

HORIZONT ŽIVOTA A PROBLÉM ČLOVEKA U HANNAH ARENDTOVEJ

MICHAL ZVARÍK, Katedra filozofie FF TU v Trnave, SR

ZVARÍK, M.: The Horizon of Life and the Problem of Man in Hannah Arendt
FILOZOFIA, 70, 2015, No 1, pp. 47-58

The article addresses the concept of life in relation to humanities as seen by Hannah Arendt. In the 1950s, Arendt criticized humanities for their inability to understand the specific character of the world as a space of appearance in which historical events take place. Instead they focused on grasping the expressions of human nature and/or a human as being stripped of normal relations to the others. These two moments are inherently intertwined since the latter is possible only under the condition of worldlessness. Arendt's aim is not only to provide a methodological alternative, but also to understand the historical conditions under which the world as a condition and framework of understanding is abandoned. In her approach the concept of life is of central importance, since it is the background against which modern self-interpretation takes place and is therefore the formative condition of the absence of the world.

Keywords: H. Arendt – Life – World – Event – Humanities – Modernity

Hannah Arendtová viackrát vyjadrila obavu zo všeobecne akceptovaného presvedčenia, že hlavným problémom modernej doby je človek sám, resp. ľudská prirodzenosť (napr. Arendt 2005, 104-105). Táto inherentná problematickosť človeka je prítomná podľa nej vpísaná aj do rozvíjajúcich sa humanitných vied¹ a ich metodológie. Sama sa často nachádza v tieni podozrenia z nedostatočnej systematickosti a metodickosti, prehnaného eseizmu či porušovania dobrých mravov akademického písania. Preto nemožno nespomenúť, že jej tvrdenia o humanitných vedách sú často generalizujúce s nedostatkom citu pre odlišné prístupy. Tým sa zároveň zužuje aj rozsah jej kritiky, pretože z kontextu jej úvah je zrejmé, že obavy u nej vzbudzoval predovšetkým trend naturalizácie, ktorý metodologicky vychádza z kategórie kauzality a kvantifikovateľnosti ľudských prejavov.

Výčitka absencie systematickosti však neobstojí (Canovan 2002, 5-6). Pri pozornejšom čítaní možno u nej identifikovať špecifickú metódu, ktorou sa usiluje nielen radikálne odlišiť od prístupu humanitných vied, ale snaží sa predovšetkým o systematický, hoci v dôsledku povahy vecí nikdy neukončený prístup, ktorý vernejšie zodpovedá povahe ľudských záležitostí. V tomto kontexte zaujímajú rozvíjajúce sa humanitné vedy skôr po-

¹ Arendtová niekedy hovorí o humanitných vedách, inokedy zas o sociálnych a psychologických vedách. Až na konkrétne citácie sa budem kvôli prehľadnosti a čiastočne aj proti bežnému jazykovému úzu terminologicky držať výrazu humanitné vedy.

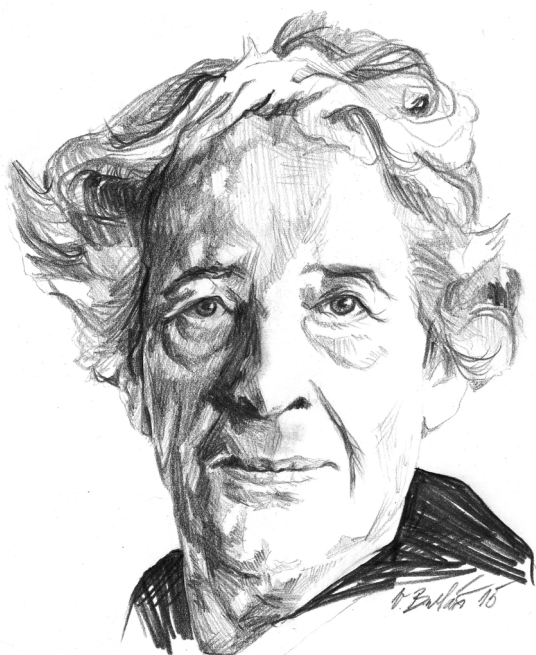
stavenie problému než odpovede; problému, ktorý vyviera zo základného horizontu modernej sebainterpretácie. Preto dnes hlavné poučenie z jej kritiky vied o človeku nespočíva ani tak v odmietnutí behaviorizmu, ako skôr v reflexii historických podmienok, v ktorých sa otvára „problém človeka“ a ktorého riešenie môže v súčasných ideologických deformáciách predstavovať karikatúru ľudskosti. Tento kontext úvah môžeme vnímať aj ako príspevok k dobovému *Methodenstreit*, v ktorom Arendtová reprezentuje originálnu podobu *Verstehen* v protiklade k *Erklären* naturalizovaných humanitných vied.

K problematizovaniu postavenia humanitných vied ju viedlo prehlbovanie jej reflexií totalitarizmu v 50. rokoch. Predtým sa jej *Pôvod totalitarizmu* zameriaval primárne na nacistické Nemecko, v ktorého ideológii badať barbarský odklon od tradície európskeho politického a filozofického myslenia. Avšak v neskorších úvahách Arendtová nemohla ignorovať fakt sovietskeho režimu, ktorý kulminoval v stalinistickom terore. Ten na rozdiel od nacizmu nadväzuje na európsku filozofickú a politickú tradíciu v podobe marxizmu. Európske myslenie tak nestojí v protiklade k totalitným tendenciám, ale je pre ne do istej miery určujúce (Canovan 2002, 64). Snaha pochopiť („*Ich will verstehen*“) nakoniec Arendtovú vedie k rozšíreniu horizontu jej úvah a k chápaniu človeka ako aktívnej bytosti, ktoré poskytuje kľúč k jeho dejinnosti.² Nejde iba o to, poskytnúť alternatívne chápanie dejinnosti v protiklade k dejinám ako nevyhnutne sa rozvíjajúcemu procesu, ale najmä o pochopenie etiológie moderných dejín, ktoré má poskytnúť práve teória činného života. Ak sa humanitné vedy rozvíjajú za podobných dejinných podmienok ako totalitné hnutia, vstupujú do tieňa podozrenia. Preto je namieste otázka, či ich metódy a výsledky nie sú skôr symptómom než riešením. Inými slovami, otázka znie: V akej podobe sa humanitné vedy podieľajú na reprodukcii podmienok, z ktorých môžu povstať totalitné hnutia, a ako sa v týchto podmienkach formuje ich charakter?

Kritika modernity a kritika snahy založiť skúmanie človeka na metódach kopírujúcich prírodné vedy neboli v zásade ničím novým – podobne ako ich úzke prepojenie. Scientizmus provokoval silné protireakcie, ktoré ho vinili z odbúravania autentického prístupu ku skutočnosti a k svetu. No práve vzostup totalitarizmu ukázal, že tieto reakcie sú v mnohom samy skôr prejavom modernity, než riešením jej problémov. Aj povojnové reakcie na modernitu často zdôrazňovali ochudobnenie horizontu ľudských skúseností a neadekvátnosť scientizmu, najmä vo vzťahu k humanitným vedám. No na rozdiel od predchádzajúcich, filozoficky druho- až tret'otriednych koncepcií títo kritici (L. Strauss, E. Voegelin) zohľadňovali potrebu návratu ku klasikom. Arendtovú možno tiež zaradiť do tohto prúdu. No sú tu aj významné rozdiely. Napríklad podľa Voegelina Platón a Aristoteles poskytujú bázu pre teóriu vedomia, ktorého autentický vzťah k božstvu po-

² Margaret Canovanová) rozborom nedokončených textov z 50. rokov presvedčivo obhajuje tézu, že Arendtovej dielo *Vita activa* môžeme správne pochopiť až vtedy, keď ho vsadíme do kontextu jej postupného vyrovnávania sa s totalitarizmom (Canovan 2002). Dielo *Vita activa* sa tak nelíši od skoršieho *Pôvodu totalitarizmu* tým, že by sa na rozdiel od totalitarizmu zaoberalo fundamentálnymi otázkami, ale tým, že prehlbuje pochopenie modernity a jej predpokladov. Téma totalitarizmu tak v rámci Arendtovej *opus magnum* predstavuje skrytý leitmotív.

skytuje normu na uchopenie gnostických anomálií moderného myslenia. Arendtová vidí v minulých reflexiách sformulovanie špecifických skúseností, ktoré je potrebné nanovo odkryť a pochopiť. Takýto postoj má však máločo spoločné s návratom k rajskej záhrade domnele autentického postoja gréckej (filozofickej či politickej) skúsenosti. Arendtová nielenže odmieta Voegelinovu teóriu *Ersatzreligion* a jeho chápanie religiozity ako antropologickej konštanty, ale podobne ako Hans-Georg Gadamer chápe človeka primárne ako dejinné bytie-vo-svete, ktoré si rozumie až na základe sveta. Autentické osvojenie vlastnej historicity zároveň u nej zahŕňa otvorenie sa možnosti niečoho nového, ktoré nachádza svoje sformulovanie v médiu reči.



Hannah Arendt

pre chápanie človeka a sveta. Po druhé, ak pritom analýza života odhaľuje virulentnosť modernity, je pre nás prostriedkom ku kľúčovému odstupu od súčasných trendov, akceptovaných s nekritickou samozrejmou, ktoré sa zakladajú na skrytých dejinných predpokladoch.

1. Činný život a dejinnosť človeka. Arendtová svoj prístup celkom výstredne a zároveň plauzibilne nazvala „old-fashioned story-telling“ (Vollrath 1979, 59). Rozprávanie príbehu nachádza svoj metodický zmysel v tom, že umožňuje priliehavo zjavovať vec cestou návratu k dejinnej skúsenosti, a preto aj k samotnej skutočnosti. Pochopiť moder-

Než odpoviem na otázku o podmienkach humanitných vied, najprv stručne načrtnem Arendtovej chápanie človeka ako aktívnej, a predovšetkým dejinnej bytosti, ktoré má počiatok v deskripcii ľudských činností. Historicita ľudskej plurality ako kľúčovej podmienky zmysluplného života ľudí totiž Arendtovej slúži aj ako legitimitačná báza jej metodiky vrcholiacej v chápaní. Následne priblížim jej stanovisko k postupu humanitných vied, ktoré schopnosť konať redukujú na skúmanie spôsobov správania, čím ju vylučujú zo svojho zorného poľa. Nakoniec sa zameriam na skúsenostné predpoklady, z ktorých modernita vyrastá a ktoré sa spolupodieľajú aj na vzostupe humanitných vied. Pojem života zohráva v tomto kontexte kritickú funkciu v dvojakom zmysle slova. Po prvé, odhaľuje, že naše chápanie života je dominantným interpretačným rozvrhom, ktoré je určujúce aj

nitú tak v prenesenom slova zmysle znamená prerozprávať jej príbeh a odhaliť pôvodné skúsenosti referujúce na dejinné udalosti, ktoré sedimentovali na predsudky vyhýbajúce sa preskúmaniu.³

Už v *Pôvode totalitarizmu* nachádzame metodický prístup, ktorý je do istej miery charakteristický aj pre Arendtovej neskoršie úvahy. Jej nówum spočíva v tom, že sa totalitarizmus snaží pochopiť cez „historický výklad prvkov“, ktoré samy osebe nie sú totalitné, ale „vykryštalizovali do podoby totalitarizmu“ (Arendtová 2000, 226). Tento prístup sa zakladá na odhaľovaní a interpretovaní skúseností, ktoré vychádzajú z rôznych udalostí, pričom samotná skúsenosť je dejinná a podlieha premene, až nakoniec sedimentuje do predsudku bez referencie na bezprostrednú skúsenosť zakladajúcej udalosti. V neskoršom diele *Vita activa* badať prehĺbenie a rozšírenie tohto prístupu na interpretáciu modernity, ktorá vytvára podhubie vzostupu totalitarizmu, ako aj jeho zdôvodnenia prostredníctvom chápania človeka ako dejinne kontingentnej bytosti.

Preto sa musíme pozastaviť pri stručnej charakteristike ľudských činností, ktorých opis poskytuje rámec pochopenia dejinnosti (bližšie pozri Arendtová 2007, 15-20, §1). Arendtová ponúka komplexný obraz spôsobov ľudského existovania prostredníctvom opisu činností práce, zhotovovania a konania a ich prelínania. Práca je ľudskou odpoveďou na podmienenosť holým životom vykonávanou preto, aby človek z prírody získal „predmety“ bezprostrednej spotreby, ktoré nemajú dlhú trvanlivosť, ale sú buď spotrebované hneď po ich nadobudnutí, alebo časom podliehajú skaze. Ako pracujúca bytosť (*animal laborans*) je preto človek ponorený do rytmu kolobehov prírody medzi bdením a spánkom, ročnými obdobiami, nasýtenosťou a hladom, slasťou a strasťou, ktoré sprevádzajú úsilie o vydobytie prostriedkov obživy a následnú regeneráciu. Práca preto nie je produktívna činnosť v pravom slova zmysle, ale plne podlieha štruktúrne danej nevyhnutnosti opakovania a striedania, ktorú predpisuje rytmus prírody. Ten sa telesne ohlasuje striedaním slasti a strasti, resp. bolesti a jej odznievania, pričom tieto pocity na seba nadväzujú: absencia jedného znemožňuje, aby po ňom nasledoval druhý. Keďže práca je primárne pociťovaná ako strasť a námaha, slasť sa dostavuje následne ako pôžitok z regenerácie a spotreby dodávajúcej energiu, ktorá je pre prácu nevyhnutná. V nerušenom kolobehu tohto ohlasovania prírody v slasti regenerácie a bolesti práce Arendtová vidí jediné špecifické životné „šťastie“, ktoré *animal laborans* môže dosiahnuť. Keďže toto ponorenie do prírodného cyklu je pociťované ako nevyhnutnosť a nátlak, práca nie je nikdy slobodnou činnosťou, ale jednoducho sa musí vykonávať kvôli prostému zotrvaníu nažive.

Zhotovovanie sa naproti tomu od práce líši vytváraním trvalých predmetov, ktoré narúšajú prírodný cyklus, čím ľudskému životu dodávajú linearitu. Jeho podmienkou už nie je život, ale objektivita. Prostredníctvom zhotovovania človek ako *homo faber* vytvára svet umelých vecí, s ktorými sa konfrontuje a vďaka ktorému sa čiastočne vykláňa z vyhnanstva pudenia prírodného kolobehu. Prítom až vďaka existencii sveta, s ktorou sa naša biologická stránka konfrontuje, si človek vôbec môže uvedomovať také prírodné fenomé-

³ „Ak chceme rozptýliť predsudky, musíme najprv odhaliť úsudky minulosti, ktoré sú v nich zahrnuté, to znamená, že musíme odhaliť každú pravdu, ktorá je v nich obsiahnutá (Arendt 2005, 101).“

ny ako vzostup a úpadok či život a smrť, pretože tie sa môžu vyjaviť až pri porovnaní s niečím trvalým a relatívne nemenným.

Pre pochopenie dejinnosti je kľúčový opis štruktúry konania podmieneného pluralitou, čiže faktom nezameniteľnosti ľudských bytostí. Táto pluralita je zároveň nevyhnutnou podmienkou akejkolvek politiky. Konanie, ktorého výsledkom sú skutky a prehováranie, sa môže odohrávať iba v prítomnosti druhých ľudí a spolu s nimi. Tým sa radikálne odlišuje od práce a zhotovovania. Kým práca vrhá človeka do jeho subjektivity a zhotovovanie sa deje osamote v pohybe od idey diela v mysli tvorcu k násilnému formovaniu matérie podľa vzoru, konanie sa odohráva výhradne spolu s druhými a uprostred nich. Iba ako konajúca bytosť môže človek nadobudnúť nezameniteľnú identitu osoby, ktorú mu pripisujú druhí.

Dejiny podľa Arendtovej nie sú „predĺženou rukou prírody“, pretože dejiny sú výhradne záležitosťou ľudí konajúcich vo svete. Byť ľudským u Arendtovej znamená predovšetkým utvárať svet, ktorým sa človek vykláňa z prírodného kolobehu.⁴ Pojem „sveta“ pritom nepoužíva jednoznačne, ale má u nej niekoľko vzájomne previazaných významov (Novák 2003, 311). Človek najprv ako *homo faber* zhotovuje svet umelých vecí, ktorými sa obklopuje proti prírodnej nehostinnosti. No svet sa pre Arendtovú nachádza predovšetkým vo sfére vzťahov medzi ľuďmi: „Kdekoľvek sa ľudia stýkajú, vpadne medzi nich svet a práve v tomto medzipriestore sa uskutočňujú všetky ľudské záležitosti“ (Arendt 2005, 106).⁵ Tento druhý význam sveta nás zaujíma predovšetkým, keďže konanie ako podmienka dejín sa odohráva v tomto, metaforicky povedané, tkanive medziľudských vzťahov. Človek môže konať iba vtedy, ak ho obklopujú druhí ľudia, t. j. vďaka pluralite, pričom prítomnosť druhých je nevyhnutným rámcom, v ktorom môže byť človek slobodný. Sloboda sa v pravom slova zmysle nevyčerpáva možnosťami výberu medzi viacerými alternatívami a nie je ani vymedzená v liberálnom duchu hranicami, do ktorých štát nemá zasahovať. Sloboda znamená predovšetkým schopnosť začať niečo nové, a tým umožniť, aby sa mohli vynárať nové udalosti. To je možné preto, lebo konanie je nadané nepredvídateľnosťou, takže nijaký jeho aktér si nemôže nárokovať, že dokáže vopred predvídať dôsledky svojich činov a bude ich mať plne pod kontrolou tak, ako *homo faber* plne kontroluje postup výroby úžitkového predmetu v izolácii od druhých. Novosť Arendtova preto prirovnáva k zázraku, k „nekonečnej nepravdepodobnosti“, ktorá vyvstáva zo vzá-

⁴ A. Tonkli-Komel to výstižne zhŕňa: „Človek žije politicky a zároveň je človekom [...] práve v ľudskom svete, v nepôvodnom, umelom, vytvorenom svete významovosti, ktorý je historický a konečný“ (Tonkli-Komel 2012, 805).

⁵ Medzipriestor (*in-between space*) nie je totožný ani s verejným, ani s politickým priestorom. Vznik politickej sféry v pravom slova zmysle je dejinne ojedinelý jav, a hoci je vždy verejným priestorom, neplatí to naopak. Môžu sa od seba líšiť napríklad tak, ako sa líši svet aténskej demokracie od dvora Ľudovíta XIV. Medzipriestor sa naproti tomu utvára dokonca aj v súkromných vzťahoch: „[...] kdekoľvek sa ľudia stýkajú – súkromne či spoločensky, verejne či politicky –, vytvára sa priestor, ktorý ich zároveň zahŕňa a oddeľuje. Každý takýto priestor má svoju štruktúru, ktorá sa časom mení. V súkromnom kontexte sa odhaľuje ako zvyk, v spoločenskom ako konvencia a vo verejnom kontexte ako zákony, ústavy, štatúty a pod.“ (Arendt 2005, 106).

jomného prelínania konania jednotlivých aktérov.

Ľudské činnosti sú zároveň rozličnými spôsobmi ľudskej sebainterpretácie a interpretácie sveta. Preto sa svet ukazuje inak človeku v zmysle *animal laborans* a inak človeku ako osobe konajúcej vo svete (porov. Novák 2008, 314). Jednotlivé spôsoby porozumenia sa môžu navzájom prelínať, a tým aj formovať dejinne špecifickú, hierarchickú štruktúru. Konkrétna podoba tejto hierarchie nie je ľahostajná, pretože jednotlivé spôsoby porozumenia nedisponujú rovnakou výpovednou hodnotou. Rozvrh (seba)interpretácie sa vždy zakladá na udalostiach odohrávajúcich sa vo svete, ktoré formujú naše skúsenosti, a tieto živé skúsenosti sa pretavujú do neskorších nekriticky akceptovaných predsudkov, ktorým však už bezprostredné osvetlenie skúsenosťou chýba. Preto sa autentické sebapochopenie a pochopenie sveta môžu uskutočňovať iba vo svete a prostredníctvom sveta, čoho podmienkou je to, že ľudskej existencii sa pripisuje schopnosť konať, a teda aj začínať niečo nové. Preto je svet ako tkanina interpersonálnych vzťahov podmienkou zakúšania skutočnosti. Skutočné nie je vlastníctvom izolovanej subjektivity, ale ukazuje sa ako rovnako pretrvávajúce naprieč rozmanitými perspektívami konajúcich, formujúc tak spoločný zmysel (*common sense*). Svet a jeho objektívnosť sa teda konštituuju nie na základe spoločnej architektoniky „ľudskej prirodzenosti“ navzdory kontingentnej pluralite, ale práve vďaka nej. Skutočné preto nie je ani niečo, čo by bolo ukryté vo sfére *an sich* za hranicou našich predmetných skúseností.

Zaujímavá je otázka, prečo práve obrat k chápaniu ľudí ako aktívnych bytostí poskytuje kľúč k objasneniu dejinnosti a následne aj moderných scientistických deformácií. Odpoveď spočíva v tom, že každá z činností vykazuje nielen svoju špecifickú podmienku (život, objektivita, pluralita) a predmetnú stránku (netrvanlivé a trvanlivé predmety, skutky a činy), ale aj špecifickú časovosť. Časovosť práce odzrkadľujúcej fakt biologického života v jeho cyklickosti neodomyká ľudskú dejinnosť. To je možné až na základe existencie trvalého sveta, kde časová lineárnosť zjavuje nielen vzrast a úpadok prírodných procesov, ale predovšetkým niečo nové ako výsledok konania jedinečných ľudí.

Tým sa nám osvetľuje špecifická metodickosť Arendtovej prístupu. Ak sú dejinné udalosti výsledkom ľudskej slobody spočívajúcej v schopnosti začínať niečo nové a ak sloboda ľudí v tomto kontexte znamená, že konajú spolu a že výsledok ich konania je nepredvídateľný, keďže takpovediac nikto z aktérov nemá situáciu pod kontrolou, tak vynáranie udalostí nemôžeme pochopiť prostredníctvom ľudských motivácií a subjektívnych pohnutí, ktoré ľudí ku konaniu vedú. Ľudská schopnosť začať niečo nové sa završuje v udalostiach, ktoré svojou povahou transcendujú akékoľvek plány a projekty aktérov v situácii spoločného konania. Až udalosti samé vrhajú svetlo na to, čo sa udialo: „Nielenže aktuálny zmysel každej udalosti vždy transcenduje akékoľvek predchádzajúce ‚príčiny‘ a ‚účinky‘, ktoré k nej môžeme priradiť [...], ale sama minulosť vstupuje do bytia iba so samou udalosťou. Iba ak sa udialo niečo neodvolateľné, môžeme sa pokúsiť spätne vystopovať jeho dejiny. Udalosť osvetľuje svoju vlastnú minulosť, nikdy ju z nej nie je možné dedukovať“ (Arendt 1994, 319).⁶

⁶ V tomto bode môžeme vidieť istú podobnosť s hermeneutikou Hansa-Georga Gadamera. Arendtová

2. Svet humanitných vied. Prístup vychádzajúci z existencie sveta a udalostí, ktoré nastávajú v jeho rámci, kladie Arendtová do protikladu s metodológiou humanitných vied. Už len zbežné načrtnutie ľudských aktivít ukazuje, že príroda a svet sú vo vzájomnom, do istej miery deštruktívnom napätí. Zrkadlenie tejto tenzie badať v prirovnaní ľudskej podmienenosti k ľudskej prirodzenosti. Podmienenosť, ktorá v sebe zahŕňa podmienky života ľudí na Zemi a na ktorú človek odpovedá činnosťami, nemožno jednoducho aplikovať a redukovať na výkony prirodzenosti, pokiaľ tá je abstrakciou postihujúcou to, čo je alebo čo má byť totožné v každom jednotlivom človeku (porov. Arendtová 2007, 18). Akokoľvek vyčerpávajúca definícia sa nevyhnutne míňa účinkom, pretože definitívne vyjadrenie špecifickej ľudskosti musí zahrnúť jeho inherentnú neuchopiteľnosť. Inými slovami, pokiaľ humanitné vedy postihujú alebo vymedzujú človeka odpoveďou na otázku, „čo“ je človek, nielenže zlyhávajú v pripísaní jedinečnosti dejinnej osobe, ale stráca sa im tá zvláštna *differentia specifica*, ktorá je výhradne ľudská: „Všetky takéto definície [človeka] sa nakoniec ukazujú ako určenie a interpretácia toho, čo je človek, aké vlastnosti mu prináležia v porovnaní s inými živými bytosťami, kým *differentia specifica* ľudskosti [*Menschseins*] predsa spočíva práve v tom, že človek je ‚niekto‘ a že toto ‚byť niekým‘ nemôžeme definovať, pretože ho nemôžeme s ničím porovnávať ani ho odlíšiť ako jeden druh bytosti, na ktorú sa pýtame slovom ‚kto‘, od iného druhu bytosti, na ktorú sa pýtame rovnakým slovom“ (Arendtová 2007, 233-234; Arendt 1960, 172).

Neuchopiteľnosť ľudskej prirodzenosti je výsledkom nedostatočnosti jazyka, ktorým sa snažíme postihnúť človeka v jeho jedinečnosti a ktorá spočíva v tom, že pri uchopovaní sme nútení opierať sa o všeobecné charakteristiky a objektívne kategórie. Preto východisko z tohto obmedzenia jazyka nepredstavuje ani skutočná či domnelá rezignácia na postihnutie ľudskej prirodzenosti a snaha nahradiť ju uchopovaním ľudských prejavov prostredníctvom všeobecných vzorcov, tendencií či spôsobov správania, resp. nahradením chápania udalostí vo svete kategóriou kauzality: „Každý, kto v historických vedách verí v kauzalitu, v skutočnosti popiera predmet svojej vlastnej vedy. Toto presvedčenie možno zakryť aplikáciou všeobecných kategórií na celé smerovanie dejov (napríklad výzva a odpoveď) či hľadáním domnelých ‚hlbších‘ vrstiev všeobecných trendov, z ktorých udalosti vyrastajú a predstavujú ich vstupné symptómy“ (Arendt 1994, 319). Touto cestou je jedinečné „kto“ zahmlievane s rovnakou tvrdošijnosťou, s akou ju zahmlieva abstraktná ľudská prirodzenosť, a tak ani jedno z nich nedokáže plne nahradiť vyjavovanie osoby prostredníctvom narácie, v ktorej sa zachováva jedinečnosť dejinnej bytosti.

Spolu so stratou osoby sa však stráca citlivosť vnímania vnútrosvetských aktivít a udalostí, ktorá sa nahrádza vierou v kauzalitu a logické vyvodzovanie. Vzostup moder-

v úvode eseje *Understanding and Politics* podotýka, že „mnoho ľudí sa domnieva, že s totalitarizmom nemôžeme bojovať, ak ho nepochopíme“ (Arendt 1994, 307). Ide o mylné tvrdenie, pretože pochopenie vyžaduje ukončenú udalosť. Gadamer v tomto duchu poukazuje na potrebu časového odstupu: „Zamlčivávaným predpokladom historickej metódy je to, že niečo možno v jeho trvalom význame objektívne spoznať vtedy, ak patrí do uzavretej súvislosti,“ ktorá umožňuje, aby sa pravý „zmysel vôbec ukázal“ (Gadamer 2010, 262).

ných humanitných vied teda u Arendtovej predpokladá ústup skutočnosti utváratej v interpersonálnych vzťahoch a odmietnutie kontingentnej historicity v prospech nedejinnosti. Vzostup sociálnych vied preto podľa Arendtovej nesúvisí len s ústupom historických vied zameraných na svetské udalosti. Skutočnosť, že problém predstavuje skôr ľudská prirodzenosť než svet ako medzipriestor pre udalosti, nie je iba sprievodným fenoménom. Tento posun podľa Arendtovej predstavuje „nepochybnú indikáciu toho, že sme sa vzdali skúmania historicky sformovaného sveta v jeho predpokladaných chronologických vrstvách v prospech skúmania najprv sociálnych a neskôr individuálnych spôsobov správania“ (Arendt 2005, 105).

Témou a problémom sa tu teda stáva človek ako mimosvetské, izolované súcno, ktoré už nekoná, ale sa iba správa, a ktoré sa nachádza ani nie tak vo svete, ako skôr v prostredí, kde podlieha vplyvu determinantov usmerňujúcich jeho správanie tým či oným smerom s väčšou či menšou štatistickou pravdepodobnosťou. Preto tu udalosť nemá povahu východiska, ktoré až *ex post facto* osvetľuje predchádzajúci nový začiatok, ktorý ho predchádza, ale ide o výsledok, ktorý možno odhaliť skúmaním príčin ukrytých v ľudských motiváciách a determinantoch, čiže skúmaním ľudského správania. No podľa Arendtovej je kauzalita v historických vedách celkom cudzou a falzifikujúcou kategóriou“ (Arendt 1994, 319) a „spôsoby správania sa nikdy nemôžu stať predmetom systematického skúmania, resp. sa nimi môžu stať iba vtedy, ak sa vylúči človek ako činný aktér preukázateľných udalostí vo svete a poníži sa na tvora správajúceho sa odlišne v odlišných situáciách, na ktorom možno vykonávať experimenty a ktorého, ako možno dúfať, možno aspoň napokon aj kontrolovať“ (Arendt 2005, 105). Ak by platila druhá z citovaných možností, neznamenaloby to nič menšie ako skutočnosť, že ľudia stratili ľudskosť spočívajúcu v konaní a začínaní nového, ktoré prelamuje „normálne“ a zaužívané.⁷

3. Horizont biologického života. V práci „Introduction into Politics“ Arendtová spôsobom, ktorý je príznačný aj pre jej neskoršie dielo, podotýka: „Ak je pravda, že politika nie je nič viac než nevyhnutné zlo s cieľom udržať život ľudstva, tak sme politiku skutočne začali zo sveta vyhostovať a jej zmysel sa začal meniť na nezmyselnosť“ (Arendt 2005, 100). Arendtová zdôrazňuje napätie medzi ohrozujúcim životom a ohrozeným svetom. No je nemenej dôležité, že tento vzťah u nej ohlasuje novú dejinnú konšteláciu, v podmienkach ktorej sa život sám stáva dominantným rámcom interpretácie človeka a sveta. Dejinné víťazstvo *animal laborans*, ako túto udalosť nazýva v závere *Vita activa*, neobchádza spôsob sebainterpretácie odohrávajúcej sa na poli vied o človeku. Aby spoločenská veda mohla postihovať všeobecné a zameniteľné charakteristiky, resp. prejavy človeka, ktoré sú pozdvižené na „objektívnu“ danosť, musí sa vzdať existencie sveta utváratej vzťahmi medzi ľuďmi, čo sa má diať prostredníctvom obratu k životným procesom.

Ako je možné, že život i jeho udržiavanie sú nadané potenciálnou deštruktívnosťou

⁷ Aj preto v závere práce *Vita activa* Arendtová podotýka, že dôvod na znepokojenie nespočíva v tom, že sa behaviorizmus mylí, ale skôr v tom, že by mohol mať pravdu (Arendtová 2007, 411-412).

vo vzťahu k svetu i k akejkoľvek zmyslupnej politike? Pri odpovedi sa musíme zamerať na charakter holého biologického existovania človeka a jeho spätosť s činnosťou zvanou práca. Charakteristika človeka ako *animal laborans* u Arendtovej predstavuje viac než len neúspešný pokus o vymedzenie ľudskej prirodzenosti. Ako sa zdá, práca, ktorej sa ľudia oddávajú preto, aby zabezpečili svoje trvanie, a ktorá by ich podľa tejto charakteristiky mala odlišovať od ostatných živočíchov, nie je až taká dôležitá, ako dôraz, ktorý sa kladie na skutočnosť, že človek je v istom zmysle *animal*. Podstatné nie je iba to, že takéto chápanie človeka vylučuje jeho schopnosť myslenia (Arendtová 2002, 23). Omnoho dôležitejšie je to, že práca je odpoveďou na to, čo je v každom človeku skutočne univerzálne a zameniteľné, a síce to, že človek je žijúcou prírodnou bytosťou, ktorá s ostatnými ľuďmi patrí do spoločného rodu. No samotná práca ešte nezasadzuje ľudské existovanie do kontextu umelého sveta, a preto ak aj je špecificky ľudskou odpoveďou, neznamená to, že ňou človek nejakým spôsobom prelamuje umiestnenie do rámca biologického života, ktorý má spoločný s ostatnými tvormi. V tomto zmysle je práca naozaj a iba zdanlivo paradoxne mimoludskou činnosťou (Novák 2008, 316).

Dôvodom, prečo človek ako *animal laborans* nevstupuje do sveta, je samotný charakter životného procesu, ktorý je prepojený s ľudským telom. Z hľadiska spoločného sveta totiž „nič nie je menej spoločné než telesné radosti a telesné utrpenie, slasť a strasť telesného života, ktoré nemožno vidieť ani počuť a ktoré sa tým vymykajú očiam a ušiam verejnosti. Z rovnakého dôvodu neexistuje iný stav, v ktorom by bol človek vypudený z ‚vonkajšieho bytia‘ života vo svete, než stav, keď je uvrhnutý do vlastného tela, keď je doň akoby vyhostený...“ (Arendtová 2007, 143). Práca ako striedanie bolesti námahy a pôžitku regenerácie sa nevykláňa so životného kolobehu telesných procesov a ako taká nie je obdarená možnosťou odomykať svet. Túto nesvetskosť života a práce bližšie demonštruje skúsenosť bolesti. Bolest', ktorá je spôsobená nejakým externým predmetom,⁸ nám nielenže nič nehovorí o jeho povahe, ale navyše nás pred svetom uzatvára do našej telesnej subjektivity a v závislosti od intenzity nás oberá o koncentráciu nevyhnutnú na to, aby sme vo svete čokoľvek zmyslupné podnikli. Bolest' nielenže nevieme druhým sprostredkovať (v tomto zmysle ostáva vždy privátna ako opak verejného), ale bolesť človeka navyše vrhá do jeho tela a narúša kontakt so svetom a s druhými. Preto je absencia bolesti podmienkou existencie skutočnosti a sveta (Arendtová 2007, 144).

No v samotnom živote obsiahnutá nesvetskosť sa stáva pre existenciu sveta problémom až vtedy, keď skúsenosť človeka ako žijúcej bytosti sa stáva určujúcim interpretačným rozvrhom. Hoci nám opis nesvetskosti biologického života dokáže objasniť, prečo nám chápanie človeka na základe prírodných procesov neodomyká prístup k svetu a svetským udalostiam, ešte stále je tu otázka, prečo sa práve tento rozvrh stal dejinne dominantným. Vrhnuť svetlo na predsudok, že politika má „funkciu“ zabezpečovať život, znamená vrátiť sa k udalostiam vo svete, ktoré umožnili jeho vzostup a širokú akceptáciu

⁸ „Bolesť spôsobená ranou meča alebo šteklenie spôsobené pierkom nevytvádzajú vôbec nič o vlastnostiach týchto predmetov, nepredstavujú dokonca ani dôkazy toho, že tieto predmety existujú“ (Arendtová 2007, 145).

a ktoré formovali aj skúsenosti, z ktorých povstáva štruktúra života ako primárneho horizontu reflexie človeka a sveta. Arendtová túto udalosť nachádza vo vzostupe spoločnosti, ktorá sa nakoniec transformovala v súlade so svojimi skúsenostnými predpokladmi na spoločnosť práce.⁹

Spoločnosť nie je pre Arendtovú antropologickou konštantou, ale – hoci iste s dávkou nezvyčajnosti – ním pomenúva fenomén, v ktorom verejná sféra stráca svoj primárne svetský charakter. Verejná sféra poskytuje priestor na ukazovanie jedinečných ľudí a ich skutkov. No v spoločnosti sa táto funkcia nahrádza ukazovaním spoločného, pre všetkých rovnakého záujmu, ktorý nadobúda nadvládu.¹⁰ V dôsledku toho sa najviac verejného svetla dostáva samotnému životu, resp. jeho ohlasovaniu sa v životných nevyhnutnostiach a ich zabezpečovaní. Inými slovami, vzostupom spoločnosti sa morfológia verejného mení prostredníctvom jeho ekonomizácie. Nakoniec sa spoločnosť práce ako vyvrcholenie tohto trendu vyznačuje redukciou zmyslu všetkých činností na spôsob práce, a teda v istom zmysle čokoľvek, čo človek podniká, koná v záujme života a jeho hodnôt, ktoré nadobúdajú známy výraz v maximalizácii šťastia pre čo najväčší počet ľudí a v minimalizácii strasti. Politický podtón týchto utilitaristických termínov poukazuje na to, ako sa novoveký človek reflexívne stiahol do vlastnej subjektivity, kde nachádza oporu v črtách, ktoré majú všetci ľudia identické.¹¹

Tento obrat sa zrkadlí v protiklade medzi konaním a správaním. Konanie vyžaduje sféru medziľudských vzťahov, ktorá ho osvetľuje; jeho sloboda spočíva v začínaní niečoho nového. Naproti tomu verejná sféra spoločnosti konanie priam vylučuje a jej pozornosť sa sústreďuje primárne na správanie, ktoré sa na rozdiel od konania vyznačuje predvídateľnosťou, takže môže podliehať kalkulácii. Bez tejto vypočítateľnosti správania nie je zabezpečovanie životných záujmov v masovej spoločnosti prakticky možné. Správanie navonok nevyjavuje nijakú iniciatívu v začínaní niečoho nového, ktoré je vždy výnimočné. Naopak, definuje „normálny“ stav, resp. normálne prejavy, od ktorých síce existujú odchýlky, ale nie sú vo vlastnom zmysle slova ničím výnimočným. Odchýlky totiž nie sú obdarené nijakým vlastným, dejinne jedinečným zmyslom, pretože ich význam sa zakladá na porovnaní s priemerom. Hoci nám štatistická vypočítateľnosť dokáže povedať mnoho

⁹ Keďže dejiny sú výsledkom prepletania rozmanitých udalostí, nie je možné uchopiť modernitu iba prostredníctvom analýzy jednej z nich. Na podrobné rozvinutie tejto témy tu však nemáme priestor. Dôkladné objasnenie víťazstva *animal laborans* by sa muselo opierať o interpretáciu takých udalostí (a s nimi spätých skúseností), akými sú vyvlastnenie a objav ďalekohľadu, ktorý na jednej strane viedol k vzostupu *homo faber* a na druhej strane k odvratu od bezprostredne zakúšanej skutočnosti do sféry subjektívnej sebareflexie. No tento vývoj je podmienený povýšením života samého na najvyššiu svetskú hodnotu, ktorú prináša rané kresťanstvo v protiklade k presvedčeniam antiky.

¹⁰ Arendtová fenomén spoločnosti objasňuje na základe rozlíšenia medzi privátnou a verejnou sférou, pričom prvá je oblasťou slúžiacou na zabezpečovanie biologického života, ktorý je nátlakom, kým druhá je oblasťou svetla, *ergo* ukazovania sa na verejnosť, a oblasťou slobody. Spoločnosť je charakteristická tým, že túto hranicu medzi *oikos* a *polis* stiera: „Priestor spoločenského života vznikol vtedy, keď vnútorná sféra domácnosti aj s jej vlastnými činnosťami, starosťami a organizačnými formami vystúpila z temnoty domu do plného svetla verejného politického života“ (Arendtová 2007, 51-52).

¹¹ Bližšie pozri Arendtovej kritiku Benthamovho utilitarizmu (Arendtová 2007, 395-400).

o každodennom správaní, o politických dejoch a udalostiach, popravde nám vlastne nedokáže povedať nič, pretože nové udalosti sú pomerne vzácne (Arendtová 2007, 57).

Na tomto mieste sa dostávame ku koreňu Arendtovej kritiky humanitných vied. Ak je ich naturalizácia výsledkom túžby po „objektívite“, ktorá v zásade znamená nielen osobnú nezaangažovanosť na „predmete“, ale najmä viac-menej ahistorické chápanie človeka, tak túto objektivitu dosahujú jedine za cenu, že strácajú zo zreteľa svet, a najmä fakt, že zem obývajú ľudia, a nie človek. Za túto univerzalizujúcu ahistorickosť platíme neschopnosťou nahliadnuť pôvod, ktorý spočíva v zakladajúcich udalostiach. Cenou je teda skutočná objektivita, ktorá dokáže vykazovať zmysel iba na základe skúsenosti obsiahnutej v novosti nepredvídateľných, „záračných“ dejov. Vzostup holého života a jeho záujmov do centra verejnej sféry teda nesie aporetické poučenie: Objektivita vedy je možná iba ako zabudnutie na objektivitu, a teda aj na schopnosť zmeniť svet prostredníctvom niečoho nového. Keďže príbeh modernity nie je výsledkom pôsobenia nevyhnutného historického procesu, ale nepredvídateľnosti dejín, naturalizovanému spôsobu uchopenia sú jeho zakladajúce skúsenosti také cudzie, že stráca vieru v akúkoľvek ľudskú schopnosť iniciatívy. Virulentnosť humanitných vied tak nakoniec spočíva v tom, že sú v určitom zmysle reprodukciou straty viery v nové, čím sa podieľajú na ochudobnení schopnosti slobody a jej zakúšania. Arendtovej obavy smerujú k záveru: Ak neexistuje nijaká iniciatíva, neexistuje ani zmysluplná zmena. Ak človek nekoná a iba sa nejakou správou, tak sa problémom stáva jeho prirodzenosť, ktorú treba zvládnuť a kontrolovať, a nie svet.

No odhliadnuc od tejto možnosti kontroly človeka, kritika naturalizácie humanitných vied má veľký význam, aj pokiaľ ide o posteurópsku súčasnosť, v ktorej Európa nie je definovaná geograficky, ale ako „idea“ narážajúca v stretnutí s cudzím na svoje hranice. Keďže tieto vedy dokážu osvedčovať svoju platnosť iba vzhľadom na nemennú každodennosť, nie sú schopné vyrovnáť sa s fenoménom krízy, ktorý vyvstáva s vpádom nového, pretože naň nemožno bezpečne uplatniť kategórie a pojmy zdedené z minulosti či priamo z každodennosti. Ešte donedávna sme mohli veriť v univerzálne privlastnenie si poľa diskurzu a niet pochýb, že Európa raz a navždy zmenila podobu sveta. No napriek tomu sa v situácii interkultúrneho prelínania stretávame s cudzotou nesúcou vlastné nároky a osobité dejinné sedimenty skúseností. Zoči-voči cudziemu často zlyháva tak naša tendencia cudzie adaptovať, ako aj prehnaná multikultúrna „otvorenosť“, vedomá si našich minulých hriechov. Súčasnou požiadavkou je teda prekročenie vlastného tieňa otvorením sa novým udalostiam stretnutia s cudzím a zakladajúcim skúsenostiam, ktoré stoja v ich pozadí.

Literatúra

- ARENDDT, H. (1960): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: R. Piper & Co Verlag.
ARENDDT, H. (1994): Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). In: Kohn, J. (ed.): *Essays in Understanding 1930 – 1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 307-327.

- ARENDR, H. (2005): *Introduction into Politics*. In: Kohn J. (ed.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 93-200.
- ARENDRTOVÁ, H. (2000): Odpověď. In: Voegelin, E.: *Kouzlo extrémů. Revolta proti rozumu a skutečnosti*. Praha: Mladá Fronta, 224-232.
- ARENDRTOVÁ, H. (2002): *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: CDK.
- ARENDRTOVÁ, H. (2007): *Vita activa neboli o činném životě*. Praha: OIKOYMENH.
- CANOVAN, M. (2002): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GADAMER, H.-G. (2010): *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*. Praha: Triáda.
- NOVÁK, J. (2008): Práce, holý život a ztráta světa u H. Arendtové. In: Kuneš, J., Vrabec, M.: *Člověk a jeho svět. Filozofický pojem světa od novověku po dnešek*. Praha: Filosofie, 309-329.
- TONKLI-KOMEL, A. (2012): Politickosť v iných javových podobách. *Filozofia*, 67 (10), 805-818.
- VOLLRATH, E. (1979): Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens. In: Reif, A. (ed.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien, München, Zürich: Europaverlag, 59-84.

Tento príspevok vznikol v Centre fenomenologických štúdií na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0272/13 *Interpersonalita, normativita, generativita: fenomenologický výskum*.

Michal Zvarík
Centrum fenomenologických štúdií
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovak Republic
e-mail: zvarik.michal@gmail.com