená, že zaměňujeme potřebu myslet za puzení poznávat.*" ([9], 61) Z toho ovšem plyne, že tázání se po smyslu, jež je vlastní právě myšlení vede k otázkám, jež zůstávají trvale otevřené. Myšlení tak vede k jakési implicitní problematičnosti, nezakotvenosti a ne-jistému. Myšlení je podle autorky charakterizováno především tím, že myslící já opouští svět reality. Z tohoto důvodu je případné rozlišování mezi reálným a nereálným poněkud zavádějící a nepřináší žádný podstatný užitek.

Myšlení tedy předpokládá ústup ze světa reality, v němž se běžně realizuje naše jednání s druhými, ze světa, v němž jsme druhými konfrontováni a vyzýváni. To znamená, že bez této vazby na druhé nelze říci, že by člověk mohl být sám v sobě neproblematicky jednotný. Teprve atak ze strany druhých vede k potřebě neustále obnovované a zajišťované identity. Arendtová přímo říká, že myslící já není sebou samým a jediná identita, která existuje je ta, jež je vytvářena v našich vztazích uvnitř lidského společenství. Zároveň je to taková identita, jež nikdy nemůže být něčím, co máme trvale ve své moci.

Ústup ze světa, stažení se ze světa reality, tak jde ruku v ruce s nutkáním projevení se, či potřebou vykázat se ve světě reality. Jedná se o potřebu projevení sebe sama: ta je podle autorky možná pouze ve světě jevů: "*Právě tak, jako zjevné bytosti žijící ve světě viditelných jevů mají puzení ukázat sebe samy, tak i myslící bytosti, které stále ještě k tomuto světu jevů patří, i poté, co se z něho vnitřně stáhly, mají puzení mluvit a učinit tak zjevným to, co by jinak vůbec součástí zjevného světa nebylo.*" ([9], 98)

Pojetí identity je tedy v tomto naznačeném významu v nezbytné relaci s druhými, se světem jevů jako prostorem pro vlastní sebe-vyjádření a také s pochopením toho, že svět pojmů je v tomto případě chápán jako oblast metafor či fixovaných analogií (viz. též např. Nietzsche, Derrida aj.). Neboť to co zde promlouvá, co se hlásí o slovo a dožaduje se pozornosti není duše nýbrž duch: naše myšlení. Forma či způsob projevení se ducha, tzn. řeč nemá k dispozici jinou verzi zaznamenání či jiný model zápisu smyslu svého mluvení, než je řeč metaforická. Z pohledu autorky lze říci, že právě metafora "disponuje" schopností překlenout propast mezi "*vnitřními a neviditelnými duchovními*

*aktivitami a světem vnějších jevů.*" Ono přemostění je ovšem velmi důležité: diference mezi světem jevů a vnitřním světem člověka je nejen komplikovaná a mnohoznačně členěná, je v zásadě ne-přemostitelná pouhou pojmovou distinkcí, definiční čistotou či samotnou pojmovou prací. Mnohem spíše odkazuje k příbuznosti filosofie a poezie: k příbuznosti, souvislosti a pojetí v Heideggerově významu.

Arendtová pak může předpokládat, že poesie a filosofie určitým způsobem patří k sobě, neboť myšlení jako tázání po nezodpověditelném je jejich společným základem. Je to totiž jedna forma hledání smyslu, hledání tam, kde je život dotazován ve své problematičnosti, kde každé myslící já zakouší onu ne-jednotu se sebou samým. Život, který je zakoušen ve své komplikovanosti, nejednotě a problematičnosti, umožňuje myšlení překročit úzké hranice minění, předsudků a zjednodušených jistot domněnek. Arendtová si je ovšem dobře vědoma důsledků: "... život zbavený myšlení by byl beze smyslu, i když myšlení nikdy neudělá lidi moudrými, ani jim nedá odpovědi na vlastní otázky myšlení." ([9], 178) Od momentu, kdy myslící já zakouší diferenci těchto dvou světů, může začít zachovávat jistý odstup od toho, co se děje. Neboť zaujetí určitého konkrétního stanoviska znamená, že se oprošťujeme od pouhé individuální jedinečnosti a vstupujeme na pole souzení, tedy na terén spoluúčasti či, jinak řečeno, do oblasti obecných záležitostí. Teprve v okamžiku, kdy jsme součástí oné interaktivní sounáležitosti, jistého zmnohonásobení svého stanoviska, může naše pojetí osobní identity dostat plnější tvary. Můžeme se totiž zdržet jakéhokoliv projevu, namísto aktérů se stát divákem, tedy tím, kdo se možnosti jednání zdrží. V tomto okamžiku je patrné, že pojetí naší identity se začíná poměřovat s tím, s čím jsme zajedno: v tomto případě sami se sebou. Neboť, jak je z autorčina textu patrné, "... divák, nikoli herec má klíč ke smyslu lidských záležitostí." ([9], 96)

#### IV.

Náš vztah k druhým, který je utvářen jednáním, nemůže být plně pod kontrolou já. Není tedy individuálním vědomím ani zcela registrován. Z toho plyne následující riziko: nelze předvídat, jak se druzí zachovají, nelze tudíž dohlédnout důsledků, jež takové jednání může mít. To zároveň znamená, že jednotlivé akty jednání, které jsou podrobeny revizi druhých, jsou z tohoto hlediska neodvolatelné. U Arendtové tato úvaha rezultuje v následující hledisko: jestliže nepředvídatelnost jednání lze korigovat či alespoň částečně omezovat individuálním slibem, tj. jistou zárukou, pak jednotlivé akty jednání, které mají neodvolatelný charakter, lze přerušit jedině odpuštěním. Právě schopnost odpuštění je pro Arendtovou velmi důležitou složkou pro distinkci jednajících aktérů sociálních dramát, neboť jenom odpuštění může zaručit nový začátek, tzn. umožňuje vyvázání se z kruhu neodvolatelných kroků, jež by každé nové, slibem zaručené jednání předem eliminovaly.

Problematika slibu a odpuštění předznamenává téma autority, k němuž se ještě vrátíme. V tomto případě znamená poněkud zjednodušený, ale přesto poměrně funkční pohled na výše zmíněnou dualitu myslícího já. Je totiž poměrně zřetelnou směrnicí k tomu, co lze označit jako dvojí vazbu každé individuální externality. Myslící já je rovněž možné uchopit v této poloze. Neboť poté, co se já stahuje ze světa, aby našlo



půdu pro nerušený dialog se sebou samým, vytváří rovněž dvojí vazbu: vazbu já na reflexi já a zároveň vazbu reflektujícího já na já reflektované.

Podívejme se nyní, z čeho vychází základní argumentace autorky. Arendtová se odvolává na Kantovo tvrzení, že příčina toho, co umožňuje objevení se jevu, musí být odlišného řádu než jev sám. Jinými slovy: je zde něco, co umožňuje řád jevů, aniž by se do tohoto řádu promítlo, pouze jej uvádí, přivádí na scénu. Scénu, kterou chápeme jako fenomenální svět. Dualita tohoto pojetí je vcelku zjevná. Žitý svět je umožněn světem, který jej zakládá, řekněme "bytím", aniž máme k dispozici jinou možnost či schopnost vzhledu do tohoto uspořádání, než je transcendentující schopnost myslícího já. V Kantově pojetí se jedná o zcela mimořádnou schopnost onoho myslícího já, jež je jakoby disponováno k transcendentování nejen zjevení, ale též samotného Bytí. Kant říká, že ve vědomí sebe jsem věcí samou, *Ding an sich*. Arendtová potom považuje myslící já za kantovskou *Ding an sich*. Nejeví se tedy ani ostatním, nejeví se ani sobě, na rozdíl od sebevědomění, a přesto není "ničím" ([10], 41).

Myslící já je tak prosto věku, pohlaví, životního příběhu či vlastností. Není to zosobněné já. Tělo je myslícímu já jen pouhou překážkou. Myslícího já jsme si bez problémů vědomi po dobu trvání činnosti myšlení, ovšem jakmile se znovu prosadí skutečný svět, myslící já zmizí, jako by bylo pouhým preludem ([10], 43, 75). Vzhledem k tomu, že autorka nahlíží myslící já jako verzi metafyzického závěru, přesto jej bere v potaz, neboť jak jsme předznamenali úvodem této kapitoly, já se stahuje ze světa a lze předpokládat, že motivy stahování se ze světa mohou vést ke sledování samotné povahy myšlení. Jedná se o totiž činnost, jež se nikdy nepotýká s odporem hmoty. "*It is not even hindered or slowed down by sounding out in words, which are formed by sense organs. The experience of the activity of thought is probably the aboriginal source of our notion of spirituality in itself, regardless of the forms it has assumed.*" ([10], 44) Jinými slovy: jde o činnost, jež není ani zpožděna, ani zpomalena vyzníváním ve slovech, jež jsou utvářena smyslovými orgány, zkušenost s aktivním myšlením je možná původním zdrojem našeho povědomí o spiritualitě jako takové, bez ohledu na podobu, již na sebe bere. Potom lze vcelku konsekventně říci, že paradoxní vlastností člověka jako živé bytosti je, slovy Arendtové, že ačkoliv je sám součástí světa jevů, má možnost myšlení. Tato schopnost umožňuje mysl se od světa jevů odpoutat, aniž by kdy byla schopna jej opustit nebo transcendentovat ([10], 45).

Co z uvedeného vyplývá? Přinejmenším to, že disponujeme jistou možností, jak se odpoutávat od instantního kontaktu se světem jevů, není nám ovšem dáno jej natrvalo opustit. Můžeme se sice pokoušet transcendentovat inkorporaci jsoucího, nicméně naše myšlení, či naše myslící já nikdy netranscenduje svět jevů takový, svět, z něhož vzešlo a jehož je myslící dualitou.

Arendtová se poté zabývá otázkou, jaký je vztah mezi myslícím já a skutečností. Veškeré myšlení vyžaduje kromě stažení se ze světa jednání i nezbytnou další podmínku: pozastavit se a myslet. Realita, tvrdí, je charakterizována vlastností "*standing still and remaining' long enough to become an object for acknowledgement and recognition by a subject*" ([10], 78), tzn.: podmíněnou schopností "postát a trvat" natolik dlouho, aby se staly objektem seznání a uznání subjektem.

S tímto požadavkem je spojena otázka určité jistoty, kterou si dodáváme tím, jak lze nahlížet druhé v jejich úsilí o dosažení stejného cíle. Onu jistotu nám dodává vědomí, že námi nazírané předměty se jako takové jeví též ostatním, a tato jistota nás současně ujišťuje v přesvědčení, že existencí všeho, co vnímáme, je nezávislá na samotném aktu percepce. Bez tohoto poznání bychom nemohli uspokojivě věřit tomu, jak se zdáme být sami sobě ([10], 46). Nicméně z hlediska autorky lze rovněž dodat, že navzdory souhlasné činnosti myslících já v jejich aktech vykazování, jež se mohou jevit jako souhlasné a tudíž poněkud uklidňující v přesvědčení o našich jistotách, není vyhráno. Arendtová si totiž přesto stýská nad tím, že v myslícím já je člověk nejen inkarnací slova, ale i myšlenky, a že myslící já je tak věčně záhadným, nikdy plně osvětleným vtělením schopnosti myslet ([10], 47).

Přejdeme k závěru této úvahy: Ačkoliv lze říci, že duch či mysl žije dialogem bez ozvučení, bez hlasu ve své dvojjednosti, akt samotného myšlení přesto probíhá v jednotě. "*While thinking (...), man lives completely in the singular*": když člověk myslí, ocitá se v úplně jednotnosti. Odpoutání se od mnohosti a různého do společnosti mála může pokračovat až k absolutní samotě jediného ([10], 47).

Nicméně ona absolutní samota jediného zůstává nedotčena pouze ve své první části dualitního monologu: mezi já a reflektujícím já. V onom druhém případě, totiž tehdy, kdy reflektující já monitoruje důsledky reflexe svých vlastních reflexí, speciálně vztažených na sebe samo, tedy kdy reflektující já shlíží na já reflektované, samota jediného je nutně dualitní. Je totiž nárokována z povahy myslícího já.

## LITERATURA

- [1] ADORNO, T. W.: *Edition Text und Kritik*. Frankfurt a M., Suhrkamp 1973.
- [2] ADORNO, T. W.: *Estetická teorie*. Praha, Panglos 1997.
- [3] AGAMBEN, G.: *Homo Sacher: Sovereign Power and Bare Life*. California, Stanford University Press 1998.
- [4] AGAMBEN, G. /1999/: *The Man Without Content*. California, Stanford University Press 1999.
- [5] APEL, K.-O.: *Transformation der Philosophie, Bd. II*. Frankfurt a M 1973.
- [6] ARENDT, H.: *Considérations morales*. Paris, Éditions Payot & Rivages 1996.
- [7] ARENDT, H.: "Du mensonge en politique". In: Arendt, H.: *Du mensonge la violence*. Paris, Calmann-Lévy 1972.
- [8] ARENDT, H.: *Human condition*. Chicago, University of Chicago Press 1958.
- [9] ARENDT, H.: *Life of the Mind I*. New York & London, H. B. Jovanovich 1977.
- [10] ARENDT, H.: *Life of the Mind II*. New York - London, H. B. Jovanovich 1978.
- [11] ARENDTOVÁ, H.: *Krise kultury*. Praha, Mladá fronta 1994.
- [12] ARENDTOVÁ, H.: *O násilí*. Praha, Oikoymenh 1995.
- [13] ARENDTOVÁ, H.: *Původ totalitarismu*. Praha, Oikúmené 1996.
- [14] ARENDT, H.: *Between Past and Future*. New York, Viking Press 1954.
- [15] ARISTOTELES: *Metafyzika*. Praha, J. Laichter 1946.
- [16] BALLESTREM, K. - OTTMAN, H.: *Politická filosofie 20. století*. Praha, Oikoymenh 1993.
- [17] BREIER, K. H.: *Hannah Arendt zur Einührung*. Hamburg, Junius 1992.

- [18] BERSANI, L.: *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art*. New York, Columbia University Press 1990.
- [19] BERSANI, L.: *The Culture of Redemption*. New York, Columbia University Press 2000.
- [20] BROWN, R. H.: *Society as Text*. Chicago and London, The University of Chicago Press 1992.
- [21] BAUDRILLARD, J.: *Simulations*. New York, Semiotext 1983.
- [22] BAUDRILLARD, J.: *Cool Memoires II*. London, Verso 1999.
- [23] BAUDRILLARD, J.: *The Transparency of Evil*. London, Verso 1993.
- [24] BUTLER, J.: *Psychic Life of Power*. California, Stanford Univerity Press 1997.
- [25] BUTLER, J.: *Subject of Desire*. New York, Columbia University Press 1999.
- [26] BYSTRICKÝ J.: *Mediální diskurs postmoderny*. Praha, Karolinum 2001.
- [27] BYSTRICKÝ, J.: *Texty k postmoderně 2*. FHS UK Praha, Sofis 2001.
- [28] DELEUZE, G.: *The Logic of Sense*. New York, Columbia University Press 1989.
- [29] DERRIDA, J.: *Dissemination*. Chicago, University of Chicago Press 1981.
- [30] FIGAL, G.: *Theodor W. Adorno. Das Naturschöne als Spekulative Gedankefigur*. Bonn, Bouvier 1977.
- [31] FOUCAULT, M.: *Archeologie des Wissens*. Frankfurt a M., Suhrkamp 1992.
- [32] FREUD, S.: *Spisy 8. (1909-1913)* Praha, Psychoanalytické nakladatelství 1997.
- [33] LYOTARD, J.-F.: *The Differend*. Minnesota, University of Minnesota Press 1988.
- [34] LUHMANN, N.: *Die Macht*. Stuttgart, Euke 1988.
- [35] NANCY, J.-L.: *The Birth to Presence*. California, Stanford University Press 1993.
- [36] RORTY, R.: *Nahodilost, ironie a solidarita*. PF UK Praha 1996.
- [37] RORTY, R.: *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava, Kaligram 2000.
- [38] SERRES, M.: *Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés - I*. Paris, B. Grasset 1985.
- [39] STRAWSON, P. F.: *Analýza a metafyzika*. Bratislava, Kalligram 2001.
- [40] SPINOZA, B.: *Etika*. Praha, Dybbuk Publishing 2001.
- [41] QUINE, W. V. O.: *Word and Object*. Cambridge, Mass., MIT Press 1960.
- [42] VIRILIO, P.: *The Aesthetics of Disappearance*. New York, Semiotexte 1991.
- [43] VIRILIO, P.: *The Information Bomb*. London, Verso 2000.
- [44] WELSCH, W.: *Estetické myslenie*. Bratislava, Archa 1993.
- [45] WITTGENSTEIN, L.: *Filozofická zkoumání*. FÚ ČAV Praha 1993.
- [46] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Praha, OIKOYMENH 1993.
- [47] WITTGENSTEIN, L.: *The Blue and Brown Books*. New York 1965.

---

PhDr. Jiří Bystřický  
 Fakulta humanitních studií UK  
 U Kříže 4-10  
 150 00 Praha 5  
 Česká republika