

OBAVY Z VPLYVU O vzťahu Hannah Arendtovej k Martinovi Heideggerovi

DANA R. VILLA*

Úvod

Nikdy nebolo tajomstvom, že Hannah Arendtová bola študentkou Martina Heideggera. Tajné nebolo ani to, že jeho filozofia ovplyvnila jej analýzu totalitarizmu a jej uvažovanie o politike. Čo utajené však bolo – prinajmenšom do roku 1982, keď Elisabeth Young-Bruehlová vydala Arendtovej životopis –, že v rokoch 1924 – 1929 počas jej štúdií u neho v Marburgu** boli Arendtová a Heidegger milenci¹.

Young-Bruehlovej odhalenia síce vyvolali istý rozruch, ale zapadli do kontextu pozoruhodného životného príbehu, paralelne s opisom Arendtovej intelektuálneho vývoja a jej zásadného príspevku do politického myslenia 20. storočia. Prezradenie tajomstva teda nevyvolalo žiadnu kontroverziu. Výsledkom odhalenia Heideggerovho a Arendtovej vzťahu bolo vlastne len to, že jej už i tak pestrý život vyznel ešte o niečo dramatickejšie.

V roku 1995, keď Elzbieta Ettingerová vydala knihu so svojou verziou ich vzťahu, však záležitosť nabrala celkom iný smer. Po preštudovaní ich korešpondencie, ku ktorej akademici roky nemali prístup, mohla tvrdiť, že odhalila čosi nové: „fakt“, že Arendtovej bezmedzná, zdanlivo plachá láska k Heideggerovi trvala po celý jej život***. Podľa Ettingerovej ju táto vášeň viedla k tomu, aby sa po vojne stala v USA Heideggerovou agentkou, aby prekladala jeho diela a „kryla“ povahu a rozsah jeho

spoluviny na zločinoch nacizmu. Také boli prinajmenšom závery, ktoré Ettingerová vyvodila z materiálov v roku 1998 konečne publikovaných v nemčine².

Tí literárni kritici, ktorí Arendtovú nemali veľmi v láske, sa chopili jej psychologizujúcich formulácií založených na hŕstke základných faktov z knihy Young-Bruehlovej, a Arendtovú pohotovo označili za židovsko-nemeckú intelektuálsku snobku, väčšmi zamilovanú do nemeckého *Geist* a jeho predstaviteľa (Heideggera) než do „vlastného národa“, Židov. Richard Wolin načrtnol vo svojom príspevku v *New Republic* temnú analógiu medzi Arendtovej vraj ospravedlňujúcim prístupom k „banálnemu“ Adolfovi Eichmannovi v knihe *Eichmann v Jeruzaleme* a jej údajnému „očisťovaniu“ Heideggera v oslavnom článku *Martin Heidegger at Eighty* napísanom pri príležitosti jeho narodenín. Na stránkach populárnej tlače sa rozpútala diskusia o Arendtovej naštrbenej morálnej a intelektuálnej reputácii – najprominentnejšími „účastníkmi“ boli *The New York Times*, *The Nation*, a *The Chronicle of Higher Education*.

Nechcem znova omieľať podrobnosti o takzvanom „škandále Hannah Arendtovej“. Chcel by som sa však kriticky vyjadriť k prvotnej myšlienke, ktorá celú kontroverziu spustila – konkrétne k tvrdeniu, že Arendtová bola Heideggerovou žiačkou/učnicou – filozofkou, neschopnou zaujať kritický odstup k majstromu učeniu.

* Dana R. Villa: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton 1999, s. 61-86.

** V roku 1926 sa presťahovala do Heidelbergu, aby tam spolupracovala s Karлом Jaspersom.

*** Zverejnenie korešpondencie medzi Heideggerom s Arendtovou – v nemčine v roku 1998 a v anglickom preklade v roku 2004 – len málo pozmenilo obraz ich intelektuálneho vzťahu, ktorý tu prezentujem. Je to do veľkej miery preto, že v zbierke sa nachádza relatívne málo Arendtovej listov Heideggerovi, a väčšina jeho listov je skôr romantických a poetických než filozofických. Zaujímavším zdrojom filozofických prepíjaní je Arendtovej *Denktagebuch* (vyšiel v dvoch zväzkoch v roku 2002 vo vydavateľstve Piper Verlag). [pozn. autor, jún 2004]

Táto myšlienka tvorí jadro Ettingerovej publikácie, prispela k oživeniu obvinenia, podľa ktorého bola Arendtová (povedané Wolinovými slovami) „ľavicovou heideggeriánkou“, teda filozofkou s rovnako nepriateľským postojom k demokracii a ústavnej vláde ako jej učiteľ. Poslúžila tiež ako zaručený podklad pre Wolinom zveličené Ettingerovej tvrdenie, že v rokoch 1950–1960 sa podstatná časť Arendtovej energie sústredila na nápravu Heideggerovej naštrbenej reputácie.

Čitateľovi nemôžem poskytnúť podrobný životopisný výklad o tom, ako skepticky a často rezervovane zmyšľala Arendtová o Heideggerovi ako o človeku (pre tých, ktorí majú záujem o také niečo, bude Young-Bruehlovej publikácia oveľa spoľahlivejším sprievodcom po vzostupoch a pádoch ich osobného a intelektuálneho vzťahu než Ettingerovej kniha). V tejto štúdii navrhujem, aby sme sa sústredili na vývoj Arendtovej kritického postoja k Heideggerovi – filozofovi, ktorý možno rozdeliť na dve časti. Najprv sa zameriam na všetko, čo Arendtová napísala o Heideggerovi pred rokom 1950, keď sa s ním definitívne uzmierila (ak máme veriť Ettingerovej) a po ňom. Potom sa pristavím pri jej dvoch dielach, v ktorých najzreteľnejšie cítiť Heideggerov odkaz. Je to kniha Ľudský údel (vo všeobecnosti sa považuje za „najheideggerovskú“) a esej *Martin Heidegger at Eighty*, v ktorej údajne očisťuje Heideggera od viny.

V týchto dielach, ako aj v jej objemnej korešpondencii s Karlom Jaspersom, nachádzame oveľa komplikovanejší a kritickejší postoj k Heideggerovi, než aký pripúšťajú Arendtovej kritici. Kniha Ľudský údel je svojím spôsobom rovnako kritická k Heideggerovi ako k Platónovi alebo Marxovi. A podobne aj esej *Martin Heidegger at Eighty* je skôr hľbaním o rizikách „nezvyčajného myslenia“ než cvičením v apologetike. Hoci Arendtová brala Heideggera ako filozofa vždy vážne,

nikdy sa k jeho dielu alebo konaniu nesťavala nekriticky – dokonca ani vtedy, keď vzdávala hold jeho filozofickým úspechom.

Pred rokom 1950 a po ňom

Ústredným bodom Ettingerovej príbehu a morálneho súdu, ktorý z neho vyvodzuje Wolin, je predstava, že Arendtová po stretnutí s Heideggerom po vojne v roku 1950 opätovne podľahla osobnému čaru tohto „čarodejníka z Messkirchu“. Ako nám obaja naznačujú, v tomto bode sa rozplynula jej schopnosť objektívneho úsudku o Heideggerovi ako človeku intelektuálovi, či angažovanom stúpeňcovi nacizmu. Podľa Ettingerovej Arendtová v roku 1950 rýchlo odpustila Heideggerovi jeho hriechy, „ani nie tak z lojality, súcitu alebo zmyslu pre spravodlivosť, ako skôr pre jej vlastnú potrebu uchrániť si sebaúctu a dôstojnosť“³. Alebo – ako píše Wolin – „v roku 1950 sa jej štýl celkom zmenil“⁴. Ostrá kritika Heideggera, akú môžeme nájsť v jej eseji *What is Existenz Philosophy?* uverejnenej v roku 1946 v *Partisan Review*, bola minulosťou. Nahradila ju séria ospravedlnení, ktorými klamala sama seba. Vyvrcholili v eseji *Martin Heidegger at Eighty*, v ktorom si – ako nám hovorí Wolin – Arendtová „zlížla vinu za svojho bojovne angažovaného mentora“⁵.

Prehľad Arendtovej textov a úvah o Heideggerovi počas týchto rokov však vrhá na tento milý príbeh o láske, rozčarovaní a opätovnom sebaklame (a to nespomíname intelektuálne sebaobetovanie) tieň pochybností. Isteže, Arendtová kritizuje Heideggera najostrejšie tesne po vojne. Jej kritický postoj však po roku 1950 zotrváva – transformuje sa, stáva sa významnejší, hlbší a vplyvnejší.

Počínajúc prednáškou *Concern with Politics in Recent European Thought* z roku 1954 a končiac kritikou v rozsahu celej jednej kapitoly v posmrtno publikovanej knihe Život mysle sú Arendtovej

verejné vyhlásenia o Heideggerovi za daných okolností ukážkou pozoruhodnej nestrannosti. Jej postoj k Heideggerovi po roku 1950 sa vyznačuje podmienenou úctou k jeho dielu v kombinácii s prenikavým zmyslom pre rozsah jeho ľudského zlyhania a politickej hlúposti.

Esej v *Partisan Review* bude zrozumiteľnejšia, ak si najprv priblížime Arendtovej recenziu knihy Maxa Weinreicha Hitlerovi profesori, vydanú v roku 1946. Weinreichovou ústrednou tézou bolo, že „nemecká vzdelanosť poskytla myšlienky a techniky vedúce k neprekonateľnému krviprelievaniu“. To je – ako lakonicky komentuje Arendtová – „veľmi kontroverzné tvrdenie“⁶. Trvá síce na tom, že „väčšina nemeckých profesorov“ sa podriadila „v záujme svojho povolania“, vyčleňuje však zopár „vynikajúcich vedcov“, ktorí „urobili maximum pre to, aby nacistom poskytli svoje myšlienky a techniky“⁷. Medzi nich ráta aj „existenciálneho filozofa Martina Heideggera“ (ako aj teoretika práva Carla Schmitta a teológa Gerharda Kittela).

Arendtová kritizuje Weinreichovu knihu za to, že sa sústreďuje na akademický príemer a odpútať pozornosť od týchto „výnimočných“ prípadov. Zároveň však poznamenáva, že nacisti mali pozoruhodne málo úžitku z mysliteľov ako Schmitt alebo Heidegger, pretože sa oveľa väčší než o vlastnú propagáciu najnovším dielom *Weltgeist* zaujímali o zisk puncu „vedeckosti“ pre svoje rasové teórie. V predtuchu svojej analýzy úlohy ideológie v Pôvode totalitarizmu Arendtová píše:

„Kým je teda pravdivé, že pomerne veľa rešpektovaných nemeckých profesorov sa dobrovoľne prihlásilo do služieb nacizmu, je pravdou aj to – čo týchto pánov pomerne dosť šokovalo –, že nacisti ich „idey“ nevyužili. Nacisti mali svoje vlastné idey, oni potrebovali techniky vlastných technikov, ktorí buď nemali žiadne vlastné myšlienky, alebo boli od začiatku vychovávaní len v myslení nacizmu. Medzi učencami, ktorých nacisti

ignorovali medzi prvými, pretože pre nich mali relatívne malý význam, boli staromódni nacionalisti ako Heidegger, ktorého entuziazmu pre tretiu ríšu sa vyrovnala len jeho do očí bijúca neznalosť toho, o čom hovoril.“⁸

Arendtová tu jasne vyjadruje stanovisko, ku ktorému sa počas svojej kariéry hlásila mimoriadne konzistentne.⁹ Považuje Heideggera a iných „výnimočných vedcov“ za zodpovedných za ich politické rozhodnutia, a zároveň spochybňuje názor, že by Heideggerove teórie zohrali v nacistickej ideológii čo len minimálnu rolu, alebo že by k boli nej akýmkoľvek spôsobom prispeli. To bola podľa nej len vulgárna idealistická fantázia, založená na takmer úplnej neznalosti povahy režimu a jeho hlavných myšlienok. Niet pochýb, že Heidegger, Schmitt a ostatní sa snažili ovplyvniť režim – snáď v nádeji, že sa stanú jeho poprednými filozofmi.¹⁰ Takéto túžby však odhaľujú obrovskú priepasť medzi mentalitou „staromódneho nacionalistu“ (Heidegger), snívajúceho o tom, že bude viesť vodcu na ceste k obnoveniu Nemecka, a realitou Hitlerovho totalitného masového hnutia. Arendtovej vyjadrenie, že Heideggerov entuziazmus z roku 1913 možno prirovnať jedine k „jeho do očí bijúcej neznalosti toho, o čom hovoril“, teda v nijakom prípade nie je ospravedlňujúce.¹¹ Poukazuje to na akúsi morálnu a politickú hlúposť, na absenciu súdnosti, za ktorú by sme ho ako jedinca mohli súdiť.

Po týchto komentároch sa môžeme venovať eseji *What is Existenz philosophy?*. Ako prezrádza už jej názov, je to výostne filozofický prehľad prúdov postkantovského myslenia vedúcich k vývoju Heideggerovho a Jaspersovho existencializmu. Hlavným zámerom Arendtovej eseje je porovnať „solipsistický“ existencializmus Heideggerovho „bytia v čase“ s Jaspersovým dôrazom na komunikáciu ako na neredukovateľný prostriedok v procese hľadania pravdy a ľudskej slobody.

Kritika Heideggera a chvála Jaspersa sú pozoruhodné z viacerých dôvodov. Po prvé, Arendtová kritizuje Heideggera za istý druh radikálneho humanizmu tvrdiac, že „existenčná analytika“ Bytia a času je vlastne len iným pohľadom na filozofický idealizmus. Podľa Arendtovej ho jeho obrat k časovosti ako „významu Bytia“ – ako neznížiteľného horizontu, prostredníctvom ktorého ľudské bytosti spoznávajú jestvovanie toho, čo je – vedie k tomu, aby sa zamerával na negovanie alebo popieranie charakteru ľudskej existencie. Tam, kde neexistuje vopred stanovená harmónia myslenia a bytia (a Kantova kritická filozofia túto ilúziu zničila), a kde Bytie-ktoré-nie-som je neredukovateľne dané, je to niečo, čo som nevytvoril – tam je „ničota“ ľudskej existencie prostriedkom, v ktorom môže byť takáto čistá skutočnosť rozpustená alebo negovaná. Arendtová obhajuje názor, že myšlienka „bytie je v skutočnosti ničota“ mala pre postkantovskú filozofiu „neoceniteľnú hodnotu“, pretože „ak človek vychádza z tejto myšlienky, môže si predstaviť, že stojí v rovnakom vzťahu k Bytiu ako Stvoriteľ pred stvorením sveta, ktorý, ako vieme, bol stvorený *ex nihilo*“.¹²

Okrem toho, že Arendtová kritizuje Heideggera za to, že kladie človeka na miesto Boha, obviňuje ho i z akéhosi ontologického funkcionalizmu, ktorý redukuje človeka na jeho spôsob bytia alebo funkcie vo svete.¹³ Heidegger sa vyhýba normatívnej koncepcii sveta, akú nájdeme u Kanta, a podáva ontologický opis spôsobov bytia dostupných abstraktnému „Selbst“. Z Arendtovej pohľadu sa kľúčový bod deskripcie Heideggerovej fundamentálnej ontológie „zaobíde bez všetkých tých ľudských charakteristík, ktoré Kant dočasne nazval slobodou, ľudskou dôstojnosťou, a rozumom, čo vyrastajú z ľudskej spontánnosti, a preto nie sú fenomenologicky dokázateľné...“.¹⁴ Alebo ešte priamejšie, keďže Heidegger úplne odmieta postulovať ľudskú podstatu ako oddelenú od jeho existencie,

napokon popiera i ľudskú slobodu a spontánnosť. Ako naznačuje Arendtová, to je daň, ktorú treba platiť za presun ideálneho alebo noumenálneho ja do existenciálneho alebo fenomenologického „Selbst“.

Ak sčítame všetky tieto obvinenia, vyjde nám, že Arendtová obvinila Heideggera z radikalizovania už aj tak schizofrenického charakteru Kantovho ponímania ľudskeho subjektu. Na jednej strane rozvíja Bohu podobná postava heideggerovského *Dasein* Kantovu koncepciu autonómie (tak ako to urobili aj nemeckí idealisti), avšak na druhej strane jeho fundamentálna ontológia „znehodnocuje“ človeka tým, že ho redukuje nie na jeho fenomenálnu existenciu (v „mechanizme prírody“), ale na konglomerát „arbitrárných“ spôsobov bytia, z ktorých si nemá šancu vybrať alebo ich usporiadať.¹⁵ Arendtová len podčiarkuje paradoxné implikácie vlastnej kritiky, keď píše, že „... okrem Nietzscheho (filozofie)... je Heideggerova filozofia prvou a celkom nekompromisnou filozofiou „z tohto sveta“, a hneď dodáva, že Heideggerovo autentické „Selbst“ v skutočnosti vyžaduje izoláciu od sveta aj od ostatných ľudí: „Esenciálnym charakterom Selbst je jeho absolútny egoizmus, jeho radikálna separácia od všetkých ostatných ľudí“.¹⁶ Tu by bolo jednoduché obviňovať Arendtovú z ignorovania toho, že Heidegger kládol dôraz na bytie-s-ostatnými (*mitdasein*) ako na štrukturálnu charakteristiku ľudskej existencie. Arendtová skutočne minimalizuje dôležitosť Heideggerovho dôrazu na opis ľudskeho bytia ako „bytia-vo-svete“ argumentujúc, že svetské a intersubjektívne dimenzie Heideggerovho „Selbst“ sú uložené vo sfére neautenticity, alebo upadnutosti (*Verfallenheit*). To je kontroverzná a trochu tendenčná interpretácia Bytia a času, a Arendtová ju neskôr pozmení. Morálno-politickú príchuť jej polemickej nadsázky tendencií v Heideggerovej ranej filozofii osvetlí nasledujúci text, v ktorom

porovnáva Heideggerovo *Selbst* s Kantovou koncepciou človeka:

Z tejto absolútnej izolácie sa vynára koncept *Selbst* ako totálneho protikladu k človeku. Ak od čias Kanta pozostávala podstata človeka z toho, že každý jednotlivec reprezentoval celé ľudstvo, a ak sa od Veľkej francúzskej revolúcie a deklarácie práv človeka stalo integrálnou súčasťou človeka, že celé ľudstvo môže byť v každom jednotlivcovi ponížené alebo povznesené, potom je koncept *Selbst* konceptom človeka, ktorý ponecháva individuálne, aby existovalo nezávisle od ľudstva a nereprezentovalo nikoho iného, len seba, nič iné, len jeho vlastnú ničotu. ... *Selbst* v podobe svedomia zabralo miesto ľudstva, a bytie *Selbst* zabralo miesto človeka.¹⁷

Tento citát odkrýva kritickú esenciu Arendtovej interpretácie. Heidegger je „posledným (dúfajme) romantikom“. Túto prezývku si zaslúžil nielen vďaka jeho preludom geniality, ale aj pre svoj subjektivizujúci prístup k individuálnej a spoločenskej existencii v diele *Bytie a čas*. Nech sa už Kantova koncepcia humanity alebo ľudstva javí akokoľvek problematická, predsa len má svoj referent vo svete, zmysel pre realitu nepoškodený expanzívnu romantickou koncepciou *Selbst*. Arendtová preto v eseji o *Existenz* filozofii obviňuje Heideggera z toho, že prispel k „odcudzeniu sveta“, čo neskôr (v diele *Ľudský údel*) spomína ako jednu z definujúcich črt modernej éry.

Ostrým kontrastom k podivnej zmesi romantizmu, funkcionalizmu a subjektivismu, ktorý Arendtová objavuje u Heideggera, je jej prístup k Jaspersovi. Zdôrazňuje, že *Jaspersova* verzia *Existenz* filozofie nestráca zameranie na komunikáciu ako na „vynikajúci spôsob filozofickej participácie“, ako aj na to, že ľudskú slobodu uprednostňuje pred kategóriou existencie. Podľa Arendtovej nie je v Jaspersovom myslení „existencia ľudským bytím ako taká a daná“, ale „človek je, v *Dasein*, možnou existenciou“.¹⁸ V Jaspersovom ponímaní je „uvr-

nutý“ alebo neredukovateľne umiestnený charakter nášho bytia-vo-svete a bytia-s-inými zárukou – nie prekážkou – našej existenciálnej slobody.¹⁹ Prieepasť medzi Bytím a myslením, číra náhodilosť ľudskej existencie, otvára priestor pre slobodu – priestor, ktorý popierala kontemplatívna filozofická tradícia (so svojou zameranosťou na poriadok Bytia) a Heideggerova koncepcia autentického *Selbst*.

Otázky Heideggerovej politickej angažovanosti sa Arendtová dotýka len v poznámkach k článku *What is Existenz Philosophy*, a spája ju s jeho údajne solipsistickou verziou existencializmu. Túto poznámku citujem v plnom znení, pretože je to Arendtovej prvé publikované vyjadrenie o vzťahu medzi Heideggerovou filozofiou a jeho politickou príslušnosťou. (viedla tiež k dôležitej výmene medzi Arendtovou a Jaspersom na tému Heideggerovej podpory nacistického režimu a jeho poslušnosti voči nemu, o ktorej hovorím ďalej). Arendtová píše:

„Ďalšou otázkou, ktorá si celkom určite zaslúži, aby sa o nej diskutovalo je, či sme Heideggerovu filozofiu nebrali prehnanne vážne preto, že sa zaoberá veľmi vážnymi záležitosťami. V každom prípade nám Heidegger svojím politickým konaním poskytol viac než len dostatočné varovanie, aby sme ho brali vážne. Ako je všeobecne známe, do nacistickej strany vstúpil spôsobom vzbudzujúcim senzáciu v roku 1933, bol to počín, ktorým vyčnieval medzi kolegami rovnakého kalibru viacmenej sám. Potom z moci rektora Freiburgskej univerzity zakázal Husserlovi, svojmu učiteľovi a priateľovi, ktorého profesorskú stoličku zdedil, aby kvôli svojmu židovstvu vstúpil na pôdu fakulty. A napokon, hovorilo sa, že sa ponúkol



MARTIN HEIDEGGER

k dispozícii predstaviteľom francúzskych okupačných síl na reedukáciu nemeckého ľudu.

Vzhľadom na skutočne komický aspekt tohto vývoja a vzhľadom na rovnako otrasný stav politického myslenia na nemeckých univerzitách sme v pokušení pustiť celú záležitosť z hlavy. Proti takému kroku však, okrem iného, hovorí skutočnosť, že tento spôsob konania má celkom presné paralely v nemeckom romantizme a ťažko uveríme, že by boli len výsledkom zhody okolností čisto osobných zlyhaní. Heidegger je (dúfajme) posledným romantikom, takpovediac nesmierne talentovaný Friedrich Schlegel alebo Adam Müller, ktorého totálnu nezodpovednosť môžeme pripísať duchovnej hravosti prameniacej sčasti z preludov geniality a sčasti zo zúfalstva.²⁰

Je priam zarážajúce, ako príliš veľa a zároveň príliš málo hovorí toto pichľavé obvinenie. Arendtová na jednej strane odmieta uznať Heideggerov filozofický vplyv. Ak je tento „nesmierne talentovaný Friedrich Schlegel alebo Adam Müller“ vnímaný vážne, je to len kvôli symptomatickej povahe jeho politickej príslušnosti. To si však priam žiada nastoliť otázku o vzťahu medzi jeho filozofiou a politikou, a nie ju redukovať len na funkciu Heideggerovej adolescentnej romantickej politickej pózy s jej „duchovnou hravosťou“, „preludmi geniality“ a luxusu zúfalstva.

Arendtovej pokus znížiť význam jeho politického vplyvu nie je podľa môjho názoru veľmi presvedčivý ani pre ňu samotnú. Napriek tomu však spisovatelia ako Ettingerová alebo Wolin podčiarkujú dôležitosť tejto eseje z roku 1946 a vidia v nej jednoznačné odsúdenie Heideggera – ako nacistu, antisemitu a Husserlovho

zradcu. Obaja zdôrazňujú, že v tomto období zmyšľala Arendtová o Heideggerovi ako o „potenciálnom vrahovi“. A z ich uhla pohľadu nemohlo byť nasledujúce zmierenie jej názoru ničím iným než zbavením sa morálnej zodpovednosti.

Výraz „potenciálny vrah“ pochádza z listu, ktorý Arendtová napísala Jaspersovi v júli 1946 po tom, čo mu zaslala kópiu eseje *What is Existenz Philosophy?*. Jaspers poukázal na to, že „fakty v poznámke o Heideggerovi nie sú úplne správne“.²¹ Súhlasil síce s jej podstatou, ale naznačil, že Arendtovej opis procesu, v ktorom Husserlovi zakázali vstup na univerzitu, je zavádzajúci. Heideggerov list Husserlovi, v ktorom ho informoval o vylúčení z fakulty, v skutočnosti nebol výsledkom jeho osobnej iniciatívy, ale bol to obežník, „ktorý mal napísať každý rektor osobám vylúčeným na základe rozhodnutia vlády [z univerzity podľa práva]“.²² Arendtová odpovedala takto:

„V otázke Heideggerovej poznámky sú vaše domnienky o Husserlovom liste celkom správne. Vedela som, že jeho list bol obežníkom a že ho tým mnohí ľudia ospravedlňujú. Vždy som mala dojem, že Heidegger mal odstúpiť v okamihu, keď mu povinnosť kázala podpísať ten dokument. Nech už bol akokoľvek nerozumný, toto musel chápať. Do tej miery mu môžeme pripísať zodpovednosť za vlastné konanie. Vedel, že ak by ten list podpísal niekto iný, nechalo by to Husserla viac-menej ľahostajným. Teraz môžete namietnuť, že sa to stalo počas hektickej práce. A ja by som pravdepodobne odpovedala, že tie skutočne nenapraviteľné veci sa často a klamne udejú takmer ako nešťastné náhody, a niekedy pri prekročení bezvýznamnej hranice s pocitom, že to nebude mať žiadne dôsledky, vyrastie múr, ktorý skutočne rozdeľuje ľudí. Inými slovami, hoci som nikdy nebola v profesionálnom alebo osobnom vzťahu so starým Husserlom,

KARL JASPERS



v tomto prípade s ním chcem byť solidárna. A keďže viem, že ho tento list a podpis takmer zabili, Heideggera musím jednoducho považovať za potenciálneho vraha."²³

Ak čítame Arendtovej úsudok v kontexte, nájdeme v ňom väčšie významové odtiene než v podaní Ettingerovej alebo Wolina. Morálne odsúdenie Heideggera je síce kruté, avšak nie je to odsúdenie ideológa alebo fanatickeho antisemitu, ale profesora, ktorý opojený novonadobudnutou mocou rektora a vzrušený možnosťami reštruktúracie univerzity, iniciovanej nacistickým režimom, ochotne podpíše dokument znamenajúci najhlbšiu osobnú zradu svojho priateľa a mentora Husserla. Heidegger nie je „potenciálnym vrahom“ preto, že jeho list Husserlovi vyjavil doposiaľ skrývaný „eliminativistický“ antisemitizmus, ale skôr preto, že si dovolil prekročiť zdanie bezvýznamnú hranicu, akú vyžadovali jeho rektorské povinnosti. (Každý, kto sa vyzná v akademickom živote alebo všeobecne v administratívnych štruktúrach, dokáže identifikovať toto ľudské, príliš ľudské vyhnutie sa zodpovednosti). Morálny súd, ktorý Arendtová objasňuje v liste Jaspersovi, je symptómom toho, čo neskôr nazýva Heideggerovou „bezcharakternosťou“, ktorá mu neumožnila pochopiť, že priateľstvo malo jasne vymedziť hranice miery jeho zjednotenia sa (*Gleichschaltung*) s režimom.²⁴

Je zjavné, že korešpondencia medzi Arendtovou a Jaspersom je neoceniteľným zdrojom pre tých, ktorí sa zaujímajú o povahu a vývoj Arendtovej názorov na Heideggera. Do značnej miery prezrádza pozoruhodnú stálosť jej úsudku o Heideggerovej politickej ignorancii a bezcharakternosti. Obaja – Arendtová aj Jaspers – považovali Heideggera za „politického idiota“ (povedané slovami Alana Ryana) náchylného k ľži a sebaklamu. Ich (často pomerne nervózne) priateľstvo nezmiernilo ich kritiku.²⁵ Avšak napriek tomu, že mali veľa osobných dôvodov, aby mu nedô-

verovali, obaja uznali to, čo bolo zjavné: bol to jeden z najväčších filozofov 20. storočia (túto mienku s nimi zdieľali aj takí ostrí Heideggerovi kritici ako Leo Strauss). Výsledný ambivalentný postoj voči Heideggerovi výstižne vyjadril Jaspers v liste z roku 1966, keď napísal: „Zdá sa mi, že na Heideggerovi je teraz niečo príťažlivé. Zažil som to a spomínam na to s nostalgiou a hrôzou. Niečo na ňom je, a nie málo, ale nemôžete sa naňho v ničom spoľahnúť. A dejú sa strašné veci.“²⁶

Listy ukazujú, že Arendtová a Jaspers – ani zďaleka nie bezmocní v Heideggerovej moci (ako smoliar Mario v podobenstve Thomasa Manna o fašizme „Mário a kúzelník“) – venujú pomerne veľa času zápasu s otázkou jeho osobného konania, postoja k národnému socializmu a náklonnosti ku gýču a pôžitkárstvu, ktoré ohrozovali hodnotu jeho filozofickej tvorby. Vzhľadom na Jaspersovo ponímanie filozofickej aktivity ako priameho vyjadrenia *Existenz* mysliteľa nie je prekvapujúce, že vzťah medzi osobným a filozofickým u Heideggera pútal jeho záujem väčšími než u Arendtovej (v *Listoch* často spomína myšlienku napísať knihu o Heideggerovom živote a myslení a – práve tak často – túto úlohu odkladá). Pre Arendtovú bola otázka Heideggerovho charakteru (alebo bezcharakternosti) dôležitá nie preto, že sa priamo prejavila v obsahu jeho diela, ale skôr preto, že podrobenie sa kultu jeho vlastnej geniality ohrozovalo kvalitu a hĺbku jeho filozofických spisov.²⁷ Ettingerová a Wolin majú pravdu, keď si všímajú, že Arendtová si po „uzmierovacom“ stretnutí v roku 1950 robila o Heideggera starosti. Tento jej záujem skôr vyplýval z obáv o osud Heideggerovho „vášnivého myslenia“ než z nostalgie za starou romancou.²⁸

V roku 1954, teda štyri roky po údajnej „premene“ postoja voči Heideggerovi, predniesla Arendtová prejav pred Asociáciou americkej politológie. Táto prednáška s názvom „*Záujem o politiku v najnov-*

32 Toto je časť z pôvodnej dvojazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

šom európskom myslení“ je dôležitým medzníkom vo vývoji jej verejného hodnotenia Heideggera. Kým jej poznámky o ňom v eseji o *Existenz* filozofii boli „nervózne a škodoradostné“, úvaha, do akej miery je jeho filozofia zaujímavá pre politológov, je vyvážená, jednako však kritická. Pri jej čítaní sa jasne ukáže skutočnosť, že v postoji k Heideggerovi získala určitý odstup, ktorý jej umožnil stanoviť význam jeho filozofického diela vo vzťahu k tradícii i súčasnému mysleniu.

Arendtovej prejav sa sústreďuje na „radikálnu zmenu“ v najnovšom (povojnovom) kontinentálnom myslení. Ak platí, že západná filozofická tradícia mala kedysi povýšenecký, pohrdavý postoj voči celej sfére ľudských záležitostí, vďaka skúsenosti s dvoma svetovými vojnami, totalitnými režimami a vyhladkou na jadrovú vojnu sa takáto póza stala neudržateľnou. Politika, patriaca do sféry ľudských záležitostí, sa zrodila ako doména, v ktorej „vystávajú pravé filozofické otázky“ – otázky, ktoré nebolo možné zodpovedať z perspektívy „múdreho muža“ či *sophos** predstierajúceho, že stojí nad touto sférou, a komunikuje s Absolútnom. Pri zrode nového spôsobu filozofického myslenia, vo svojej podstate nekontemplatívneho, boli konkrétne *udalosti*, nie bezčasové Bytie.²⁹

Arendtová nám hovorí, že pôdu na tento revolučný obrat pripravilo Hegelovo ponímanie dejín – tým, že udelil „sfére ľudských záležitostí vážnosť, akej sa vo filozofii netešila nikdy predtým“.³⁰ Hegel však zaujal tradičný filozofický kontemplatívny postoj („hľadisko Absolútna“), vnímajúc dejiny ako médium, prostredníctvom ktorého sa zjavuje väčšia, špekulatívna pravda. Heideggerov význam spočíva v radikalizovaní Hegelovho konceptu historicity (*Geschichtlichkeit*) do bodu, kde sa filozofizujúcemu pozorovateľovi v ľudskej histórii nezjavuje „ani transcendentný duch a ani absolútno“. V tejto súvislosti cituje Arendtová vetu

z Heideggerovej eseje *Das Ding*: „Zanechali sme za sebou aroganciu všetkých Absolútií“. „To znamená,“ – hovorí – „že filozof za sebou zanechal nárok byť „múdry“ a poznať večné zásady pre pominuteľné záležitosti Mesta ľudí, pretože takáto „múdrosť“ môže byť oprávnená len z pozície mimo *sféry ľudských záležitostí*, a za legitímnu ju možno považovať len na základe filozofovej blízkosti k Absolútnu“.³¹

Heideggerov koncept historicity tak umožňuje zásadné preorientovanie filozofického myslenia vzhľadom na politický svet. Arendtová nazýva opustenie pozície „múdreho muža“ „azda najdôležitejším a najplodnejším výsledkom nového záujmu filozofie o politiku“. Dôvod je nasledovný:

„Odmietnutie práva na múdrosť otvára cestu k preskúmaniu celej sféry politiky vo svetle elementárnej ľudskej skúsenosti s touto sférou samotnou, a implicitne zavrhuje tradičného pojmy a úsudky, ktoré vyrastajú z celkom iného typu skúsenosti.“³²

Vzápätí však dodáva, že „taký vývoj nepostupuje jednohlasne“. V Heideggerovom prípade sa dávny filozofický hostilný postoj voči *polis* opäť vyskytuje vo fenomenologickom opise *das Mann* („oni“) a *Offentlichkeit* (verejnosť) ako upadnutých spôsobov bytia. Arendtová už nevníma tieto deskripcie – v duchu svojej eseje o *Existenz* filozofii – ako výsostne negatívne. Hoci sú blahosklonné, nevytvárajú neprekonateľnú priepasť medzi autentickým (a filozofickým) *selbst* a jeho „upadnutým“ každodenným svetom. Naozaj, z určitej perspektívy ich možno vnímať tak, že ponúkajú prenikavý vhlad do jedného z najzákladnejších aspektov spoločnosti, konkrétne do pravidla verejného názoru.“³³

Toto je v porovnaní s jej skoršou esejou bezpochyby posun. Avšak *Concern for Politics in Recent European Thought* nemožno chápať ako pokus „predávať“ Heideggerove myšlienky. Arendtová sa síce

* mudrc [pozn. preklad.]

zameriava na jeho koncept historicity, ale netvrdí, že by jeho myšlienky obsahovali čosi ako adekvátne východisko pre založenie „novej politológie“, po ktorej volajú bezprecedentné politické udalosti 20. storočia. V okamihu, keď koncept historicity rozšírieme za spoločnosť a názor verejnosti, a použijeme ho na analýzu sféry politiky ako takej, prejaví sa jasne i jeho limity.

Aj Heideggerov koncept historicity sa podobne ako Hegelova koncepcia histórie približuje k sfére politiky, avšak nikdy sa mu nepodarí trafiť to, čo Arendtová nazýva „centrum politiky – človeka ako konajúcu bytosť“.³⁴ Niet pochýb o tom, že Heideggerova koncepcia zdôrazňovala prepojenie myslenia a udalosti do takej miery, akú u Hegela a ostatných predstaviteľov kontemplatívnej tradície nenájdeme. Jednako len v konečnom dôsledku vytvorila konceptuálny rámec „lepšie vybavený na pochopenie histórie než na polozenie základov novej politickej filozofie“.³⁵ Heideggerova filozofia je tak na jednej strane „veľmi citlivá na všeobecné trendy doby“ (ako sú „technologizácia sveta, vynorenie sa sveta na planetárnej škále, zvyšujúci sa tlak spoločnosti na jednotlivca a sprievodná atomizácia spoločnosti“), na druhej strane však znepokojujúco zabúda na otázky, ktoré Arendtová nazýva „trvalejšie otázky politológie“ – „Čo je politika? Kto je človek ako *homo politicus*? Čo je sloboda?“³⁶

Trochu prekvapujúco však vyznieva Arendtovej názor, podľa ktorého sa so spomínanými otázkami lepšie vyrovnávajú katolícki filozofi ako Ettiene Gilsona a Jacques Maritan a novoplatonici ako Eric Voegelin. Títo myslitelia, imúnni voči hegelianstvu a historicizmu, vzbudzujú „povedomie o relevancii klasických a permanentných problémov politickej filozofie“. Avšak ich návrat k náboženstvu a tradícii motivovaný traumou nedávnych udalostí je založený na popretí novosti zločinov spáchaných totalitnými režimami, a tým aj na popretí miery morálneho rozpadu, ktorý

viedol k spoluvine jednotlivca. Arendtová vyzdvihuje antitradicionalistov, pohotovú odpoveď francúzskych existencialistov ako Sartre a Camus, ktorí sa vyhýbajú takejto podobe zlej viery. Má však obrovské pochybnosti o ich tendencii pátrať po „riešeníach filozofických zmätkov v politike“, hľadať „záchranu od myslenia v konaní“.

Obmedzenia týchto alternatív v kontinentálnom myslení viedli Arendtovú v závere prednášky k tomu, aby sa ešte raz obrátila na existencializmus svojich učiteľov Jaspersa a Heideggera. Podobne ako v eseji o *Existenz* filozofii vyzdvihuje Jaspersa za jeho dôraz na komunikáciu. Filozofia, chápaná nie ako kontemplácia, ale skôr ako špeciálny typ komunikačnej praxe, „sa nestáva sprostredkovateľkou medzi mnohými pravdami preto, že obsahuje jedinú pravdu platnú pre všetkých ľudí, ale len v komunikácii podloženej argumentmi sa môže stať ľudsky a skutočne *pravdivé* to, čomu verí každý zo zúčastnených nezávisle od ostatných“.³⁷ V takomto ponímaní sa filozofia zbavuje svojho arogantného postoja „voči obyčajnému životu ľudí“. Jaspersova komunikačná paradigma je síce vhodná pre činnosť filozofie, avšak jej relevancia pre politiku je obmedzená. Jej fenomenologické korene sa nachádzajú „nie vo verejnej sfére, ale v osobnom stretnutí Ja a Ty. Tento vzťah čistého dialógu je bližšie než čokoľvek iné k originálnej skúsenosti myslenia – k dialógu samého so sebou v samote“.³⁸ Arendtová tu mení názor vyjadrený v eseji o *Existenz* filozofii a o Jaspersovej dialogickej paradigme hovorí, že „obsahuje menej špecifickú politickú skúsenosť než takmer akákoľvek skúsenosť v našich priemerných, každodenných životoch“.

Heideggerova filozofia sotva vlastní kľúč od tejto dilemy – dilemy, ako premýšľať o politickej skúsenosti, ak sme sa vzdali kontemplatívneho hľadiska. Jeho filozofia má však jednu dôležitú výhodu oproti Jaspersovmu pokusu vytvoriť politickú

podobu intersubjektivitu z osobnej komunikácie alebo myšlienkového dialógu so sebou samým. Touto výhodou je Heideggerov koncept „sveta“, *Dasein* ako pobytu, v ktorom teraz Arendtová vidí možný „krok z týchto ťažkostí“, ako aj z neutíchajúcej tendencie filozofov premýšľať o politickej sfére z perspektívy hlbavej samoty. Heideggerov opis existenciálnych štruktúr súcna ako bytia, ktoré je v podstate bytím-vo-svete, pobytom s inými, pripisuje „filozofický význam štruktúram každodenného života“ – štruktúram, ktoré sú „celkom nezrozumiteľné, ak človeka nechápeme primárne ako bytosť v spoločensve s inými“.³⁹ Tu Arendtová po prvý raz naznačuje, že si uvedomuje, veľký záujem všetkých politických teórií, pre ktoré sú základnými stavebnými prvkami politickej skúsenosti ako takej *Weltlichkeit* a ľudská pluralita, o Heideggerov projekt zvrhnutia karteziánskych predsudkov o subjekte oddelenom od sveta a ostatných.

Arendtove názory o relatívnom prínose Jaspersovho a Heideggerovho prístupu k politickému mysleniu, získané po zrejmej úvahe, prezrádzajú, že sa pokúšala nájsť filozofický precedens pre svoj vlastný koncept ľudskej plurality (ktorý v *Ľudskej podmienke* nazýva *conditio sine qua non* verejnej sféry). Povojní filozofi sa snažili prekonať kontemplatívne predsudky tradície. V konečnom dôsledku však ich alternatívy len reprodukovali charakteristické nedostatky tradície (tendenciu interpretovať politickú skúsenosť v pojmoch solidarity, filozofickej skúsenosti a neschopnosť uznať alebo pochopiť skutočnú originalitu). Hoci sa v politike angažovali na základe „čistej hrôzy zo súdobého politického diania“, ani jednému z nich sa nepodarilo s touto hrôzou vyrovnáť. V dôsledku toho neprestali v ich myslení vyjadrovať „tradičné odmietanie udeliť sfére ľudských záležitostí *thau-madzein*, teda údiv nad tým, čo je a ako to je, ktorý už podľa Platóna a Aristotela stál na začiatku celej filozofie, ale ktorý dokonca ani

oni samotní neakceptovali ako predbežnú podmienku politickej filozofie“.⁴⁰

Táto neschopnosť zažiť skôr údiv než hrôzu, alebo zmätené pohrdanie sférou ľudských záležitostí obmedzuje schopnosť povojnových filozofov nájsť nové základy politickej filozofie. „Odmietnutie nároku na múdrosť“, ktoré bolo v pozadí týchto snáh, by v princípe mohlo otvoriť cestu k „opätovnému preskúmaniu celej sféry politiky vo svetle elementárnej ľudskej skúsenosti v rámci samotnej domény“. Ani jeden z filozofov, o ktorých Arendtová hovorí vo svojej prednáške, vrátane Jaspersa a Heideggera, však nebol schopný takýto prieskum zrealizovať.

Na záver svojho prejavu si Arendtová kladie rečnícku otázku: „Kto iný má šancu uspieť [vo vytvorení autentickej politickej filozofie], ak nás oni [filozofi] sklamu“?⁴¹ Nečakala na odpoveď – ale sama začala prostredníctvom *Existenz filozofie* opätovne analyzovať základy politickej skúsenosti, ktoré navrhla, no nikdy priamo nezrealizovala. Výsledkom jej úsilia bola kniha *Ľudský údel*, ďalšia fáza Arendtovej kritického dialógu s Heideggerovým myslením.

Prisvojenie si Heideggera v knihe *Ľudský údel*

Vďaka Ettingerovej vieme, že Arendtová chcela svoju knihu *Ľudský údel* venovať Heideggerovi. S týmto zámerom mu napísala list, v ktorom hovorí, že „knihy sa odvíjajú priamo od udalostí prvých dní v Marburgu, a v tomto ohľade ti vďačí takmer za všetko“.⁴² Toto skutočne znie ako komunikácia medzi učiteľom a žiakom, a sama osebe by podporovala Wolinovo tvrdenie, že Arendtová nebola ničím iným než „ľavicovou heideggeriánkou“.

To, či bol *Ľudský údel* dielom hlboko ovplyvneným Heideggerom, však nie je celkom jednoznačné. Skutočná otázka znie: aká je povaha jeho vplyvu? Kráča Arendto-

vá otrocky v majstrových šľapajach, zbavujúc sa len jeho reakcionárskej politiky a kultúrnej citlivosti? Alebo používa Heideggera násilnícky, prekrúca jeho myšlienky v smere, ktorým by sa nikdy nebol vydal a ani by s ním nesúhlasil, a tak svojho majstra prekonáva podobným spôsobom, akým si Hei-

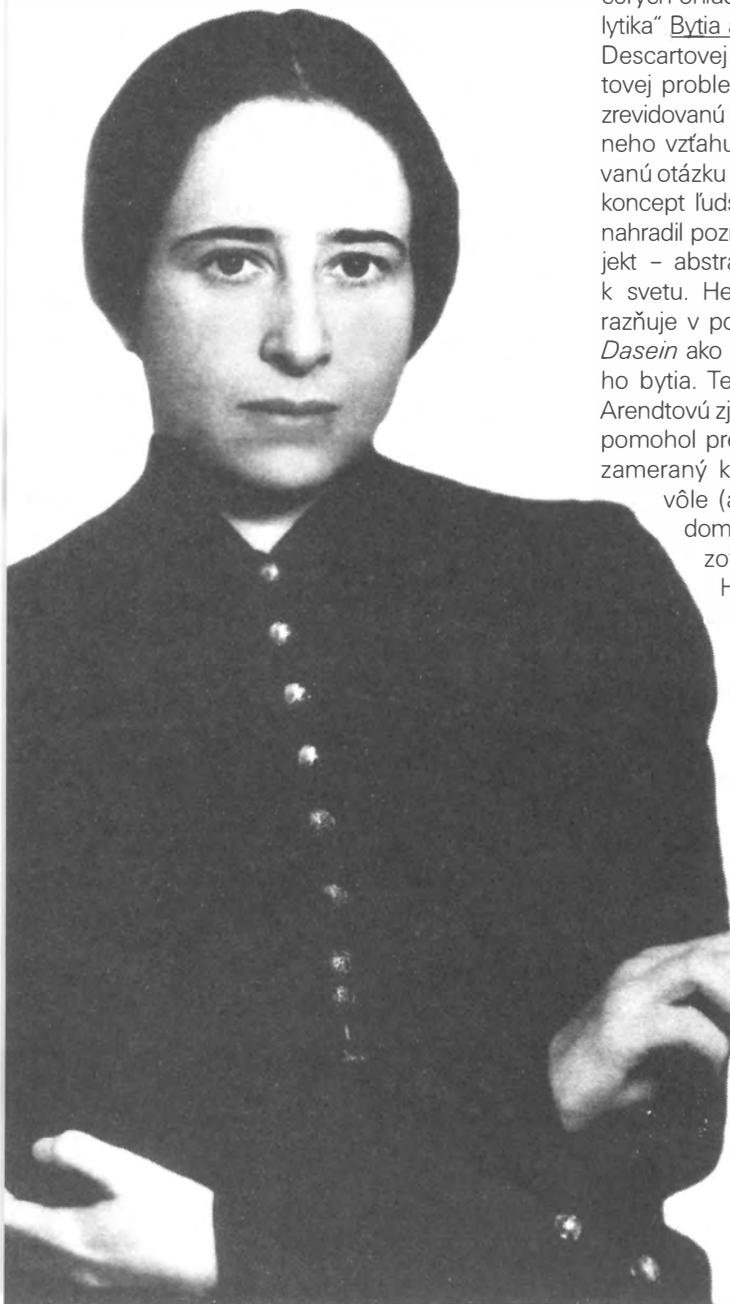
Toto je časť z pôvodnej dvojazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

deggerove myšlienky tvorivo privlastnili iní jeho študenti – Leo Strauss, Hans-Georg Gadamer a Herbert Marcuse?

Heideggerovo myslenie pomáha Arendtovej projektu opätovného preskúmania „celej sféry politiky vo svetle elementárnych skúseností s touto sférou samotnou“ vo viacerých ohľadoch. Po prvé, „existenčná analytika“ *Bytia a času* so svojou revoltou proti Descartovej a Kantovej subjektovo-objektivej problematike nám predložila nielen zrevidovanú koncepciu nášho fundamentálneho vzťahu k svetu, ale tiež preformulovanú otázku ľudskej slobody.⁴³ Heideggerov koncept ľudského bytia ako bytia-vo-svete nahradil poznávací subjekt a praktický subjekt – abstraktné entity stojace v opozícii k svetu. Heidegger namiesto nich zdôrazňuje v podstate angažovaný charakter *Dasein* ako zároveň činného aj chápaného bytia. Tento revolučný obrat mal pre Arendtovú zjavne veľký význam, pretože jej pomohol prekonať monistický, na subjekt zameraný koncept slobody ako slobody vôle (alebo „praktického rozumu“), dominujúci v západnej tradícii filozofického politického myslenia.

Heideggerova koncepcia *Dasein* ako primárne bytia-vo-svete aj bytia-s-inými jej pomohla umiestniť *Weltlichkeit* a ľudskú pluralitu nie na extrémnu perifériu ľudskej slobody, ale do jej centra.

Po druhé, Heideggerovo dielo po *Bytí a čase* odhalilo vôľu k moci alebo ovládnutiu, ktorá bola v pozadí tradičných náhľadov na slobodu ako formu suverenity a na činnosť ako predovšetkým na cieľ zameranej aktivity. Arendtovej poslúžil Heideggerov vhľad do revolty tradície proti konečnosti a zraniteľnosti ľudského údely ako odra-



zový mostík pre kritické čítanie diel napísaných v západnej tradícii politického myslenia od Platóna až po Marxa. Táto tradícia sa prostredníctvom svojej pretrvávajúcej dezinterpretácie politického konania ako spôsobu výmyslu alebo konštrukcie opakovane pokúšala prekonať to, čo Arendtová nazýva „krehkosťou, náhodnosťou a kontingenciou“ konania vo verejnej sfére, aj s jej katastrofálnymi morálnymi a politickými výsledkami. Heideggerova kritika vôle tejto tradície k dominancii nad Bytím prostredníctvom „vedy dôvodov“ (metafyziky) tak určuje vzorec Arendtovej kritiky tendencie západnej politickej filozofie vymazať ľudskú pluralitu a spontánnosť, ktorú tradične vníma ako prekážky pri realizácii spravodlivej spoločnosti. (Spomeňte si v tejto súvislosti na radikálnu devalváciu morálneho sporu, aký nájdeme u Platóna, Aristotela, Augustína, Hobbesa, Rousseaua, Hegela a samozrejme Karla Marxa).

Po tretie, Heideggerova diagnóza patológií modernej doby, hoci zanesená kultúrnym konzervativizmom a obrazmi pastorálnej celistvosti, poskytla Arendtovej v Ľudskom údele rámec pre jej vlastnú kritiku modernity. Heideggerov opis toho, ako moderná doba stavia poznávajúci a snaživý subjekt na štrukturálne miesto Boha (a redukuje rozmer reality na to, čo dokáže taký subjekt poznať a reprezentovať), umožnila Arendtovej spochybniť prométeovské tendencie v modernej vede a technológii, teda dve sily, ktoré podľa jej názoru silne prispeli k nášmu vzrastajúcemu „odcudzeniu sa svetu“ a politickej činnosti (pre Arendtovú to boli „najsvetovjšie“ ľudské činnosti).⁴⁴

Týmito tromi témami Heidegger pozitívne prispel k napísaniu Ľudského údely. Ale klasickým čítaním sa kniha nestala vďaka preformulovaniu Heideggerových ťažko pochopiteľných pojmov do zrozumiteľnejšieho jazyka. Jej prekvapivá originalita sa prejavuje v tom, ako autorka používa Heideggera proti Heideggerovi v službe ideí, ktoré by on sám zavrhol. Arendtovej

sabotáž Heideggerových myšlienok je práve taká významná ako jej filozofický dlh.

Takže kým Heidegger otvoril cestu k svetskejšiemu ponímaniu slobody, zároveň ostro obmedzil politickú relevanciu svojej koncepcie ľudskej bytosti tým, že ju vymedzil ostrými hranicami medzi autentickou (*eigentlich*) a neautentickou (*uneigentlich*) existenciou. Človek môže prežiť svoj život lipnutím na danom a každodennom, alebo môže rezolútne odmietnuť falošné pohodlie všetkého verejného a pevne stanoveného a konfrontovať sa s neodôvodnenosťou vlastnej existencie. Kým autentická existencia sa nikdy nevymkne z „previnilosti“ a je od nej v skutočnosti závislá, Heidegger nenecháva nikoho na pochybách o tom, že práve verejný svet je tým privilegovaným miestom neautentickosti. „Svetlo verejného zatemňuje všetko“, pretože pokrýva fundamentálnu povahu ľudskej existencie ako neodôvodnenej, konečnej a radikálne otvorenej alebo atelickej.

V Ľudskom údele si Arendtová pri vlastnila Heideggerov koncept ľudskej existencie ako odhalenosti, ako otvorenej možnosti oddelenej od akejkolvek vopred danej hierarchie cieľov, a prevrátila ho naruby. Verejná sféra, ktorá u Heideggera označovala každodennosť *Dasein*, sa v Arendtovej fenomenológii stala arénou ľudskej transcencie a slobody, arénou autentickej existencie. Podľa nej dosahujú ľudskej bytosti svoju jedinečnú identitu a dávajú „ľudskému náčinu“ význam práve prostredníctvom politického konania a prejavu na verejnom javisku. Sféra názorov a verejnej rozpravy – ktorá bola pre Heideggera oblasťou „reči“ (*Gerede*) – je u Arendtovej pretvorená na miesto odhaľovania; na priestor, v ktorom sa ľudia venujú iniciačnej, intersubjektívnej činnosti; miesto, ktoré vyjavuje jedinečné *Selbst* a zmysluplné „ľudské náčinie“ alebo svet.

Arendtovej privlastnenie Heideggerovej dekonštrukcie tradície je každým svojím

prvkom práve také kritické a premieňajúce, ako je jej prisvojenie jeho koncepcie existencie ako odhaľovania. Kým Heideggerov príbeh bol postavený na kváziidealistických predpokladoch a presadzoval pochybnú linearitu („vnútornú logiku“) od Platóna k Nietzsche, Arendtovej radikálna revízia vyúsťuje do omnoho skromnejších záverov. Takmer nemyslela na to, že by sa „osud bytia“ (*Seingeschick*) dostal do jazyka veľkých filozofov, ktorí Heideggerovej metahistórii filozofie umožnili čosi ako röntgenový pohľad do „základných“, avšak skrytých dejín Západu.⁴⁵ Uchovala si fenomenologickú sústredenosť na konkrétne zážitky a udalosti. Z tohto dôvodu sa jej záujem o jazyk teórie zamerával skôr na to, ako sa tým sfére ľudských záležitostí vtisla cudzia metaforika, množina štrukturujuúcich metafor prebratých z iných domén ľudskej aktivity (ako myslenie alebo konštruovanie), v ktorých údel ľudskej plurality hral len malú alebo žiadnu rolu.

Podľa Arendtovej skutočnosť, že politický svet sa konceptualizoval prostredníctvom tradície pôvodne zameranej na skúsenosti kontemplácie a konštrukcie znamenala, že esenciálne fenomény tejto sféry (napríklad ľudská pluralita) nikdy nedosiahli, aby sa s nimi zaobchádzalo férovo. Okrem iného to tiež znamenalo, že politickí myslitelia a činitelia opakovane konštruovali činnosť ako spôsob výroby, čím pasovali ľudí za „materiálnu príčinu“ spravodlivého stavu. Výsledkom je zhubné identifikovanie činnosti s násilím („Bez rozbitia vajec sa nedá spraviť omeleta“), s enormným nárastom pokúšenia tých najlepších robiť to najhoršie v úsilí „tvorovať“ ľudský materiál do niečoho usporiadaného, krásneho, neporušeného. Od Platóna až k Marxovi môžeme pozorovať pestrú paletu príkladov *tejto* tendencie danej tradíciou – tendencie teoretikov transponovať politické skúsenosti a úsudky do estetických alebo produktivistických termínov. Výsledkom bol, a stále zostáva morálny teror.

Arendtovú síce podobne ako Heideggera znepokojovalo, ako do prírody zasahovala moderná veda a technológia, spúšťajúce procesy, ktoré podryvajú integritu ľudskej vynaliezavosti, avšak nesúhlasil s jeho riešením. Podľa Heideggera únik od „mocenského ťaženia“ západnej metafyziky, vedy a technológie možno nájsť v postoji ľahostajnosti (*Gelassenheit*): treba sa zriecť „vôle k vôli“ – vôli k presadeniu sa a ovládnutiu prírody. Arendtová mala iný názor: nebezpečenstvo nastolené existenciálnym odporom, ktoré modernú vedu poháňalo, nespočíva (iba) v tom, že objektívizuje prírodu alebo dokonca ľudskú podstatu, ale že nás prostredníctvom čoraz intenzívnejšieho odcudzenia od sveta vedie k tomu, aby sme vôľu k vzrastajúcej moci vymenili za politicky angažovanú (a morálne podfarbenú) „starostlivosť o svet“.⁴⁶ Takže kým neskorého Heideggera viedlo patologického stavu modernity k „vôli k nevôli“ a zintenzívnenému „úniku od myslenia“, Arendtová si kriticky privalstnila jeho hypotézu a reagovala na ňu zdôraznením dôležitosti politickej činnosti, morálneho hodnotenia, ľudskej slobody a angažovanej „svetovosti“ (v zmysle *Weltlichkeit*, [pozn. preklad.]). Viedlo ju to k opätovnému zdôrazneniu názoru, že rozumným rámcom je ústavná alebo republikánska vláda, a k vyzdvihovaniu ľudských schopností, čo Heidegger zavrhol v pomýlenej viere, že jedinou pravou formou činnosti je myslenie.⁴⁷

Ako sa však vyrovnáť s obvineniami z elitárstva a „politického existencializmu“, ktoré Arendtovú prenasledovali, a ktoré opakuje i Wolin vo svojej kritike Ettingerovej knihy? Napokon, či Ľudský údel nevyzdvihuje hrdinskú, agonickú činnosť nad spoločejšie formy politickej angažovanosti? A nie je Arendtovej zameranie inšpirované Heideggerom na odhaľujúci, objavný charakter „veľkých“ činov na úkor spravodlivosti, práv a demokratickejších foriem solidarity? A napokon – nevedlo ju nástojenie na relatívnej autonómii verejnej sféry k existencii

tencialistickej výzve k činnosti len v záujme činnosti samotnej?

Nedá sa poprieť, že Ľudský údel je gréckofilský, alebo že sa Arendtovej krčovitě pokusy o odlišenie politických priestorov od sociálnych, ekonomických a iných podôb aktivity v hrubých črtách pripomínajú *Concept of the Political* Carla Schmitta. A nedá sa poprieť ani to, že Arendtová „estetizuje“ politiku metaforami vypožičanými z umenia, konkrétne z divadla.

Ale ešte prv, než ju obviníme z toho, že je elitárkou (alebo niečím ešte horším) v háve demokratky, musíme si ujasniť jej teoretické motívy. Arendtová sa ku Grékom neobracala z germánskej túžby po idealizovanej minulosti, ale preto, lebo chcela porozumieť politickej činnosti, ktorá bola ešte pred gréckymi alebo kresťanskými náhľadmi na politiku – toto porozumenie jej malo slúžiť ako prostriedok na získanie predurčeného (prirodzeného alebo božsky nadobudnutého) cieľa.

Arendtová chcela svojou politickou teóriou uchrániť skúsenosť slobodnej politickej činnosti vo sfére občianskej rovnosti, to znamená vo sfére vytýčenej a garantovanej zákonmi. Keď sa politika chápe primárne ako prostriedok, dokonca aj ako prostriedok vedúci k zdanlivo morálnemu cieľu, znamená to, že skúsenosť plurality seberoovných v nej obsiahnutá je predurčená na devalváciu, ak nie na úplné zahľadenie. Politická činnosť pochopená ako prostriedok vedúci k vopred danému výsledku zväzda dobrých ľudí k tomu, aby sa k svojim vrstovníkom nesprávali ako k seberoovným, ale ako k prostriedkom na dosiahnutie konečného cieľa eschatologickej podoby spravodlivosti. Arendtová preto odmieta moralizujúcu interpretáciu činnosti vymedzenú u Platóna a v kresťanstve z *morálnych dôvodov*. (Tu by mala byť jasná paralela s Kantom a všeobecne s liberalizmom).

Z rovnakého dôvodu – morálnej túžby rešpektovať a uchrániť ľudskú pluralitu – es-

tetizuje Arendtová činnosť a odmieta rôzne podoby racionalizmu. Jej „existencializmus“ pozostáva z odmietnutia hlboko zakoreneneho západného predpokladu, že existuje jedna správna alebo pravdivá odpoveď na otázku, ako by mal človek žiť, a že túto odpoveď získame prostredníctvom našej schopnosti myslieť. S liberálmi ako Isaiah Berlin alebo konzervatívcami ako Michael Oakeshott zdieľa filozofka hlbokú nedôveru k racionalizmu v politike a k predstieraniu teórie, ktorá má riadiť postup premeny. Od Platónovej „tyranie rozumu“ po francúzsky revolučný teror či katastrofické naplnenie marxizmu v Stalinovom totalitarizme sa preukázalo, že racionalizmus rovnako ako náboženský alebo romantický nacionalizmus môže viesť k morálnemu teroru. Isteže, Arendtová nie je „proti“ rozumu v politike ako takému. Skôr sa usiluje o to, aby sme aj názor považovali za jednu z našich primárne racionálnych schopností a napomáhali tak poradnej politike, z ktorej bol odstránený predpoklad o jednej jedinej politickej alebo morálnej pravde.⁴⁸ Opäť je v hre udržanie občianskej rovnosti a ľudskej plurality – alebo ľudskej dôstojnosti. Odtiaľ pramení jej náhľad na verejnú sféru, ktorý predkladá v Ľudskom údele – díva sa na ňu ako na akýsi typ javiska, na ktorom sa prezentujú mnohí herci, vedúci náročné diskusie a realizujúci namáhavú spoločnú činnosť.

A napokon – Arendtovej túžba vidieť politickú sféru ako relatívne autonómnu, nemá nič spoločné s nastolením jej hegemónie ako poľa, na ktorom sa medzi priateľmi a nepriateľmi odohráva boj na život a na smrť, tak ako to je v Schmittovom hobbsovskom existencializme. Ak sú pre ňu politika a činnosť „existenčne nadradené“, je to preto, že sú najadekvátnejším nosičom pre ľudskú schopnosť začať, iniciovať. Politická sféra, ak ju vnímame ako relatívne autonómnu – nie ako podriadenú diktátom ekonomickej, biologickej alebo historickej nevyhnutnosti – funguje aj ako sféra ľudskej slobody. Ľudský údel a ďalšie Arendtovej

najvplyvnejšie teoretické práce sú zasvätené tomu, aby nám *túto* skutočnosť pripomínali – skutočnosť zahmlenú racionalistickými filozofiami histórie, školami ekonomického determinizmu a liberálnymi oslavami „negatívnej slobody“ (slobody, ktorá sa do veľkej miery vzťahuje len na osobnú sféru).⁴⁹ Keď v eseji *What is Freedom?* píše, že „sloboda je *raison d'être* politiky“, stručne tým sumarizuje svoju nádej na politickú sféru, potenciálny priestor „hmatateľnej slobody“. Vzdialenosť medzi týmito nádejami a Heideggerovou filozofiou a politikou je očividne obrovská.

Je eseje Martin Heideggera at Eighty „prikrášlená“?

Listy Arendtovej a Jaspersa naznačujú, že Heideggerovi sa jej násilné prisvojenie (a implicitná kritika) jeho myšlienok v knihe *Ľudský údel* nepozdávalo. Odpoveďou na obdržanie výtlaku nemeckého prekladu knihy bolo ľadové mlčanie a „výbuch nepriateľstva“ jeho a jeho okolia voči Arendtovej – vrátanie jedovatých poznámok, ktorých sa jej dostalo od Eugena Finka počas návštevy Freiburgu v roku 1961.⁵⁰ Kontakt medzi ňou a Heideggerom sa podľa všetkého obnovil, a ich vzťah „nabral nové obrátky“, až v roku 1967, keď na základe sprostredkujúceho úsilia svojho priateľa J. Glenn Graya prednášala vo Freiburgu.⁵¹ O rok po tomto stretnutí súhlasila s napísaním *Laudatio* pri príležitosti Heideggerovej osemdesiatky. Príspevok bol neskôr preložený a v roku 1971 vyšiel v *The New York Review of Books* pod názvom *Martin Heidegger at Eighty*.

Ettingerová aj Wolin pokladajú túto eseje za ukážku škandalózneho prikrášľovania, ktorá je podľa nich typickým pokusom Arendtovej túžby „očistiť“ Heideggera od jeho politickej minulosti. Ettingerová píše: „Arendtová vyvinula nesmierne úsilie, aby bagatelizovala a ospravedlnila [sic!] Heideggerov príspevok a podporu tretej ríši...

V poklone Heideggerovi, poslednom výstupe Arendtovej drámy začatej pred takmer polstoročím, preukázala rovnakú štedrosť, lojalitu a lásku ako prejavovala od začiatku“.⁵³ Wolin kritizuje ako „slepú odanosť“ to, čo vníma ako obranu jej „bojovne naladeného mentora“. Obranu, ktorá podľa Wolina závisela od spochybňovania „akéhokoľvek podstatného vzťahu medzi Heideggerovým myslením a jeho podporou Hitlera“ a popretí, že „nízka“ ideológia nacizmu vďačila za niečo reprezentantom nemeckej *Kultur*, ako bol Heidegger.

Arendtová určite nesúhlasila s názorom Theodora Adorna, podľa ktorého bola Heideggerova filozofia „fašistická až do najintímnejších komponentov“. Naozaj, na každého neustranného čitateľa jeho vyše sedemdesiatvázkového vydania *Gesamtausgabe* zapôsobí, aká rezolútne apolitická je vo všeobecnosti jeho filozofia. (Úmyselne nespomínam nefilozofické verejné prejavy, ktoré predniesol ako rektor Freiburgskej univerzity v roku 1933. To sú, samozrejme, zbabelé bombastické prejavy, očividné pokusy zapáčiť sa novému režimu.) Ak je však otázka „podstatného vzťahu“ medzi Heideggerovým myslením a politikou veľmi diskutabilná (a rozhodne nie je jednoznačná), čo potom obvinenie z „prikrášľovania“, bagatelizovania a ospravedľňovania jeho spoluúčasti na národnom socializme? Čo vlastne *robí* Arendtová vo svojej oslavnej eseji?

Čitateľ, ktorý očakáva ďalšie z Arendtovej „očisťujúcich“ vyhlásení, bude sklamaný. V jednej dlhej poznámke píše (v úvodzovkách): „Samotný Heidegger napravil svoj „omyl“ rýchlejšie a radikálnejšie než tí, ktorí ho neskôr súdili. Riskoval podstatne viac, než bolo zvykom v nemeckej literatúre a univerzitnom živote v tom období“.⁵⁴ Toto tvrdenie akceptuje Heideggerovo vlastné vysvetlenie dôvodov pre odstúpenie z rektorského postu, a povahu jeho ďalšej filozofickej aktivity za trvania nemecc-

kej ríše.⁵⁵ Životopisné dielo Huga Otta a Rudigera Safranského nám v spätnom pohľade umožňujú po tejto stránke obviníť Arendtovú z prílišnej dôverčivosti.⁵⁶

Podstatnú časť Arendtovej eseje netvorí apologetika, ale vykreslenie Heideggerovej vynikajúcej povesti učiteľa, a podrobná charakteristika podstaty jeho „vášnivého myslenia“. Na ňom zdôraznila filozofka neinstrumentálnu, nekognitívnu povahu Heideggerom praktizovaného myslenia, ktoré malo „príznačnú vlastnosť smerovania do hĺbky“, a bolo *aktívnym* (v kontraste ku kontemplatívne) procesom, nevykazujúcim žiadne výsledky a neustále začínajúcim nanovo.⁵⁷

Toto vášnivé myslenie, také odlišné od učenia o filozofických doktrínach alebo od filozofického „riešenia problémov“, sa začína údivom nad tým, čo je, a vyžaduje si

priestor, v ktorom môže byť tento údiv zažitý a amplifikovaný. Ako hovorí Arendtová, „priestor pre myslenie“ je charakte-

rizovaný nevyhnutnou izoláciou od sveta, kým vlastné myslenie „má do činenia len s neprítomnými vecami“.⁵⁸ Slávna Heideggerova téza o „úniku z bytia“ bola podľa Arendtovej funkciou potreby myslenia vytvoriť „miesto pokoja“ zatvorené pred svetom, kde by sa zamedzilo rušivému vplyvu každodennosti neumožňujúcemu zažiť hlbavú samotu a skúsenosť údivu. Povedané Arendtovej slovami:

„Videné z perspektívy priestoru pre myslenie, v obyčajnom svete, ktorý obklopuje mysliteľovo obydlie, ‚dôverne známe‘ sféry... každodenného života vládne ‚únik z bytia‘ alebo ‚zabudnutie na bytie‘, t. j. stratou ktorého sa myslenie prirodzene lípnuce na neprítomnom zaoberá. Za anulovanie tohto ‚úniku‘ sa na druhej strane platí únikom zo sveta ľudských záležitostí, a táto odtrhnutosť sa prejavuje najväčšmi, keď myslenie

hľba práve o tých záležitostiach, trénujúci ich do svojho vlastného osamoteného ticha.“⁵⁹

Je zjavné, kam Arendtová s týmto úryvkom smeruje a ako sa to môže hodiť tým, ktorí ju obviňujú z očistovania Heideggera. Podľa nej sa veľkosť Heideggerovho myslenia prejavovala v jeho čistote, v dôkladnosti jeho obrátenia sa k „osamotenému bydlisku“ myslenia. Ak stadiaľ vyženu filozofa udalosti vo svete naspäť do sféry ľudských záležitostí, má pocit dezorientovanosti ako v slávnom Platónovom podobenstve o jaskyni z Republiky. Následkom môžu byť neslávne známe „omyly“ v politických úsudkoch. Arendtová teda svoju esej končí prerozprávaním príbehu z Platónovho *Teaitetos* o predsokratickom filozofovi Tálesovi, ktorý pre pohľad upriamený dohora, premýšľajúc o „vyšších veciach“, spadol do studne na veľké pobavenie prizerajúcej sa tráčkej dievčiny. Zdá sa, že podľa Arendtovej sa Heideggerovi stalo čosi podobné: „spadol“ v okamihu, keď sa podvolil pokušeniu „zmeniť svoje bydlisko a angažovať sa v sfére ľudských záležitostí“.⁶⁰ Podľa filozofky bol však „stále dost mladý na to, aby sa poučil zo šoku z tejto kolízie, čo ho po desiatich hektických mesiacoch zaviedlo pred tridsiatimi siedmimi rokmi naspäť do jeho rezidencie, aby tam vo svojom myslení zabýval to, čo zažil“.⁶¹

Vďaka Hugovi Ottovi vieme, že „kolízia“ trvala viac než len desať mesiacov: bolo to skôr dvanásť rokov. Arendtovú môžeme opätovne obviníť z nadmernej veľkorysosti a dôverčivosti, akceptovala predsa Heideggerovo podanie časového rozsahu jeho spolupráce s nacizmom, ktorý vymedzil dobou trvania jeho rektorátu. Oveľa znepokojujúcejšie však znie to, že Heideggerovu angažovanosť nazvala „omylom“. Toto vyjadrenie nahráva do karát Ettingerovej a Wolinovým obvineniam z prikrášľovania väčšmi než pomýlené tvrdenia o dĺžke trvania Heideggerovej spolupráce s nacizmom.

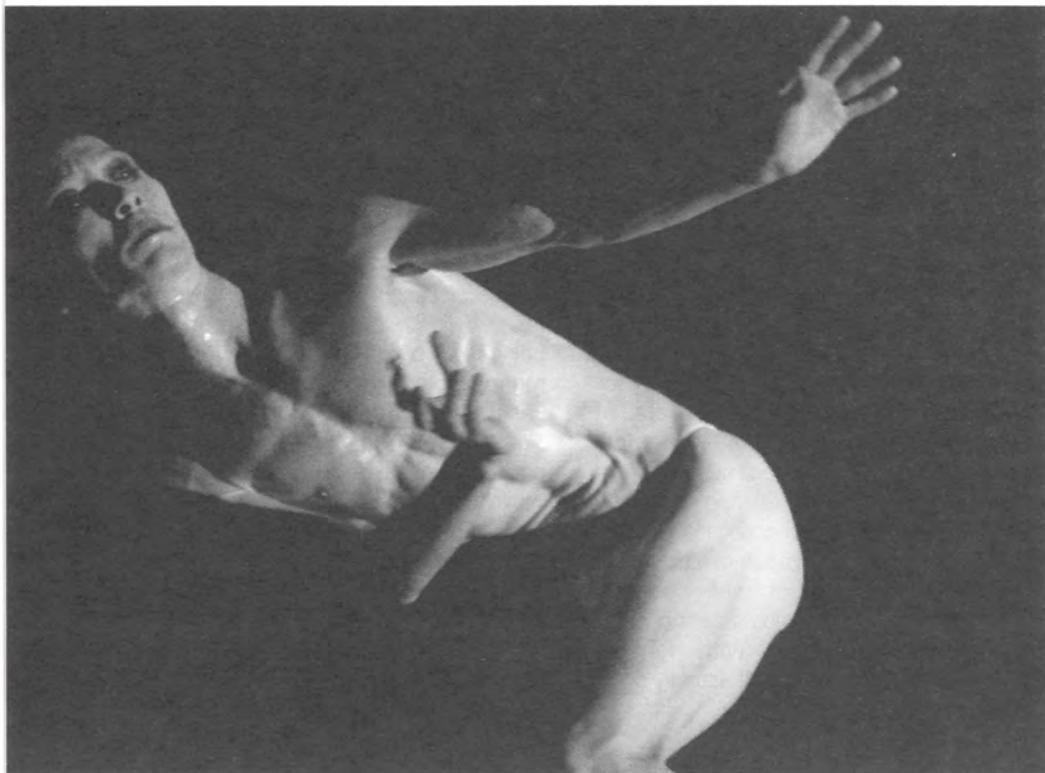
Povrchný pohľad je však zavádzajúci. Ak



spojíme Arendtovej oslavnú esej s jej obsiahlou kritikou Heideggera z predposlednej kapitoly knihy Život mysle, uvidíme, že to, čo sa na prvý pohľad javí ako ospravedlnenie, je v skutočnosti obvinením. Arendtová totiž v oboch prípadoch upozorňuje, ako sa Heideggerovo myslenie sústreďuje na to, čo absentuje: Bytie v úniku, zahmlené pred každodennou („upadnutou“) realitou. Heideggerovo vášnivé myslenie – ako „čistá činnosť“, ktorá nevyúsťuje v konkrétny, užitočný výsledok – pripomína Sokrata. Je tu však jeden kľúčový rozdiel. Sokrates svoje myslenie *vykonával v agore* – aporetické argumenty dialógov rozvíja „občan spomedzi občanov“. Sokratovo myslenie je prejavom *obyčajného* myslenia, ktoré by sme mohli vyžadovať od kohokoľvek: je to schopnosť rozpustiť prostredníctvom reflexie konvenčné „nedotknuteľné“ morálne témy a spoločensky

dané pravidlá, a tým lepšie aktivovať schopnosť úsudku a hlas svedomia. V kontraste k takémuto „obyčajnému“ alebo sokratovskému mysleniu stavia Arendtová Heideggerovo *neobyčajné* myslenie, ktoré je bezvýhradne odlúčené od sveta ako sa javí, a tým je pre Arendtovú svet politiky.

Aký vplyvný je tento rozdiel medzi „obyčajným“ sokratovským a „neobyčajným“ Heideggerovým myslením? Odpoveď sa zjaví v okamihu, keď sa zamyslíme nad vzťahom myslenia a usudzovania. Pre Arendtovú sú to, tak ako pre Kanta, dve rozdielne schopnosti. Vo svojej hĺbavej podobe vedie usudzovanie od konkrétnych pojmov k univerzálnym. Myslenie nie je ani forma usudzovania, a ani spôsob poznávania, ale hľadanie významu za tým, čo je zjavné. V Sokratovom prípade sa činnosť myslenia končí pripravenosťou poskytnúť štandardy a spôsoby konania. Sokratovské



Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

myslenie sa však odohráva v *agore*, a preto si ponecháva spojenie so svetom zjavných vecí, verejným svetom mnohonázorového ľudského bytia. Arendtová teda môže tvrdiť, že sokratovské myslenie – ktoré nám odmieta dať návod na to, ako usudzovať, či poskytnúť skratky, ktoré by nám „ufahčili robotu“ – stimuluje schopnosť úsudku práve tým, že neutralizuje možnosť odvodzovať naše každodenné konanie z vopred daných pravidiel. Zmätok, ktorý vyvoláva Sokratovo „rozpustené“ myslenie je predohrou ku skutočne reflektívnemu, to jest morálnemu uplatneniu usudzovania. V „krízových situáciách“, keď sa väčšina ľudí nechá strhnúť nadšením pre populárny politický režim alebo bezmyšlienkovitou identifikáciou so skupinou, ich môže zachrániť práve schopnosť samostatne myslieť – schopnosť usudzovať „bez mantinelov“.⁶²

Arendtovej tézou v eseji *Martin Heidegger at Eighty* a v kritickej kapitole z knihy *Život mysle* je, že činnosť myslenia očistená od „poškvrny“ sveta ako sa javí, stráca svoje prepojenie s činnosťou usudzovania. Prichádza k prekvapivému záveru: čisté myslenie znamená zánik usudzovania. Toto tvrdenie, výsledok jej zváženia Heideggerovej politickej idiócie, rezonuje s jej podozrievavosťou k tradičnému postoju filozofie k sfére ľudských záležitostí. Rezonuje tiež s portrétom „bezmyšlienkovitého“ Adolfa Eichmanna v knihe *Eichmann v Jeruzaleme*, ktorého konanie považuje za výsledok bezmyšlienkovitej aplikácie fráz a „jazykových pravidiel“ na každú novú situáciu. Ukazuje sa, že Heidegger a Eichmann majú čosi spoločné: čisté myslenie a bezmyšlienkovitosť sú dvomi podobami rovnakého fenoménu, totiž neschopnosti úsudku. Heideggerov „omyl“ nebol pomýleným úsudkom, jeho spolupráca s národným socializmom nebola „chybou“. Podľa Arendtovej svedčilo jeho konanie skôr o absencii úsudku.

To je šokujúce tvrdenie s ďalekosiahlymi

dôsledkami. Je hlbším a objektívnejším obvinením Heideggera než rozprávanie Ettingerovej, v ktorom vystupuje ako nesympatický manipulatívny muž, alebo než Wolinovo zopakovanie Adornovho obvinenia. Heidegger, samozrejme, nebol Eichmann: nebol súčasťou vražednej mašinérie. Nebol ani ideológom strany, ako naznačujú Ettingerová aj Wolin (napriek jeho naivnej a pochabej myšlienke, že by návrat k pred-sokratovskému myslieniu mohol poskytnúť duchovné vedenie revolúcií národného socializmu v roku 1933). Bol to *pravý* – a podľa Arendtovej mienky veľký – filozof, ktorého život je praktickým príkladom toho, ako môže byť čisté myslenie z politickej perspektívy nerozoznatelné od najväčšej „bezmyšlienkovitosti“.

Téma myslenia, bezmyšlienkovitosti a nedostatku súdnosti, ktoré som načrtol v tejto časti, nezmenšuje Heideggerovu zodpovednosť za podporu nacistického režimu alebo Eichmannovu zodpovednosť za to, že v genocíde zohral ústrednú rolu. Arendtová svojím príznačne originálnym spôsobom zaostruje náš pohľad na konanie týchto dvoch reprezentatívnych Nemcov za národného socializmu. Z jej znepokojujúceho ponaučenia, ktoré nám udelila, vyplýva, že morálny a politický úsudok je možné zahubiť nielen nevšedným myslením, ale aj nemyslením. Vidíme, ako ďaleko má od toho, aby géniovi „odpustila“ zodpovednosť, ktorá má byť vlastná každému občanovi (z čoho ju obviňuje Wolin) alebo od „ospravedlňovania“ Heideggerovej politickej angažovanosti (čo nesprávne vyhlásuje Ettingerová). Ak je vôbec Arendtová z niečoho vinná, potom je to jej zlyhanie explicitne naznačiť súvislosti medzi reflexiami Heideggera, povahou myslenia a schopnosťou morálneho a politického úsudku. Toto zlyhanie umožnilo kritikom vytrhnúť jej vety z kontextu a vybudovať ospravedlenie tam, kde v skutočnosti nájdeme „svetský“ a múdry morálny úsudok o „filozofom filozofovi“ Heideggerovi.

Záver

Príbeh o Arendtovej vzťahu k Heideggerovi nemožno redukovať na bulvár, ani kategorizovať ako bezmyšlienkovité učenie. Od roku 1946 jej súkromné i verejné reflexie i teoretické diela o Heideggerovi ukazujú zázračnú schopnosť dosiahnuť nestranný úsudok o filozofovi, ku ktorému bola kedysi pripútaná intímny vzťahom. Pre Arendtovú – a rovnako pre Kanta – sú vzdialenosť a nestrannosť kľúčovými znakmi hodnotenia. Arendtovej schopnosť oceniť Heideggerove filozofické úspechy

a zároveň zostať kritickou k ich obsahu, jej intenzívne povedomie o jeho ľudských zlyhaniach a jeho neschopnosti ako politika, jej rešpekt k jeho vášnivému mysleniu a jej obavy pred radikálnou nesvetovosťou – všetko toto podáva svedectvo o schopnosti úsudku, ktorý zostal pozoruhodne jasný dokonca aj pri konfrontácií s „čarodejníkom z Messkirchu.“

z angličtiny preložila Jana Hanulová

POZNÁMKY

1. Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, Yale University Press, 1982.
2. Pozri Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*, ed. Ursula Lutz, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1998. Táto štúdiá bola napísaná pred zverejnením listov.
3. Elzbieta Ettingerová, *Hannah Arendtová/ Martin Heidegger*, Bratislava, Agora 2002
4. Richard Wolin, *Hannah and the Magician in The New Republic*, 15. október 1995, s. 27–37.
5. Tamtiež, s. 34.
6. Hannah Arendt, *The Image of Hell*, v Arendt, EU, s. 201.
7. Tamtiež
8. Tamtiež, s. 202
9. Na sklonku života charakterizuje v liste priateľovi J. Glenn Grayovi jeho pronacistický rektorský prejav z roku 1933 ako skôr „neprijemný produkt nacionalizmu“ než autentický prejav ideológie národného socializmu. Pozri Young-Bruhl, *Hannah Arendt*, s. 443.
10. Pozri základné dielo Hansa Sluga *Heidegger's crisis*, Cambridge, MA, HUP 1993.
11. V tomto ohľade je dobré zapamätáť si Arendtovej opis (v Pôvode totalitarizmu) toho, ako pred- a povojnovú inteligenciu priťahovali anti-buržoázne „masové hnutia“ v ich rôznych podobách. Pozri Arendt, OT, s. 326 – 340. Young-Bruhl
12. Arendt v knihe *Hannah Arendt* (s. 219 – 222) ponúka prenikavú analýzu spôsobu, akým sa Arendtovej opis hodí na Heideggera. Svoj postreh končí poznámkou: „Hannah Arendtová nikdy netvrdila, že tí intelektuáli, ktorých ako Heideggera očarili masy, by mali byť zbavení zodpovednosti za ich úlohy v národnom socializme. Ale... nevnímala európsku intelektuálnu tradíciu ako zodpovednú za nacizmus“.
13. *Hannah Arendt, What is Existential Philosophy?* v Arendt, EU, s. 177. Arendtovej kritika je tu vhodnejšie namierená na verziu existencializmu Sartrova diela Bytie a ničota.
14. Tamtiež, s. 178.
15. Tamtiež
16. Tamtiež, s.171, 178.
17. Tamtiež, s.180–181.
18. Tamtiež, s.181.
19. Tamtiež
20. Tamtiež, s.187.
21. *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence: 1926 – 1969*, ed. Lotte Kohler a Hans Saner, preklad Robert a Rita Kimber, NY, Hartcourt Brace Jovanovich, 1992, s. 43
22. Tamtiež
23. Tamtiež, s.47–48. Jaspers odpovedal: „Zdieľam váš názor na Heideggera – alas. Moje skoršie poznámky sa vzťahovali len na správnosť vami prezentovanej skutočnosti“. s. 63
24. Tamtiež, s.142. Je zaujímavé porovnať Arendtovej mienu s kontextom histórie Heideggerovho osobného a profesionálneho vzťahu s Husseľom, ako ho opisuje Hugo Ott v knihe *Martin Heidegger: A Political Life*, s. 172– 186. Kým Ottov názor na Heideggera je prísnejší, jeho príbeh nám pripomína skutočnosť, že svojho mentora už Heidegger „zradil“ na čisto filozofickej rovine pred tým, ako prevzal rektorský post vo Freiburgu. Vzťahy boli napäté ešte skôr než začala „vyskrkovať rožky“ „Židovská otázka“ vo forme ríšskeho zákona z roku 1933, ktorý zakazoval židom učiť na nemeckých univerzitách.
25. V liste svojmu manželovi Heinrichovi Blücherovi z decembra 1949 vykresľuje Arendtová, ako rozprávala Jaspersovi o svojom vzťahu s Heideggerom. Jaspersova odpoveď („Úbohý Heidegger, teraz tu sedíme, dvaja najlepší priatelia, akých na svete má, a vidíme priamo cez neho“) výstižne vyjadruje zmes lojality a intenzívneho skepticizmu, ktorý podfarboval ich vzťahy s Heideggerom. Pozri Young-Bruhl, *Hannah Arendt*, s. 246
26. Tamtiež, s. 603. Pozri aj Jaspersovu povojnovú správu o Heideggerovi pre Spojenecké sily, v ktorom síce odporúčal nepripustiť ho

- k učiteľskému postu, a zároveň je extrémne uvážlivý v otázke jeho politickej spolupráce s nacistami. Správa je uverejnená v knihe H. Otta *Martin Heidegger*, s. 336 – 341.
27. Pozri napríklad Arendtovej list Jaspersovi zo 29. septembra 1947. Rozvíja v ňom myšlienku, aká nebezpečná bola Heideggerova „bezcharakternosť“ pre jeho filozofickú činnosť. Hrozilo, že ju „skreslí a urobí gýčovitou“: „Pravdepodobne si myslel, že sa bude môcť vykúpiť zo sveta [odchodom na svoju „chatu“ do Totnaubergu]... za najmenšiu možnú cenu, vyrozprávajú sa zo všetkého nepríjemného, a nebude musieť robiť nič iné, len filozofovať. A potom sa samozrejme celá táto spleť a detinská nečestnosť rýchlo votrela do jeho filozofie“. *Arendt – Jaspers Correspondence*, s. 143.
28. Pozri Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 304 – 307.
29. *Concern With Politics in Recent European Thought*, v *EU*, s. 431
30. Tamtiež, s. 430.
31. Tamtiež, s. 432.
32. Tamtiež
33. Tamtiež, s. 433. Arendtová sa odvoláva na Heideggerovo vyhlásenie „*Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles*“ v predslove k Arendt, *Men in Dark Times*, NY, Hartcourt, Brace, Jovanovich, 1968, s.x
34. Tamtiež
35. Tamtiež
36. Tamtiež
37. Tamtiež, s. 442
38. Tamtiež, s. 441
39. Tamtiež, s. 443
40. Tamtiež, s. 444
41. Tamtiež, s. 446
42. Ettingerová, *Hannah Arendtová/ Martin Heidegger*,
43. Pozri Arendtovej esej *What is Freedom?* v Arendt, *Between Past and Future*, NY, Penguin 1968.
44. V tomto ohľade pozri Heideggerove eseje *The Age of the World Picture* a *The Question Concerning Technology*, obe v Heidegger *The Question Concerning Technology and Other Essays*, NY, Harper and Row, 1977. Pozri tiež *Arendt and Heidegger*, kap. 6
45. Pozri Arendtovej kritiku Heideggera v Arendt, *The Life of the Mind*, NY, Hartcourt, Brace, Jovanovich, 1978, zv. 2, kap.15.
46. Pozri Arendt, *Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, kap. 6
47. Pozri Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, v Heidegger, *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, NY, Harper and Row, 1977.
48. Pozri Arendt, *On Revolution*, NY, Penguin Books, 1990, s. 229: „...názor a úsudok očividne patria medzi schopnosti rozumu, ale podstatné je, že tieto dve z politického hľadiska najdôležitejšie racionálne schopnosti tradičné politické aj filozofické myslenie takmer úplne ignorovalo“.
49. Je nepravdepodobné, že by Arendtová takú slobodu očierňovala, ako je zjavné z jej analýz totalitarizmu. Jej kritická téza, ktorú rozpracovala v knihe *On Revolution*, znie, že „participácia vo vláde“ a „verejnú šťastie“ sú dimenziami slobody, ktoré si tí, čo ich zažili, najviac cenia. Tí, čo ich nezažili, ich však veľmi často považujú za nepotrebné bremeno.
50. *Arendt – Jaspers Correspondence*, s. 447, 453 a 457. V liste zo 6. augusta 1961 spomína Arendtová na to, ako ju počas jej návštevy Freiburgu Fink okato ignoroval. V tomto liste píše Jaspersovi aj to, že Heidegger sa s ňou neskontaktoval.
51. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 442.
52. Ettingerová, *Hannah Arendtová/ Martin Heidegger*,
53. Wolin, *Hannah and the Magician*, s. 34 – 35
54. Hannah Arendt, *Martin Heidegger at Eighty*, v *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray, New Haven, Yale University Press, 1978, s. 302
55. Pozri Heideggerove interview pre *Der Spiegel*, v *Martin Heidegger and National Socialism*, ed. Gunther Nesler a Emil Ketterling, NY, Paragon House, 1990
56. Rudiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und Seine Zeit*, Mníchov, Carl Hanser Verlag, 1994
57. Arendt, *Martin Heidegger at Eighty*, s. 296 – 297
58. Tamtiež, s. 299
59. Tamtiež, s. 300
60. Tamtiež, s. 300, 301
61. Tamtiež, s. 3001
62. V tomto odseku je načrtnutý Arendtovej argument z *Thinking and Moral Considerations*