

**Moc a autorita jako dva prameny politického řádu<sup>1</sup>**  
**Hannah Arendtová o revoluci**

**Power and Authority as Two Sources of Political Order**  
**Hannah Arendt on Revolution**

*Daniel Štech*

Filozofická fakulta  
Univerzita Karlova v Praze  
Nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1  
daniel.stech.cz@gmail.com

**Abstrakt/Abstract**

Příspěvek si klade dvojitý cíl. V první řadě je jeho záměrem vyzdvihnout přínos monografie **O revoluci** pro celek myšlení Hannah Arendtové. Především pak nabízí interpretaci klíčového oddílu knihy, v němž spočívá vlastní jádro arendtovského návrhu „nové politické vědy“. Ústředním pro politický řád se ukazuje být rozdíl mezi pramenem moci a pramenem autority, která politickému řádu propůjčuje stabilitu. Příspěvek dokládá, že Arendtová v zakladatelském aktu politického společenství spatřuje dva „bludné kruhy“ – bludný kruh legitimacy moci a bludný kruh legitimacy zákonů. Zatímco s prvním bludným kruhem si zdařilá americká revoluce věděla rady, druhý bludný kruh, který odkazuje k potřebě autority sankcionující pozitivní zákonodárství, ji uvedl do teoretických obtíží. Stať ukazuje, že Arendtová sama důsledně trvá na možnosti nalézt pramen autority výhradně v prostoru politického jednání.

The purpose of the article is twofold. While it aims to highlight the significance of *On Revolution* within the canon of Hannah Arendt's thought, its main import lies in its interpretation of a key part of the book which constitutes the crux of Arendt's proposal of a "new science of politics". What proves central for any political order is the distinction between the source of power and the source of authority, which provides the political order with stability. The author contends that Arendt understands the founding act of a political community as containing two "vicious circles" – the vicious circle of legitimacy of power and the vicious circle of legitimacy of laws. While the successful American Revolution found a way out of the former, the latter vicious circle, which points to the need of authority to sanction positive law, resulted in a theoretical impasse. The article aims to show that Arendt herself insists on the possibility of founding authority exclusively on a source inherent to the space of political action.

Spis Hannah Arendtové *O revoluci*<sup>2</sup>, kterému je věnována následující úvaha, patří v arendtovském kánonu mezi ty méně známé a méně studované. Jeho širšímu přijetí

---

<sup>1</sup> Výstup projektu Grantové agentury UK č. 3991/2011 řešeného na FF UK.

<sup>2</sup> Arendt (1963).

brání především kontroverzní a mnohokrát odmítnutý předpoklad o bytostně nepolitickém charakteru hospodářských a sociálních vztahů, na němž spočívá jeho hlavní argumentační linie. Z něj pak vyplývá v knize rozvíjená teze, že veškeré ekonomické a sociální zřetele je třeba z politiky vyloučit. Spis přesto nabízí řadu velmi cenných dílčích úvah, kapitol či podkapitol, ve kterých Arendtová v souladu s metodou, kterou v náznaku vyložila jak ve spisu samotném,<sup>3</sup> tak v některých kratších textech<sup>4</sup>, uplatňuje pečlivá rozlišení na různé fenomény politického života. Mezi takové fenomény a otázky patří například soucit a jeho místo v politickém prostoru, problém pokrytectví, charakter veřejného ducha v amerických koloniích, či argumentačně pravděpodobně nejzávažnější a nejvíce komentovaná otázka po možnosti obnovy prostorů přímé politické participace, uvažovaných pod hlavičkou „rad“ či „sovětů“.

Ve svém textu se zaměřím na problém nového založení politického společenství, v němž se klade jak otázka legitimacy moci, tak otázka legality zákonů. Obě otázky přitom svébytným způsobem odkazují na potřebu autority, která by moci i zákonům poskytla odpovídající sankci.<sup>5</sup> V rámci celé monografie problematika náležitostí zdařilého politického zřízení pokrývá obsáhlý výsek dvou „knih“ z celkových šesti.

Zvolené otázce se hodlám věnovat ze dvou důvodů. Celý argumentační postup v první řadě není ve svém jádru zcela zřetelný. Odhlédneme-li od mnohých digresí, představuje značný nárok na čtenáře i několik prozatímních závěrů, k nimž argumentace dospívá. Mým cílem proto bude jádro této argumentace náležitě postihnout a vztáhnout jej i k některým obecnějším tezím o povaze nového počátku v politice. Druhým důvodem, proč otázka moci, zákonů a autority v novém založení, potažmo v politickém tělese samotném, zasluhuje zvláštní pozornost, je její nepopiratelný význam pro stěžejní návrh „nové politické vědy“, který Arendtová původně zamýšlela podat. Svou pozornost nicméně nakonec obrátila ke studiu amerických politických dějin a z uceleného pojednání sešlo.<sup>6</sup> Podle mého názoru lze návrh „nové politické vědy“

<sup>3</sup> Tamt., s. 40. V případě spisů Arendtové stránkování vždy odkazuje k českému překladu.

<sup>4</sup> Arendtová opakovaně vyjadřuje svůj odstup od soudobých metod sociálních a politických věd, které podlehy omylu a uvěřily, že „každý z nás má právo ‚definovat vlastní pojmy‘“ – tj. pojmy, které si nežadají samy věci, nýbrž koherence vědeckého postoje a metody. Viz Arendt (1961), zejména esej „Co je autorita?“.

<sup>5</sup> Viz Arendt (1963, s. 155): Tím, že odstranily staré poměry, totiž revoluce postavily „do nebývale ostrého světla starý problém, který se netýkal práva a moci *per se*, nýbrž pramene práva, z něž by pozitivní zákony odvozovaly svou legalitu, a původu moci, který by propůjčil legitimitu stávajícím nositelům moci.“

<sup>6</sup> Jestliže Arendtová vypracovala v předcházející monografii *Vita activa* z roku 1958 koncepci politického jednání a vykazala rysy, které jsou pro politický prostor konstitutivní, měla připravovaná navazující práce být jakýmsi „Úvodem do politiky“, který by nabídl „kritické přezkoumání hlavních tradičních konceptů a konceptuálních rámců politického myšlení – např. vztahu mezi prostředky a cíli; autority; vlády a státu; moci; práva; války atd.“ („Description of Proposal“, Rockefeller Correspondence 013872, cit. dle Young-Bruehl (1982, s. 519)), slovy výzkumného záměru, který Arendtová podala u Rockefellerovy nadace. Pozvání od Princetonské univerzity ovšem Arendtovou přimělo, aby obrátila svou pozornost k americkým dějinám a americkému politickému odkazu. „Úvod do politiky“ nikdy nebyl napsán. Řada z otázek, které zde Arendtová zamýšlela pojednat, se nicméně promítla do spisu, který byl výkladem stěžejní politické události novověku, revoluce. Příběh revoluce se proto stal v jistém smyslu pozadím, na němž bylo možné předvést některé z tezí obecnějšího rázu.

v Arendtové díle zrekonstruovat právě v úvahách, v nichž se soustřeďuje na možnosti revoluční obnovy prostoru politické svobody za novověkých poměrů.

Arendtová byla přitom nezřídka chápána jako konzervativní autorka,<sup>7</sup> zejména pro svůj odmítavý poměr k velkým sociálně politickým projektům moderní doby. Své stanovisko v této otázce vyložila především v závěrečné kapitole *Vita activa* a v esejích ze souboru *Mezi minulostí a budoucností*. Moderní doba podle ní ve svém „vědeckém“ postoji ztratila cit pro společný smysl, tedy pro schopnost utvářet si přiměřený postoj ke sdílenému světu. Arendtová v úvahách věnovaných modernímu pojmu dějin či moderní době jako takové tvrdí, že tato ztráta smyslu pro společný svět je výsledkem historického vývoje, v němž došlo k subjektivizaci měřítek, k uplatnění zákonů matematické přírodovědy na svět lidských záležitostí a k nové orientaci lidské iniciativy, která se začala prosazovat v oblasti práce a technického pokroku. V monografii *Vita activa* tento dějinný exkurs staví moderní poměry do protikladu k formě života, která založila politiku vůbec jako možnost – athénské polis. Ta pro Arendtovou zůstala modelovou artikulací politického prostoru, jenž důsledně respektuje rozlišení mezi veřejným a soukromým, mezi ekonomickou sférou životní nutnosti a sférou neredukovatelné svobody. Moderní doba pak svědčí toliko o zhoubných důsledcích „socializace“ ekonomických zájmů, jejich vpádu do veřejného prostoru a související proměně politických záležitostí v pouhé administrativní otázky.

S příběhem o postupné ztrátě smyslu pro politické záležitosti se nicméně již ve *Vita activa* kříží analýza, která není z hlediska politické teorie o nic méně významná. Přichází ke slovu v kapitole věnované jednání, kde Arendtová lidskou schopnost jednat, svou iniciativou vstoupit do sdíleného světa a započít tak cosi nového, podává jako schopnost, která je v jádru nezcizitelná.<sup>8</sup> Schopnost počátku, *initio*, kterou Arendtová svazuje s natalitou, tedy s tím, že se člověk svým narozením sám stává počátkem nového příběhu, se zde stává nejen ústředním momentem její filosofické antropologie, nýbrž představuje i skutečnost, která má prvořadý politický význam. Důrazem na schopnost počátku přitom Arendtová překračuje řecký rámec, který jinak výkladu ve *Vita activa* udává ráz, a obrací se k myšlení svatého Augustina s jeho důrazem na specifickou počátku lidského (*initio*) oproti počátku světa (*principio*).<sup>9</sup>

Nezodpovězenou otázkou přitom zůstává, jak oba výklady uvést v soulad. Jestliže jsme dospěli do situace, kdy se prostor pro politické jednání v pravém slova smyslu uzavřel, může se naše elementární dispozice jednat vůbec uplatnit? Nezastupitelný význam spisu *O revoluci* v kontextu celého díla Arendtové spočívá právě v tom, že na tuto otázku, která se zároveň dotýká relevance arendtovských kategorií pro soudobé politicko-teoretické diskuse, nabízí nejobsáhlejší a nejdůslednější odpověď.<sup>10</sup> Nejde

<sup>7</sup> Tradici této recepcce Arendtové vhodně přibližuje např. Margaret Canovanová (1996).

<sup>8</sup> Arendt (1958, s. 224 nn.).

<sup>9</sup> Arendtová vychází z Augustinova spisu *O boží obci*, především z xi. 32 a xii. 20.

<sup>10</sup> Nejedná se pochopitelně o jediný text, v němž se autorka zabývá obnovou politického prostoru za moderních či soudobých poměrů. Arendtová navazuje mj. na kratší statě či na kapitoly věnované

nicméně o pojednání, které by dokázalo obě teze teoreticky smířit a jejich rozpor vyřešit. Na místo toho monografie volí cestu rekonstrukce alternativního moderního příběhu. Ten se soustřeďuje na projekt obnovy politické svobody v historické situaci, která není nová jen tím, že přikládá váhu ekonomickým a sociálním aktivitám, nýbrž i souvisejícím, neoddiskutovatelně politickým přesvědčením: hierarchický řád, který dělil obyvatelstvo na malou třídu plnoprávných občanů a početnou masu neplnoprávných, a tak většinu vylučoval z podílu na veřejných záležitostech, přestal být pocíťován jako přijatelný. Obě velké revoluce 18. století se pak přímo nabízejí za klíčové stavební kameny takového interpretačního podniku – v obou zakladatelských počinech jsou *in nuce* předznačeny dvě alternativní pojetí politiky, jejich účelů i prostředků.

Monografie *O revoluci* proto nabízí dvojí zásadní tvrzení – v první řadě hájí tezi, že evropské lidstvo nebylo (v Evropě a Severní Americe) svědkem jediné velké zakladatelské revoluce, nýbrž revolucí dvou. Tyto dvě zakladatelské události sice proběhly na půdě sdílené „atlantické civilizace“, nicméně se radikálně rozešly nejen co do výsledku, nýbrž zejména co do toho, jak dokázaly přispět do západního kánonu politických idejí a zkušeností. Druhou, navazující tezi představuje přesvědčení, že ztracená tradice americké revoluce zasluhuje rekonstruovat a rehabilitovat. S tím Arendtová spojuje značný příslib. V „historické monádě“<sup>11</sup> revoluce, tak jak ji lze izolovat všude tam, kde zavládl „revoluční duch“, můžeme v celku zahlédnout to, co náš stávající pojmový aparát dokáže chápat pouze rozděleně – původní, nezrozenou politickou zkušenost, v níž se odhaluje vztah mezi zachováním stávajícího a nastolením nového, mezi úbytkem či nárůstem svobody, moci a autority.

Tento pramálo konzervativní důraz na událost revoluce je důsledně radikální – v tom smyslu, že revoluci nepovažuje pouze za zakladatelskou událost, nýbrž povyšuje podobu, kterou na sebe politika bere v mimořádné situaci, na vzor politického jednání vůbec. Zatímco Tocqueville odvozoval potřebu nové politické vědy od změny, která nastala vlivem dlouhé demokratické revoluce, Arendtová úvahy o radikálním zrovnoprávnění občanů v podmínkách (společenské) demokratizace poměrů provazuje s

maďarské revoluci roku 1956 (např. v epilogu k druhému vydání *Původu totalitarismu*) či politickým možnostem dělnického hnutí (jímž je věnována 30. kapitola *Vita activa*). Oba motivy se stávají předmětem tematizace v závěrečné kapitole *O revoluci*.

<sup>11</sup> Obrat „historická monáda“ užívá James Miller ve své studii „The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World“, věnované Arendtové metodě ve spisu *O revoluci*. Arendtová podle něj přejala postup, který uplatňoval Walter Benjamin. Tato metoda stojí v přímé opozici k metodě historika: „Historik má za úkol nějak vysvětlit děje, jimiž se zabývá. Za žádných okolností se nesmí spokojit s tím, že je vyloží jako vzory pro běh světa.“ – tolik Benjamin v překladovém sborníku, který vyšel pod názvem *Illuminations*. Dle Millera Arendtová v *O revoluci* usiluje odhalit „historické monády“, jež nám nabízí „velké události“, v nichž „krystalizují tenze v rámci určité situace“. „Vzory pro běh světa“ se pak stávají právě tyto monády. Jak Miller připomíná: „Dějiny se [Arendtová] nezabývá proto, aby podala příběh koherentního, kauzálně provázaného zřetězení událostí, natož aby v nich rekonstruovala proces se skrytou teleologií. Nechápe dějiny jako řetězec událostí, který by žádal vysvětlení nebo vyžadoval ospravedlnění. Spíše se přidržuje Benjaminova v tom, že revoluční dějiny konstruuje jako epizodický soubor příběhů, které je třeba uchovat v paměti a znovu vyprávět, aby „selháním myšlení a paměti“ nedošlo ke ztrátě revolučního ducha a jeho spásné oddanosti svobodě.“ (Miller, 1979, s. 183).

ponaučením, které lze pro přehodnocení kategorií politického myšlení vytěžit z „krátké“ revoluce.

### **Revoluce jako nastolení svobody**

Na samém začátku Arendtová klade dva definiční rysy revoluce. Revoluce v první řadě představuje takový zlom v dosavadním běhu událostí, který z povahy věci nakonec nelze pochopit jinak, než jako radikálně nový počátek, tedy zlom, před nějž již není návratu. Jak uvidíme, povaha revoluce jako radikálního zlomu bude mít závažné důsledky pro možnosti zakladatelského počínání. Dle Arendtové je přitom paradoxní historickou skutečností, že protagonisté revolucí původně usilovali o pouhou restauraci starých poměrů, které se v předrevolučním období vymkly z rukou. I proto je situace, kdy nový pořádek žádal zcela nové založení, postavila před nečekaný úkol. Druhý definiční rys se dotýká cíle, který si revoluce klade. Arendtová tvrdí, že revolucí může být zvána jen taková událost, která usiluje o nastolení svobody. Otázka svobody přitom pro naši úvahu představuje klíčové východisko. S oporou v pojmu svobody lze totiž nejlépe doložit, v čem je pozice, kterou Arendtová hájí, z hlediska politické teorie svébytná. Jakkoliv lze její základní postoj přiřadit k republikánské tradici (jejíž soudobý rozvoj nastal až v období po vydání spisu *O revoluci* ve spojitosti s působením tzv. Cambridgeské školy), která vyzdvihuje význam politického společenství jako celku, liší se od ostatních republikánských autorů tím, že tento celek nemá jiný zřejmý smysl než poskytnout prostor pro svobodu. Tím, že zcela v duchu rozlišení z *Vita activa* a z eseje „Co je svoboda?“ vychází z pojetí svobody jako „světské, hmatatelné skutečnosti“,<sup>12</sup> která má vždy nadindividuální charakter a je tedy výsostně politická, staví se Arendtová mimo filosofickou diskusi mezi zastánci negativní svobody a jejich ideovými protivníky, především komunitaristy a republikány. Zatímco první chápou svobodu výlučně jako svobodu od vměšování se, druzí sice zdůrazňují vázanost svobody na společenské či politické podmínky, ovšem nekladou mezi svobodu a jednání ve veřejném prostoru rovnítko. Obecný rámec, určující pro svobodu jednotlivce, je v komunitaristickém pojetí primárně kulturní, nikoliv specificky politický. Republikánská tradice sice klade důraz na občanskou ctnost a sebe-vládu společenství, její polemické gesto vůči tradici negativní svobody nicméně stále podržuje konceptuální uchopení svobody jako atributu jedince a vlády jako nástroje dominance. Občanská ctnost je tak cestou k rozvoji osobní svobody, sebe-vláda způsobem, jak zabránit nadvládě nemnohých nad mnohými.

Pro Arendtovou nicméně svoboda není otázkou formy vůle, nýbrž objektivní, neredukovatelnou schopností jednat („být s to“ něco vykonat). Lze o ní hovořit pouze tam, kde se iniciativa jednotlivých aktérů střetává, setkává a doplňuje s iniciativou druhých. Živlem svobody jakožto atributu jednání je tedy situace plurality. Příležitostí být svobodným se člověk chápe teprve vykročením vně prostoru soukromé iniciativy –

<sup>12</sup> Arendt (1961, s. 133), „Co je svoboda?“.

garance prostoru nevměšování se, ústřední pro novověkou tradici práv a svobod, představuje pouhou nutnou podmínku svobody ve vlastním smyslu.

Otázka svobody proto pro Arendtovou těsně souvisí s rehabilitací zkušenosti moci, jejíž exemplární vyjádření nachází v athénské polis.<sup>13</sup> Moc nestojí *proti* svobodě, nýbrž jde se svobodou ruku v ruce. Svoboda může být atributem jednání jen tehdy, pokud je v moci jednajících toto jednání ve společném prostoru prosadit. Vztah mezi mocí a jednáním, který je předmětem zájmu ve *Vita activa*,<sup>14</sup> přitom vypovídá o jejich vzájemné odkázanosti, vyplývající ze situace plurality. Jen tam, kde lidé jednají pospolu (*act in concert*) vzniká moc, jen tam kde je aktualizován mocenský potenciál, lze dále jednat.

Arendtová záměrně staví moc do protikladu k násilí. Moc nesouvisí s ovládním, s donucováním, se silou. Jako takový se pojem moci, který Arendtová považuje za politicky relevantní, radikálně liší od pojetí moci, které hledá mocenské vztahy ve společenských či ekonomických strukturách. Specifikem arendtovského pojetí moci je proto vykazání vztahu ovládající/ovládaný, který se stal v závislosti na Platónovi v politické teorii bernou mincí, z politického prostoru. Materiální faktory či držba prostředků násilí zůstávají vůči politice vnější: násilí sice může politiku pohltit a zničit, pravá, „mocná“ politika ale leckdy dokáže překvapivě nabýt vrchu nad přesilou.

Tato „novoathénská“ koncepce politického prostoru, dominantní ve spise *Vita activa*, přichází ke slovu i v pasážích věnovaných veřejnému duchu a pojmu moci v *O revoluci*. Pozoruhodným rysem filosoficko-antropologické úvahy z *Vita activa* přitom bylo, že (politické) jednání musí při překonávání úskalí, která jsou mu inherentní, hledat oporu výhradně ve svých vlastních možnostech. Potíž s nepředvídatelností budoucího jednání i s nezvratností minulého proto Arendtová řeší obratem ke schopnosti odpouštět a slibovat, dvěma specifickým formám jednání, které umožňují, aby prostor jednání zůstal zajištěný a přitom otevřený novému. Na příkladu úvah ze spisu *O revoluci* nicméně uvidíme, že Arendtová ve specificky státovědném kontextu svou koncepci poněkud rozšiřuje a zároveň modifikuje. Riziko, k němuž zde upíná pozornost, spočívá ve sklonu moci k bezbřehému překračování vymezených hranic. V této souvislosti se větší důležitosti v péči o prostor politické svobody dostává ústavnímu uspořádání, které musí obsáhnout různé nezastupitelné póly politické zkušenosti.

### Vztah moci a zákona

Kapitoly spisu *O revoluci*, o které nám jde, se rozvíjejí podle následující osy – sledují vlastní zkušenosti protagonistů (především americké) revoluce, jejich řešení obecně politických otázek, která se nabízejí proto, že se v nich zrcadlí vlastní gramatika moci, a

<sup>13</sup> I proto bývá její pozice označována za „novoathénskou“. V českém kontextu viz např. Znoj (2011, s. 72). Ani toto zařazení nicméně není nesporné, viz např. Tsao (2002).

<sup>14</sup> Arendt (1958), V. kniha, kapitola 28, „Prostor ukazování a pojem moci“.

vedle toho často protichůdnou váhu pojmové tradice, která umožnila, aby se na zkušenost politického jednání zapomnělo, a tedy aby i příslib nové politické vědy přišel vniveč. Otázka moci je přitom klíčovým případem. Tam, kde naše tradice vidí jen hrozbu svévole a zneužití, našli muži revoluce opojnou zkušenost, která ukazuje, že společenství může být za určitých podmínek s to spolurozhodovat o vlastním osudu. Tato zkušenost moci, již se v Evropě pojmově nejvíce přiblížil Montesquieu, přesto neprokázala dostatečnou sílu, aby prorazila krustu tradičních pojmů. Konstrukce dualismu mezi vlastní zkušeností a pojmovým rámcem přitom umožňuje Arendtové přehlédnout mnohé výroky mužů revoluce, které svědčí o nedůvěře k moci, a tvrdit, že princip oddělení moci nebyl v Americe způsobem, jak moc umenšit, a tím ji zkrotit, nýbrž jak mocenské rovnováze – horizontální, mezi různými větvemi vlády, i vertikální, mezi federálním centrem a jednotlivými členskými státy – zajistit generování a nárůst.

Na rozdíl od *Vita activa* máme před očima různé, kvalitativně odlišné typy moci, které odpovídají nejen odlišným větvím státní moci, ale i různým stupňům v organizační struktuře. Tím, co jednotlivé moci odděluje, je přitom právě zákon. Snaha rozlišovat mezi různými mocenskými póly vede k posunu v tom, jaké pojetí zákona se dostává do popředí. Ve *Vita activa* stálo v popředí řecké pojetí zákona jako *nomos*. Podle Arendtové *nomos* v obci vyznačoval fyzickou hranici, která od sebe dělila dva prostory zcela odlišného řádu – veřejný prostor od soukromého. Role zákona se zde nicméně tímto rozčleněním vyčerpává. V *O revoluci* se naproti tomu předmětem tematizace stává římské pojetí zákona jako *lex*, tedy vztahu, vazby mezi stranami. Podstatné pro tuto představu je, že zde primárním a rozhodujícím výsledkem zákonného oddělení moci není zákonnost sama, nýbrž svoboda. Lze si totiž představit takový zákon, který sice moc legalizuje, nicméně nebrání jejím excesům a tedy jejímu zvratu v dominanci. Smyslem zákonného oddělení moci přitom není svázat a podvázat moc, nýbrž nastolit takové poměry, v nichž by moc jako schopnost společně konat mohla narůstat. Lze dodat, že obě krajní rizika, která hrozí v případě neúspěchu, vedou k témuž konci – buď přímo k bezmoci sešněrované veřejné sféry, nebo k excesům nespoutané moci, která pervertuje v ovládnutí. Ovládnutí přitom z arendtovského hlediska není ničím jiným, než zánikem politického prostoru a předzvěstí úpadku v bezmoc.

Otázka zákonných omezení moci dokládá, v čem se obě velké revoluce rozešly. Francouzská revoluce nepochopila, že má-li se moc lidu udržet a nepodlehnout nestabilitě, excesům a tedy zničující depolitizaci, musí znát omezení daná zákonem, jehož původ nesmí být s pramenem moci totožný. Pramenem moci i pramenem práva se zde ke zkáze nového založení stal lid, jehož údajná suverenita nahradila suverénní moc vladaře, který byl revolucí sesazen. Americká revoluce naproti tomu pojem suverenity úspěšně zavrhl. Jak ve svém komentáři připomíná Pavel Barša, na podkladu tohoto odmítnutí se rýsuje možnost bytostně nehierarchického politického řádu, který nabízí místo pro svobodu, aniž by ovšem pro své odmítnutí politické hierarchie podlehl bezvládní.<sup>15</sup> Barša ve své eseji řadí arendtovskou rekonstrukci dvou revolučních tradic k úsilí o obnovu autenticky republikánské tradice, která nepodléhá „konvenčně

<sup>15</sup> Barša (2011b, s. 200).

pojatému protikladu mezi liberalismem a republikanismem“. Tento protiklad, dle něž liberalismus klade důraz na (předpolitickou) svobodu jednotlivce, zatímco republikanismus na společné dobro, vychází právě z opozic, které vtiskly tvar Francouzské revoluci. Francouzskou představu neomezené suverenity lidu, ztělesněné v jeho vůli, přitom nelze považovat za protiklad důrazu na přirozená práva jednotlivců, nýbrž za jeho zákonitý pendant. Barša tím navazuje na motiv falešných opozic, jejichž rozvinutí Arendtová přisuzuje úpadku autenticky revoluční tradice v 19. a 20. století, a svébytnost francouzské verze konvenčního protikladu mezi důrazem na práva a svobody jednotlivce a zájmem celku sám dále radikalizuje.

V případě Francouzské revoluce se totiž oba zdánlivé protiklady ve skutečnosti posilují.<sup>16</sup> Stane-li se z přirozených práv

„absolutní opěrný bod politiky, (...) mohou díky této své absolutní povaze tato práva legitimizovat absolutní, neomezenou moc celku nad jednotlivci poté, co se této moci údajně chopil lid složený z těchto jednotlivců“.<sup>17</sup>

Jinými slovy, považujeme-li práva jednotlivců za předpolitickou, přirozenou danost, uvažujeme o politickém prostoru způsobem, který předpokládá absolutní, suverénní strukturující princip. To, zda setrváme na stanovisku, které vyzdvihuje absolutní, přirozenou „svobodu“ jednotlivce, nebo zda dospějeme k představě agregace či delegace práv jednotlivců na absolutizovanou moc, je nakonec z našeho hlediska podružné. Podstatné je, že taková představa vytlačuje z veřejného prostoru politiku jako takovou – aktivitu, v níž vzájemně odkázaní aktéři mezi sebou zjednávají řád a vymezují své role. Je-li „politický“ řád vystavěn na nepolitické tezi o přirozené svobodě jednotlivce, musí být i obsah takové „svobody“ nepolitický – nebude jím skutečná svoboda, vázaná na relativní prostor společenství, nýbrž „přirozené“ blaho jednotlivce či lidu. V případě americké revoluce lze naproti tomu rekonstruovat původní tvar, v němž právo a zákony stanovují meze nehierarchické politické moci.<sup>18</sup> Tato moc je živlem skutečné svobody, která není dána člověku přirozeností, nýbrž musí být ustavena uměle – pomocí smlouvy, zakladatelského aktu, zákona.

### Moc a autorita

Způsob, jak takovýto akt nabývá legitimacy, představuje podle Arendtové mimořádný a jedinečný americký objev. Americká revoluce, obdobně Francouzské (takže se klade otázka, nakolik může jakákoliv revoluce vykročit ze stínu národních dějin), převzala při konstrukci nového počátku politické dědictví starých poměrů. Plodem kolonizace

<sup>16</sup> Barša (2011c, s. 211–2).

<sup>17</sup> Tamt., str. 212.

<sup>18</sup> Pavel Barša spatřuje podobnou, přitom však příznivou souhru i v případě americké revoluce, která v jeho čtení nenáleží ani liberální, ani úzce republikánské tradici. I zde ochrana jednotlivce posiluje zájem celku, který je svázaný s možnostmi participace jednotlivých občanů na politickém životě.



Severní Ameriky bylo specifické pojetí společenské smlouvy, radikálně odlišné od pojetí, které převládlo v teoretických koncepcích rozvíjených na evropské půdě. V případě úmluv, které mezi sebou v koloniích uzavírali osadníci za účelem organizace veřejného života, nešlo ve smlouvě o ustavení suveréna, jemuž jednotliví občané za příslib ochrany postupují svou izolovanou „moc“. Jednalo se naopak o způsob, jak ustavit horizontální společenství, v němž každý získává podíl na moci, a tedy i na svobodě, tím, že prostřednictvím svého slibu spoluzakládá politický prostor. Schopnost slibu tak zůstává konstantou arendtovské koncepce politického jednání jakožto elementární podmínka trvalosti prostoru politické moci.

Slib sám nicméně prokazatelně jako základ mocenského systému nestačí. Otázka, kterou Arendtová následně tematizuje, proto navazuje na křehkou stabilitu na úmluvě postaveného amerického založení. Právě v této části přichází ke slovu komplikovaná souhra mezi oběma klíčovými politickými veličinami, mocí a autoritou. Autorita v politickém tělese představuje kotvu, která mocenské orgány váže k vyšší instanci – typickým příkladem takové instance je legendární počátek či transcendentní pramen, ať již náboženský či ideální.<sup>19</sup> Její rozhodující úloha spočívá v tom, že politické těleso dále stabilizuje a propůjčuje mu trvalost nad rámec stávající mocenské konstelace. Máme-li přitom nejvýstižněji postihnout, o jaký politický orgán v případě autority jde, vyjděme z Mommsenova výměru, který Arendtová přebírá – autorita je čímsi, co je „méně než příkazem, avšak více než radou“. Jde zároveň o zkušenost, která v jinak vzorové athénské polis scházela a předznamenala tak její nestabilitu a křehkost.

Otázku autority Arendtová do své argumentace v *O revoluci* poprvé vnáší tam, kde kritizuje francouzské ztotožnění pramene moci s pramenem práva, jímž Francouzská revoluce navázala na nestabilní a potenciálně vždy despotický absolutistický model. Toto ztotožnění bylo v revoluční situaci plodem pokusu vyřešit naléhavý problém legitimacy nového politického řádu. Každá pozitivní moc a každé pozitivní zákonodárství svou legitimitu odvozuje od „vyššího pramene“, tj. od vyššího zákona. V absolutistickém systému zákon sankcionovalo náboženství. Bludný kruh, z něž hledala Francouzská revoluce cestu ven, spočíval v tom, že národ, zastoupený na shromáždění, možnost takového odvolání ztratil a zůstal odkázán sám na sebe. Sièyesovo řešení, které stavělo na rozlišení mezi ustavenou a ustavující mocí, postavilo do pozice vyššího pramene, tedy ustavující moci, národ sám. Tím umožnilo jeho domnělým představitelům – jak kolektivním tělesům, tak posléze „silným jedincům“ –, aby se vyvázali z pozitivních zákonů a spoléhali jedině na svou „vůli“.<sup>20</sup>

Oddělení pramene moci a pramene práva je přitom z hlediska politické vědy klíčové. Teprve jejich souhra vybavuje zakladatelský akt legitimitou a trvalostí. Charakter této souhry, k níž text Arendtové poukazuje, je nicméně v argumentačním postupu zastřen volnějším zacházením s termínem autority. Pokusím se doložit, že moc a autorita nakonec dle Arendtové představují dvě veličiny, které jsou nejen odlišné a

---

<sup>19</sup> Dějiny konceptu autority jsou předmětem eseje „Co je autorita?“ ze sbírky *Mezi minulostí a budoucností*.

<sup>20</sup> Arendt (1963, s. 156–8).

vzájemně nepřevoditelné, ale ani na sebe vzájemně neodkazují. V tomto bodě se odchýlím od komentáře Davida Ingrama, jediné podrobné analýzy otázky legitimacy v *O revoluci*, který považuje založení nové autority za způsob, jak se vymanit z potíží, k nimž vede otázka legitimacy moci,<sup>21</sup> tedy nikoliv za suplement, nýbrž za substitut otázky prekonstituční legitimace.

Arendtovské pojednání moci a autority je obtížné i proto, že se odehrává na pozadí teze o návratu absolutna do revolučního myšlení – jakéhosi absolutna po absolutismu, jímž si revolucionáři nechali zatemnit nově nabytou autonomii politické sféry. Odvolání na absolutní instanci dle Arendtové historicky představovalo pokus, jak zajistit „autoritu světského práva i světské moci“ – tedy „legitimitu nadvlády obecně“<sup>22</sup>. V této formulaci se autorita týká jak práva a zákonů, tak moci. Arendtová obdobně hovoří o autoritě politického tělesa jako celku.<sup>23</sup> Zdálo by se proto, že v následujících podkapitolách, kde se ohledávají možnosti autority, která by dokázala absolutistické schéma překonat, autorita zastřešuje dva důležité póly politického života – poskytuje pramen moci i pramen zákonů. Bludnému kruhu totiž v novém založení čelí jak moc, tak zákon. Oba tyto bludné kruhy přitom třeba rozlišovat. První kruh se dotýká „každého lidského zákonodárství“ a jde v něm o legalitu nových zákonů, o „vyšší zákon“, který by „transcendoval samotný legislativní akt“<sup>24</sup>. Druhý představuje *petitio principii* vlastní zakladatelské úloze – jde o shora uvedený problém nelegitimity moci, která sama klade legitimitu nové ústavy.

Odvolání k absolutnu v textu slouží jako doklad toho, že „autorita moci“ není v politickém založení soběstačná. Poté, co se ukázalo, že absolutní měřítko do politiky nepatří a že absolutizace národa vede ke zkáze, je překvapivým zjištěním, že se k absolutnu upínala i americká revoluce. Ta přitom problém legitimacy nové moci neznala. Zákonodárná tělesa, která byla sídlem moci, se odvolávala na autoritu elementárních politických společenství na úrovni samosprávných celků, která přetrvala z koloniální doby a která novým ústavodárným shromážděním propůjčovala *pouvoir constituant*.

Verdikt Arendtové ve věci pramene moci je zřejmý. Ve Francii došlo k delegaci moci na abstraktně pojatou, a proto i nestálou figuru lidu. Tím, že se navíc stala i pramenem zákona, ztratila politika schopnost vytvářet a udržovat své vlastní meze a stabilizovat podmínky pro politickou svobodu. Naproti tomu v Americe se podařilo z *petitio principii* moci nalézt cestu. V amerických podmínkách revoluce stavěla na existenci samosprávných orgánů v obcích (*townships*), které představovaly lokální prostory politického jednání. Zkušenost se zákonitostmi politického jednání, kterou zde Američané učinili, byla zároveň zkušeností s „pravidly vzestupu a pádu lidské moci“<sup>25</sup>. Moc nového, revolučního mocenského útvaru zde našla pramen své „dílčí“ autority,

---

<sup>21</sup> Ingram (1996).

<sup>22</sup> Arendt (1963, s. 155).

<sup>23</sup> Tamt., s. 150.

<sup>24</sup> Tamt., s. 156.

<sup>25</sup> Tamt., s. 170.

neboť k samotné podstatě samosprávných orgánů patřila schopnost vybavit delegované zástupce pravomocí k zastupování na vyšším shromáždění. Právě tento pramen zůstal do samého konce revoluce „nedotčeným zdrojem“.<sup>26</sup>

Klíč ke zdaru politického založení je tedy dvojitý. V první řadě je potřeba rozlišit mezi pramenem moci a pramenem zákona. V absolutistickém modelu absolutní autorita sankcionovala zároveň právo i moc – proto se absolutní moc zvrhává v despotismus. Francouzská revoluce tento model převzala: absolutnem, tedy pramenem autority, se jí stal národ či lid, který byl mocí i zákonem. V druhé řadě je třeba, aby byla jak moc, tak zákon legitimní. V tomto ohledu Američanům nabídl cestu z bludného kruhu ustavující a ustavené moci federativní systém – vyšší tělesa odvozovala autoritu své moci od nižších, etablovaných těles.

### **Bludný kruh zákona a problém autority**

Výraz autorita nicméně v argumentu z *O revoluci* nabývá specifictějšího významu, který navazuje na samostatná podání otázky autority z *Mezi minulostí a budoucností*. Zatímco zprvu představuje autorita predikát politického tělesa a zastřešující výraz pro sankci zákona i sankci moci, takže je možné hovořit o nedotčené autoritě politických orgánů, autoritě delegátů či autoritě nové moci<sup>27</sup>, vyvstává posléze problém autority v samostatném, na moci nezávislém smyslu. Tento samostatný problém autority, která se od moci „neliší o nic méně než [se od moci liší] násilí“<sup>28</sup> přitom přichází ke slovu až v páté knize spisu *O revoluci*. Teprve v této fázi totiž Arendtová opouští pojednání o „ustavení svobody“ i s typologií mocenských smluvních vztahů a přechází k otázce nadepsané „nový pořádek věků“, tedy k otázce trvalosti politického zřízení.

Otázka autority ve specifickém smyslu je přitom od počátku traktována v pojmech vlastních dobové diskusi – tedy v souvislosti s potřebou vyššího zákona. Právě tato potřeba, tedy bludný kruh zákonodárství, se ukázala být obtíží nejen pro Francouzskou, ale i pro americkou revoluci. Problematičnost založení „trvalé unie“, tedy „nové autority“<sup>29</sup>, na rozdíl od otázky legitimacy zákonodárné moci, vyvstala poté, co bylo politické těleso amerických kolonií „odstřiženo“ od „váhy autority, [jíž] doplňovaly americkou moc (...) královské charty a loajální oddanost kolonií králi a parlamentu Anglie“.<sup>30</sup> Právě v této souvislosti přišlo v americkém případě ke slovu marné vzývání absolutní instance.

Arendtová přitom peripetie s autoritou uvádí tvrzením, že „moc, zakořeněná v lidu, který se zavázal vzájemnými sliby a žil v tělesech ustavených smlouvou, (...)“

---

<sup>26</sup> Tamt., s. 160.

<sup>27</sup> Tamt., s. 160.

<sup>28</sup> Tamt., s. 177.

<sup>29</sup> Tamt., s. 180.

<sup>30</sup> Tamt., s. 176.

rozhodně nebyla [z hlediska založení autority] *dostatečná*“.<sup>31</sup> Navzdory dikci textu však argumentace v celku svědčí o tom, že nejde o pouhou kvantitativní či kvalitativní „nedostatečnost“, nýbrž o chybění hlubšího rázu. Jestliže se od sebe moc a autorita radikálně liší (jak stvrzuje nejen úvod páté knihy, ale i řada kratších textů, především „Co je autorita?“ ze sbírky *Mezi minulostí a budoucností*), lze dovodit, že se otázka moci i autority v každém založení kladou samostatně. Otázka moci by pak zněla: co opravňuje právě toto těleso, tento orgán či tohoto delegáta v jeho úloze, tedy k ustavení veřejné moci? Tato otázka, odpovídající revolučnímu *petitio principii* moci, přitom pouze formuluje podmínky pro její legitimní výkon, jehož obsahu (předmětu mocenského „we can“), není kladena žádná mez. Otázka autority má naproti tomu formu: jakým principem se tito nositelé moci mají v zakladatelském aktu nechat vést? Z čeho má vycházet nový zákon, který je zde kladen? Jde tedy o otázku samotného základního kamene politického řádu. Jakkoliv toto rozlišení Arendtová netematizuje, doklad toho, že se v novém založení kladou dvě otázky, nalezneme v hutném obratu v rámci úvahy o jednotlivých substitutech politické autority, s nimiž operovali američtí Otcové zakladatelé. V pasáži o prameni autority, k němuž se zakladatelé odvolávali v klíčových dokumentech, nalezneme zmínku, že šlo o takový pramen, „z něžž ústava, *ne jakožto akt, jímž se ustavuje státní moc, ale jakožto zákon země*, odvozuje svou legitimitu“<sup>32</sup> Právě jako „zákon země“ není ústava odvozená od moci lidu, které sice vděčí za svou „faktickou existenci“,<sup>33</sup> nemá v ní však svůj pramen. Jedině díky tomuto rozlišení pak lze dále vyjasnit hermetickou formulaci ze závěru čtvrté knihy, jíž se přechází od otázky moci k otázce autority, kde je autorita prohlášena za podmínku toho, aby „*potestas in populo* dokázala formovat způsob vlády“.<sup>34</sup> Moc politicky organizovaného lidu může formovat politický prostor díky tomu, že jí autorita – nejen v aktu konstituce – stanovuje meze a zároveň poskytuje vodítka v politickém rozhodování.

Takový půdorys zároveň rozkládá váhu nového založení po ose ohraničené dvěma zřetelnými póly. V artikulaci, která se uplatnila v Americe, břemeno nespočívalo výhradně v prostoru občanské rovnosti, tedy „dole“, nýbrž jej společně nesla jak moc lidu, tak hierarchický řád daný „vyšším“ zákonem. V pojmovém uchopení šlo tedy o osu vertikální, orientovanou do transcendentní oblasti. Ve Francii naproti tomu došlo „zbožštěním“, vyvýšením lidu do postavení pramene zákona k jejímu zrušení a k neúměrnému přetížení mocenského centra.

### Řešení problému autority

Vlastní arendtovský výklad autority vrací do hry předběžný metodický protiklad mezi autenticitou politické praxe a zastírající odvozeností či cizorodostí tradice pojmového

<sup>31</sup> Tamt., s. 180. Kurziva D. Š.

<sup>32</sup> Tamt., s. 192. Kurziva D. Š.

<sup>33</sup> Tamt., s. 180.

<sup>34</sup> Tamt., s. 175.

myšlení, jejímž prostřednictvím se k politické realitě vztahuje reflexe. Tato argumentační figura nakonec ústí v odhalení, že samotná vazba mezi autoritou a vyšším zákonem je věcí historické nahodilosti. Absolutno, které mělo původně řešit otázku pramene autority pozitivního zákona (v Americe i Francii) a moci (ve Francii), tak fakticky přenechává místo autoritě, která povahu vyššího zákona nemá.

Příběh pojmové artikulace otázky autority se v Americe v podstatných rysech podobal příběhu francouzskému. I zde začali protagonisté pro zakladatelský akt horečně hledat absolutní pramen, ať jím měl být nesmrtelný zákonodárce, náboženská víra v onen svět s jeho odměnami či tresty či „posvátné a nepopíratelné“ evidentní pravdy, o nichž hovoří *Prohlášení nezávislosti*.<sup>35</sup> Důvod, proč byla autorita hledána v absolutní oblasti náboženské sankce, třeba vidět v tradiční představě zákona, jíž američtí revolucionáři brali implicitně za svou. V židovsko-křesťanské tradici se totiž zákon chápe jako (boží) příkaz – tedy způsobem, který, jak jsme viděli, byl klasickému starověku, u nějž Otcové zakladatelé jinak hledali poučení a inspiraci, cizí. Ani řecký *nomos* jako prostorová hranice, ani římská *lex* jako kodifikovaný vztah mezi entitami či osobami, nespočívají na transcendentní božské sankci, nýbrž zůstávají důsledně lidským výtvozem. V politickém založení proto představuje transcendentní autorita vždy náhražku, která svědčí o nedůvěře v imanentní sílu politiky nalézt svůj vlastní organizační princip. Poplatnost náboženské sankci vrhá politiku do područí theologicko-metafyzických představ, závaznost údajných evidentních pravd pak do područí rozumu a jeho vlastních, bytostně nepolitických (protože nepluralitních) a despotických pravidel. Tento omyl se nabízel tím spíše, že v situaci radikálního zlomu v dějinném čase zakladatelé stáli před úkolem, který byl zcela bezprecedentní, a pro nějž jim starověká moudrost, k níž se soustavně obraceli, nemohla poskytnout žádná vodítka.

Z hlediska politické gramatiky přesto americká revoluce proběhla v příznivé konstelaci. Uvedený omyl zůstal vázán na teoretický vztah k autoritě, tedy na její tematizaci. V praxi nepřestalo působit kouzlo revolučního ducha a prosadila se autorita zcela odlišného typu: autorita, která bezděky odpovídala římskému vzoru. Američané, obdobně Římanům, totiž autoritu v tom duchu, v němž jsme výše citovali Mommsenův výrok, našli v zakladatelském počátku samotném. Úcta, kterou pojali k zakladatelskému aktu, byla podobně nábožná, „rozumíme-li výrazu náboženství (*religion*) v jeho původním, římském smyslu“<sup>36</sup> O římský příklad se přitom nemohli opřít vědomě, neboť římský počátek byl legendární, vzdálenou událostí, k jejíž autoritě přispíval i opar dávných věků. V americké revoluci naproti tomu poprvé v dějinách vystoupil radikální počátek jako skutečná, soudobá událost – tedy událost, která nebyla opředena mýty, zahalená tajemstvím a kterou zdánlivě nic nechránilo před kritickým pohledem účastníků. Ať už teoretické konstrukce, k nimž se uchýlil, měly jakoukoliv podobu, „politická genialita“ či „velké štěstí amerického lidu“ spočívalo v tom, že

<sup>35</sup> Tamt., s. 188–192.

<sup>36</sup> Tamt., s. 196.

dokázal tuto překážku překlenout: „na včerejší den pohlížel očima staletí, která teprve přijdou,“<sup>37</sup> čímž přesadil své stanovisko do rozvinutého římského rámce.

Tímto závěrem dospívá celá úvaha k vrcholnému vyjádření. Z řady možných kandidátů na postavení autority nakonec obstojí jen představa světského počátku. Rehabilitací světského počátku Arendtová koriguje svůj závěr z eseje „Co je autorita?“, který „římskou zkušenost založení“, tedy vzor všech světských počátků, považuje za „úplně ztracenou a zapomenutou“.<sup>38</sup> Zkušenost legendárního římského založení dokládá, že takový počátek dokáže roli autority plnit neméně dobře než kterákoliv transcendentní, absolutní autorita, aniž by přitom do politické sféry vnesl prvek dominance či násilí. Autorita jakožto *auctoritas* spočívá v neustálé vazbě na původní, zakladatelský počín, který další činy zachovávají a rozvíjejí. Tím, že Arendtová svazuje autoritu se zakladatelskou událostí, zároveň podtrhuje soběstačnost politiky, která nesnese redukci na cizorodá kritéria – ať už jde o kritéria náboženská, morální, vědecká či snad ekonomická. Osou, která dokáže unést váhu založení, je horizontální vazba k události, která je na časové přímce nahlížena jako minulá, ať už je vsutku obdařena aureolou dávných časů, nebo představuje akt, kterým se to, co bude minulostí, teprve vytváří.

### Apoteóza počátku

Je patrné, že důrazem na autoritu zakladatelského počínu Arendtová překračuje řecký rámec. Překvapivým závěrem, který ve starší eseji o autoritě<sup>39</sup> nemá obdoby, je nicméně revize římské autoritativní tradice a radikalizace možností nového počátku v americké revoluci. Představa založení jako počátku zcela nového řádu věků totiž nebyla cizí jen předrevolučnímu novověku. Byla cizí i Římanům samotným. Veškerá nová založení, včetně velkého založení svého města, nedokázali ani Římané chápat jinak než jako rozvinutí či restauraci starších poměrů, přičemž založení Říma bylo tradičně vykládáno jako obnova Tróje exulantem Aeneem.

Dle Arendtové představuje nový počátek středobod s jedinečným potenciálem, který nejenže dokáže unést váhu nového založení, nýbrž obsahuje i princip své vlastní stálosti a „trvalosti“. Jde o akt, z nějž se odvozuje jak autorita, přesněji určená jako možnost „rozšiřovat, rozhojňovat a nechávat rozrůstat dílo založené dávnými předky“,<sup>40</sup> tak tradice i náboženství ve smyslu *religio*, zbožného pouta. Nejzávažnějším výdobytkem nové politické vědy je přitom to, že je takový počátek za určitých předpokladů v moci každého politického společenství. Zrod tohoto nového založení je pak jediným „absolutnem“, které můžeme s úspěchem nalézt, hledáme-li sankci pro nový pozitivní řád. Arendtová se ve značně aluzivní pasáži opírá o etymologickou souvislost, která jí umožňuje „počátek“ tímto způsobem zatížit. Souvislost, o níž je řeč,

<sup>37</sup> Tamt., s. 196.

<sup>38</sup> Arendt (1961, s. 124).

<sup>39</sup> Arendt (1961), „Co je autorita?“.

<sup>40</sup> Arendt (1963, s. 202).

nalezneme jak v řečtině, tak v latině, kde *principio* znamená jak počátek, tak princip (každého počínu). Arendtová temporální smysl *principio* provazuje s ontologickým – v samotném počátku každého počínu lze nalézt i jeho vůdčí zásadu, která působí tak dlouho, dokud se jeho ethos udržuje a inspiruje činy následníků.<sup>41</sup> Problém autority nového založení je tak řešen apoteózou počátku, čímž se Arendtová opět obrací k augustinovskému motivu. Jejím středem je vpravdě zázračná schopnost lidského jednání prolomit meze starého a rozvinout společným úsilím nový, smysluplný příběh.

### Otevřené otázky

Působivý závěr obsáhlé úvahy o podmínkách zdařilého založení prostoru politické svobody, který nám Arendtová nabízí, přesto zanechává pochybnosti. V prvé řadě je zřejmé, že ve svém pojetí založení politického prostoru Arendtová neúměrně spoléhá na lidskou schopnost spolubytí a společného jednání, kterou navíc nahlíží ve značně abstrakci. Pouto, které vzniká tím, že se lidé ve veřejném prostoru zaváží vzájemnými sliby, jistě neumožňuje, abychom zcela stranou ponechali faktory, které Arendtová označuje jako materiální – tedy kontrolu nad donucovacími prostředky, hospodářské zajištění nového útvaru, nemanifestní typy silových, tedy konvenčně mocenských poměrů spjaté se společenským postavením atp. Radikalitě *politického* počátku málokdy odpovídá obdobně radikální nové založení společenských poměrů, které přesto vstupují v politické sféře do hry. V obecné rovině lze tuto výhradu zformulovat následovně: Jakkoliv je cenné, že Arendtová dbá na vypracování koncepce politického založení, která respektuje svébytnost politiky jako neredukovatelné sféry lidského jednání, není udržitelná představa politiky jako zcela autonomní, tedy jako oboru, který se pohybuje a může pohybovat výhradně v mezích daných svými vlastními zákonitostmi. Úspěšná politická revoluce musí vždy být spjatá se zdařilou inkorporací sociálních poměrů (ať už jde o návaznost na příhodné podmínky, nebo jejich odpovídající transformaci), která představuje nezanedbatelnou podmínku stability a důvěryhodnosti nového založení.

Lze připomenout, že revoluční počátek nebyl zcela radikální nejen svou závislostí na sociálních poměrech, ale i v čistě politickém ohledu. Jak jsme viděli, sama Arendtová dovozuje, že úspěch nového založení byl možný jen díky dědictví koloniální samosprávy, jejíž kontinuita zůstala revolucí neporušená. Americká revoluce uspěla právě díky tomu, že zakladatelské úsilí nebylo odkázáno na sebe sama, nýbrž na moc etablovaných koloniálních těles. Jistou pochybnost vyvolává i bližší určení specificky politických principů, které stály v počátku nového amerického politického tělesa. Americká revoluce, která tento počátek položila, byla „dílem, které vykonali lidé na základě společného rokování a silou vzájemných závazků“. Principem, jediným politicky přiměřeným, tedy imanentním „absolutnem“, které se v jejím průběhu vyjevilo, bylo tedy spojení „vzájemných slibů se společným rokováním“.<sup>42</sup> Připomeňme

<sup>41</sup> Tamt., s. 201.

<sup>42</sup> Tamt., s. 212.

však, že hlavní rolí autority má být stabilizace a trvajícím ukotvení politického tělesa. Představený princip, který nakonec obsazuje místo autority, však odpovídá samotným podmínkám generování politické moci – právě těm podmínkám, které má sama autorita podepřít a zajistit. Princip závazků a rokování je v takovém případě příliš formální, vágní a v posledku příliš slabý na to, aby politické založení ochránil před otřesy vzešlými ze sféry společnosti. Z historických příkladů je zřejmé, že odlišně vystavěná kolektivní identifikace, ať už nacionální či náboženská, přebírá úlohu pojítka či garantu stability politického tělesa právě z těchto důvodů.

Při pohledu na nábožnou úctu, kterou Američané prokázali a prokazují Ústavě, dále není jasné, jaké obecné ponaučení je v případě imanentně politického absolutna na místě. Princip závazků a rokování, ohlášený na závěr páté knihy jako *principium* revolučního podniku, totiž v „religiózním“ vztahu nevystupuje jako takový. Referenčním předmětem, vůči němuž se potomstvo vymezuje a jemuž se nesmí zpronevěřit, je ústava jako dokument či revoluce jako slavná, historická událost. V tom se žitá americká zkušenost autority blíží zkušenosti římské. I zde byl předmětem úcty legendární akt založení jako počátek politických dějin Říma.

Sama skutečnost, že se římská zkušenost autority v textu osvědčuje jako platná, ba dokonce ve smyslu „dějin politických zkušeností“ jako zakladatelská, relativizuje princip ohlášený na závěr exkursu. Závěru arendtovského argumentu navzdory se totiž jeví, že obsahem zkušenosti autority nemusí nutně být výlučně váha závazků a rokování. Za takové situace pak nemáme co do činění s jediným, invariantním politickým absolutnem, nýbrž s jeho různými instancemi vázanými na historické podmínky – v případě politického společenství závazků a rokování by šlo o konkrétní podmínky americké koloniální samosprávy. Požadavku na politickou autoritu by posléze mohla odpovídat řada kandidátů, kteří by své roli dostali různými způsoby – sama Arendtová připouští, že instanci autority v římském modelu představuje jiný mocenský orgán (Senát) než v USA (Nejvyšší soud), který svou působnost vykonává odlišně – Senát radou, Nejvyšší soud interpretací<sup>43</sup>. Je-li navíc smyslem autority trvalost a stabilita, může taková autorita vystupovat přímo antipoliticky v arendtovském smyslu (tedy potlačovat pluralitní prostor moci), aniž by byla „nepolitická“ v tom smyslu, že by nutně obsahovala odvolání k transcendentnímu prameni (viz trvajícím autorita římského založení v Římském císařství).

Ve věci variantnosti předloženého řešení otázky autority – tedy toho, zda pravou politickou autoritu představuje jedině počátek postavený na principu závazků a rokování, či zda ji může právoplatně obsadit jakýkoliv počátek – arendtovská odpověď není jasná. Jisté je, že v americkém případě figuru autority obsadila samotná forma politického jednání a posléze nejdůležitější plod jejího zakladatelského počínu, v němž se tato forma zrcadlí, tedy Ústava. V provázanosti zakladatelského principu a podmínek moci přitom tkví křehkost i síla předloženého řešení. Moc a autorita se sice liší co do principů, fakticky však jejich zrod spadá v jedno. Na případě Francouzské revoluce

---

<sup>43</sup> Tamt., s. 198.



vidíme, že moc má za podmínek, kdy historicky nenavazuje na etablované samosprávné útvary, sklon otázky legitimacy moci a autority převádět na jedinou imaginární instanci – lid či národ. Revoluční rozdvojení moci a autority přitom poskytuje důležitý doplněk teorie z *Vita activa*. Lidské jednání, které živel moci zároveň umožňuje i předpokládá, zde ve slibu a odpuštění nacházelo své hranice a svá omezení. Slib poutal jedající k minulosti a bránil jim ve svévoli, odpuštění vyvazovalo budoucnost z nadvlády minulosti. Na příkladu amerického založení je nicméně patrné, že jediné účinné a zákonné omezení může moci uložit autoritativní instance, která je na mocenských poměrech nezávislá a překračuje horizont aktuální mocenské konfigurace.

## Literatura

- Arendt, H. (1958): *The Human Condition*. The Chicago University Press, Chicago.  
Český překlad: Arendtová, H. (2007): *Vita activa*. Přel. V. Němec, OIKOYMENH, Praha.
- Arendt, H. (1961): *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. The Viking Press, New York. Český překlad: Arendtová, H. (2002): *Mezi minulostí a budoucností*. Přel. M. Palouš a T. Suchomel, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno.
- Arendt, H. (1963): *On Revolution*. The Viking Press, New York. Český překlad: Arendtová, H. (2011): *O revoluci*, Přel. D. Štěch, OIKOYMENH, Praha.
- Augustinus Aurelius (2007): *O boží obci*, Karolinum, Praha, 2007.
- Barša, P. (2011a): *Orientálcova vzpoura*. Dokořán, Praha.
- Barša, P. (2011b): „Republikánské a neokonzervativní pojetí světového řádu: Daniel Deudney a Robert Kagan.“ In *Orientálcova vzpoura*, P. Barša, Dokořán, Praha, 2011.
- Barša, P. (2011c): „Ztracený poklad amerického federalismu. Hannah Arendtová čte americkou revoluci.“ In *Orientálcova vzpoura*, P. Barša, Dokořán, Praha, 2011.
- Canovan, M. (1996): „Hannah Arendt as a Conservative Thinker.“ In *Hannah Arendt – Twenty Years Later*, eds. L. May a J. Cohn, MIT Press, Cambridge, MA ,1996, s. 11–32.
- Hill, M. A., ed. (1979): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. St. Martin's Press, New York.
- Ingram, D. (1996): „Novus Ordo Saeclorum: The Trial of (Post)Modernity, or the Tale of Two Revolutions.“, In *Hannah Arendt – Twenty Years Later*, eds. L. May a J. Cohn, MIT Press, Cambridge, MA ,1996, s. 221–250.
- May, L. a Cohn, J. (eds.) (1996): *Hannah Arendt – Twenty Years Later*. MIT Press, Cambridge, MA.

- Miller, J. (1979): „The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World.“ In *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. M. A. Hill, St. Martin's Press, New York, 1979, s. 177–208.
- Tsao, R. T. (2002): „Arendt Against Athens; Rereading The Human Condition.“ *Political Theory* 30, s. 97–123.
- Young-Bruehl, E. (1982): *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press, New Haven.
- Znoj, M. a Bíba, J. (eds.) (2011): *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*. Filosofia, Praha.
- Znoj, M. (2011): „Mezi negativním liberalismem a demokratickým populismem.“ In *Machiavelli mezi republikanismem a demokracií*, eds. M. Znoj a J. Bíba, Filosofia, Praha, 2011, s. 41–76.