

| | |
|---|-----|
| 21. Role nástrojů pro zhotovování | 194 |
| 22. Směnný trh | 201 |
| 23. Stálost světa a umělecké dílo | 213 |
| V. Jednání | 224 |
| 24. Odkrytí osoby v jednání a promlouvání | 224 |
| 25. Tkanivo lidských záležitostí a příběhy, které se v něm vyprávějí | 233 |
| 26. Křehkost lidských záležitostí | 244 |
| 27. Řecké východisko z aporií jednání | 250 |
| 28. Prostor ukazování a fenomén moci | 260 |
| 29. <i>Homo faber</i> a prostor ukazování | 271 |
| 30. Dělnické hnutí | 277 |
| 31. Pokus tradice nahradit jednání zhotovováním a učinit jednání přebytným | 286 |
| 32. Procesuální charakter jednání | 300 |
| 33. Neodvolatelnost jednou učiněného a moc odpuštění | 307 |
| 34. Nepředvídatelnost činů a moc slibu | 317 |
| VI. <i>Vita activa</i> a novověk | 323 |
| 35. Počátek odcizení světu | 323 |
| 36. Objevení Archimédova bodu | 334 |
| 37. Kosmická universální věda na rozdíl od přírodní vědy | 346 |
| 38. Descartova pochybnost | 352 |
| 39. Sebereflexe a ztráta obecného smyslu | 360 |
| 40. Schopnost myšlení a poznání a novověký obraz světa | 366 |
| 41. Převrácení teorie a praxe | 372 |
| 42. Obrat v rámci <i>vita activa</i> a vítězství <i>homo faber</i> | 379 |
| 43. Porážka <i>homo faber</i> a kalkul štěstí | 390 |
| 44. Život jakožto nejvyšší statek | 401 |
| 45. Vítězství <i>animal laborans</i> | 409 |
| Seznam zkratk | 416 |
| Seznam literatury | 419 |
| Rejstřík | 426 |
| Ediční poznámka | 431 |

Úvodní poznámky

Když v bělostném klíně matky rostl Baal
velké, tiché, bledé nebe stálo opodál,
mladé, nahé, mocné, zázrak nad zázrak,
jak to Baal měl rád - až pak, až pak.

...
Když v temnotemném klínu země hnil už Baal,
velké, tiché, bledé nebe stálo opodál,
mladé, nahé, velemocné, divů div,
jak to Baal měl rád - už dřív, už dřív.

Bertolt Brecht

Lidé, svět, země a veškerenstvo – to nejsou témata, o nichž by výslovně pojednávala tato kniha. Výslovně nepojednává ani o tom, jak se lidmi zbudovaný svět rozpíná ze země do nebe a z nebe zasahuje do vesmíru, do sousedství slunce, měsíce a hvězd. Kdo se odváží mluvit o tom, na co přece všichni bez přestání myslíme od té doby, co první člověkem zhotovená věc vzlétla do vesmíru, aby tam po nějaký čas putovala po stejných drahách určených gravitací, jež od věčnosti předepisují cestu a cyklický běh nebeským tělesům? Od té doby byl vypouštěn do kosmu jeden satelit za druhým, došlo k obletu měsíce. To, co bylo ještě před deseti lety v nekonečné výšence dále, co leželo v mlčenlivých oblastech nepřístupného tajemství, si nyní musí nechat líbit, že sdílí mezihvězdný prostor nad klenbou nebes, jež obklopuje zemi, s lidskými předměty pozemského původu.

Událost roku 1957 svým významem předčí všechny ostatní, včetně rozbití atomu, a člověk by očekával, že navzdory všem obavám vzbuzovaným vojenskými a politickými průvodními okolnostmi bude přivítána s velkým jásotem. Zvláštní, jásot se nekonal a sotva

bylo možné zaznamenat nějaké vítězoslavné projevy, dokonce ani pocit čehosi neobvyklého vyvolaný tím, že z hvězdného nebe nad námi na nás nyní budou svítit naše vlastní aparáty a přístroje. Místo toho se jako první reakce dostavil kuriózní pocit ulehčení, „že byl učiněn první krok na cestě k úniku z pozemského žaláře“. A třebaže představa, že lidé, unavení pobytem na zemi, se vydají hledat nová bydliště v universu, na nás může působit jako fantastická, jistě to není náhodné vyšinutí jednoho amerického žurnalisty, který si chtěl vymyslet něco senzačního pro novinové titulky. Tato formulace říká – nepochybně aniž by si to uvědomovala – jen to, co se objevilo před dvaceti lety jako nápis na náhrobku jednoho velikého ruského vědce: „Lidstvo nezůstane navždy spoutáno se zemí.“

Na takových výročí je nejpřekvapivější, že to rozhodně nejsou přepjaté fantazie dneška, jako by nejnovější výdobytky techniky některým lidem přespříliš stouply do hlavy, ale naopak se jedná o všudypřítomné představy včerejška a předvčerejška. Jak se lze tvářit v tvář této a podobným skutečnostem domnívat, že lidské „myšlení“ zaostalo za vědeckými objevy a technickým vývojem! Myšlení vždy mělo před objevy vědy a vývojem techniky náskok o celá desetiletí, a sice myšlení a představivost kdekoho, nejen těch, kdo tyto objevy vykonali a byli hnací silou jejich vývoje. Věda totiž jen uskutečnila to, o čem lidé snili, a potvrdila, že sny nemusí zůstat pouhou fantazií. Pohled do literatury science-fiction, o jejíž podivuhodnou ztřeštěnost se bohužel dosud nikdo vážně nezajímal, nás snad může poučit, nakolik moderní vývoj právě vychází vstříc přáním a tajným tužbám mas. A vulgární a kýčovitý jazyk novinářů by neměl bránit našemu nahlédnutí, že to, co vyslovuje, je zcela mimořádné a nijak obvyklé, jestliže výrazem „obvyklý“ myslíme to, na co jsme zvyklí. Přestože křesťanství příležitostně označovalo zemi za slzavé údolí a filosofie příležitostně nahlížela tělo jako žalář ducha a duše, nikomu před 20. stoletím nepřišlo na mysl, aby považoval zemi za žalář lidského těla, resp. se vši vážností usiloval o uskutečnění výletu na měsíc. Mělo by to, co osvícenství pokládalo za vyhlášení dospělosti člověka a co ve skutečnosti znamenalo odvrát, nikoli sice od Boha vůbec, ale od Boha, který byl člověku otcem na nebesích, nakonec vyústit v emancipaci lidského pokolení z náruče země, která – pokud alespoň víme – je matkou všeho živého?

Ať už se to má s „postavením člověka v kosmu“ jakkoli, zdá se, že země a pozemská příroda jsou ve vesmíru jedinečné přinejmenším potud, že poskytují podmínky takovým bytostem, jako jsou lidé, a to podmínky, za nichž lidé mohou bez dalšího žít, pohybovat se a dýchat, aniž by byli odkázáni na prostředky, jež si sami vytvořili. Svět jakožto výtvar lidských rukou, na rozdíl od osvětí zvířat, nemá vůči přírodě absolutní závazky, ale život jako takový do tohoto umělého světa nikdy zcela neuplývá, a také se v něm nikdy nemůže zcela rozplynout. Jakožto živá bytost zůstává člověk uvězněn v říši živého, od níž se přesto natrvalo vzdaluje do umělého světa, který si sám zbudoval. Již dráhnou dobu se přírodní vědy pokoušejí také o umělé zhotovení života. A kdyby se jim to podařilo, pak by skutečně přestříhly pupeční šňůru mezi člověkem a matkou všeho živého. Snaha uniknout „ze žaláře země“, a tím i podmínkám, za nichž mohou lidé přijímat život, je přítomná v pokusech o vytvoření života ve zkumavce, o vyšlechtění nadlidí prostřednictvím umělého oplodnění nebo o uskutečnění mutací, v nichž by byly radikálně „vylepšeny“ lidská podoba a lidské funkce, stejně jako patrně dochází svého výrazu v pokusech o prodloužení lidského života daleko přes hranici sta let.

Tento budoucí člověk, o němž se přírodní vědy domnívají, že bude obývat zemi bezmála za jedno století, bude – pakliže někdy skutečně vznikne – vděčit za svou existenci rebelii člověka vůči svému vlastnímu bytí, totiž vůči tomu, co mu bylo věnováno při narození jako svrchovaný dar a co si nyní přeje jakoby směnit za podmínky, které si sám tvoří. Nemáme žádný důvod pochybovat o tom, že taková směna leží v oblasti možného, stejně jako bohužel nemáme žádný důvod pochybovat o tom, že jsme s to zničit veškerý organický život na zemi. Otázkou může být jen to, zda si přejeme naše nové vědecké poznání a naše nesmírné technické možnosti uplatnit v tomto směru. A tato otázka je v rámci věd naprosto nezodpověditelná, vlastně v jejich rámci ještě ani nebyla smysluplně položena, protože v samotné podstatě vědy spočívá, že každou jednou nastoupenou cestu sleduje až do jejího konce. V každém případě je tato otázka politickou otázkou prvního řádu a již z tohoto důvodu nemůže být přenechána rozhodnutí specialistů, a to ani profesionálních vědců, ani profesionálních politiků.

Zatímco toto vše je patrně ještě věcí vzdálené budoucnosti, již nyní se jako bumerang dostavily první zpětné účinky velikých vědeckých triumfů v tzv. krizi základů samotných přírodních věd. Ukazuje se totiž, že „pravdy“ moderního vědeckého obrazu světa, které lze matematicky dokázat a technicky demonstrovat, se již nijak nedají podat v jazykové či myšlenkové formě. Pokud zkusíme tyto „pravdy“ uchopit v pojmu a učinit je názornými v nějakých souvislých jazykových výpovědích, vyjde z toho nesmysl, který „snad není tak nesmyslný jako ‚trojúhelný kruh‘, ale je rozhodně nesmyslnější než ‚okřídlený lev‘“ (Erwin Schrödinger). Ještě nevíme, zda je tato situace definitivní. Lze si ovšem představit, že pro bytosti spatřené se zemí, které jednájí, jako by měly svůj domov ve vesmíru, je navždy nemožné rozumět věcem, jež tímto způsobem činí, resp. tyto věci myslet a své myšlenky o nich sdělit v řeči. Kdyby se to potvrdilo, znamenalo by to, že struktura našeho mozku, tj. fyzicko-materiální podmínka lidského myšlení nám brání v tom, abychom v myšlení sledovali věci, jež činíme – z čehož by ve skutečnosti plynulo, že nám nezbyvá nic jiného než vymyslet také stroje, které by z nás sňaly břemeno myšlení a promlouvání. Kdyby se ukázalo, že poznání a myšlení už navzájem nemají nic společného, že můžeme poznávat, a proto také zhotovovat mnohem víc, než čemu jsme s to rozumět naším myšlením, pak by tomu vskutku bylo tak, že jsme se jakoby sami vehnali do pastí, resp. stali se z nás otroci svých vlastních poznávacích schopností – a nikoli našich strojů, jak se obvykle míní –, stvoření opuštěná veškerým duchem a všemi dobrými duchy, bezmocně vydaná každému přístroji, který jsou jen vůbec schopná zhotovit, lhostejno jaké zvrácené či vražedné účinky může mít.

Avšak nehledě na tyto poslední důsledky, které dosud hrozí pouze v nejisté budoucnosti, krize základů věd má své vážné politické aspekty. Kdekoli se jedná o význam řeči, nutně vstupuje do hry politika. Lidé jsou totiž bytostmi nadanými k politice proto, že jsou bytostmi nadanými řečí. Kdybychom byli dostatečně pošetilí a dali na rady, které jsou nám dnes udílány ze všech stran, abychom se přizpůsobili současnému stavu věd, nezbylo by nám nic jiného než zcela rezignovat na promlouvání. Vědy dnes totiž hovoří jazykem matematických symbolů, který byl původně míněn pouze jako zkrácená forma pro obsahy promluvy, avšak již dávno se od této své funkce emancipoval a sestává z formulí, které se již nijak nedají přeložit

zpět do promluvy. Vědci tedy již žijí ve světě zbaveném řeči, z něhož už jakožto vědci nemohou najít cestu ven. A tato skutečnost musí vzbuzovat jistou nedůvěru, pokud jde o jejich schopnost politického úsudku. Proti tomu, že bychom se mohli spolehnout na vědce jakožto vědce v otázkách týkajících se lidských záležitostí, nemluví ani tak to, že byli ochotni zhotovit atomovou bombu, resp. že byli dost naivní na to, aby si mysleli, že se někdo bude starat o jejich rady a bude se jich dotazovat, zda a jak by měla být nasazena. Daleko závažnější je skutečnost, že se vůbec pohybují ve světě, v němž řeč ztratila svou moc, ve světě, který nevládne řečí. Cokoli lidé činí, poznávají, zakoušejí nebo vědí, se stává smysluplným jen v té míře, v jaké o tom lze rozmlouvat. Možná jsou pravdy, které přesahují promlouvajícího, a možná mají pro člověka, nakolik existuje také v singuláru, tj. vně politické oblasti v nejširším smyslu, eminentní význam. Pokud však žijeme v plurálu, a to znamená, pokud žijeme, pohybujeme se a jednáme v tomto světě, má smysl jen to, o čem spolu navzájem nebo třeba jen sami se sebou můžeme rozmlouvat, co osvědčuje smysl v promlouvání.

Ještě očividnější a snad stejně rozhodující je jiná hrozivá událost, jejíž počáteční stadia můžeme pozorovat v posledním desetiletí, totiž nastupující rozšíření automatizace. Již víme, aniž bychom si to však dokázali opravdu představit, že továrny se v několika málo letech vyliční a že lidstvo se sprostí prastarých pout, která jej vážou k přírodě, břemene práce a jařma nutnosti. Také v tomto případě se jedná o základní aspekt lidského bytí, avšak rebelie proti této podmínce lidské existence, touha po lehkém životě podobajícím se životu bohů, osvobozeném od námahy a práce, je stejně starý jako dějiny uchované tradicí. Ani život osvobozený od práce přece není ničím novým. Takový život kdysi patřil k nejsamozřejmějším a nejlépe zajištěným výsadám a privilegiím několika málo jednotlivců, kteří vládli mnoha jiným. Mohlo by se tak zdát, jako by se zde díky technickému pokroku jen uskutečnilo to, o čem pouze snily všechny generace lidského pokolení, aniž by si to však mohli dovolit.

Toto zdání však klame. Novověk v 17. století začal tím, že v teoretické rovině glorifikoval práci, a na počátku našeho století skončil tím, že proměňuje společnost v jejím celku ve společnost práce. Splnění prastarého snu, podobně jako splnění přání v pohádkách, naráží na konstelaci, v níž se vysněné požehnání stává prokletím. Společ-

nost, která má být osvobozena od okovů práce, je totiž právě společností práce, a tato společnost z doslechu sotva zná vyšší a smysluplnější činnosti, kvůli nimž by se toto osvobození vyplatilo. V rámci této společnosti, která je egalitářská, protože je to životní forma přiměřená práci, neexistuje žádná skupina, žádná aristokracie politického či duchovního druhu, která by dokázala zařídit, aby se restituovaly mohutnosti člověka. I presidenti republik, králové a kancléři mocných říší považují to, co konají, za práci nezbytnou pro život společnosti, jejich úřad je zaměstnáním jako každé jiné. A jak smýšlejí o svém konání ti, kdo se zabývají duchovními činnostmi, to dostatečně vyjadřuje označení „duševně pracující“: tam, kde druzí pracují rukou, oni používají jinou část těla, totiž hlavu. Výjimkou z tohoto pravidla jsou skutečně už jen „básníci a myslitelé“, kteří již z tohoto důvodu stojí mimo společnost. To, co nám hrozí, je vyhlídka na společnost práce, jíž došla práce, tedy jediná činnost, jíž tato společnost ještě rozumí. Co by mohlo být osudnější?

Na všechny naznačené otázky, starosti a problémy tato kniha nenabízí žádnou odpověď. Takové odpovědi lidé fakticky dávají každý den a na všech možných místech. A pokud jde o řešení problémů, jsou věci praktické politiky, a jako takové závisejí a musí záviset na dohodě mnoha lidí. Tato řešení nejsou a nesmí být věci teoretických úvah jednotlivce, které nikdy neodrážejí víc než názor jednoho člověka, jako bychom zde měli co dělat s věcmi, pro něž existuje pouze jedno možné řešení. To, co v následujícím navrhuji, je jakési rozpomenutí na podmínky, za nichž, pokud je nám známo, dosud lidé žili, rozpomenutí, které je vedeno – byť to třeba není výslovně řečeno – zkušenostmi a starostmi přítomné situace. Takové rozpomenutí samozřejmě setrvává v oblasti myšlení a přemýšlení a prakticky řečeno nemůže nic víc než podněcovat k dalšímu rozpominání – což snad přesto není úplně nicotné tvář v tvář zvrhle nezřízenému optimismu, beznadějně zmatenosti a nic netušícímu přežvykování starých dobrých myšlenek, které až příliš často určují duchovní atmosféru, v níž jsou tyto věci diskutovány. Ať je to jak chce, to, co zde navrhuji, je cosi velmi jednoduchého: nejde mi o nic víc než o zamýšlení nad tím, co vlastně konáme, jsme-li činní.

„Co konáme, jsme-li činní“ – to je téma této knihy. Jedná se pouze o ta nejelementárnější členění, do nichž se rozpadá činný život obecně, tedy o ta členění, která by podle tradice stejně jako podle našeho

vlastního mínění měla zjevně ležet ve zkušenostním horizontu každého člověka. Proto – a z dalších, později uvedených důvodů – z rámce našich úvah vypadáva nejvyšší, a snad nejčistší činnost, kterou lidé znají, totiž činnost myšlení. V systematickém ohledu z toho vyplývá, že vlastní centrum této knihy tvoří tři kapitoly obsahující analýzy práce, zhotovování a jednání. Závěrečná kapitola se z historického hlediska zabývá tím, jaký byl vzájemný poměr těchto činností v novověku. Také v systematicky pojaté analýze ostatních kapitol jsou však stále zohledňovány různé konstelace v rámci *vita activa* samé, stejně jako poměr *vita activa* a *vita contemplativa*.

Historický horizont knihy tak nesahá dále než ke konci novověku. Novověk a moderní svět nejsou totéž. Pokud jde o vědecký vývoj, dospěl novověk, který započal se 17. stoletím, ke svému konci již kolem přelomu století. Pokud jde o oblast politiky, nastala epocha světa, v němž nyní žijeme, ve chvíli, kdy došlo k prvním atomovým výbuchům na zemi. Tento moderní svět nicméně zůstává v pozadí mých úvah, které ještě předpokládají, že základní schopnosti člověka, odpovídající základním podmínkám lidské existence na zemi, se nemění. Tyto schopnosti nemohou neodvolatelně zaniknout, dokud základní podmínky lidské existence nebudou nahrazeny jinými. Cílem historických analýz je sledovat až k jeho počátkům novověké odcizení světu v jeho dvojím aspektu, který představuje únik ze země do universa a únik ze světa do sebevědomí. Tak lze snad dospět k lepšímu porozumění novověkému fenoménu společnosti, resp. situace evropského lidstva v okamžiku, kdy pro něj, a tím i pro každého člověka země nastal nový věk.

První kapitola

Lidská podmíněnost

1. *Vita activa a condition humaine*

Výraz *vita activa* má v následujícím sloužit jako souhrnné označení pro tři základní lidské činnosti: práci, zhotovování a jednání. Jde o činnosti základní, protože každá z nich odpovídá jedné ze základních podmínek, za nichž je lidskému pokolení dán život na zemi.

Činnost práce odpovídá biologickému procesu lidského těla, jež se ve svém spontánním růstu, látkové výměně a rozkladu živí přírodninami, které jsou pěstovány a připravovány právě prostřednictvím práce. Účelem práce je zajistit živému organismu obživu z přírodních zdrojů, a uspokojit tak jeho nezbytné životní potřeby. Základní podmínkou, na niž je činnost práce vázána, je život sám.

Ve zhotovování se manifestuje nepřirozený rys bytosti, která je sice závislá na přírodě, ale nemůže se podvolit ustavičnému návratu života rodu a nenachází kompenzaci za svoji individuální pomíjivost v potenciální nepomíjivosti pokolení. Zhotovování produkuje umělý svět věcí, které se nepřidružují jednoduše k přírodninám, nýbrž odlišují se od nich tím, že do jisté míry odolávají přírodě a nejsou jednoduše rozmělněny živými procesy. V tomto světě věcí je lidský život doma, zatímco v přírodě je od přirozenosti bezdomovcem. Svět poskytuje člověku domov v té míře, v jaké přetrvává lidský život, odolává lidskému životu a vystupuje vůči němu jako objektivně předmětný svět. Základní podmínkou, na niž je vázána činnost zhotovování, je světskost, totiž odkázanost lidské existence na předmětnost a objektivitu.

Jednání je jediná činnost v rámci *vita activa*, která se odehrává přímo mezi lidmi, bez zprostředkování materií, materiálem a věcmi. Základní podmínkou, která odpovídá jednání, je fakt plurality, totiž okolnost, že na zemi žije a že svět obývá nikoli jeden člověk, ale množství lidí. Lidská podmíněnost je sice k politické sféře vztažena

ve všech svých aspektech, avšak podmíněnost pluralitou má pro skutečnost, že mezi lidmi existuje něco takového jako politika, zcela zvláštní význam. Pluralita lidských bytostí je ve vztahu k politice nejen *conditio sine qua non*, nýbrž *conditio per quam*. Žít pro člověka znamená – jak dosvědčuje latina, tedy jazyk snad nejvýstředněji politického národa, jaký známe – „prodlévat mezi lidmi“ (*inter homines esse*) a zemřít „přestat prodlévat mezi lidmi“ (*desinere inter homines esse*). S tím se v jistém smyslu shoduje bible. Podle jedné z verzí příběhu o stvoření Bůh nestvořil *jediného* člověka, nýbrž lidi: „a stvořil je mužem a ženou“. Tento člověk stvořený v plurálu se principiálně odlišuje od onoho Adama, jež Bůh učinil „z prachu země“, aby k němu pak dodatečně přidružil ženu stvořenou „ze žebra“ *tohoto jediného* člověka, kost z jeho kostí a tělo z jeho těla. Zde není pluralita lidem vlastní původně, ale jejich mnohost je vysvětlena jako důsledek jejich rozmnožení.¹ Jakákoli „idea člověka vůbec“, která pojímá lidskou pluralitu jako výsledek reprodukce prapůvodního modelu, schopné nekonečného množství variací, popírá apriorně a implicitně možnost jednání. Jednání vyžaduje pluralitu, v níž jsou sice všichni totožní v tom smyslu, že jsou všichni lidé, ale právě

¹ O charakteru určité postklasické politické teorie nám často mnohé napoví okolnost, na kterou z obou biblických verzí příběhu o stvoření se příslušný autor odvolává. Tak je příznačné pro rozdíl mezi Ježíšem a Pavlem, že Ježíš se odvolává na *Gn 1,27* – „Nečetli jste, že Stvořitel od počátku ‚muže a ženu učinil je‘?“ (*Mt 19,4*) –, zatímco Pavel zdůrazňuje, že „muž není z ženy, nýbrž žena z muže“, a proto též byla stvořena „pro muže“, ačkoli tyto formulace v následující parentezi opět poněkud zmírňuje: „není žena bez muže ani muž bez ženy“ (*1K 11,4–8*). Tento rozdíl prozrazuje mnohem víc než jen různý postoj k roli ženy. Rozdíl mezi oběma souvisí s tím, že pro Ježíše vedla víra bezprostředně k jednání, a jeho kázání proto muselo nechat nedotčenou oblast plurality lidí, zatímco pro Pavla byla víra pouze záležitostí individuální spásy duše.

V tomto ohledu stojí za povšimnutí Augustin (*De civ. Dei*, XII,22), který nejenže zcela ignoruje *Gn 1,27*, ale vlastní rozdíl mezi člověkem a zvířetem spatřuje v tom, že člověk byl stvořen jako „jeden jediný“ (*unum ac singulum*), zatímco zvířat bylo stvořeno více najednou (*plura simul iussit existere*). Augustin užívá příběhu o stvoření, aby podtrhnul rodový charakter zvířecího života na rozdíl od jedinečnosti lidské existence.

jako takoví jsou totožní oním pozoruhodným způsobem, že žádný z nich není stejný jako kdokoli jiný, kdo kdy žil, žije nebo bude žít.

Všechny tři základní činnosti a jim odpovídající podmínky jsou navíc pevně zakotveny v nejobecnější podmíněnosti lidského života, která spočívá v tom, že člověk přichází na svět narozením a opět z něj mizí smrtí. Pokud jde o mortalitu, práce zajišťuje přežití individua i celého rodu; zhotovování pak zřizuje umělý svět, který je do jisté míry nezávislý na smrtelnosti těch, kdo jej obývají, a tak oproti jejich prchavé existenci poskytuje něco jako stálost a trvání; a konečně jednání potud, pokud slouží založení a uchování politického společenství, tvoří podmínky pro kontinuitu generací, pro paměť, a tím pro dějiny. Podobně jsou všechny činnosti spjaty s natalitou, protože jejich úkolem je též péče o budoucnost, resp. o to, aby život a svět dokázaly držet tempo s neustálým přílivem nově přichozích, kteří se rodí do světa jako cizinci, a měly pro ně vždy připraveno místo. Přitom je však jednání spjato se základní podmínkou natality újeji než práce a zhotovování. Nový počátek, který vstupuje do světa s každým narozením, se může ve světě uplatnit jen proto, že sám nově přichozí je nadán schopností začít něco nového, tj. schopností jednat. Prvek jednání ve smyslu iniciativy – ustavit *initium* – tkví ve všech lidských činnostech. Tato okolnost nesvědčí o ničem jiném, než o tom, že jsou tyto činnosti vykonávány právě bytostmi, které narozením přišly na svět a jsou spjaty s podmínkou natality. A protože jednání je politickou činností *par excellence*, je pochopitelné, že natalita představovala konstitutivní fakt pro kategorie politického myšlení a měla pro politické myšlení tak rozhodující význam, srovnatelný snad jen s významem, jaký měla smrtelnost pro metafyzické filosofické myšlení, jehož plamen se odedávna – a na Západě přinejmenším od Platóna – rozžehoval právě tvářív v tvář problému lidské smrti.

Avšak *condition humaine*, lidská podmíněnost ve svém celku, zahrnuje víc než jen podmínky, za nichž je lidem dán život na zemi. Lidé jsou podmíněnými bytostmi, protože každá skutečnost, s níž přicházejí do styku, se bezprostředně proměňuje v podmínku jejich existence. Svět, v němž se *vita activa* pohybuje, sestává ve své podstatě z věcí, které jsou výtvoři lidské ruky. A tyto věci, které by nikdy nevznikly bez lidí, jsou opět podmínkou lidské existence. Lidé tedy nežijí pouze za podmínky, které jim byly dány do vínku s jejich

pozemskou existencí, ale navíc za podmínek, jež si sami vytvořili, avšak také tyto podmínky jsou navzdory svému lidskému původu nadány stejnou podmiňující silou jako přírodní podmínky. Cokoli se dotýká lidského života, cokoli do něj vstupuje, se ihned proměňuje v podmínku lidské existence. Proto jsou lidé stále podmíněnými bytostmi, bez ohledu na to, co činí či připouštějí, aby se dělo. Vše, co se objevuje v jejich světě, se ihned stává součástí lidské podmíněnosti. Skutečnost světa se v rámci lidské existence uplatňuje jako síla, která tuto existenci podmiňuje a jako taková je touto existencí zakoušena. Objektivita světa – charakter objektu a věci, který je mu vlastní – a lidská podmíněnost se vzájemně doplňují a jsou spolu navzájem sladěny. Lidská existence na jedné straně potřebuje věci právě proto, že je podmíněná; a kdyby na druhé straně každá věc sama o sobě a všechny věci dohromady nepodmiňovaly lidskou existenci, byly by hromadou nesouvisajících předmětů, a nikoli světem.

Aby nedošlo k nedorozumění: podmíněností lidí není míněno totéž co „přirozeností“ člověka. Ani celková suma lidských činností a schopností odpovídajících způsobům lidské podmíněnosti nepředstavuje nic takového jako popis lidské přirozenosti. I kdybychom do našeho výkladu zahrnuli to, co zde záměrně vynecháváme, totiž činnost myšlení a schopnost rozumu, dokonce i kdyby se někomu podařilo vyhotovit úzkostlivě přesný seznam všech lidských možností, jak jsou nám dnes známé, rozhodně bychom tím nevyčerpali bytostné charakteristiky lidské existence, a to ani v negativním smyslu, totiž že bychom našli alespoň to, co lidská existence v žádném případě nemůže postrádat, má-li zůstat lidskou. Nejradikálnější změna v lidské podmíněnosti, jakou si můžeme představit, totiž přestěhování na jinou planetu, dnes už vůbec není bohapustou fantazií. Kdyby k ní skutečně došlo, znamenalo by to, že lidé mohou svůj život zcela vyvázat z podmínek daných na zemi a učinit jej plně závislým na podmínkách, které si sami vytvořili. Zkušenostní horizont takového života by se pravděpodobně proměnil tak radikálně, že by v něm to, co rozumíme prací, zhotovováním, jednáním, myšlením, sotva ještě dávalo nějaký smysl. A přesto lze těžce popřít, že i tito hypotetičtí planetární vystěhovalci by zůstali lidmi. Avšak jediná výpověď, kterou bychom mohli učinit o jejich lidské přirozenosti, by byla ta, že jsou stále ještě podmíněnými bytostmi, ačkoli by lidská podmíně-

nost byla za takových poměrů takřka výlučně produktem člověka samého.

Na rozdíl od podmíněnosti člověka, o níž můžeme činit jisté – byť nedostatečné – výpovědi, se problém bytnosti člověka, vyjádřený v augustinovské formulaci „stal jsem se sám sobě otázkou“ (*quaestio mihi factus sum*), zdá neřešitelný, lhostejno, zda této otázce rozumíme ve smyslu individuálně psychologickém, nebo obecně filosofickém. Je nanejvýš nepravděpodobné, že bychom my, kteří jsme s to poznávat, určovat a definovat bytnost věcí, jež nás obklopují a jimiž sami nejsme, tedy bytnost pozemských věcí a snad některých věcí v universu obklopujícím naši zemi, dokázali stejným způsobem poznat a definovat svoji vlastní bytnost – jako bychom skutečně mohli překročit svůj vlastní stín. Navíc nás nic neopravňuje k domněnce, že člověk má vůbec nějakou bytnost či přirozenost ve stejném smyslu jako všechny ostatní věci. Kdyby však skutečně existovalo něco takového jako bytnost člověka, pak by ji nepochybně dokázal poznat a definovat jen bůh, protože snad jen bůh je schopen výpovědi o nějakém „kdo“ ve stejném smyslu jako o nějakém „co“.²

² Augustin, jemuž je obvykle připisováno zavedení tzv. antropologické otázky ve filosofii, si byl velmi dobře vědom těchto rozdílů a obtíží. V každém případě rozlišoval mezi otázkami „Kdo jsem?“ a „Co jsem?“. Zatímco první otázkou se člověk obrací sám k sobě – „A obrátil jsem se k sobě samému a řekl jsem sám sobě: Ty, kdo jsi (*tu, qui es*)? A odpověděl jsem: Člověk“ (*Confess.* X,6) –, druhou otázkou se člověk obrací k Bohu: „Co tedy jsem, můj Bože? Co je má bytnost?“ (*Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?*; tamt., X,17). Neboť ve „veliké hlubině“ (*grande profundum*), kterou je člověk (tamt., IV,14), existuje „něco lidského (*aliquid hominis*)“, o čem duch člověka, který v něm přebývá, nic neví. Jen Ty, Pane, který jsi ho stvořil, víš o něm vše (*eius omnia*)“ (tamt., X,5). V souladu s tím je nejznámější z těchto výroků, který cituji v textu – *quaestio mihi factus sum* –, otázkou vznesenou v Boží přítomnosti a vlastně určenou Bohu (tamt., X,33), a pouze Bůh na ni také může dát odpověď. Co se týče odpovědí, lze stručně říci, že na otázku „Kdo jsem?“ může odpovědět – ať už je tato odpověď jakákoli – člověk, zatímco na otázku „Co jsem?“ může odpovědět pouze Bůh, který člověka stvořil. Jinými slovy: otázka po bytnosti člověka je právě tak theologickou otázkou jako otázka po bytnosti Boha. Obě tyto otázky mohou být zodpovězeny pouze v rámci božského zjevení.

Formy lidského poznání lze aplikovat na vše, co má „přirozené“ vlastnosti, a tím také na nás samé potud, pokud jsou lidé exempláře nejrozvinutějšího rodu organického života. Stejně formy poznání však selhávají, pokud se již neptáme „Co jsme?“, ale „Kdo jsme?“. Právě toto selhávání je vlastním důvodem, proč pokusy o určení bytnosti člověka zpravidla končí nějakými konstrukcemi božství, nějakého boha filosofů, který se při bližším zkoumání vždy odhalí jako jakýsi prapůvodní model či platónská idea člověka. Demaskování takových filosofických pojetí božství jako zbožštění lidských schopností a činností samozřejmě není důkazem ani argumentem pro neexistenci boha. Nicméně skutečnost, že pokusy o určení bytnosti člověka tak snadno sklouzávají k představám, jež evokují myšlenku božství jen proto, že zjevně implikují přecenění lidství, by nás snad přece jen měla učinit nedůvěřivými vůči pokusu o pojmové určení bytnosti člověka.

Podmínky lidské existence – samotný život a země, natalita a mortalita, světskost a pluralita – na druhé straně nikdy nemohou vysvětlit „člověka“ nebo dát odpověď na otázku, co a kdo jsme, a sice z toho jednoduchého důvodu, že žádná z nich nepodmiňuje lidskou existenci absolutně. Tento názor alespoň vždy zastávala filosofie, na rozdíl od věd, jako jsou antropologie, psychologie, biologie atd., které se rovněž zabývají člověkem. Dnes bychom však téměř mohli prohlásit za vědecky prokázané, že lidé – ačkoli žijí a pravděpodobně vždy budou žít v pozemských podmínkách – rozhodně nejsou tvory spjatými se zemí ve stejném smyslu jako všechny ostatní živé bytosti. Moderní přírodní věda přece vděčí za své mimořádné triumfy právě tomu, že změnila své hledisko a že se dívá na pozemskou přírodu, jako by už vůbec neměla své místo na zemi, nýbrž v universu, a z tohoto hlediska s ní také zachází, jako by se jí podařilo nejen nalézt Archimédův bod, ale také se na něj postavit a vyvíjet odtud svou činnost.

2. Pojem *vita activa*

Pojem *vita activa* je zatížený a přetížený tradičními představami. Tento pojem, který je stejně starý jako samotná tradice našeho politického myšlení (nikoli však starší) a který ani zdaleka nezahmje

všechny politické zkušenosti západního lidstva, vděčí za svůj počátek specifické historické konstelaci, z jejíhož stínu nikdy skutečně nevystoupil: procesu se Sókratem. To samozřejmě neznamená nic jiného, než že se zrodil z konfliktu mezi filosofem a *polis*. Politická filosofie, která zde vznikla a položila základ západní tradici jak filosofie, tak politiky, jednoduše eliminovala velkou část zkušeností rané minulosti, protože tyto zkušenosti byly irelevantní pro její bezprostřední politické účely a rušivé pro její filosofické záměry. Samotný termín *vita activa* se objevuje až ve středověké filosofii jako překlad aristotelského βίος πολιτικός do latiny, který je ovšem, jak ještě uvidíme, zároveň spojen s jeho významnou reinterpretací. Augustin ještě mluví o *vita negotiosa* nebo *actuosa* v původním řeckém významu, tj. o životě zasvěceném veřejně politickým záležitostem.³

Aristotelés rozlišil tři způsoby života – βίαι –, mezi nimiž mohl volit svobodný muž, tj. muž, který byl nezávislý na nezbytných životních potřebách a na poměrech těmito potřebami utvářených. Protože šlo o způsoby svobodného života, vypadla mu z nich všechna povolání, jež sloužila samotnému životu a jeho udržování, tedy především práce, která jakožto způsob života otroků podléhala dvojitému útlaku, totiž donucující moci samotného života a příkazů pána. Nefigurovaly však mezi nimi ani životní způsob řemeslníka, spočívající ve zhotovování, ani život obchodníka, zaměřený na výdělek. Tím byli vyloučeni všichni ti, kteří se dobrovolně či nedobrovolně, dočasně či po celý svůj život nemohli svobodně pohybovat nebo uplatnit, kteří nebyli v každém okamžiku svého života pány svého času a příslušného místa svého pobytu.⁴ Tři způsoby života, které

³ Augustin, *De civ. Dei*, XIX,2 a 19.

⁴ Podle W. L. Westermanna (*Between Slavery and Freedom*, in: *American Historical Review*, 50, 1945) Aristotelovo tvrzení, že „řemeslníci žijí v jakémsi omezeném otroctví, znamená, že když řemeslník uzavře pracovní smlouvu, rezignuje na dva ze čtyř faktorů, které ho činí svobodným mužem, totiž na svobodu výdělku a neomezenou svobodu pohybu. Tato ztráta svobody je však omezená, je-li podstoupena dobrovolně a pokud platí jen po omezenou dobu.“ Příklady, které Westermann uvádí, ukazují, že svobodou se v této souvislosti rozuměl „status, svoboda výdělku, nedotknutelnost osoby a svoboda pohybu“ a že otroctví v souladu s tím spočívalo v „chybění těchto čtyř

zbývají po této eliminaci, mají společné to, že se všechny odehrávají v oblasti „krásného“, tedy ve společenství věcí, jež nejsou užívány nutně, a dokonce ani nejsou prospěšné k žádnému určitému účelu. Mezi takové způsoby života Aristotelés počítá život oddávající se požitku a rozkoši z tělesné krásy; život plodící krásné činy v *polis*; a život filosofa prodlévající v oblasti věčné krásy tím, že se oddává zkoumání a zření toho, co nikdy nepomijí, tj. v oblasti, která je uchráněna před oběma rušivými zásahy člověka, jež představuje zhotovování nových věcí a spotřeba toho, co jest.⁵

Co se týče „politického života“ (βίος πολιτικός), tak hlavní rozdíl mezi tímto aristotelským pojmem a pozdější středověkou *vita activa* spočívá v tom, že Aristotelés jím výslovně míní jen politickou oblast ve vlastním smyslu a spolu s ní jednání (πράττειν) jakožto ve vlastním smyslu politickou činnost. V chápání Řeků nemohly ani práce, ani zhotovování vůbec představovat βίος, to znamená životní způsob hodný svobodného muže, v němž se manifestuje svoboda. Protože práce a zhotovování sloužily k opatrování toho, co je pro člověka nezbytně nutné, a k produkování toho, co je užitečné, byly pojímány jako nesvobodné, totiž vynucené nezbytnými potřebami a přáními lidí.⁶ Život v oblasti *polis* nemohl podléhat tomuto verdiktu nutnosti a užitečnosti, protože vlastní politická sféra podle řeckého chápání rozhodně nutně nevzniká všude tam, kde lidé žijí pospolu v uspořádaných poměrech. Ne snad, že by Řekové obecně a Aristot-

atributů“. Kvůli omezenému ztročením, jímž se vyznačuje život řemeslníků, Aristotelés ve svém výčtu různých životních způsobů řemeslníky vůbec nezmiňuje. Život řemeslníků pro něj není formou svobodného života (Aristotelés, *Eth. Nic.* I,5; srv. též *Pol.* 1337b5). Aristotelés nicméně zmiňuje formu výdělečného života – a navrhuje ji, protože také výdělek ještě podléhá tlaku nutnosti (*Eth. Nic.* 1096a5). Skutečnost, že při výčtu životních forem má na mysli pouze formy svobodného života, se zvláště zřetelně ukazuje v *Etica Eudémově*, kde Aristotelés zdůrazňuje, že jde o život, který je volen dobrovolně (*Eth. Eud.* 1215a35 nn.).

⁵ K protikladu mezi krásným na jedné straně, a nutným a užitečným na druhé straně viz Aristotelés, *Pol.* 1333a30 nn. a 1332b32.

⁶ K protikladu mezi svobodným na jedné straně, a nutným a užitečným na druhé straně viz tamt., 1332b2.

telés zvláště velmi dobře nevěděli, že pospolitý život lidí se vždy uskutečňuje v nějaké formě organizace nebo že vláda jako taková může představovat vynikající způsob života. Avšak právě proto, že pro pospolitý život lidí je organizace nutná, Řekové nepovažovali pouhou skutečnost, že pospolitost je takto organizována, za doklad existence politického života. A protože despotická moc, která se podle jejich zkušeností nutně vyskytovala ve všech společenstvích, jež netvořila *polis*, vykonávala vládu, která byla za takových okolností bezpodmínečnou životní nutností, domnívali se, že život vládce nepatří ke způsobům života svobodného muže.⁷

Se zánikem antického městského státu – Augustin byl snad posledním myslitelem, který přinejmenším ještě věděl, jakou důstojnost měl kdysi politický život – ztratil pojem *vita activa* svůj vlastní politický význam a začal sloužit jako označení pro všechny druhy aktivit zaobírajících se věcmi světa. Z toho jistě neplynulo, že by práce a zhotovování získaly v hierarchii lidských činností významnější postavení, takže by se nyní svou vážností mohly vyrovnat politickému životu.⁸ Spíše tomu bylo právě naopak: také jednání nyní pokleslo na úroveň činností, které byly pro život na zemi bezpodmínečně nutné, takže z Aristotelových tří způsobů svobodného života zbyl jen třetí, *vita contemplativa*, βίος θεωρητικός.⁹

Mimořádné upřednostnění kontemplace před činnostmi všeho druhu – včetně politické činnosti jednání –, jež se prosadilo v tradici, nicméně nemá křesťanský původ. Setkáváme se s ním již v Platónově politické filosofii, kde je utopické uspořádání *polis* nejen řízeno vyšším

⁷ K protikladu mezi tyranskou a politickou formou života viz tamt., 1277b8. Argument, že život despoty není svobodný, protože se zaobírá „nutnými věcmi“, se nachází tamt., 1325a24.

⁸ K velmi rozšířenému mínění, že moderní hodnocení práce má křesťanský původ, viz níže, § 44.

⁹ Viz především Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 179, a. 2, kde je *vita activa* označena za přímý důsledek „nutnosti veškerého života“ (*necessitas vitae praesentis*), a *Expos. in Psalm.* 45,3, kde je politickému jednání přisouzena úloha obstarávání všeho, co je nutné pro život (*in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*).

náhledem filosofů, ale toto uspořádání jako takové nemá vlastně jiný cíl než umožnit způsob života filosofů. Také Aristotelův výčet způsobů svobodného života je očividně veden ideálem kontempace (θεωρησία) a jí vlastního způsobu života (βίος θεωρητικός). K obvyklým podmínkám možnosti svobody v řeckém světě, tj. osvobození od nezbytných potřeb života a od útlaku ze strany druhých lidí, připojili filosofové osvobození od politické činnosti, prázdeň, tj. zdržení se všech veřejných záležitostí (σχολή).¹⁰ A není pochyb o tom, že pozdějšímu křesťanskému požadavku života, nezátíženého jakýmkoli politickými záležitostmi a starostmi o to, co se děje ve veřejném prostoru, předcházela vědomý nezáměr o politiku u pozdně antických filosofických škol. Křesťanství jen požadovalo pro všechny to, co si až dosud pro sebe nárokovali pouze někteří.

Středověká *vita activa*, která zahrnuje všechny lidské činnosti, nakolik jsou všechny nahlíženy z hlediska absolutního klidu v kontemplaci, má proto blíže k řecké ἀσχολία, ne-klidu, který byl již pro Aristotela známkou veškeré činné existence, než k řecky pochopenému „politickému životu“ (βίος πολιτικός). Rozdílu mezi klidem, v němž se člověk – takřka ani nedýchaje – zdržuje každé činnosti

¹⁰ Řecká σχολή, stejně jako latinské *otium*, neznamená ani tak prázdeň, jako spíše svobodu od politické činnosti. Obě slova byla ovšem užívána rovněž jako označení pro svobodu od práce a nezbytných nutností života. V žádném případě nešlo primárně o volný čas, ale o životní situaci osvobození od starostí a námahy. Popis všedního dne athénskému občanovi, jak jej předkládá Fustel de Coulanges (*La Cité Antique*, Paris 1956, str. 334–336; česky: *Antická obec*, Praha 1998), zvláště zřetelně ukazuje, jak nesmírně časově náročný byl běžný výkon politické činnosti průměrného občana v poměrech *polis*. Politická činnost však nebyla jen časově náročná, ale také nanejvýš iritující a byla zdrojem trvalých starostí. Athénský zákon totiž žádnému občanovi nedovoloval, aby se ve sporech mezi frakcemi zdržel hlasování, ale trestal ty, kdo by se chtěli vyvléknout z iritujících starostí politického života, odnětím občanství. Uvážíme-li všechny tyto okolnosti, pochopíme jednak to, že aktivní občané skutečně museli být osvobozeni od obvyklých životních starostí, tedy mít σχολή, jednak to, že se muselo přímo nabízet, aby pro sebe filosofové požadovali také osvobození od namáhavých činností politického života. Jak o těchto činnostech smýšleli, prozrazuje již samotná volba slova σχολή. S volným časem v našem smyslu má toto vše společného velmi málo.

a v němž ustává každý tělesný pohyb, a neklidem, který je vlastní každé činnosti jako takové, přisuzuje již Aristotelés větší váhu než rozlišení mezi politickým a kontemplativním způsobem života, protože tento rozdíl lze znovu nalézt ve všech třech způsobech života. Aristotelés jej přirovnává k rozdílu mezi válkou a mírem a domnívá se, že každý druh činnosti, dokonce i činnost myšlení, se musí vykonávat kvůli absolutnímu klidu a musí vrcholit v absolutním klidu, podobně jako se válka vede kvůli míru.¹¹ Ať už jsou tělo a duše uváděny do pohybu čímkoli, vnější i vnitřní pohyby promlouvání a myšlení musejí dojít klidu v kontemplaci pravdy. Tento postulát platil nejen pro řeckou pravdu bytí, která se sama ukazuje nazírajícímu duchu, ale podržel si svou platnost i pro křesťanskou pravdu, která se zjevuje prostřednictvím Slova živého Boha.¹²

Termín *vita activa* tak až do počátku nověku nikdy neztratil negativní nádech. *Vita activa* na sobě nesla cejch ne-klidu, byla pojímána jako *nec-otium*, ἄ-σχολία. To ji udržovalo v nejtěsnějším vztahu k ještě základnějšímu řeckému rozlišení mezi věcmi, které jsou tím, čím jsou, samy od sebe, a věcmi, které vděčí za svoji existenci lidem, tj. mezi věcmi, které jsou „od přírody“ (φύσει), a věcmi, které jsou „na základě lidského ustanovení“ (νόμῳ). Absolutní primát kontempace před každou činností byl vposled založen na přesvědčení, že žádný výtvar lidské ruky se svojí krásou a pravdivostí nikdy nemůže vyrovnat přírodnímu a kosmickému jsovcu, které je nepomíjivé a neměnné a spočívá v sobě samém od věčnosti do věčnosti, aniž by potřebovalo zásahů nebo pomoci člověka. Toto věčné bytí se proměnlivým smrtelníkům může odhalit právě jen tehdy, když se zdrží všech pohybů a činností a když spočinou v naprostém klidu. Tváří v tvář tomuto postoji naprostého klidu mizí veškerá rozlišení a členění v rámci samotné *vita activa*. Z hlediska kontempace již

¹¹ Viz Aristotelés, *Pol.* 1333a30–33. Tomáš Akvinský definuje kontemplaci přímo jako zastavení všech vnějších pohybů: *quies ab exterioribus motibus* (Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 179, a. 1).

¹² Tomáš klade důraz na klid duše a doporučuje *vita activa* proto, že člověka vyčerpává, a tím „upokojuje vnitřní vášně“, což slouží jako příprava pro kontemplaci (tam., II–II, q. 182, a. 3).

nehraje žádnou roli, co ruší klid, který je pro ni nezbytný. Pro kontemplaci se stává rušivým prvkem bez rozdílu vše, co je pohybem nebo činností.

Bytnost *vita activa* je tedy v tradici určována z hlediska *vita contemplativa*, a jestliže i přesto dochází omezeného uznání, dostává se jí ho pouze potud, pokud slouží potřebám živého těla, na něž kontemplace zůstává odkázána.¹³ I když křesťanská víra v posmrtný život, jehož budoucí blaženost se ohlašuje v radostných stavech kontemplace,¹⁴ zpečetila degradaci *vita activa*, ustanovení absolutního primátu klidu vůči veškerým druhům činného života není křesťanské, ale má svůj původ v objevu kontemplace ve smyslu θεωρεῖν jakožto schopnosti nezávislé na činnostech myšlení a argumentace, který byl učiněn v rámci sókratovské školy, aby ovládl metafyzické a politické myšlení až do novověku.¹⁵ V naší souvislosti snad není nutné pojednávat o věcných důvodech této tradice. Tyto důvody je

¹³ Tomáš Akvinský obšírně pojednává o spojení *vita activa* s tělesnými funkcemi a nezbytnými potřebami, přičemž výslovně poznamenává, že jde o zvířecí složku v člověku, protože tělesnost je zvířatům a lidem společná.

¹⁴ Augustin mluví o „břemenu“ (*sacrina*) činného života, jež člověku ukládá povinnost lásky k bližnímu a jež by bylo neúnosné bez „sladkých“ (*suavitas*) rozkoší kontemplace pravdy zjevené božským způsobem (*De civ. Dei*, XIX,19).

¹⁵ Prastarý ressentiment filosofů vůči lidskému tělu nemá nic společného s antickým pohrdáním životními nutnostmi. Nutnost totiž tvořila pouze jeden aspekt tělesné existence, a tělo, osvobozené od tlaku nutností a zohavujících pracovních činností, bylo schopno dosáhnout onoho čistého zjevu, který Řekové nazývali krásou. U filosofů, přinejmenším od Platóna, šlo o víc než jen o nevoli nad tím, že člověk skrze tělesné potřeby podléhá nutnosti. Vše, co namítali proti tělesnému životu, se točilo právě kolem faktu, že tělo představuje to, co je na člověku ve vlastním smyslu živé, a že je tedy v ustavičném pohybu, alespoň dokud trvá životní proces. Tělo se vzpírá absolutnímu klidu, po němž touží filosof, a jestliže dosáhl tohoto kýženého klidu, připadá mu, jako by už neměl tělo. Proto se Platón domníval, že filosof obývá *polis*, tj. svět, pouze svým tělem. Zde je třeba hledat také původ obvinění z „všetečnosti“ (πολυπραγμοσύνη), které bylo již před Platónem vzneseno na adresu těch, kdo se zaobírají výlučně veřejnými záležitostmi.

samozřejmě třeba hledat hlouběji než v historických okolnostech, které vedly ke konfliktu mezi filosofy a *polis*, při němž byla zároveň zdánlivě náhodně objevena *vita contemplativa* jakožto vlastní životní způsob filosofa. Tyto důvody pravděpodobně spočívají v jednom aspektu lidské podmíněnosti, která není vyčerpána různými druhy *vita activa*, jež je předmětem našeho zájmu, a která by nebyla vyčerpána ani tehdy, kdybychom do ní zahrnuli myšlení a jeho specifický pohyb.

Je-li tudíž mé osvojení pojmu *vita activa* v očividném rozporu s tradicí, pak tomu tak není proto, že bych pochybovala o platnosti zkušeností, jež vedly k rozlišení mezi *vita activa* a *vita contemplativa*. To, o čem pochybuji, je pouze hierarchické uspořádání, jež na tomto rozlišení od počátku ulpívá. To neznamená, že bych chtěla popřít nebo třeba jen zpochybnit tradiční pojem pravdy jakožto něčeho, co je vždy člověku bytostně dáno – co se mu zjevuje či je mu zjeveno Bohem –, nebo že bych snad považovala za směrodatné novověké, pragmatické pojetí pravdy, podle něhož člověk může vědět jen to, co učinili či v principu mohou učinit sami lidé. Má námitka vůči tradici spočívá v podstatě v tom, že primátem, jenž byl v tradiční hierarchii přiznán kontemplaci, byly setřeny nebo zůstaly nezohledněny distinkce a rozdíly v rámci *vita activa* a že tento stav věcí se navzdory všemu zdání nezměnil ani přerušením tradice v novověku a převrácením tradičního řádu, jak k němu došlo u Marxe a Nietzscheho. Tkví v samotné podstatě veškerých slavných přehodnocení, že když stavějí na nohy filosofické systémy či běžná hodnocení, pohybují se sama ve stejném pojmovém rámci, který zůstává téměř úplně nedotčen.

Moderní převrácení tradičního řádu sdílejí s tímto řádem přesvědčení, že v základě všech lidských činností musí spočívat jediný centrální zájem, o nějž člověku jde, protože bez takového jednotícího principu by žádný řád vůbec nemohl být nastolen. Toto přesvědčení však není nijak samozřejmé. Mluvím-li o *vita activa*, předpokládám, že činnosti v ní zahrnuté nelze redukovat na nějaký stále stejný základní zájem, o nějž „člověku vůbec“ běží, a dále, že tyto činnosti nejsou nadřazeny ani podřazeny základním zájmům, o které jde ve *vita contemplativa*.

3. Věčnost a nesmrtelnost

Od počátku naší tradice politické filosofie, která se zrodila v sókratovské škole, a to znamená: od okamžiku, kdy se myšlení osvobodilo od jednání,¹⁶ bylo považováno za samozřejmý předpoklad, že čistému myšlení, jež vrcholí v kontemplaci, a všem druhům činností, jejichž prostřednictvím může člověk vstupovat do aktivního vztahu s věcmi tohoto světa, odpovídají dva navzájem odlišné centrální zájmy lidské existence. Pro stanovení tohoto předpokladu byl rozhodující objev, který učinili filosofové – pravděpodobně Sókratés sám –, že politická sféra neposkytuje nutně prostor pro rozvinutí všech vyšších možností člověka. Filosofové z tohoto objevu zároveň vyvodili závěr, že v čistém myšlení odkryli princip, který je nejen nový, ale také nadřazený všem principům platným v *polis*. Máme-li si ve vší stručnosti zpřítomnit, oč v tomto sporu mužů a principů vlastně šlo, postačí snad, když si připomeneme rozdíl mezi nesmrtelností a věčností.

Nesmrtelnost je trvání a přetrvávání v čase, život prostý smrti, jak byl podle řeckého chápání vyhrazen přírodě a olympským bohům. Do tohoto neustávajícího života přírody, pod klenbou nebe obývaného bohy, kteří neznají smrt ani stáří, se rodí smrtelní lidé, jediné pomíjivé pokolení v nepomíjivém kosmu. V tomto světě se setkávají smrtelné bytosti s nesmrtelnými, ale neexistuje v něm věčnost nebo vláda věčného boha. Můžeme-li věřit Hérodotovi, pak rozdíl mezi nesmrtelnými bohy a věčným bohem rozhodně nebyl Řekům neznámý. A vědomí tohoto rozdílu bylo zjevně směrodatné pro sebeporozumění Řeků, alespoň v jeho rudimentární podobě, dříve než řecká filosofie ve svých spekulacích o bytí pojmově vyjasnila a artikulovala specificky řeckou zkušenost věčnosti. Při výkladu o asijských kulturech, jež byly zasvěceny neviditelnému bohu, Hérodotos výslovně poznamenává, že ve srovnání s těmito, jak bychom dnes řekli, trans-

¹⁶ Řečeno slovy Cornfordovými: „Perikleova smrt a peloponéská válka vyznačují okamžik, kdy se mužové myšlení a mužové činu počali vydávat různými cestami, jimž bylo souzeno, aby se od sebe navzájem stále více vzdalovaly, až nakonec stoický mudrc přestal být občanem své země a stal se občanem universa“ (*Plato's Commonwealth in Unwritten Philosophy*, Cambridge 1950, str. 54).

cendentními bohy (kteří existují mimo prostor a čas), jsou řečtí bohové ἀνθρώποφους, tj. mají stejnou přirozenost jako lidé, což ale neznamená, že by byli antropomorfní, tj. že by měli stejnou podobu jako lidé.¹⁷ Touha Řeků po nesmrtelnosti vyrůstala z vědomí, že jsou jakožto smrtelníci obklopeni nepomíjící přírodou a že jejich život se odehrává před zrskem bohů neznajících smrt. Začleněna do řádu, v němž bylo vše kromě lidí nesmrtelné, stala se smrtelnost jako taková vlastní známkou lidské existence. Lidé jsou „smrtelníky“ povýtce, totiž jedinými smrtelnými bytostmi vůbec, neboť se odlišují od zvířat tím, že existují nejen jako členové rodu, jehož nesmrtelnost je zaručena rozmnožováním.¹⁸ Smrtelnost spočívá ve faktu, že u člověka z biologického životního procesu vyrůstá a jaksi navíc k němu přibývá individuální život s jasně rozeznatelným životním příběhem. Tento individuální životní příběh se odlišuje od všech ostatních přirozených procesů tím, že probíhá lineárně, a tím jakoby přetíná koloběh biologického života. Být smrtelný, to znamená mít počátek a konec v universu, v němž se jinak vše točí v kruhu a v němž počátek a konec jsou stále totéž, a tedy nést úděl vyhnance do naprosto „nepřirozené“ formy přímočarého pohybu. Alkmaíon se domníval, že lidé jsou pomíjiví jen proto, „že nejsou s to spojit počátek s koncem“.¹⁹

Úkol a potenciální velikost smrtelníků spočívá v tom, že jsou schopni vytvářet věci – díla, činy, slova²⁰ –, jež si zaslужují, aby

¹⁷ Hérodotos tuto poznámku činí při svém líčení perského kultu, který považoval zobrazení bohů, chrámy a oltáře za bláznovství (*Hist.* I,131). Také Pindaros (*Nem.* VI) výslovně říká o pokolení lidí a pokolení bohů, že „jejich dech pochází z jedné matky“: „Jedno je pokolení lidí, jedno je pokolení bohů. Neboť dech nás obou pochází z jedné matky.“ (Ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι.)

¹⁸ Viz pseudo-Aristotelés, *Oecon.* 1343b24, kde se praví, že návratem (περίοδος) příroda garantuje rodu ustavičné bytí, které však nemůže poskytnout individuui. V podstatě stejnou myšlenku Aristotelés vyslovuje ve spise *O duši* (*De an.* 415b13), když říká: „Pro živou bytost je bytím život.“

¹⁹ *DK* 24 [14] B 2.

²⁰ Řecký jazyk nerozlišuje mezi „díly“ a „činy“, ale nazývá obojí ἔργα,

zdomácněly ve světě ustavičného trvání, a díky nimž mohou sami smrtelníci nalézt patřičné místo v řádu, kde je vše kromě nich samých nepomíjivé. Skrze nesmrtelné činy, které – jak daleko sahá lidské pokolení – zanechávají nepomíjivé stopy ve světě, mohou smrtelníci dosáhnout nesmrtelnosti vlastního, specificky lidského druhu, a tak prokázat, že také oni mají božskou přirozenost. Dělicí čára mezi člověkem a pouhým (zvířecím) živočichem tak probíhá středem pokolení lidí: Jen ti „nejlepší“ (ἀριστοί), kteří se navíc stále musejí prokazovat jako ti „nejlepší“ (Řekové pro to mají zvláštní sloveso ἀρισταύειν, jehož obdobu nenajdeme v žádném jiném jazyce), a sice tím, že „dávají přednost trvalé slávě před smrtelnými věcmi“, jsou něčím víc než jen pouhými živočichy, zatímco většina lidí, kteří jsou spokojeni s tím, co jim poskytuje příroda, žije a umírá jako zvířata. Takový byl každopádně ještě názor Hérakleitův,²¹ avšak sotva bychom jej mohli doložit u nějakého filosofa po Sókratovi.

V naší souvislosti je bezvýznamné, zda to byl Sókratés sám nebo až Platón, kdo objevil věčnost jakožto vlastní centrum metafyzického filosofického myšlení. Ve prospěch Sókrata nicméně svědčí skutečnost, že právě on jako jediný – jediný mezi velkými mysliteli v tomto i v jiných ohledech – nikdy nemyslel na to, že by budoucím pokolením zanechal nějaký písemný záznam. Neboť je přece zjevné, že každý myslitel, ať už věčnost zaujímá v jeho myšlení jakkoli centrální místo, pouští tento svůj základní zájem ze zřetele v okamžiku, kdy usedá, aby zapsal své myšlenky. Dokud psaní trvá, není už jeho

ve smyslu věci, které jsou buď dostatečně trvalé, aby vydržely, nebo dostatečně velké, aby se na ně vzpomínalo. Až když filosofové, resp. sofisté přišli se svými „nekonečnými distinkcemi“, bylo rozlišeno také zhotovování a jednání (ποιεῖν a πράττειν), takže příslušná substantiva ποιήματα a πράγματα počala vytlačovat obecnější slovo ἔργα (viz především Platón, *Charm.* 163). Homér slovo πράγματα ještě nezná. U Platóna, kde spojení τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα označuje veškeré specificky lidské záležitosti, má toto slovo zřetelné konotace neradostných obtíží a marného usilování. To však nemusí mít svůj původ u Platóna samého. U Hérodota může slovo πράγματα vyvolávat velmi podobné asociace (viz např. *Hist.* I,155).

²¹ DK 22 [12] B 29.

primárním zájmem věčnost, ale starost o to, aby zanechal stopy myšleného pro budoucí pokolení. Myslitel, který píše, vstupuje svým způsobem do oblasti *vita activa*, stává se „činným“, a tím přistupuje na pravidla platná v rámci *vita activa* a použít se po cestách, které mohou vést k přetrvání a možná i k nesmrtelnosti, ale nikoli k věčnosti. Toto však Sókratés právě neučinil, jakkoli blízko ještě stál politickému životu. A tato okolnost je tím podivuhodnější, že to byl nepochybně Platón, a nikoli Sókratés, kdo odhalil vlastní protiklad mezi věčností a nesmrtelností a s ním i neřešitelný konflikt mezi životem filosofa a životem *polis*, resp. mezi „kontemplativním“ (βίος θεωρητικός) a „politickým životem“ (βίος πολιτικός).

Filosofickou zkušenost s věčností, již Platón pokládal za „nevy-slovitelnou“ (ἄρρητος) a Aristotelés za „prostou slov“ (ἄνευ λόγου) a jejíž pojem se později objevuje v paradoxu „stojícího nyní“ (*nunc stans*), lze učinit pouze mimo oblast lidských záležitostí a dosáhnout jí může pouze ten, kdo opustil pluralitu lidské společnosti. O těchto podmínkách zkušenosti věčnosti pojednává podobenství o jeskyni v Platónově *Ústavě*, jež líčí, jak se filosof musí osvobodit z řetězů, které jej poutají k jeho bližním, aby potom v úplném osamocení opustil jeskyni, aniž by byl doprovázen nebo následován druhými lidmi. Přeloženo do řeči politického života, resp. vyjádřeno v jazyce, pro který zemřít znamená „přestat být mezi lidmi“, znamená tedy zkušenost věčnosti jakousi smrt. A protože Platón se ještě v politice dobře vyznal, také to tak (ve *Faidónovi*) přímo formuloval. Filosofická smrt se od skutečné smrti samozřejmě liší tím, že není definitivní, protože žádná živá bytost nemůže trvale zakoušet věčnost v čase. Život sám nutí lidi k návratu do jeskyně, kde opět žijí, totiž „jsou mezi lidmi“. Z podobných důvodů středověké myšlení oddělovalo *vita activa* jakožto způsob života, jemuž se lze oddávat trvale, od *vita contemplativa* jakožto způsobu života, v němž nelze setrvávat neustále.²² Přitom je rozhodující, že zkušenost věčnosti, na rozdíl od zkušenosti nesmrtelnosti, nenachází svůj protějšek v žádné

²² Viz např. Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 181, a. 4: „Zatímco v činném životě můžeme stále setrvávat, v kontemplativním životě nejsme s to vytrvat s upřenou myslí.“ (*In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valeamus.*)

činnosti ani nemůže být v žádnou činnost transformována. Neboť i činnost myšlení je procesem probíhajícím v nitru člověka a spjatým se slovy, a jako taková nejen nestačí k reprodukování této zkušenosti, ale nemůže ji ani doprovázet. Právě proto, že i myšlení je činností, může kontemplaci věčnosti pouze přerušit nebo zničit.

Výrazy *θεωρία* – což původně neznamená pouhé hledění, ale přihlížení diváka – či „kontemplace“ označují zkušenost věčnosti, na rozdíl od již známých zkušeností nesmrtnosti a s nimi spojených činností všeho druhu. Je možné, že k objevu věčnosti rozhodujícím způsobem napomohla zcela oprávněná pochybnost o trvalosti *polis*, která se na sklonku 5. a na počátku 4. století zmocňovala nejen filosofů. A snad právě strašlivé zděšení nad tímto náhledem v těsném spojení s žasnoucím uchvácením nalezenou věčností způsobilo, že filosofové ani nemohli jinak než opovrhnut veškerou touhou po nesmrtnosti, na níž od této chvíle ulpěl stín fatálního podezření z pouhé marnivosti a pýchy, a kárat ty, kdo jí propadli. Jisté je, že až tímto postojem filosofové upadli do neuhastitelného konfliktu s antickou *polis* a náboženstvím, které spočívalo v jejím základu. Avšak skutečnost, že toto filosofické zaměření k věčnosti nakonec zvítězilo nad veškerými snahami o zajištění nesmrtnosti, již vlastně není zásluhou filosofického myšlení nebo vlivu filosofů. Byl to zánik římské říše, který nejnázorněji dokázal, že žádné dílo smrtelných rukou nesmí chovat naději v nesmrtnost, a tento zánik byl provázen či takřka proniknut poselstvím křesťanské zvěsti o nepomíjivosti života každého jednotlivého člověka. To byl konec antických náboženství, která se naopak zakládala na přesvědčení o smrtelnosti člověka a potenciální nesmrtnosti jím vytvořeného světa. Za těchto okolností se každá touha po pozemské nesmrtnosti musela zdát stejně marnivá jako zbytečná a *vita activa*, starý *βίος πολιτικός*, mohl obhájit své právo na existenci jen tehdy, pokud byla ochotna sloužit *vita contemplativa* a podřídit se jejím nárokům. Úspěch tohoto podřízení lze měřit tím, že ani vzestup novověku a jeho násilných převrácení zděděného řádu, tradičního poměru jednání a kontemplace, nedokázaly touhu po nesmrtnosti, která byla kdysi zdrojem a středem *vita activa* i politiky vůbec, vyprostit zpod nánosů zapomnění.

Druhá kapitola

Prostor veřejného a oblast soukromého

4. Člověk: společenský či politický živočich

Vita activa, lidský život, pokud se oddává činnému bytí, se odehrává ve světě lidí a věcí, jež nikdy neopouští a jež nikdy nepřekračuje. Každá lidská činnost se odvíjí v prostředí věcí a lidí, do něho je zasazena a bez něho by ztrácela jakýkoli smysl. Tento okolní svět, do něhož se každý rodí, opět vděčí za svoji existenci člověku, jeho zhotovování věcí, jeho pečující starosti o půdu a krajinu, jeho jednajícím organizování politických vztahů v lidských společnostech. Neexistuje žádný lidský život – ani život poustevníka na poušti –, který (pokud vůbec něco činí) by nežil ve světě, jenž přímo či nepřímo svědčí o přítomnosti jiných lidí.

Veškeré lidské činnosti jsou podmíněny skutečností, že lidé žijí pohromadě, ale pouze jednání si nelze ani představit mimo lidskou společnost. K pracovní činnosti jako takové není zapotřebí přítomnosti druhých lidí, jakkoli by bytost pracující v úplné osamělosti sotva ještě byla člověkem. Taková bytost by byla *animal laborans* v nejdoslovnějším a nejstrašnějším smyslu slova. Bytost, která by zhotovovala věci a budovala svět, jež by obývala pouze ona sama, by sice ještě byla zhotovujícím řemeslníkem, ale sotva by mohla být označena za *homo faber*, neboť by ztratila svoji specificky lidskou kvalitu a podobala by se spíše bohu – nikoli bohu stvořiteli, ale spíše božskému demiurgovi, jak ho v jednom ze svých mýtů popisuje Plátón. Pouze jednání je výlučnou výsadou člověka. Ani zvíře, ani bůh nejsou schopni jednat.¹ A pouze činnost jednání se vůbec nemůže uskutečnit bez stálé přítomnosti okolního světa lidí.

¹ Je nápadné, že homérští bohové jednají jen tehdy, vstupují-li do hry

Zdá se, že tento zvláštní vztah, který váže jednání k lidské pospolitosti, plně ospravedlňuje překlad aristotelského určení člověka jakožto „politického živočicha“ (ζῷον πολιτικόν) latinským výrazem *animal sociale*, který se objevil již velmi brzy (u Seneky), a nakonec i výslovné ztotožnění obou termínů, jak se s ním setkáváme např. v následující Tomášově formulaci: „Člověk je od přirozenosti politický, to jest společenský (*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*).“² Toto zdání však klame. Samozřejmost, s níž společenské vstupuje na místo politického, prozrazuje více než všechny teorie, do jaké míry se vytratilo původní řecké pochopení toho, co je vlastně politika. Ačkoli to nebylo rozhodujícím důvodem tohoto chybného překladu, přesto je příznačné, že slovo „sociální“ existuje pouze v latině a nemá žádný odpovídající ekvivalent v řeckém jazyce nebo v řeckém myšlení. Podstatnější v této souvislosti je skutečnost, že slovo *societas* mělo původně v latině jasný, byť omezený politický význam: označovalo spolek, do něhož lidé vstoupili za určitým účelem, tedy např. aby získali vládu nad druhými lidmi nebo aby spáchali zločin.³ Až když se později začalo mluvit o *societas generis*

lidé, ať už jim bohové vládnu z dále nebo se přímo vměšují do jejich záležitostí. Zdá se, že také ke sporům mezi bohy zavádá podnět hlavně jejich účast na lidských záležitostech, a zejména to, že se v konfliktech přidávají na stranu smrtelníků. Tak vznikají příběhy, v nichž lidé a bohové jednají společně, ale jsou to smrtelníci, kteří se chápou iniciativy, i když rozhodnutí potom padne ve shromáždění bohů na Olympu. Zdá se mi, že homérský výraz „díla lidí a bohů“ (ἔργ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε, Homér, *Od.* I,338) odkazuje k takovému to „společnému jednání“. Básník opěvuje činy bohů a lidí, nikoli příběhy bohů na jedné straně, a příběhy lidí na straně druhé. Tak také v Hésiodově *Theogonii* nejde o činy bohů, ale buď o vznik světa (*Theog.* 166 nn.), s nímž olympští bohové nemají vůbec nic společného (protože verš v řádku 118 je zjevně nepravý), nebo o „bláženě bohy a slavné činy lidí“ (tamt., 99 n.), nikde však, pokud vím, nejde o slavné činy bohů.

² Cituji podle věcného rejstříku Mariettiho turínského vydání Tomášova díla. V samotném textu se slovo *politicus* nevyskytuje, ale index zde správně shrnuje Tomášovu intenci. Viz Tomáš Akvinský, *Summa theol.* I, q. 96, a. 4; II–II, q. 109, a. 3.

³ Viz termíny *societas regni* u Livia a *societas sceleris* u Cornelia Nepo-

humani, společenství lidského pokolení,⁴ byla na místě domněnka, že být „společenský“, žít ve společenství patří k přirozenosti člověka. Rozdíl oproti řeckému myšlení je následující: také Platón a Aristotelés samozřejmě věděli, že člověk nemůže žít mimo lidskou společnost, nepovažovali to však právě za specificky lidskou vlastnost, nýbrž naopak za něco, co je společné lidskému a zvířecímu životu, a co tedy za žádných okolností nemůže být počítáno mezi základní podmínky specificky lidské existence. Přirozený společenský život v pospolitosti, jak se jím vyznačuje lidské pokolení, byl považován za omezení, uložené člověku nutností jeho biologické konstituce, a sice právě proto, že tyto nutnosti jsou očividně stejné pro lidský život jako pro jiné formy organického života.

Podle řeckého myšlení je lidská schopnost politické organizace nejen oddělena od přirozeného pospolitého života, v jehož středu stojí dům (οἰκία) a rodina, ale představuje dokonce vyslovený protiklad vůči pospolitému životu. Vznik *polis*, která poskytuje úplný rámec pro řecké pochopení politiky, měl za následek, že každý občan „vedle svého soukromého života získal návdavkem ještě jakýsi druhý život, svůj politický život (βίος πολιτικός). Každý občan od té chvíle náležel dvěma řádům bytí a jeho život se vyznačoval tím, že byl přesně rozdělen mezi to, co nazýval svým vlastním (ἴδιον), a to, co bylo společné (κοινόν).“⁵ Aristotelovo tvrzení, že založení *polis* předcházelo zničení všech spolků, jako byly φράτρη nebo φυλή, které spočívaly na přirozených vazbách, tedy na rodině a pokrevním příbuzenství, není pouhou jeho domněnkou či teorií, ale zcela odpovídá historické skutečnosti.⁶ Pouze dvě z činností, s nimiž

ta. Takové „spolky“ samozřejmě mohly být uzavírány rovněž za obchodními účely. Slovo *societas* v tomto smyslu se vyskytuje již ve středověkém hospodářství. Viz W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, London 1931, str. 419.

⁴ Slovem „lidské pokolení“ zde i v následujícím označuji lidský rod na rozdíl od celkové sumy všech lidí, pro niž budu užívat slova „lidstvo“.

⁵ Cituji podle amerického vydání: W. Jäger, *Paideia*, III, New York 1939, str. 111.

⁶ Fustel de Coulanges v úvodu ke své knize *Antická obec* sice slibuje

se můžeme setkat ve všech formách lidského pospolitého života, byly považovány za politické ve vlastním smyslu, totiž jednání (πραξις) a promlouvání (λέξις), a pouze tyto dvě činnosti zakládaly onu „oblast lidských záležitostí“, τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα, jak říkával Platón, z níž právě bylo vyloučeno vše, co je pouze nutné nebo též pouze užitečné.

Jistě, až založení městských států Řekům umožnilo trávit svůj život v této politické sféře, tedy jednáním a promlouváním, v dosud nepoznané míře. Avšak přesvědčení, že obě tyto lidské schopnosti jsou spolu velmi úzce spjaté a že představují největší lidská nadání, je patrně starší než založení řecké *polis* a platí za samozřejmé již u Homéra. Neboť velikost Homérova Achillea spočívá již v tom, že je vykonavatelem velikých činů i řečníkem velikých slov.⁷ A na roz-

prokázat, že základem antické rodinné organizace a antického městského státu bylo „stejně náboženství“, ale ve skutečnosti pak pouze přináší četné doklady pro to, že vláda *gens* a vláda *polis* „byla v podstatě dvě protikladná zřízení...“, která spolu dříve či později musela vstoupit do války... Buď nemohla vydržet obec, nebo obec nakonec musela rozbit rodinu.“ Tento rozpor v knize, kterou je stále možno označit za stěžejní, vznikl patrně tím, že Coulanges pojednává o Římě a řeckých městských státech společně, přičemž své kategorie a ilustrace čerpá v podstatě z římských dějin a římských institucí a poté je aplikuje na řecké poměry – byl na druhé straně samozřejmě zdůrazňuje, že „v Řecku záhy došlo k oslabení“ tradice *prytaneia*, která odpovídala římskému kultu bohyně Vesty, „zatímco v Římě (toto veliké uctívání) nikdy neztratilo nic ze své intenzity“. V Řecku byla nejen mnohem hlubší propast mezi rodinnou a státní organizací než v Římě, ale také zde bylo náboženství Homérovo a olympských bohů, které se později stalo náboženstvím řecké *polis*, od počátku odděleno od starších božstev rodiny a domácnosti. Zatímco Vesta, bohyně krbu, se stala ochránkyní Říma a její kult měl vysloveně politický charakter, její řecká kolegyně Hestia je poprvé zmíněna u Hésioda, jediného z významnějších řeckých básníků, který ve vědomé opozici vůči Homérovi velebí život u domácího krbu. Ve veřejném náboženství řecké *polis* však Hestia musela své místo ve shromáždění dvanácti olympských bohů uvolnit Dionýsovi. Viz T. Mommsen, *Römische Geschichte*, I, kap. 12 (5. vyd.), a R. Graves, *The Greek Myths*, London 1955, kap. 27 (česky: *Řecké mýty*, Praha 1996², 2004).

⁷ Jak říká Foinix, Péleus jej pověřil právě tím, aby učil Achillea „být

díl od moderního chápání byla jeho slova považována za veliká nikoli proto, že vyjadřovala veliké myšlenky. Jak víme z posledních řádků *Antigony*, bylo tomu spíše naopak: μεγάλοι λόγοι, veliká slova nebo, jak překládá Hölderlin, „veliké pohledy / jež jsou odplatou / za veliké rány uštědřené hrdým šíjím / je v stáří naučily myslet“. Nahlédnutí a s ním spjaté myšlení v tomto pojetí pocházejí z promlouvání, a nikoli naopak. Promlouvání bylo ovšem považováno za stejně původní a rovnocenné jako jednání, bylo nahlíženo jako činnost stejného druhu a stejné hodnoty. Tento význam mu byl přisuzován nejen proto, že veškeré politické jednání, pokud neužívá prostředků násilí, zjevně probíhá skrze promlouvání, ale též na základě ještě elementárnější zkušenosti, že nalezení správného slova ve správném okamžiku, zcela nezávisle na jeho informačním a komunikačním obsahu, který je určen druhým lidem, je již jednáním. Pouze násilí je němé a již z toho důvodu si holé násilí také nikdy nemůže činit nárok na velikost. Ačkoli v pozdější době se válečnické a řečnické umění ve stejné míře dostávají do popředí vlastní politické výchovy, i tato konstelace je stále ještě určována zmíněnými staršími, takřka předpolitickými zkušenostmi.

Až ve zkušenostním světě samotné *polis*, již Burckhardt nikoli bezdůvodně označil za „nejtlachavější“ ze všech státních forem, a ještě více v politické filosofii, která má přece ve zkušenostním světě *polis* svůj původ, se cesty jednání a promlouvání stále více rozcházejí, aby nakonec vytvořily dvě od sebe navzájem zcela oddělené činnosti. Důraz se přitom přesunul z jednání na promlouvání, které navíc již nebylo považováno ani tak za význačný způsob, jímž lidé mohou odpovídat na události, které je zasahují či se odehrávají před jejich očima, změřit s nimi své síly nebo jim též čelit, jako spíše za prostředek přemlouvání a přesvědčování.⁸ Být politický, žít v *polis*,

řečníkem slov i vykonavatelem činů“ (μύθων τε ῥητῆρ' ἔμμεναι πρηκ-τῆρᾶ τε ἔργων, viz Homér, *Il.* IX,443). Foinix má zjevně na mysli výchovu jak pro agoru, tak pro válku, jimž je právě společné, že poskytují muži příležitost, aby se vyznamenal slovem a činem.

⁸ Pro tento vývoj je příznačné, že politik obecně je nakonec nazván „řečníkem“ (ῥήτωρ) a že rétorika, umění veřejné řeči (na rozdíl od dialektiky,

znamenal, že všechny záležitosti jsou uspořádávány prostřednictvím slov, která mohou přesvědčit, a tedy nikoli donucováním či násilím. Přinucovat jiné násilím, poroučet jim, místo abychom je přesvědčili, považovali Řekové za takřka před-politický způsob zacházení s lidmi, jak byl obvyklý v životě mimo *polis*, tedy v zacházení s příslušníky domu a rodiny, nad níž hlava rodiny vykonávala despoticou moc, ale též v barbarských říších Asie, jejíž despoticke formy vlády byly často srovnávány s organizací domácnosti a rodiny.

Aristotelovo určení člověka jakožto politického živočicha bylo tedy založeno na zkušenostech, které byly učiněny právě mimo přirozenou oblast pospolitého života lidí a které představovaly její výslovný protiklad. Toto určení je ostatně skutečně srozumitelné až tehdy, když se k němu přidá druhá proslulá aristotelská „definice“ člověka, podle níž je člověk ζῷον λόγον ἔχον, živočich mající logos. Latinský překlad této definice, *animal rationale*, se zakládá na stejně fundamentálním nedorozumění jako pojem *animal sociale*. Aristotelés se nedomníval, že by tím člověka skutečně definoval, ani si nemyslel, že by určil, co je v jeho chápání nejvyšší lidskou schopností, neboť tou pro něho nebyl logos, tj. řeč, prostřednictvím řeči artikulovaná argumentace či argumentující myšlení, ale *voûs*, schopnost kontemplace, která se právě vyznačuje tím, že jí neodpovídá žádná řeč a žádné promlouvání.⁹ To, co se obvykle považuje za Aristotelovu proslulou definici člověka, je ve skutečnosti pouze artikulovanou a pojmově objasněnou reprodukcí běžného mínění řecké *polis* o podstatě člověka potud, pokud je obyvatelem *polis* a pokud je politický. V souladu s tímto míněním totiž byli ti, kdo nebyli občany žádné *polis* – otroci a barbaři –, ἄνευ λόγου, zbaveni logu, což při-

umění filosofické řeči), je Aristotelem definována právě jako umění přemlouvání a přesvědčování (*Rhet.* 1354a12 nn., a 1355b26 nn.). (Rozlišení mezi filosofickou a politickou řečí má svůj původ u Platóna, *Gorg.* 448.) Proto také mohlo v Řecku panovat mínění, že úpadek Théb pochází z toho, že tam byla opomíjena rétorika ve prospěch válečnického umění (J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* III, Berlin – Stuttgart 1900, str. 190).

⁹ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1142a25 1178a6 nn.

rozeně neznamená, že by nebyli schopni mluvit, ale že jejich život probíhal vně logu, že promlouvání jako takové pro ně nemělo skutečný význam. A toto přesvědčení se v řecké *polis* mohlo prosadit právě proto, že řecká životní forma byla určována řečmi a že ústředním zájmem občanů bylo navzájem spolu rozmlouvat.

Hluboké neporozumění, jež našlo svůj výraz v latinském překladu slova „politický“ jako „sociální“, se snad nejzřetelněji ukazuje tehdy, když Tomáš srovnává podstatu spravování domácnosti s vládou ve veřejné politické oblasti. Tomáš se domnívá, že hlava domácnosti se podobá hlavě královské říše, pouze s tím rozdílem, jak dodává, že její moc je méně dokonalá než moc krále.¹⁰ To, co vyslovuje Aristotelés na jedné a Tomáš na druhé straně, jsou pouze všeobecně rozšířená přesvědčení jejich doby, která oba považují za samozřejmá. V jejich rozdílném pojetí tak před námi zcela jasně vystupuje rozdíl mezi všeobecným veřejným míněním celé západní antiky a středověku. Nejenom pro *polis*, ale pro antiku vůbec nebylo nic samozřejmějšího než přesvědčení, že dokonce i moc tyрана je omezená a méně dokonalá ve srovnání s mocí, jíž „hlava domácnosti“ (*pater familias*), která byla skutečným „pánem“ (*dominus*), vládla nad svými otroky a svou rodinou. Tímto způsobem však nebyla moc politického vládce nahlížena proto, že by byla držena v šachu mocí vzájemně spolčených občanů, ale proto, že absolutní, nezpochybnitelná vláda v rámci politické oblasti byla považována za *contradictio in adiecto*.¹¹

¹⁰ Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 50, a. 3.

¹¹ Proto výrazy *dominus* a *pater familias* platily za synonyma, stejně jako na druhé straně *servus* a *familiaris*: „Pána nazývali ‚hlavou rodiny‘, zatímco otroky ... ‚příslušníky domácnosti‘.“ (*Dominum patrem familiae appellaverunt; servos ... familiares*; viz Seneca, *Ep.* 47,12). Když se nakonec římský císař nechal oslovovat titulem *dominus* – „tímto jménem, které Augustus a Tiberius ještě odmítali jako zlovolné označení či urážku“ –, byl konec se starou římskou svobodou (H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris 1884, III, str. 21).