

tika jednání, a jak velké je proto pokušení odstranit jemu vlastní rizika a nebezpečí tím, že se příliš křehké předivo vztahů, v němž se vzájemně proplétají záležitosti lidí, bude tak dlouho podepírat a posilovat mnohem spolehlivějšími a solidnějsími činnostmi, jimiž čelíme přírodě a zřizujeme svět věcí, až se toto předivo zcela zpřetrhá.

32. Procesuální charakter jednání

Ani tyto teoretické pokusy – jež pronikly až do každodenního jazykového úzu a mudrosloví – o pochopení jednání jakožto prostředku k dosažení určitých účelů ležících mimo hranice jednání samého a z toho vyplývající degradace politiky vůbec na prostředek k „vyššímu“ účelu však nedokázaly odstranit jednání ze světa, a vykořenit tak z povědomí lidí jednu z nejvýznamnějších lidských zkušeností, či jednoduše zničit oblast lidských záležitostí. To však neznamená, že by tyto pokusy zůstaly zcela bez účinku. Jak jsme již viděli, zdánlivě moderní překonání strasti práce, faktické ulehčení tísnivého břímě nutnosti, jímž je zatížen veškerý život, mělo za následek, že i zhotovování se nyní uskutečňuje ve formě pracovního procesu a že jeho produkty, užitkové předměty, jsou spotřebovávány, jako by byly spotřebními statky připravovanými prací. Zdá se, že podobný přesun schopností do oblastí, jež jsou jim původně cizí, proběhl také při vážných pokusech vyloučit jednání, nakolik je to možné, z oblasti lidských záležitostí a zacházet s těmito záležitostmi, jako kdyby byly podrobeny zákonům zhotovování a mohly být spravovány se stejnou solidní plánovitostí jako objekty předmětného světa. Vlastní rozdíl mezi novověkem až do jeho posledních stadií a budoucností, v níž jsme již začali žít, spočívá podle všeho v tom, že člověk své schopnosti jednání, které ho činí způsobilým vyvolávat spontánní procesy, jež by bez něho nikdy nevznikly, zaměřil na přírodu, vůči níž se dosud v podstatě choval jako zhotovující a poznávající bytost, nakolik z ní čerpal materiál pro zbudování svého světa věcí, pozoroval přírodní procesy a zkoumal její zákony. Skutečnost, že se dnes vůči přírodě chováme jako jednající, že se svým jednáním doslova vměšujeme do jejích procesů, lze snad ilustrovat příležitostnou poznámkou jednoho z těchto zcela moderních vědců a techniků, který

ve vší vážnosti prohlásil, že „základní výzkum spočívá v tom, že konáme, a přitom nevíme, co konáme“.⁷⁶

Toto vměšování lidského jednání do přírodního dění začalo v podstatě již s experimentem, který přece předepisuje přírodě podmínky a provokuje přírodní procesy, protože se člověk už nechtěl spokojit s pouhým pozorováním, registrováním a systematizováním toho, co mu vždy příroda sama od sebe, ve svém „přirozeném“ ukazování byla ochotna dát do rukou a postavit před oči. Z experimentu se potom vyvíjela stále větší dovednost vyvolávat elementární procesy, jež by bez člověka zůstaly latentní a snad nikdy by se nestaly virulentními, až z něj nakonec vzniklo řádné umění „tvoření“ přírody. Toto umění je schopno nejen vyvolávat přirozené procesy z jejich latence, ale také spouštět procesy, jež pozemská příroda sama zjevně není s to vytvářet, přestože podobné či identické děje mohou trvale probíhat v universu obklopujícím zemi. Zavedením experimentu, v němž člověk předepisoval přírodním dějům své podmínky, a vtěsňoval je tak do jím vymyšleného systému, se nakonec zdařilo „opakovat“ na zemi „procesy, jež se odehrávají ve slunci“, a tím přimět pozemskou přírodu k vydání energií, jež se bez lidského zásahu mohou uvolňovat pouze v universu.

Přírodní věda je dnes především vědou o procesech a ve svých nejpokročilejších stadiích, jak se sama domnívá, je vědou o ireversibilních, nevratných procesech („processes of no return“). Tento specifický jazyk, jehož dnes přírodní vědy všeobecně užívají a jež jsme ještě před několika desetiletími znali pouze jako jazyk historických věd, již naznačuje, že lidská schopnost, která se uplatňuje v tomto novém druhu bádání, v žádném případě nemůže být jen „teoretické“ povahy, a to bez ohledu na to, kolik inteligence je zapotřebí k tomu, aby se v ní člověk mohl pohybovat. Tímto jazykem nehovoří ani nazírající kontemplace, ani registrující poznání, a koneckonců ani rozum, který „počítá s důsledky“. Pouze jednání má schopnost činit

⁷⁶ „Basic research is when I am doing what I don't know what I am doing.“ (Základní výzkum, to je, když dělám, co nevím, co dělám.) Tato stručná slova pronesl Werner von Braun při rozhovoru s reportérem z *New York Times* (16. listopadu 1957). Navzdory špatné gramatice a vulgárnímu způsobu vyjadřování tato poznámka vystihuje jádro věci.

to, co dnes každodenně činí přírodovědecké „bádání“, totiž podněcovat děje, jejichž konec je nejistý a nedozírný, zahajovat procesy, jež nelze zvrátit, uvolňovat síly, s nimiž se v ekonomii přírody nepočítalo. Přitom se ukázalo, že jednání, které je původně ušito na míru oblasti lidských záležitostí, si podržuje své specifické rysy také tehdy, když z této oblasti mezilidských vztahů jakoby přeskakuje do oblasti přírody.

Procesuální charakter jednání jako by v novověku zatlačil do pozadí všechny ostatní typické rysy, jimiž se vyznačuje jednání, protože pouze tomuto charakteru vděčíme za nesmírné rozšíření lidských možností a schopností. A pojem procesu se stal rozhodujícím pojmem pro specificky novověké vědy o dějinách a přírodě. Protože k podstatě těchto procesů patří, že jejich výsledek je nepředvídatelný, nehraje v politické teorii novověku klíčovou roli ani tak křehkost, jako spíše absence bezpečí a jistoty lidských záležitostí. Tohoto typického rysu jednání, který spočívá v tom, že jednání začíná s nepředvídatelnými a potenciálně nekonečnými procesy, si antika sotva povšimla a v každém případě jen stěží hrál nějakou roli ve filosofii starých Řeků. S tím samozřejmě souvisí, že klasický starověk neznal pojem dějin v našem smyslu. Skutečnost, že jsme vůbec s to pojímat jak přírodu, tak dějiny jako systémy procesů, má svůj původ ve zkušenosti jednání jakožto vlastního počátku lidských procesů. Pojmy přiměřené tomuto novověkému procesuálnímu myšlení rozvinula až historická věda, která se od časů Vica etablovala jako „nová věda“. To však neznamená, že by se jejich účinek neprojevil také v rámci přírodních věd. Trvalo jen několik málo staletí, než přírodní vědy, zcela nedotčené vlivem historické vědy a jakoby donucené triumfem vlastního výkonu, nakonec vyměnily svůj zastaralý pojmový slovník za jazyk, který je k nerozeznání podobný jazyku historické vědy.⁷⁷

V každém případě platí, že křehkost je nejzápadnějším znakem oblasti lidských záležitostí jen za určitých historických okolností. Tato křehkost musela být nápadná Řekům, protože to, co se odehrá-

⁷⁷ O příbuznosti mezi historickými a přírodními vědami v novověku jsem podrobněji pojednala v esejích *Natur und Geschichte a Geschichte und Politik*, in: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1957.

vá mezi lidmi, měřili podle trvalé přítomnosti a věčného návratu všech věcí přírody. Pro Řeky je charakteristické, že jim záleželo na tom, aby se jakožto smrtelníci poměřovali s nesmrtelností, jako by bylo vlastní lidskou úlohou prokázat, že je člověk hoden této nesmrtelnosti, která v podobě božství a přírody obklopuje ty, kdož jsou smrtelní. Kde však tento vlastní zájem Řeků nevystupuje do popředí, tam se vždy ukáže oblast lidských záležitostí v podstatně odlišném aspektu, jenž dokonce stojí v protikladu vůči její výše zmíněné křehkosti. Ukáže se, že to, co se v této oblasti odehrává, se vyznačuje specifickou a zcela mimořádnou houževnatostí, jejíž odolnost a časová kontinuita v mnoha ohledech převyšuje stabilní trvalost objektivního světa věcí. Lidé jsou totiž vždy schopni zničit to, co sami učinili, a jejich ničivá kapacita dnes dokonce dosáhla bodu, kdy mohou zničit i to, co sami nikdy neučinili – zemi a život na ní – ale zjevně nejsou s to zvrátit procesy, jež vyvolali zásahy svého jednání do světa, nebo nad nimi jen získat spolehlivou kontrolu. Tyto procesy nedokážou zvrátit a jejich důsledkům nedovedou zabránit ani velké síly zapomnění a zmatení, jež jsou jinak s to tak účinně zakrýt počátek každého jednotlivého procesu a odpovědnost za něj. A této neschopnosti odčinit to, co bylo učiněno, odpovídá takřka stejně velká neschopnost předvídat jeho následky nebo se spolehlivě dopátrat jeho motivů. „Člověk nezná původ, nezná důsledky: – má tedy vůbec jednání nějakou cenu? ... Jeho cena [je] x, neznámá.“⁷⁸

Zatímco procesy zhotovování vydaly svou sílu ve zhotovování a zanikají v příslušných výsledných produktech, síla, jíž byl rozpoután proces jednání, vůbec nezaniká. Žádný jednotlivý čin není dostatečně mocný na to, aby ji vyčerpал, a tato síla dokonce může po dokonání činu narůstat, jako by se nic nestalo, a umocňovat důsledky toho, co bylo učiněno. V oblasti lidských záležitostí přetrvávají právě tyto jednou rozpoutané procesy toho, co bylo učiněno, a jejich přetrvávání v důsledcích nelze omezit, je omezené nanejvýš existencí lidstva na zemi, ale nikoli smrtelností lidí ani pomíjivostí pozemské matérie. Důvod, proč nejsme schopni s jistotou předem určit výsledek a konec nějakého jednání, je jednoduše ten, že jednou

⁷⁸ F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, č. 291, str. 206.

učiněné nemá žádný konec. Proces rozpoutaný jediným činem může ve svých důsledcích přetrvat doslova staletí a tisíciletí, dokud lidstvo samo nedojde svého konce.

Tato nesmírná houževnatost jednou učiněného, které svou trvalostí převyšuje všechny ostatní výtvořiny lidské ruky, by mohla být zdrojem lidské hrdosti, kdyby lidé byli schopni převzít břemeno neodvolatelnosti a nepředvídatelnosti, jež právě vytvářejí vlastní sílu jednání. Lidé si však byli vždy vědomi, že to právě není možné. Odjakživa existovalo povědomí o tom, že žádný člověk, který jedná, skutečně neví, co činí; že jednajíc se vždy stane viníkem; že na sebe vždy bere vinu za důsledky, které nikdy nezamýšlel nebo ani nemohl předvídat; že, jakkoli osudné a neočekávané účinky může vyvolat to, co učinil, nikdy nebude s to jednou učiněné zvrátit; že to, s čím začal pouze on a nikdo jiný, přesto nikdy jednoznačně nebude jeho vlastní a nevyčerpá se v žádném jednotlivém činu a v žádné jednorázové události; a konečně, že dokonce ani vlastní smysl toho, co sám činí, se nevyjeví jemu, původci činu, ale pouze zpětnému pohledu toho, kdo nakonec vypráví příběh, tedy právě tomu, kdo nejedná. Toto vše vždy bylo dostatečným důvodem k tomu, aby se lidé v zoufalství odvraceli od oblasti lidských záležitostí a hleděli s opovržením na tento nejednoznačnější ze všech lidských darů, dar svobody, který sice tvoří předivo lidských vztahů, ale tak, že každý, kdo se spolupodílí na jeho tkaní, se do něj zaplétá do té míry, že se zdá být mnohem spíše obětí a trpítelem svého vlastního činu než jeho tvůrcem a původcem. Jinými slovy: zdá se, že nikde, ani v činnosti práce, ačkoli podléhá životní nutnosti, ani v činnosti zhotovování, ačkoli zůstává závislé na materiálu v jeho danosti, není pro člověka méně svobody než ve schopnostech, které přece na druhé straně jako jediné garantují jeho svobodu, a v oblasti, která je výlučně dílem lidským.

Tyto úvahy jsou plně v souladu s linií velké tradice západního myšlení: pokud začínáme vydávat počet z těchto věcí, jsme v pokušení nedůvěřovat svobodě, jež nás vábí do léčky nutnosti, vyčítat spontaneitě jednání, že nový počátek jednání je zdáním, které se ihned ztratí v předurčeném předivu vztahů, v němž se právě jednajíc zaplétá, a obviňovat řád světa, v němž lidé nevyhnutelně ztrácejí svobodu, jakmile jí začnou užívat. Zdá se, že svobodu si může uchovat pouze ten, kdo se zdrží jednání, a že jedinou záchranu suverenity osoby lze najít v odstupu, který vůči mezilidské oblasti zaujímají

a který si udržují „mudrci“. Odhlédneme-li od osudných důsledků takových rad (z nichž na Západě rozvinul důslednou morálku pouze stoicismus) spočívá podle všeho jejich zásadní omyl ve ztotožnění suverenity a svobody, jež ve skutečnosti více či méně výslovně předpokládá takřka celé tradiční politické a filosofické myšlení. Kdyby suverenita a svoboda byly opravdu totéž, nemohli by lidé být ve skutečnosti svobodní, protože suverenita, totiž nepodmíněná autonomie a vláda nad sebou samým, odporuje lidské podmíněnosti pluralitou. Žádný člověk není suverénní, protože zemi obývají lidé, a nikoli člověk, a tento fakt plurality nemá nic společného s tím, že jednotlivec je na základě své omezené síly závislý na druhých, kteří mu do jisté míry musejí pomáhat, aby vůbec zůstal na živu. Všechny rady, jež nám je s to poskytnout tradice, abychom si udrželi suverénní svobodu vůči druhým, nás nabádají pouze k tomu, jak překonat a kompenzovat „slabost“ lidské přirozenosti, slabost, která není v podstatě ničím jiným než samotnou pluralitou. Pokud se člověk těmito radami řídí a vážně se pokouší „překonat“ důsledky plurality, nedosáhne ani tak suverénní vlády nad sebou samým, jako spíše svévolné vlády nad druhými, ledaže by se spolu se stoiky rozhodl vyměnit skutečný svět za svět smyšlený, v němž by se zařídil, jako by druzí lidé vůbec neexistovali.

Skutečnost, že se tu nejedná o slabost či sílu ve smyslu soběstačnosti nebo závislosti na druhých, si lze snad nejsnáze ukázat na tom, že ani bohové polytheistického náboženství, bez ohledu na to, jak jsou mocní, nikdy nejsou suverénní. Suverénní je pouze jediný Bůh. Kdekoli vstupuje do hry pluralita, tam je suverenita možná jen v obrazotvornosti a cenou, jíž se za ní platí, je samotná skutečnost. V souladu s tím je Epikúrovo učení založeno na principu, že člověk si vskutku může představovat, že je „šťastný“, i když se zaživa peče ve Falaridově býku, a stoická morálka slavila své největší triumfy, když učila otroky, aby si představovali, že jsou svobodní. Kdo by chtěl popřít, že se v tom projevuje mimořádná moc lidské představitosti? Tato moc se však osvědčuje pouze v té míře, v jaké se podaří vyloučit skutečnost světa a okolního světa lidí, v němž se člověk ukazuje jako šťastný či nešťastný, ve stavu svobodného občana či otroka, a to natolik, že tato skutečnost světa druhých lidí již není na představení sebeklamu vpuštěna ani jako divák.

Pokud svobodu chápeme v tradičním smyslu jako totožnou se suverenitou, je nasnadě, že z fenoménu lidské svobody, která je podmíněna ne-suverenitou, a ze skutečnosti, že jsme sice s to začínat s něčím novým, ale nejsme s to je kontrolovat a předvídat jeho důsledky, můžeme vyvodit závěr, že lidská existence vůbec je „absurdní“.⁷⁹ Pokud se však držíme fenomenální evidence lidské reality, zdá se nemožné popřít lidskou svobodu jen proto, že ten, kdo jí užívá, se zaplétá do nesvobody, stejně jako tvrdit, že lidská suverenita musí být možná, protože přece nepopíratelně existuje lidská svoboda.⁸⁰ Vyvstává tak otázka, zda naše představa, že svoboda a ne-suverenita se navzájem vylučují, není vyvrácena skutečností, resp. zda nám schopnost jednat nedává do rukou možnosti, jak se vypořádat s obtížemi a nedostatky, jež na ní ulpívají.

⁷⁹ Tyto a podobné formulace moderního existencialismu se ještě fakticky pohybují v rámci tradiční soustavy pojmů, přestože již neakceptují tradici navržená řešení aporií. Důsledkem je, že moderní existencialismus zůstává vězet v aporiích, z nichž se pak snaží zachránit tím, že se vrací k „náboženským hodnotám“. S těmi si však nelze mnoho počít, protože nám už nejsou dostupné zkušenosti pravé a zajištěné víry, jež tyto „hodnoty“ kdysi reprezentovaly. „Náboženské hodnoty“ jsou, stejně jako všechny moderní duchovní či morální hodnoty, směnnými hodnotami, které byly v tomto případě získány výměnou za „hodnoty“ ztráty víry a zoufalství moderního člověka.

⁸⁰ Dokud ještě zůstává nedotčeno vědomí hrdosti a důstojnosti člověka, chápe člověk svou existenci spíše jako tragickou než jako absurdní. Tak je tomu přinejmenším u Kanta, který – aniž by tohoto slova kdy užil – nepojednával ani tak o lidské svobodě jako spíše o tragédii lidské svobody a lidského rozumu. Spontánní svoboda jednání, stejně jako schopnosti praktického rozumu, které ji provázejí, včetně soudnosti, zůstávají pro Kanta vlastními, nejvyššími znaky člověka, přestože pak toto jednání nevyhnutelně zasahuje do skutečnosti determinované přírodními zákony a žádný rozum není s to odhalit tajemství absolutní skutečnosti „věci o sobě“. Protože Kant měl tak velké porozumění pro důstojnost člověka, měl také odvahu zprostit jednajícího člověka důsledků za jeho čin a spokojit se s čistotou dobré vůle. Kantovský rozum a kantovská dobrá vůle jsou tragické, ale nejsou absurdní. Stále v nich ještě nachází svůj výraz potenciální velikost člověka.

33. Neodvolatelnost jednou učiněného a moc odpuštění

Viděli jsme, jak člověk jakožto *animal laborans* může prolomit koloběh procesu života, který na něj uvaluje břímě stále se vracející nutnosti práce a spotřeby, jen tím, že mobilizuje jinou, jemu vlastní schopnost, totiž schopnost zhotovovat, vyrábět a produkovat, aby si tak jakožto *homo faber* a tvůrce nástrojů nejen ulehčil námahu a plahočení práce, ale také zbudoval svět, jehož trvalost vůči stravujícímu koloběhu života odolává a klade mu odpor. Spásou života, jenž se udržuje prací, je světskost, která se sama realizuje ve zhotovování. Dále jsme viděli, jak člověk jakožto *homo faber* může uniknout prokletí bezsmyslnosti, „znehodnocení všech hodnot“, nemožnosti nalézt platná měřítka v činnosti, která je bytostně určena kategorií účelu a prostředku, jen tím, že v sobě mobilizuje navzájem související schopnosti jednání a promlouvání, jež plodí smysluplné příběhy s takovou samozřejmostí, s jakou zhotovování produkuje užitkové předměty. Kdyby to příliš nevybočovalo z rámce naší úvahy, mohli bychom k těmto příkladům přidat ještě obtíže, v nichž se ocitá myšlení a z nichž ono samo nedokáže najít východiska, stejně jako se práce sama nemůže osvobodit z koloběhu, do něhož je ze své přirozenosti zapletena. Ve všech těchto případech, v nichž člověka určujeme podle měřítka pouze jedné z jeho schopností, tedy jako pracující, zhotovující či myslící živou bytost, přichází jeho spása jakoby zvnějšku, totiž od zcela jinak uzpůsobené schopnosti, než byla ta, která ho přivedla do jeho obtíží. Z hlediska *animal laborans* se jeví jako zázrak, že jakožto člověk je také bytostí, která zná a obývá svět. Z hlediska *homo faber* je to jako zázrak, jako zjevení božství, že v tomto jím zhotoveném světě má existovat něco jako smysl.

Úplně jinak je tomu v případě jednání a jemu vlastních obtíží. V tomto jediném případě nevyrůstá lék proti neodvolatelnosti a nepředvídatelnosti jím započatých procesů z jiné a potenciálně vyšší schopnosti, nýbrž z možností jednání samého. Lék proti neodvolatelnosti – proti tomu, že jednou učiněné nelze zvrátit, přestože člověk nemohl vědět, co učinil – spočívá v lidské schopnosti odpuštění. Lék proti nepředvídatelnosti – a tím proti chaotické nejistotě všeho budoucího – spočívá ve schopnosti slíbit a slib dodržet. Tyto dvě schopnosti patří dohromady potud, pokud se jedna vztahuje k minu-

losti a odvolává něco, co se stalo, čeho „hříchy“ by jinak visely nad každou novou generací jako Damoklův meč, a nakonec by ji musely pohřbit, zatímco druhá se týká něčeho nastávajícího a jakoby vztýčuje ukazatel do budoucnosti, v níž by bez závazných slibů, které lidé vrhají jako ostrovy jistoty do hrozivého moře nejistot, nebyla možná ani kontinuita lidských vztahů, vůbec nemluvě o stálosti a věrnosti.

Kdybychom si nemohli vzájemně odpustit, tj. vzájemně se oprostít od důsledků našich činů, pak by se naše schopnost jednat jaksi omezovala na jeden jediný čin, jehož důsledky by nás v nejvlastnějším smyslu slova pronásledovaly až do konce našeho života, a to v dobrém, stejně jako ve zlém. Právě v jednání bychom byli obětí sebe samých, podobní čarodějovu učni, který nenachází spásnou formuli: „Metlo, metlo, zanech díla, ať jsi zas tím, čím jsi byla.“ Bez toho, aniž bychom se zavazovali do nejisté budoucnosti a připravovali se na ni slibem, bychom si nikdy nebyli s to zachovat svou vlastní identitu. Byli bychom bezmocně vydáni všanc temnotě lidského srdce, jeho dvojznačností a rozporům, zbloudilí v labyrintu osamělých nálad, z něhož můžeme být vykoupeni pouze voláním okolního světa lidí, který nás potvrzuje v naší identitě, resp. tuto identitu teprve konstituuje tím, že pro nás činí závaznými sliby, jež jsme dali a jež nyní máme dodržet. Obě schopnosti se tak vůbec mohou uplatnit jen pod podmínkou plurality, přítomnosti druhých, kteří jsou v našem okolí a jednají spolu s námi. Nikdo totiž nemůže odpustit sám sobě a nikdo se nemůže cítit vázán slibem, který dal pouze sám sobě. Sliby, které dávám sám sobě, a odpuštění, které uděluji sám sobě, jsou nezávazné, stejně jako posunky před zrcadlem.

Schopnosti odpustit a slíbit jsou zakořeněny v mohutnosti jednání. Jsou to způsoby, jimiž je jednající na jedné straně osvobozován od minulosti, která ho chce navždy zavázat, a na druhé straně se může alespoň částečně ujistit budoucností, jejíž nevypočitatelnost ho ohrožuje. Jako takové jsou tyto schopnosti způsobilé konstituovat v politice určité principy, jež se zásadně liší od „morálních“ měřítek, která se politice od Platónových dob snaží předepisovat filosofie. Tato morální měřítka, jimž politik obvykle vytýká slepotu vůči realitě, jsou – jako veškerá měřítka – přikládána na politickou oblast zvnějšku. Touto vnější oblastí, z níž filosofie přebírá svá měřítka, je od Platónových dob oblast vnitřního duševního života, resp. zachá-

zení se sebou samým, jež se vyznačuje sebeovládáním. Kdo není schopen ovládat sám sebe, může být ovládán jinými, jejichž legitimita vlády spočívá v tom, že již osvědčili schopnost vládnutí a poslušnosti v zacházení se sebou samými. Proto může Platón v duševním ustrojení jednotlivce promítnutém do velkých rozměrů spatřovat obraz celé veřejné oblasti tvořené mnohými lidmi a nastolit ve veřejné oblasti řád, který zdánlivě imituje „přirozenost“ člověka, jeho trichotomní rozdělení na ducha, duši a tělo. Slepotu vůči realitě, jež je vlastní této utopii, nespočívá pouze v tom, že se zde z mnohých konstruuje jeden – to je vlastně tyransko-násilnický prvek platónské politiky –, ale především v tom, že rozhodující měřítko má původ ve zkušenosti zacházení se sebou samým, nikoli s druhými. Vůdčí principy, jež se dají odvodit z dvojí schopnosti odpustit a slíbit, se naopak zakládají na zkušenostech, které se v rámci zacházení se sebou samým nevynořují, vůbec se v něm nevyskytují. Chceme-li zůstat u této paralely s politickou morálkou platónského ražení, jejíž měřítka jsou přikládána zvnějšku, mohli bychom říci: stejně jako způsob sebeovládání ospravedlňuje a určuje vládu nad druhými, tak způsob, jímž někdo činí zkušenost s odpouštěním a dodržováním slibů, rozhodne o tom, jak dalece je schopen odpustit sám sobě nebo dodržet slib, který se týká pouze jeho samého. Jedině ten, komu je již odpuštěno, může odpustit sám sobě. Jedině ten, kdo učinil zkušenost s někým druhým, který dodržel svůj slib, může něco slíbit sám sobě, a tento slib dodržet.

Obranné prostředky proti nesmírně odolné houževnatosti svých vlastních procesů, které si vytváří samo jednání, vstupují do hry pouze tam, kde je médiem jednání pluralita okolního světa lidí. Proto je tak mimořádně nebezpečné uplatňovat tuto schopnost mimo oblast lidských záležitostí. Zdá se, že moderní přírodní věda a technika, pro něž už přírodní procesy nejsou objektem pozorování ani rezervoárem síly a materiálu či předmětem napodobování, ale které se skutečně vměšují svým jednáním do ekonomie přírody, tak vnesly neodvolatelnost a nepředvídatelnost do oblasti, v níž neexistuje žádný prostředek, jak zvrátit to, co bylo jednou učiněno a co se již stalo. Zcela podobné je to – *mutatis mutandis* – tehdy, když dovolíme schopnosti zhotovování a kategorii účelu a prostředku, která je jí vlastní, proniknout do oblasti jednání. Také v tomto případě jsme se sami připravili o specifické prostředky k nápravě, které jsou vlastní

jednání, a cítíme se být nuceni nejen *činit* pomocí násilných prostředků, které jsou nezbytné k veškerému zhotovování, ale také násilně *odčínovat* jednou učiněné, tedy pomocí stejných ničivých prostředků, jichž člověk užívá, když se mu nepodaří zhotovovaný předmět. Právě při takovýchto pokusech a jejich osudových důsledcích se ukazuje, jak nesmírná je lidská moc, která pramení ve schopnosti jednání. Je-li tato moc zbavena hojivých prostředků, které implikuje jednání, nevyhnutelně se začíná obracet proti člověku samému, a to ani tak ne tím, že by si jej podmaňovala, jako spíše tím, že ničí podmínky, za nichž je pro tuto bytost, která je ze všech pozemských bytostí nejmocnější, vůbec možný život.

První, kdo poznal a objevil, co zmůže odpuštění v oblasti lidských záležitostí, byl patrně Ježíš z Nazareta. Skutečnost, že byl tento objev učiněn a vysloven v náboženské souvislosti, ještě není důvodem k tomu, abychom jej nebrali vážně, jak si zaslouží, rovněž ve zcela sekulárním smyslu. Západní tradice politické filosofie – z důvodů, které zde nelze vysvětlovat – se vždy chovala mimořádně selektivně a vylučovala, tj. ponechávala pojmově neobjasněno velké množství pravých politických zkušeností. Mezi těmito opomíjenými zkušenostmi se přitom najde nemálo takových, které jsou natolik elementární povahy, že lze stěžít, třeba jen v hrubých rysech, vymezit politický prostor, aniž bychom je vzali v úvahu. K těmto zkušenostem nepochybně patří jisté aspekty kázání Ježíše z Nazareta, totiž učení, jež se primárně nevztahují ke křesťanské zvěsti o spáse, ale odpovídají spíše zkušenostem, jež učinilo původní společenství učedníků ve svém konfliktu s veřejnými úřady v Izraeli a které jako takové rozhodně nejsou výlučně náboženské povahy. Mimo evangelia rozhodně najdeme stopy pochopení významu odpuštění za škody, které nevyhnutelně způsobuje veškeré jednání, jen u Římanů, a to v principu *parcere subiectis*, tj. požadavku ušetřit poražené –, jenž byl Řekům zcela neznámý – a snad i v právu udělit milost, jež existovalo ve starém římském království a ještě dnes, v případě trestu smrti, patří k výsadám hlavy státu ve všech právních státech.

V naší souvislosti je rozhodující, že Ježíš proti „zákoníkům a farizejům“ zastává názor, že moc odpuštění hříchů nemá jen Bůh,⁸¹ ba dokonce, že tuto schopnost vzájemného odpuštění mezi lidmi nelze odvozovat z božského milosrdenství – jako by lidé neodpouštěli sobě navzájem, nýbrž Bůh lidem a pouze při tom používal lidského

média –, ale naopak musí být mobilizována samotnými lidmi v jejich vzájemném spolubytí, aby jim pak mohl odpustit také Bůh. Ježíš se v tomto ohledu vyslovuje se vším důrazem a zřetelností. Podle evangelia nemá člověk odpouštět proto, že odpouští Bůh a člověk musí jednat stejně, ale naopak: Bůh odpouští „naše viny, jako i my odpouštíme našim viníkům“.⁸² Důvod požadavku, aby si lidé navzájem odpouštěli, je nepochybně třeba hledat v nahlédnutí, že „nevědí, co činí“. Ale právě proto tato povinnost odpuštění neplatí pro zlo, o němž člověk dopředu ví, a rozhodně se nevztahuje na zločince. To je zřejmé již z následujícího verše: „Jestliže (sc. tvůj bratr) proti tobě zhřeší sedmkrát za den a sedmkrát k tobě přijde s prosbou: ‚Je mi líto‘, odpustíš mu.“⁸³ Případy, kdy někdo přímo chce zlo, jsou vzác-

⁸¹ Tak Ježíš odpovídá na otázku: „Kdo může odpustit hříchy než sám Bůh?“ zázrakem uzdravení ochrnutého, ale jen proto, aby dokázal, že „Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“, přičemž důraz je položen na slova „na zemi“ (Lk 5,21–24; srv. Mt 9,4–6, nebo Mk 12,7–10). Čteme-li evangelia nepředpojatě, máme skoro dojem, že tato moc odpuštění vzbuzovala u lidí větší údiv než konání zázraků. „Ti, kteří s ním byli u stolu, začali si říkat: ‚Kdo to jen je, že dokonce odpouští hříchy?‘“ (Lk 7,49).

⁸² Viz Mk 11,25: „A kdykoli povstáváte k modlitbě, odpuštějte, co proti druhým máte, aby i váš Otec, který je v nebesích, vám odpustil vaše přestoupení. Jestliže však vy neodpustíte, ani váš otec, který je v nebesích, vám neodpustí vaše přestoupení“ (srv. též Mt 6,14–15 a 18,35). Ve všech těchto případech jde o to, vstřípit lidem, že moc odpuštění je primárně věcí lidí.

⁸³ Viz Lk 17,3–4. Při četbě těchto míst si musíme vždy uvědomovat, že ve třech slovech novozákonní řečtiny, jež jsou v této souvislosti nejdůležitější: ἀφιέναι, μετανοεῖν a ἀμαρτάνειν, zaznívají významy, které v překladu nejsou plně reprodukovány. Tak sloveso ἀφιέναι vlastně míní: „nechat jít a jet“, „propustit na svobodu“, a tak „odpustit“; μετανοεῖν znamená jednoduše: „změnit svou mysl“, a protože je také užíváno k překladu hebrejského *schuw*, míní zároveň obrácení a návrat, nikoli ovšem pokání a lítost, jak mu rozumíme – jde o odvrát od „hříchů“, nikoli o to, abychom se na ně v lítosti a pokání soustředili; a konečně ἀμαρτάνειν ve skutečnosti znamená „chybovat“ a „minout se cílem“, což je zjevně něco úplně jiného, než máme na mysli, když mluvíme o hříchu (viz H. Ebeling, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hannover 1923). Verš citovaný v textu bychom tedy mohli přeložit následovně: „Jestliže vůči tobě pochybí sedmkrát za den

né a nedochází k nim sedmkrát za den. Zločiny nejsou častější než skutky činné dobroty. Pokud jde o zločiny, domnívá se Ježíš, že je vskutku může odpustit či soudit pouze Bůh v den posledního soudu. Ten však v pozemském životě nehraje žádnou roli a až nastane, nebude časem prominutí či slitování, nýbrž chvílí, kdy každému bude „odplaceno“ podle jeho skutků (ἀποδοῦναι).⁸⁴ Nicméně pochybení jsou každodenními událostmi, které vyplývají z povahy samotného jednání, jež vplétá stále nové vztahy do již existujícího přediva vztahů. Tato opomenutí potřebují, aby byla prominuta, odpuštěna a zapomenuta, protože lidský život by vůbec nemohl pokračovat dál, kdyby se lidé navzájem stále neosvobozovali od důsledků toho, co učinili, aniž přitom věděli, co činí.⁸⁵ Pouze díky tomu, že se stále navzájem zprošťují a zbavují břemene důsledků svých činů, mohou lidé, kteří při svém příchodu na svět dostávají do vínku svobodu, zůstat také v tomto světě svobodnými. Lidé jsou způsobilí k tomu, aby zacházeli s tak nesmírnou a nesmírně nebezpečnou schopností, jakou je schopnost svobody a počínání něčeho nového, jen v té míře, v jaké jsou odhodláni měnit svou mysl a znovu začínat.

Pokud jde o pochybení, a tedy i minulé jednání, je přirozeným protikladem prominutí msta, která jedná ve formě re-akce, a proto zůstává připoutána k původnímu, chybnému jednáním, aby v průběhu vlastního reagujícího konání explicitně uvedla do pohybu řetězovou reakci, která beztak potenciálně tkví v každém jednání, a postarala se o její pokračování v budoucnosti, v níž všichni zúčastnění

a sedmkrát k tobě přijde s prosbou: „Změnil jsem svou mysl“, dáš mu svobodu.“

⁸⁴ Mt 16,27.

⁸⁵ Zdá se, že k této interpretaci opravňuje kontext: Ježíš v Lk 17,1–5 nejprve užívá výrazu σκάνδαλα, který Luther překládá jako „pohoršení“ a který vlastně znamená „západku v pasti“, tedy to, čím někdo, kdo padl do pasti, také skutečně propadá záhubě. O těch, kdo kladou takovéto pasti, se Ježíš rozhodně nedomnívá, že by jim mohlo být odpuštěno, ale naopak o nich říká: „Bylo by pro něho lépe, kdyby mu dali na krk mlýnský kámen a uvrhli ho do moře.“ Teprve v návaznosti na tento verš přechází k výše zmíněným slovům o „pochybení“ (ἀμαρτάνειν), jež člověku musí být prominuto.

jakoby spoutání řetězem jednoho jediného činu ještě re-agují, ale již nemohou svobodně jednat. Na rozdíl od pomsty, která se dostavuje jako přirozeně automatická reakce na pochybení každého druhu a která je ještě na základě neodvolatelnosti procesů jednání vypočítatelná, představuje akt prominutí svým způsobem nový počátek a jako takový zůstává nevypočítatelný. Prominutí je jediná reakce, na niž nelze být připraven, která je neočekávaná, a proto je sama – ačkoli pouze reaguje na jiné jednání – činem rovnocenným s původním jednáním. Prominutí je jednáním vlastního a svébytného druhu, které je sice vyvoláno něčím minulým, ale není jím podmíněno, a proto může osvobodit od důsledků této minulosti jak toho, kdo promíjí, tak toho, komu je prominuto. Svoboda, již vyjadřuje Ježíšovo učení v požadavku vzájemného odpuštění, je negativně osvobozením od msty, která tam, kde skutečně určuje jednání, připoutává jednající k automatismu jednoho jediného, jednou spuštěného procesu, který by sám od sebe nikdy nemusel dospět ke svému konci.

Jestliže pomsta a prominutí stojí vůči sobě navzájem v protikladu, pak jedinou skutečnou alternativu k odpuštění představuje trest, nalikolik je jim oběma vlastní, že se snaží ukončit něco, co by bez tohoto zásahu pokračovalo do nekonečna. K elementárním danostem v oblasti lidských záležitostí patří to, že nedokážeme odpustit tam, kde nám není ponechána volba chovat se také jinak a případně i potrestat, a že naopak ty přečiny, které se ukazují jako nepotrestatelné, jsou obvykle také těmi, jež nejsme s to odpustit. V případě posledně jmenovaných jde o to, co od Kanta nazýváme „radikální zlo“, aniž bychom doopravdy věděli, co to je, přestože jsme právě my měli dostatek příležitostí nashromáždit o těchto věcech určité zkušenosti. V každém případě snad lze „radikální zlo“ poznat podle toho, že je nemůžeme ani potrestat, ani odpustit, což neznamená nic jiného, než že překračuje oblast lidských záležitostí a vymyká se možností lidské moci. Skutečnost, že zlu můžeme čelit jen násilím, neznamená, že se ten, kdo je zlem postižen a brání se mu, sám také stává zlým. Tato skutečnost svědčí pouze o tom, že zlo, kdekoli se ukáže, ničí mezilidskou oblast moci. Zlé činy jsou v pravém slova smyslu negací činů, jež znemožňují veškeré další konání. Pokud jde o pachatele zločinu, lze pouze říci s Ježíšem: „Bylo by pro něho lépe, kdyby mu dali na krk mlýnský kámen a uvrhli ho do moře,“ případ-

ně: bylo by lépe, kdyby se nikdy nenarodil – nepochybně to nejstrašnější, co lze vůbec o člověku říci.

Jednání, jež ztroskotá na zločinech, jemuž zločin jakoby bere půdu pod nohama, se pohybuje v pletivu činů a pochybení jsou činy ve stejném smyslu, v jakém jsou nepodařené předměty stále ještě produkty zhotovování. Fakt, že odpuštění je schopnost, jež tkví v samotném jednání, určená ke korektuře toho, co se nezdařilo, stejně jako je zničení korektiv inherentní zhotovování, se snad nejzřetelněji ukazuje v pozoruhodné skutečnosti, že prominutí, tedy odvolání důsledků nějakého jednání, vykazuje stejné rysy jako jednání samo potud, že v něm dochází k odhalování osoby a zakládání vztahů. Odpuštění a vztah, který se aktem prominutí ustavuje, jsou vždy nanejvýš osobního rázu, což ani v nejmenším neznámá, že mají nutně individuální či privátní povahu. Rozhodující je spíše to, že v prominutí se sice odpouští vina, ale tato vina takřkajíc nestojí v centru jednání. V centru jednání stojí sám viník, kvůli němuž promíjející odpouští. Odpuštění se vztahuje na osobu a nikdy na věc, proto také může být objektivně nespravedlivé a z jeho perspektivy lze říci: *quod licet Iovi non licet bovi*. Je-li totiž odpuštěno nějaké bezpráví, je odpuštěno tomu, kdo se jej dopustil, což přirozeně nic nemění na tom, že bezpráví bylo bezprávím. Pokud má mít vůbec nějaký smysl úsloví: Všemmu rozumět znamená vše odpustit, nevztahuje se porozumění – které však při odpuštění vůbec nemusí hrát nějakou roli – na to, co bylo učiněno, ale na osobu, která to učinila.

V příběhu o hříšnici uvádí Ježíš tento personální prvek do souvislosti s láskou: „Její mnohé hříchy jsou jí odpuštěny, protože projevila velikou lásku. Komu se málo odpouští, málo miluje.“ Ve prospěch názoru, že jen láska má moc odpouštět, nepochybně hovoří skutečnost, že láska je tak výlučně zaměřena na to, kdo dotyčná osoba je, že má sklon prominout mnohé, a snad dokonce vše. Důvodem této ochoty odpouštět není, že láska všemu rozumí a že se pro ni stírá rozdíl mezi právem a bezprávím, ale že je jí – v mimořádně vzácných případech, kdy se opravdu uděje⁸⁶ – vlastní vskutku tak ne-

⁸⁶ Všeobecný předpoklad, že láska je tak častá jako zamilovanost, pochází patrně z toho, že o lásce vždy zprvu slyšíme od básníků. Básníci sami se

srovnatelná moc odhalit lidské já a tak nesrovnatelný smysl pro to, „kdo“ je osoba, která se v tomto odhalení ukazuje, že je raněna slepotou ve vztahu ke všem přednostem, talentům a nedostatkům, jimiž se milovaná osoba vyznačuje, či k výkonům a selháním, jimiž se může vykázat. To však znamená, že bystrozrak lásky je slepý vůči všem aspektům a kvalitám, jimž vděčíme za své místo a postavení ve světě, že vidí to, co je jinak viděno pouze spolu s těmito aspekty a kvalitami, v čistotě vymaněné ze všech světských vztahů. Ve vásni, s níž láska uchvacuje pouze to, „kdo“ je druhý, je světský meziprostor, jehož prostřednictvím jsme s druhými spojeni, a zároveň od nich oddělení, jakoby pohlcení plameny. To, co odděluje milující od okolního světa lidí, je právě absence světa, protože svět mezi milujícími je strávený ohněm. Dokud láska trvá, je jediným mezičlánkem, jímž mohou být milující navzájem spojeni, a zároveň od sebe navzájem oddělení, dítě, nejvlastnější plod lásky, jako jsou jiní spojeni a rozdělení prostřednictvím meziprostoru světa. V dítěti, jež vzniklo mezi nimi a je jim nyní společné, se již opět ohlašuje svět. Dítě naznačuje, že zamilovaní hodlají zapojit do již existujícího světa novou světskou skutečnost.⁸⁷ Zdá se, jako by se milující prostřednictvím dítěte vraceli zpět do světa, z něhož je vypudila láska. Tento návrat do světa, ačkoli tvoří jediný možný konec – přinejmenším

sice nemylí, ale klamou nás, protože láska je pro ně, a pouze pro ně, nejen rozhodující životní zkušeností, ale je také zcela nezbytná pro jejich básnickou existenci. Tak jim musíme prominout, když se domnívají, že zde jde o univerzální zkušenost. Tak tomu v žádném případě není.

⁸⁷ Tato schopnost lásky, která se podílí na tvoření světa, není totéž co plodnost, která je základním tématem většiny stvořitelských mýtů. Existují však také stvořitelské mýty, v nichž je vyjádřena zkušenost lásky, a nikoli pouze plodnosti. Tak W. Schadewaldt (*Das Welt-Modell der Griechen*, in: *Neue Rundschau*, 68, 1957, 2) zmiňuje následující vyprávění: Nebe je obrovská bohyně, která se sklání nad bohem, jímž je země, ale je od něj oddělena vzdušným bohem, který se narodil mezi nimi a nyní odděluje nebeskou matku od pozemského otce. Svět je vzdušný světový prostor, který se rodí z lásky nebe a země a vstupuje mezi ně. Tyto představy jsou poměrně časté, a to i u „primitivních“ národů. Srv. M. Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek, Praha 2004, str. 212.

jediný možný happyend – milostného příběhu, je však v jistém smyslu také koncem lásky, která musí dotyčné buď znovu uchvátit, nebo se proměnit v jednu z mnoha možných forem sounáležitosti. Láska je ve své podstatě nejen prostá světa, ale je dokonce pro svět destruktivní, a proto je nejen apolitická, ale dokonce antipolitická – pravděpodobně nejmocnější ze všech antipolitických sil.

Kdyby tedy křesťanství mělo pravdu v tom, že jen láska může odpouštět, protože jen láska je tak výlučně zaměřena na to, kdo je dotyčná osoba, že už nepotřebuje výslovně realizovat akt prominutí kvůli této osobě, ale stále jej vykonává jako něco samozřejmého spolu se samotným aktem lásky, musela by schopnost odpuštění zůstat zcela mimo rámec našich úvah. Lásce, která je paní pouze ve své vlastní, úzce vymezené říši, nicméně v širší oblasti lidských záležitostí odpovídá personální vztah, který bychom snad mohli nejlépe označit slovem „respekt“. Respekt je jako aristotelská φιλία πολιτική, jakési „politické přátelství“, které nevyžaduje blízkost a intimitu. Tento vztah je výrazem úcty k osobě, která je však v tomto případě viděna ze vzdálenosti, již mezi nás klade prostor světa. Sama tato úcta je přitom zcela nezávislá na vlastnostech osoby, jež může obdivovat, či na výkonech, jichž si můžeme cenit. Proto je moderní ztráta respektu, popř. přesvědčení, že respektem jsme povinováni pouze tam, kde obdivujeme či oceňujeme, zřetelnou známkou pokračujícího odosobnění veřejného a společenského života. Respekt v každém případě představuje naprosto dostatečný důvod k tomu, abychom někomu odpustili to, co učinil, kvůli tomu, kdo je. Skutečnost, že vlastním předmětem prominutí je stejné „kdo“, které se mimoděk manifestuje v jednání a promlouvání, nejzřetelněji ukazuje, že také zde máme co dělat s modem jednání. Tato skutečnost je také nejhlubším důvodem toho, proč nikdo nemůže odpustit sám sobě. „Kdo“, kvůli němuž člověk někomu něco odpouští, leží mimo rámec zkušeností, jež jsme schopni učinit sami se sebou, a je přístupné pouze druhým. Kdyby neexistoval okolní svět lidí, kteří nám odpouštějí naše viny, jako my odpouštíme našim viníkům, nemohli bychom si ani my sami prominout žádný poklesek či pochybení, protože by nám, uzavřeným v sobě samých, scházela osoba, která je víc než bezpráví, jehož se dopustila.

34. Nepředvídatelnost činů a moc slibu

Na rozdíl od prominutí, jež v politické oblasti nikdy nebylo bráno vážně už jen proto, že bylo objeveno v náboženské souvislosti a bylo učiněno závislým na „lásce“, schopnost slíbit a dodržet slib a jemu implicitní moc zajistit budoucnost hrála v politické teorii a praxi, jak se s ní setkáváme v tradici, mimořádnou roli. Pokud jde o původ této tradice, můžeme pomýšlet na posvátnou nedotknutelnost smluv a dohod, na níž je založeno římské právo (*pacta servanda sunt*), stejně jako se odvolávat na Abrahama, muže z chaldejského Uru, který odešel „ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce“ do cizích zemí, aby všude, kam přišel, urovnával spory dohodami, jako by se vydal na cestu jen proto, aby vyzkoušel moc vzájemných slibů a řád, který vnáší do chaosu lidského světa, až s ním nakonec, protože se taktó „osvědčil“, uzavřel smlouvu samotný Bůh. V každém případě je faktem, že od dob Římanů stála teorie smlouvy v centru politického myšlení, což neznamená nic jiného, než že schopnost slibu byla považována za centrální politickou schopnost.

Nepředvídatelnost budoucnosti, tato mlha nejistého a nepoznatelného, kterou tu a tam projasňuje a rozptyluje akt slibu, vychází na jedné straně z nevyzpytatelnosti lidského srdce, jež je „vzdorovitou a malomyslnou věcí“ a má svůj původ v zásadní nespolehlivosti lidské bytosti, která nikdy nemůže zaručit, kým bude zítra. Na druhé straně vděčí tato nepředvídatelnost za svou existenci médiu plurality, v němž se pohybuje jednání, nakolik důsledky nějakého činu nevyplývají z tohoto činu samotného, nýbrž z tkaniva vztahů, do něhož se tento čin vplétá, resp. ze vzájemné konstelace, v níž právě vůči sobě stojí společenství rovnocenných, kteří všichni mají stejnou kapacitu jednání. To, že lidé nejsou schopni se na sebe spolehnout, nebo, což vychází nastejno, plně důvěřovat sami sobě, je cena, kterou platí za to, že jsou svobodní. A skutečnost, že nezůstávají pány toho, co činí, že neznají důsledky a nemohou se spolehnout na budoucnost, je cena, kterou platí za to, že obývají svět spolu s druhými sobě rovnými, jinými slovy: cena za radost, že nejsou sami, a za jistotu, že život je víc než jen sen.

Úloha, která v rámci lidských záležitostí připadá schopnosti slíbit a dodržet slib, spočívá v tom, že se má vypořádat s touto dvojitou nejistotou alespoň do té míry, aby jediná alternativní cesta, jak za-

vést do vzájemných lidských záležitostí něco takového jako řád, totiž cesta sebeovládání a vlády nad druhými, vůbec nemusela být nastoupena. Neboť slib a z něho vyplývající dohody a smlouvy jsou jediné vazby, které jsou adekvátní svobodě, jež je dána pod podmínkou ne-suverenity. Veliká přednost všech státních forem, jež jsou původně založeny na smlouvě a jejichž ideál politicky fixovaných vztahů je formován podle vzoru spolku, spočívá v tom, že je v nich možná svoboda jakožto pozitivní modus jednání. Takovéto státní formy – na rozdíl od politických útvarů, které jsou založeny na vládě a suverenitě – přitom na sebe berou riziko tím, že umožňují existenci principiální nepředvídatelnosti lidských záležitostí a principiální nespolehlivosti lidí jako takové, ba dokonce s ní přímo počítají, užívají ji takřka jako médium, do něhož sliby vrhají jistě, přesně vymezené ostrovy předvídatelného jednání, jako ukazatele cesty do dosud neznámé země, kam ještě nevstoupila lidská noha. Jakmile se sliby přestanou podobat takovýmto ostrovům v moři nejistoty, jakmile jsou zneužívány k vytyčování půdy budoucnosti a urovnávání cesty, která je po všech stranách zajištěná, ztrácejí svou zavazující sílu a samy sebe ruší.

Již jsme zmínili, že moc vzniká všude tam, kde se lidé shromažďují a společně jednají, a že opět mizí vždy, když se lidé zase rozptýlí. Silou, která shromážděné jednotlivce drží pohromadě – na rozdíl od prostoru ukazování, který je svádí dohromady, a od moci, která udržuje při životě veřejný prostor –, je zavazující síla vzájemných slibů, jež nakonec krystalizuje ve smlouvě. Společenství, které je drženo pohromadě a je spjato silou vzájemných slibů, může dokonce až do jistého omezeného stupně realizovat suverenitu. Je-li nárok na suverenitu vznášen jednotlivcem – ať už je tímto jednotlivcem jediné individuum nebo národ sloučený do kolektivu – je vždy prolhaný a není ničím jiným než vládčtivostí. Avšak v případě spjatého silou vzájemných slibů suverenita vyrůstá z jisté – byť omezené – nezávislosti na budoucnosti, odpovídá věděni o tom, co ještě nastalo, resp. odůvodněné důvěře, že existuje celá řada věcí, jež vůbec nemohou nastat; a hranice takovéto suverénní bezstarostnosti spadají vjedno s limity, jimž podléhá sama schopnost slíbit a dodržet slib. Suverenita společenství, jehož příslušníci drží pohromadě a vzájemně spojuje předsevzetí, na němž se mnozí sjednotili a kvůli němuž se vzájemně spojili prostřednictvím

slibů – a nikoli vůle jednotlivce, která je ovládá a činí z mnohých jednoho –, se ukazuje v nepopiratelné převaze takového společenství vůči všem skupinám, které jsou tak „svobodné“, že je nespojuje žádný slib a nedrží pohromadě žádné předsevzetí. Tato převaha pramení v možnosti nakládat a disponovat s budoucností tak, jako by to byla přítomnost, což přece neznamená nic jiného, než že člověk ohromným a bezmála zázračným způsobem rozšířil onu dimenzi, v níž může působit jeho moc.

Vždy existovalo povědomí o tom, že pouze díky slibu se člověk stává „vypočitatelným“ také sám sobě a může disponovat budoucností. Nicméně až Nietzsche, jak se domnívám, se svou grandiózní schopností větřit kořeny morálních fenoménů, upozornil na „vědomí moci“ a „svobody“, jehož se dostává tomu, „kdo dává své slovo jako něco, na co se lze spolehnout, protože o sobě ví, že je dost silný na to, aby je dodržel navzdory pohromám, dokonce i „navzdory osudu“, a jistě byl jediný, kdo definoval člověka jako „zvíře, které může dát slib“. Byl to také Nietzsche, kdo tuto skutečnost, že člověk může a smí slíbit, identifikoval se suverenitou a „a mimořádným privilegiem odpovědnosti“.⁸⁸ Je-li však suverenita v oblasti jednání a lidských záležitostí tím, čím je v oblasti zhotovování a světa věcí mistrovství, pak rozhodující rozdíl mezi suverenitou a mistrovstvím spočívá v tom, že suverenita je možná jen tam, kde se mnozí ve svém bytí jeden pro druhého a jeden proti druhému za sebe zaručují a zavazují se pro okolnosti, jež nemohou předvídat, zatímco mistrovství lze vykonávat pouze tam, kde se jednotlivec od všech izoluje a v této izolaci se neváže na nic – ani na sebe, ani na jiné – než na své dílo.

Rozumíme-li snad morálkou víc než pouhou celkovou sumu *mores*, tj. mravů a zvyků platných v dané společnosti, včetně měřítek pro příslušné chování v nich obsažených, která se samozřejmě jako taková v dějinách neustále proměňují a od země k zemi posouvají, pak se morálka – přinejmenším v oblasti politiky – nemůže odvolat na nic jiného než na schopnost slibu a nemůže se opřít o nic jiného než o dobrou vůli čelit rizikům a nebezpečím, jimž jsou lidé jakožto

⁸⁸ K tomu viz první dva aforismy *Genealogie morálky*.

jednající bytosti nevyhnutelně vystaveni, a sice právě ochotou odpuštět a nechat si odpuštět, slíbit a dodržet slib. V každém případě jsou to jediné morální předpisy, které na jednání nepřenesají měřítka a pravidla, jež jsou získána mimo ně samé a jež jsou odvozena od údajně vyšších schopností či zkušeností s údajně vyššími věcmi. Tyto předpisy spíše pocházejí přímo ze vzájemného spolubytí lidí, pokud vůbec přistoupilo na jednání a promlouvání, jsou jakoby kontrolními orgány zabudovanými do schopnosti začínat a vyvolávat nové, o sobě nekonečné procesy. Podobně jako bychom bez jednání a promlouvání, tedy bez uskutečňování a artikulování skutečnosti natality, byli navždy odsouzeni k tomu, abychom se točili v uzavřeném kruhu věčného návratu vzniku a zániku, stali bychom se bez schopnosti odčinit učiněné a alespoň zčásti regulovat a kontrolovat námi rozpoutané procesy jistými oběťmi automatické nutnosti, jejíž chod by byl podroben stejně neúprosným zákonům, jaké přírodní vědy svého času připisovaly všem přírodním procesům. Být vtažena do tohoto údělu přírody může pro smrtelnou bytost – jak jsme viděli – znamenat pouze neštěstí, protože v nesmrtelnosti přírody uzavřené do svých cyklických pohybů neexistuje zrození ani smrt, a tedy ani časové rozpětí mezi nimi, které je typické pro lidskou existenci. Kdyby byla pravda, že historické procesy nesou ve své podstatě stigma neodvratné nutnosti, mohli bychom z toho pouze vyvodit, že vše, co je učiněno v historickém čase, je určeno k zániku.

A tak tomu v jistém smyslu také je. Jsou-li záležitosti lidí přenechány sobě samým a nezasahuje-li se do nich, mohou se odvíjet pouze podle zákona, který vládne životu smrtelníků a od okamžiku zrození je nechává spět vstříc smrti. Právě na tomto místě vstupuje do hry schopnost jednat: prolamuje automatický běh každodennosti, která již sama, jak jsme viděli, v jistém smyslu přerušila koloběh biologického života a zasáhla do něj lidskou prací. Bez těchto schopností počínání něčeho nového, zadržování a zasahování by byl život, který jako lidský život od chvíle zrození „spěje“ vstříc smrti, odsouzen k tomu, aby při svém zániku stále znovu strhával s sebou vše specificky lidské a vydával to zkáze. Proti tomuto – přirozeně stále hrozícímu – nebezpečí stojí odpovědnost za svět vyplývající z jednání, která naznačuje, že lidé sice musí zemřít, ale že se nerodí proto, aby zemřeli, nýbrž naopak proto, aby začali něco nového, dokud životní proces nerozdrtí vlastní personálně lidský substrát, jenž

s nimi přišel na svět. Avšak stejně jako se lineární pohyb rozpětí lidského života mezi zrozením a smrtí jeví z hlediska přírodních procesů jako kuriózní výjimka z pravidla cyklických pohybů, tak se každý jednotlivý čin z hlediska automatických procesů, jež zdánlivě jednoznačně určují běh světa, jeví jako kuriozita nebo jako zázrak. Řečeno jazykem přírodních věd: to, co se zde s jistou pravidelností stále znovu odehrává, je „nekonečně nepravděpodobné“. O zmíněné skutečnosti, že ve vzdějším světě existuje veskrze pozemská schopnost konat „zázraky“ a že tato divotvorná schopnost není ničím jiným než jednáním, věděl Ježíš z Nazareta (jehož vhlad do podstaty jednání byl tak nesrovnatelně hluboký a původní, jako snad jen Sókratovy vhledy do možností myšlení). Toto poznání Ježíš vyslovuje, když sílu odpouštět přirovnává k oprávnění toho, kdo koná zázraky, přičemž obojí staví na stejný stupeň a obojí chápe jako možnosti, jež přísluší člověku jakožto pozemské bytosti.⁸⁹

Zázrak, který stále znovu prolamuje běh světa a chod lidských věcí a zachraňuje ho před zánikem, jenž v něm dlí jako zhoubný zárodek a jenž jako „zákon“ určuje jeho pohyb, je vposled skutečností natality, narození, které je ontologickým předpokladem toho, aby vůbec mohlo existovat něco takového jako jednání. (Specifický politicko-filosofický význam Ježíšova příběhu, jehož náboženská relevance se samozřejmě týká zmrtevýchvstání, proto spočívá v závažnosti, která je přikládána jeho narození a statutu zrozené bytosti – takže například Johann Peter Hebel může Krista, který jakožto zmrtevýchvstalý „shlíží s nebe a pozoruje naše cesty“, nazývat také „narozeným“, a sice proto, že „žije pouze jako narozený“.)⁹⁰ „Zázrak“ spočívá v tom, že se vůbec rodí lidé a s nimi nový počátek, který právě díky svému narození mohou uskutečňovat v jednání. Pouze

⁸⁹ Ježíš sám samozřejmě viděl vlastní kořen této divotvorné síly člověka ve víře, jež zde není předmětem naší pozornosti. V naší souvislosti je rozhodující, že síla konat zázraky není prohlášena za výlučně božskou sílu: víra pohybuje horami a víra odpouští, jedno není méně „zázrakem“ než druhé. A když Ježíš vyzývá učedníky, aby odpouštěli sedmkrát denně, jejich odpověď zní: „Posiluj nás ve víře.“

⁹⁰ Vánoční kázání z roku 1796.

tam, kde je tato stránka jednání plně zakoušena, může existovat něco takového jako „víra a naděje“, tedy ony dva bytostné příznaky lidské existence, o nichž Řekové sotva měli nějaké povědomí. Věrnost a víra byly u Řeků velmi řídkým jevem a pro chod jejich politických záležitostí neměly žádný význam, zatímco naděje pro ně byla zlou ranou z Pandořiny skříňky, která lidi zaslepuje. Skutečnost, že člověk smí mít důvěru ve svět a naději pro svět, není snad nikde vyjádřena stručněji a krásněji než ve slovech, jimiž vánoční oratoria ohlašují „radostnou zvěst“: „Narodilo se nám dítě.“

Šestá kapitola

Vita activa a novověk

„Nalezl Archimédův bod, avšak použil ho sám proti sobě. Ostatně je zjevné, že ho směl nalézt pouze pod touto podmínkou.“

Franz Kafka

35. Počátek odcizení světa

Tři velké události stojí na prahu novověku a určují fyziognomii jeho staletí: objevení Ameriky a první prozkoumání a přivlastnění zemského povrchu evropským lidstvem; reformace a jí podněcené vyvlastnění církve a klášterů, které stimulovalo proces individuálního vyvlastnění a společenské akumulace moderního hospodářství; a konečně vynález dalekohledu a rozvoj nové vědy, která pozemskou přírodu nahlíží z hlediska universa, jež ji obklopuje. Tyto události vyznačují počátek novověku, nikoli však moderního světa, který nastává spíše až s Francouzskou revolucí. Ačkoli jde o pravé události a nelze je vysvětlit jako články kauzálního řetězce, přesto jsou ještě součástí více či méně nepřerušené kontinuální řady, v níž pro ně existují precedenty a v níž lze jmenovitě uvést předchůdce objevitelů a vynálezců. Jinými slovy: tyto události se odehrávají ve světle dějin a nemají specifický charakter moderních událostí, které se podobají podzemním proudům, jež náhle s explozivní silou vyrazejí z temnoty bez data a beze jména na denní světlo. Jména, jež s těmito událostmi spojujeme – Galileo Galilei, Martin Luther a velcí mořeplavci, cestovatelé kolem světa a dobrodruzi z časů vynálezců a objevitelů – mají ještě veskrze nmoderní zvuk. To, co jim chybí, je zvláštní patos novosti, absolutní originality, tento někdy téměř hystericky působící nárok, jež vznáší velcí autoři, vědci a filosofové od sedmnáctého století, totiž nárok vidět věci, které nikdo předtím neviděl, myslet myšlenky, které nikdo předtím nemyslel.¹ Tento nárok pak nachází své přirozené pokračování a uskutečnění v revolucích