

OIKOYMENH

# KNIHOVNA POLITICKÉHO MYŠLENÍ

Svazek 8

HANNAH  
ARENDTOVÁ

Mezi minulostí a budoucností  
Osm cvičení v politickém myšlení

Přeložili Martin Palouš  
a Tomáš Suchomel

PRAHA  
2019

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i.  
www.flu.cas.cz

OIKOYMENH  
www.oikoymenh.cz

## KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Arendt, Hannah, 1906–1975

[Between past and future. Česky]

Mezi minulostí a budoucností : osm cvičení v politickém myšlení / Hannah Arendtová ; přeložili Martin Palouš a Tomáš Suchomel. – Vydání druhé, opravené, v nakladatelství OIKOYMENH první. – Praha : OIKOYMENH, 2019. – 299 stran. – (Knihovna politického myšlení ; svazek 8)

Přeloženo z angličtiny – Vydal Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., ve spolupráci se spolkem OIKOYMENH. – Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstřík

ISBN 978–80–7298–368–1 (OIKOYMENH ; vázáno) : Kč 428,00

\* 32:1 \* 930.1 \* 316.42"15/19" \* (0:82–4)

- politická filozofie
- filozofie dějin
- moderní společnost
- eseje

321 – Politologie [15]

Copyright © Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963, 1967, 1968.

All rights reserved

All rights reserved including the right of reproduction in whole or in part in any form. This edition published by arrangement with Viking, an imprint of Penguin Publishing Group, a division of Penguin Random House LLC.

Translation © Martin Palouš, Tomáš Suchomel 2002, 2019

© OIKOYMENH, 2019

© Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., 2019

ISBN 978–80–7298–368–1

# Obsah

Poděkování . . . . .	8
Předmluva . . . . .	9
I. Tradice a moderní věk . . . . .	23
II. Pojetí dějin: starověké a novověké . . . . .	47
III. Co je autorita? . . . . .	102
IV. Co je svoboda? . . . . .	153
V. Krize vzdělání . . . . .	180
VI. Krize kultury: její společenský a politický význam . . . . .	201
VII. Pravda a politika. . . . .	229
VIII. Dobyí vesmíru a velikost člověka . . . . .	270
Seznam zkratk . . . . .	289
Seznam literatury . . . . .	291
Jmenný rejstřík . . . . .	296

## I.

# Tradice a moderní věk

### 1.

Naše tradice politického myšlení měla svůj jednoznačný počátek v učení Platóna a Aristotela. Mám za to, že dospěla k právě tak jednoznačnému konci, kterým jsou teorie Karla Marxe. První krok byl učiněn, když Platón v podobenství o jeskyni v dialogu *Ústava* popsal svět lidských záležitostí – všechno, co patří ke spolužití lidí v jejich společném světě – obrazy temnoty, zmatku a klamu, jež ti, kdo zatouží po pravém bytí, musí odmítnout a opustit, chtějí-li objevit čisté nebe věčných idejí. Konec nastal s Marxovým prohlášením, podle něhož se filosofie a pravda nenacházejí mimo lidské záležitosti a společný svět lidí, nýbrž právě v nich. Dají se „uskutečnit“ jen ve světě lidského spolužití, Marxem nazývaném „společnost“, a to prostřednictvím nástupu „zspolečeneštěných lidí“ (vergesellschaftete Menschen). Politická filosofie v sobě nevyhnutelně zahrnuje filosofický přístup k politice; její tradice začala s tím, jak se filosof od politiky nejprve odvrátil, později však přišel zpět, aby lidským záležitostem vnutil svá vlastní měřítka. Konec nadešel ve chvíli, kdy se filosof odvrátil od filosofie, aby ji „uskutečnil“ v politice. V tom spočíval Marxův pokus vyjádřený zpočátku v jeho rozhodnutí (jež bylo samo o sobě filosofické) zřici se filosofie a následně v jeho úmyslu „změnit svět“ a s ním i filozofující myslí, „vědomí“ lidí.

Počátek a konec tradice mají jedno společné: základní problémy politiky nebyly ve své bezprostřední a jednoduché naléhavosti nikdy tak jasně viditelné jako v obdobích, kdy byly poprvé zformulovány a definitivně zpochybněny. Počátek je, slovy Jacoba Burckhardta, jako „základní akord“, který od té chvíle zní v nekonečných modulacích celými dějinami západního myšlení. Pouze počátek a konec jsou, dá-li se to tak říci, ryzí a nemodulované;

základní akord se proto nikdy nedotkne uší posluchačů mocněji a překrásněji, než když se po světě poprvé rozšířil jeho harmonický zvuk, a nikdy také nezazní rušivěji a nebude uší posluchačů drásat tolik, jako když je ho stále ještě slyšet ve světě, jehož zvuky – a myšlenky – už nedokáže uvést v harmonii. Bezděčná poznámka, kterou Platón učinil ve svém posledním dialogu, že „počátek je jako bůh, který dokud dlí mezi lidmi, vše zachraňuje“ (ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρυμένη σώζει πάντα),<sup>4</sup> platí i pro naši tradici; dokud byl její počátek naživu, tato tradice skutečně dokázala všechno zachraňovat a uvádět v harmonii. Ze stejného důvodu ovšem ve chvíli, kdy dospěla ke svému konci, začala působit destruktivně – a to necháváme stranou následující zmatek a bezmocnost, které zavládly, když tradice skončila, a dodnes v nich žijeme.

Marxova filosofie ve skutečnosti ani tak neobrací vzhůru nohama Hegela, jako spíše převrací celou tradiční hierarchii myšlení a jednání, rozjímání a práce, filosofie a politiky. Počátkům položeným Platónem a Aristotelem se však i zde daří prokázat svou životnost tím, jak Marxe vedou k výrokům, které si navzájem zcela očividně protirečí, povětšinou v té části jeho učení, která se obvykle označuje jako utopická. Nejdůležitější jsou Marxovy předpovědi, že za podmínek „zespolečenštěného lidstva“ dojde k „odumření státu“ a že produktivita práce vzroste do té míry, až práce nějakým způsobem zruší sebe samu, což pak každému příslušníku společnosti zaručí takřka neomezené množství volného času. Kromě toho, že tato tvrzení jsou předpověďmi, obsahují samozřejmě rovněž Marxův ideál nejlepší formy společnosti. V tomto smyslu už nejsou utopická, nýbrž spíše se v nich reprodukuje politická a společenská situace právě toho athénskému městského státu, který byl modelem zkušenosti pro Platóna i Aristotela a z toho důvodu představuje základ, na němž naše tradice spočívá. Athénská polis fungovala bez rozdělení na vládce a ovládané, a tudíž ani nebyla státem, používáme-li tohoto výrazu, tak jak to dělal Marx, totiž v souladu s tradičními definicemi forem vlády, které

---

<sup>4</sup> Platón, *Leg.* 775.

představují vláda jednoho neboli monarchie, vláda několika neboli oligarchie, anebo většiny neboli demokracie. Athénští občané přitom byli občany jen do té míry, nakolik měli volný čas, nakolik měli právě tu svobodu od práce, jejíž rozšíření Marx předpovídá v budoucnosti. Nejen v Athénách, nýbrž v celém starověku a až do moderní doby neměli ti, kdo pracovali, občanství, zatímco občany byli především ti, kdo nepracovali nebo vlastnili více než jen svou pracovní sílu. Tato podobnost se stane ještě očividnější, podíváme-li se na vlastní obsah Marxovy ideální společnosti. Volný čas podle Marxe existuje v podmínkách nestátnosti neboli v situaci, kdy – řečeno Leninovými slovy, která vykládají Marxovo myšlení navýsost přesně – se správa společnosti zjednodušila natolik, že každá kuchařka je plně způsobilá převzít její aparát. Je jasné, že v takové situaci by veškeré politické záležitosti, Engelsova zjednodušená „správa věcí“, mohly zajímat nejspíš jen tu kuchařku nebo – to přinejlepším – „průměrné hlavy“, které za nejzpůsobilejší starat se o veřejné záležitosti považoval Nietzsche.<sup>5</sup> Není ovšem pochyb, že by se takový stav nanejvýš dramaticky odlišoval od skutečné situace ve starověku, kdy se na politické povinnosti hledělo naopak jako na natolik nesnadné a zaneprazdňující, že těm, kdo se je rozhodli vykonávat, už nebylo možné dovolit, aby se zabývali ještě nějakou další únavnou činností. (Tudíž například pastýř splňoval podmínky občanství, avšak rolník už nikoli; právě proto byl malíř, nikoli však sochař, stále ještě uznáván za něco více než pouhý βάνανσος. V obou případech bylo rozlišení vyvozeno pomocí jednoduchého kritéria, jímž bylo vynakládání úsilí a následné vyčerpání.) Právě v opozici k časově velice náročnému životu průměrného plnoprávního občana řecké polis ustavili filosofové, a mezi nimi zejména Aristotelés, ideál σχολή, volného času, který ve starověku nikdy neznamenal svobodu od obvyklé práce, což bylo přirozenou samozřejmostí, nýbrž čas osvobozený od politické činnosti a státních záležitostí.

V Marxově ideální společnosti jsou neoddělitelně spojeny dva zcela odlišné koncepty: beztřídní a nestátní společnost tu nějakým

---

<sup>5</sup> Viz F. Engels, *Anti-Dühring*, str. 242; F. Nietzsche, *Ranní červánky*, str. 113.

způsobem uskutečňuje obecný starověký stav věcí, kdy existoval volný čas osvobozený od práce a zároveň i od politiky. Tento stav má údajně nastat poté, co vládu a politickou činnost nahradí „správa věcí“. Dvojnásobně svobodný čas, osvobozený od práce i od politiky, byl pro filosofy podmínkou uskutečnění βίος θεωρητικός, života plně zasvěceného filosofii a vědění v tom nejširším smyslu slova. Leninova kuchařka, jinak řečeno, žije ve společnosti, která jí poskytuje právě takovou svobodu od práce, jaké se těšili starověcí občané, aby mohli svůj čas věnovat πολιτεύεσθαι, a zároveň právě takovou svobodu od politiky, které se řeční filosofové dožadovali jménem těch nemnoha, kdo všechen svůj čas chtěli věnovat filosofování. Spojení nestátní (apolitické) a téměř bezpracné společnosti sehrálo v Marxově představivosti dominantní úlohu pravého vyjádření ideálního lidství právě v důsledku tradičních významů volného času jako σχολή či *otium*, života věnovaného cílům vyšším, než je práce či politika.

Marx sám považoval svou takzvanou utopii za jednoduchou předpověď a je pravda, že tato část jeho teorií odpovídá některým vývojovým trendům, které se v plném světle objevily teprve v naší době. Vláda ve starém smyslu slova opravdu v mnoha ohledech ustoupila správě (administrativě) a neustálý nárůst volného času mas je ve všech industrializovaných zemích skutečností. Marx nepochybně vycítil některé trendy vlastní věku, který se počal průmyslovou revolucí, přestože se zmýlil v předpokladu, podle něhož se tyto trendy měly prosadit pouze za podmínky zespolečenštění výrobních prostředků. Sevření, v němž ho tradice držela, tkvělo v tom, že na tento vývoj pohlížel v idealizovaném světle a chápal ho pomocí výrazů a konceptů, které mají svůj původ v naprosto odlišném historickém období. To mu bránilo vidět skutečné a velmi zapeklité problémy vlastní modernímu světu, a jeho jinak přesné předpovědi proto získaly utopickou kvalitu. Avšak utopický ideál beztřídní, nestátní a bezpracné společnosti se zrodil z manželství dvou skrznastrz neutopických prvků: vnímání jistých současných trendů, které už dále nebylo možné chápat v rámci tradice, a tradičních konceptů a ideálů, jejichž prostřednictvím Marx tyto trendy chápal a integroval.

Marxovým konkrétním přístupem k tradici politického myšlení byla vědomá vzpoura. Ve zpochybnujícím a paradoxním rozpoložení mysli zformuloval některé klíčové koncepty obsahující jeho politickou filosofii, jež nejen tvoří základ přísně vědecké části Marxova díla, ale zároveň jej i přesahují (a takovými už zůstaly beze změny po celý Marxův život, od jeho raných spisů až do posledního svazku *Kapitálu*, což je dosti zvláštní). Nejzásadnější roli mezi nimi sehrává tvrzení, podle něhož „práce dokonce vytvořila člověka“. (Tak je zformuloval Engels, který v rozporu s názorem, jenž se u některých marxistických badatelů těší značné oblibě, většinou předkládal Marxovo myšlení ve zhuštěné, avšak zcela odpovídající formě.)<sup>6</sup> „Násilí je porodní bábou každé staré společnosti, která je těhotná novou společností“, a odtud dále plyne, že násilí je porodní bábou dějin (tvrzení v tomto smyslu se v různých podobách vyskytují ve spisech Marxe i Engelse).<sup>7</sup> Stranou nesmíme nechat ani poslední slavnou tezi k Feuerbachovi: „Filosofové svět pouze různým způsobem vykládali; jde však o to jej změnit.“ S ohledem na celek Marxova myšlení lze poslední tvrzení přiměřeněji vyjádřit takto: Filosofové už svět vykládali dost dlouho; nyní přišel čas jej změnit. Takové prohlášení je ve skutečnosti reformulací jiného výroku, na který můžeme narazit již v Marxově raném rukopisu: „Filosofii nelze aufheben (tj. povýšit, uchovat a zrušit v hegelovském smyslu), aniž je uskutečněna.“ V pozdějším Marxově díle se tentýž přístup k filosofii objevuje v předpovědi, podle níž se má pracující třída stát jediným legitimním dědicem klasické filosofie.

Žádnému z těchto tvrzení nelze porozumět izolovaně a jen z něho samého. Každé totiž získává význam až tím, jak odporuje té či oné tradičně přijímané pravdě, jejíž přijatelnost byla až do počátku moderního věku naprosto mimo jakoukoli pochybnost. „Práce stvořila člověka“ znamená v první řadě, že člověka nestvořil Bůh, nýbrž práce; za druhé to znamená, že člověk do té míry, nakolik je člověkem, tvoří sám sebe, tedy že jeho lidství je výsled-

---

<sup>6</sup> Toto tvrzení pochází z Engelsova eseje *Podíl práce na polidštění opice*, str. 78. Podobné formulace z pera Marxe samého je možno nalézt především v jeho spisech *Svatá rodina* a *Národní hospodářství a filosofie*.

<sup>7</sup> K. Marx, *Kapitál*, str. 792.

kem jeho vlastní činnosti; za třetí se zde říká, že tím, co člověka odděluje od zvířete, jeho *differentia specifica*, není jeho rozum, nýbrž práce, tedy že člověk není *animal rationale*, nýbrž *animal laborans*, konečně za čtvrté nelze pominout ani význam, podle něhož tím, co v sobě obsahuje lidskost člověka, je nikoli rozum, až do té doby pokládáný za nejvznešenější rys člověka, nýbrž práce, tradičně nejopovrhovanější lidská činnost. Marx tudíž zpochybňuje tradičního Boha, tradiční hodnocení práce a tradiční velebení rozumu.

Z teze, podle níž je násilí porodní bábou dějin, dále přímo plyne, že skryté síly rozvoje lidské produktivity do té míry, nakolik závisejí na svobodné a vědomé lidské činnosti, mohou vycházet najevo jen skrze násilí ve válkách a v revolucích. Jen v takových násilných obdobích tedy dějiny odhalují svou pravou tvář, jediné tehdy se rozestoupí mlha ideologického a pokryteckého jazyka. Zpochybnění tradice je zde opět zjevné. Násilí je tradiční *ultima ratio* ve vztazích mezi národy a totéž platí i v případě těch nejhanebnějších skutků na domácí scéně, protože vždy bývá považováno za nejpříznačnější rys tyranie. (Několik pokusů zbavit násilí této hanby, z nichž většinu podnikli Machiavelli a Hobbes, má sice z hlediska problému moci nesmírný význam a vypovídá také mnohé o raném zaměňování moci a násilí, avšak na tradici politického myšlení před naší vlastní dobou mělo až pozoruhodně mizivý vliv.) Pro Marxe je naproti tomu násilí, či spíše vlastnictví prostředků násilí, základní součástí všech forem vlády; stát je pro vládnoucí třídu nástrojem k utlačování a vykořisťování a svět politické činnosti je jako takový charakterizován právě užitím násilí.

Z Marxova ztotožnění činnosti a násilí plyne ještě další zásadní zpochybnění tradice, které může snadno uniknout pozornosti, avšak Marx byl vynikající znalec Aristotela, a tak si ho musel být velmi dobře vědom. Dvojitá Aristotelova definice člověka jako ζῷον πολιτικόν a zároveň i ζῷον λόγον ἔχον, tedy bytost dosahující svého nejvyššího potenciálu ve schopnosti mluvit a v životě v polis, byla utvořena s cílem odlišit Řeka od barbara a člověka svobodného od otroka. Rozdíl, o který se jednalo, spočíval v tom, že Řekové spolu žili v polis, kde si své záležitosti vyřizovali prostřednictvím řeči, přesvědčování (πειθειν), nikoli tedy pomocí ná-

silí, za použití němého donucování. Když tudíž svobodný člověk poslouchal svou vládu, případně zákony své polis, jeho poslušnost se nazývala *πειθαρχία*, tedy slovem, z něhož jasně plyne, že tato poslušnost byla získána přesvědčováním, nikoli silou. Barbarům se naproti tomu vládlo násilím a otroci byli k práci donuceni. Protože násilná činnost a nucená práce jsou si podobné tím, že pro svou účinnost nepotřebují řeč, barbaři a otroci jsou *ἄνευ λόγων*, nežijí jeden s druhým v první řadě prostřednictvím řeči. Práce byla pro Řeky v podstatě nepolitickou, soukromou záležitostí, avšak násilí bylo příbuzné kontaktu s jinými lidmi, třebaže v negativním smyslu, a takový kontakt vytvářelo. Marxova oslava násilí v sobě proto zahrnuje konkrétnější popření samotného *λόγος*, řeči, od něj diametrálně odlišné a tradičně nejlidštější formy styku. Marxova teorie ideologických nadstaveb tudíž vpsledku spočívá na protitradičním nepřátelství, které pociťoval vůči řeči, a s ním spojené oslavě násilí.

Pro tradiční filosofii by „uskutečnění filosofie“ nebo změna světa v souladu s filosofií představovaly protimluv – z Marxových výroků přitom vyplývá, že takovou změnu předchází výklad, tedy z filosofovy interpretace světa musí napřed vyplynout, jak by se svět měl změnit. Filosofie jistě mohla předepisovat určitá pravidla činnosti, i když to žádný z velkých filosofů nikdy nepovažoval za svou nejpřednější starost, avšak v zásadě filosofie od Platóna po Hegela „nebyla z tohoto světa“. Stačí se podívat na Platónův popis filosofa jako člověka, který město, v němž žijí jeho bližní, obývá pouze svým tělem, anebo na Hegelovo přiznání, že z hlediska zdravého rozumu je filosofie svět postavený vzhůru nohama, *verkehrte Welt*. Zpochybnění tradice, tentokrát nejen implikované, nýbrž Marxovým tvrzením zcela přímo vyjádřené, tkví v jeho předpovědi, že svět obyčejných lidských záležitostí, v němž se orientujeme a uvažujeme v pojmech zdravého rozumu, se jednoho dne stane totožným s říší idejí, v níž se pohybuje filosof, anebo že filosofie, jež byla od svého prvopočátku jen „pro několik málo“, jednoho dne začne být skutečností zdravého rozumu pro každého.

Tři uvedená Marxova tvrzení jsou sice vyjádřena tradičními pojmy, avšak zároveň je vyhazují do povětří; jsou cíleně formulována jako paradoxy a jejich záměrem je šokovat. Ve skutečnosti

jsou však ještě paradoxnější a Marxe uvedla do mnohem větších zmatků, než sám očekával. Každé z nich v sobě obsahuje jeden zásadní protiklad, který zůstává sám o sobě neřešitelný. Je-li totiž práce tou nejlidštější a nejproduktivnější z lidských činností, co až bude jednou práce úspěšnou revolucí „zrušena“ v „říši svobody“, kde člověk uspěje ve své vlastní emancipaci od práce? Jaká produktivní a jaká ve své podstatě lidská činnost mu bude ještě zbývat? Pokud je násilí vskutku porodní bábou dějin a násilná činnost tou nejvznešenější ze všech forem lidské činnosti, co se stane, až pak třídní boj jednou provždy pomine a stát zmizí, takže žádné další násilí už nebude možné? Budou lidé ještě moci jednat jakkoli smysluplně a autenticky? A konečně, bude-li jednou v budoucí společnosti filosofie uskutečněna a zároveň také zrušena, jaké myšlení pak vůbec zůstane?

Marxova rozporuplnost je dobře známa a uvědomili si ji téměř všichni badatelé, kteří se jeho dílem zabývají. Většinou bývají tyto rozpory shrnuty pod hlavičku nesrovnalostí mezi „vědeckým hlediskem historika a morálním hlediskem proroka“ (Edmund Wilson) neboli mezi pohledem historika, který v akumulaci kapitálu vidí především „materiální prostředek k nárůstu produktivních sil“ (Marx), a moralistou, který ty, kdo na sebe tento „historický úkol“ (Marx) berou, odsuzuje jako vykořisťovatele a odlidšťovatele člověka. Tento rozpor i další, jemu podobné, jsou zanedbatelné, srovnáme-li je se zásadním protikladem mezi oslavou práce a jednání (vyzdvihovaných proti rozjímání a myšlení) a zároveň i oslavou nestátní, tudíž nejednající a (téměř) bezpracné společnosti. Ten se už totiž nedá svést na přirozený rozdíl mezi mladým revolučním Marxem a vědeckějšími postřehy staršího historika a ekonomy; nelze jej ani smířit za pomoci předpokladu dialektického pohybu, který potřebuje negativ či zlo, aby mohl být jeho výsledkem pozitiv či dobro.

Takové zásadní a do očí bijící rozpory se jen zřídkakdy objevují u druhořadých autorů, v jejichž spisech jim zkrátka není potřeba přikládat veliký význam. V práci velikých myslitelů nám však ukazují cestu do samého nitra jejich díla a představují vodítka umožňující správně porozumět problémům, jimž museli čelit, i novým myšlenkám, s nimiž přišli. U Marxe, tak jako je tomu

i v případě jiných velikých autorů posledního století, skrývá jeho na první pohled hravý, zpochybnující a paradoxní přístup závažná zmatení vyplývající z nutnosti vypořádat se s novými jevy prostředky staré tradice myšlení, mimo jejíž konceptuální rámec se zdálo být jakékoli myšlení nemožné. Je to, jako by se Marx, nikoli nepodoben Kierkegaardovi nebo Nietzschemu, zoufale pokoušel myslet proti tradici, ovšem s použitím jejích vlastních konceptuálních nástrojů. Naše tradice politického myšlení začala, když Plátón objevil, že filosofické zkušenosti je nějakým způsobem vlastní odvrátit se od obyčejného světa lidských záležitostí; skončila, když z této zkušenosti nezůstalo nic víc než opozice myšlení a jednání, jež připravuje myšlení o jeho skutečnost a jednání o jakýkoli význam, takže jedno i druhé činí nesmyslnými.

## 2.

Síla této tradice a objetí, jímž svírala myšlení západního člověka, nikdy nezávisela na tom, zda a nakolik si jí byl vědom. Vskutku, jen dvakrát v dějinách narážíme na období, v nichž si lidé skutečnost tradice uvědomovali, někdy snad až přespříliš, a ztotožňovali dlouhý věk jako takový s autoritou. Poprvé k tomu došlo, když Římané přejali klasické řecké myšlení a kulturu jako svou vlastní duchovní tradici, a tím učinili historické rozhodnutí, díky němuž měla mít tato tradice stálý formativní vliv na evropskou civilizaci. Před Římany nebylo nic takového jako tradice známo; s nimi se tradice stala a po nich pak nadlouho zůstala červenou nití, jež se vinula minulostí, a zároveň i řetězem, k němuž byla každá nová generace ve svém chápání světa a svých vlastních zkušenostech vědomě či nevědomky připoutána. Takto vznešené vědomí tradice a její oslavu pak už nikde nenacházíme až do období romantismu. (Renesanční objev starověku byl naopak prvním pokusem rozlámat okovy tradice, a tím, že se sestoupí ke zdrojům samým, ustavit minulost, nad níž by tradice nemohla mít žádnou moc.) Dnes někdy pohlížíme na tradici jako na v zásadě romantický koncept, avšak romantismus neučinil nic více než to, že diskusi o tradici prosadil na program devatenáctého století; jeho oslava minulosti tak posloužila pouze k označení okamžiku, kdy se moderní doba

přichystala změnit náš svět a všeobecné vládnoucí okolnosti do té míry, že samozřejmě spoléhání na tradici přestalo být možné.

Konec tradice nutně neznamená, že by tradiční koncepty ztratily svou moc nad lidskou myslí. Právě naopak, někdy se zdá, jako by moc otřepaných konceptů a kategorií začala být o to tyranštější, že tradice ztrácí svou živoucí sílu a paměť jejích počátků se vytrácí. Může se dokonce stát, že se její donucovací moc v plné míře projeví teprve poté, co tradice dospěla ke svému konci, a lidé se už proti ní dokonce ani nebouří. Alespoň tak podle všeho zní poučení, které si je možno vzít z dozvuků formalistického a nuceného myšlení dvacátého století, jež se rozšířilo poté, co Kierkegaard, Marx a Nietzsche zpochybnili základní předpoklady tradičního náboženství, tradičního politického myšlení a tradiční metafyziky tím, že vědomě převrátili tradiční hierarchii konceptů. Ani vzpoura proti tradici v devatenáctém století, ani její dozvuky ve století dvacátém však zlom v našich dějinách ve skutečnosti nezpůsobily. Jeho příčinou byl spíše chaos masových zmatení na politické scéně a masových názorů ve sféře duchovní, které pak totalitární hnutí pomocí teroru a ideologie vytříbily v novou formu vlády a nadvlády. Totalitární nadvláda jako zavedená skutečnost, které v její bezprecedentnosti nelze porozumět pomocí obvyklých kategorií politického myšlení a jejíž „zločiny“ se nedají soudit tradičními morálními měřítky ani trestat právním rámcem naší civilizace, přerвала spojitost západních dějin. Zlom v naší tradici je už teď dokonanou skutečností. Nejde o výsledek něčí vědomé volby, ani o věc nějakého dalšího rozhodování.

Pokusy velikých myslitelů po Hegelovi vyrvat se nějak z myšlenkových schémat, která ovládala Západ po více než dva tisíce let, tuto událost dost možná předznamenaly a zcela jistě ji pomáhají osvětlit, avšak samy ji určitě nevyvolaly. Událost, o níž mluvíme, znamená předěl mezi moderním věkem – přicházejícím na scénu se vzestupem přírodních věd v sedmnáctém století, dosahujícím politického vrcholu v revolucích století osmnáctého a nadále rozvíjejícím své obecné důsledky po průmyslové revoluci ve století devatenáctém – a světem dvacátého století, který se zrodil z řetězu katastrof, na jehož počátku byla První světová válka. Připisovat zodpovědnost za podstatu dvacátého století a za situaci, která

v něm zavládla, myslitelům moderního věku, zvláště vzbouřencům proti tradici z devatenáctého století, je nespravedlivé, a co je ještě důležitější, je to i nebezpečné. Zjevné důsledky ve skutečnosti totalitární nadvlády postoupily mnohem dále, než kam dosahovaly i ty nejradikálnější a nejdobrodružnější ideje kteréhokoli z těchto myslitelů. Jejich velikost tkvěla v tom, že na svět, který je obklopoval, začali pohlížet jako na svět proniknutý novými problémy a novými zmateními, s nimiž se naše tradice myšlení prostě nebyla schopna vypořádat. V tomto smyslu jejich vlastní rozchod s tradicí – bez ohledu na to, jak rozhodně ho vyhlášovali (jako děti, které pískají hlasitěji a hlasitěji, protože ve tmě nevědí kudy kam) – nebyl úmyslným skutkem, k jehož provedení by se vědomě rozhodli. Tím, co je na temnotě poděsilo, bylo její mlčení, nikoli přerušení tradice. Přerušení tradice, když pak k němu skutečně došlo, tuto temnotu rozptýlilo, takže už dnes skoro ani nedokážeme naslouchat halasnému, „patetickému“ tónu spisů, jež nám tito myslitelé zanechali. Avšak hřmění výbuchu, který se nakonec dostavil, v sobě utopilo rovněž předchozí zlověstné ticho, které nám doposud odpovídá, kdykoli sebereme odvahu tázat se nikoli „*proti čemu*“, nýbrž „*za co* bojujeme“.

Ani mlčení tradice, ani reakce myslitelů devatenáctého století proti ní nemohou vysvětlit, co přesně se zde odehrálo. Neúmyslný charakter propůjčuje tomuto zlomu neodvolatelnost, jakou mohou mít jediné události, nikdy ne myšlenky. V devatenáctém století zůstávala vzpoura proti tradici důsledně v přísně tradičním rámci; na úrovni pouhého myšlení, jež se tehdy jen stěží mohlo týkat něčeho více než zásadně negativní zkušenosti předtuchy, obavy a zlověstného mlčení, byla možná jen další radikalizace, nikoli však nový počátek a opětovné promyšlení minulosti.

Kierkegaard, Marx a Nietzsche stojí na samém konci tradice, těsně předtím, než došlo k jejímu přerušení. Jejich bezprostředním předchůdcem byl Hegel. Ten byl prvním, kdo celek světových dějin pojal jako jediný, spojitý vývoj, a z tohoto obrovského vzepětí vyplynulo, že Hegel sám musel stát mimo všechny systémy nárokuje si autoritu a přesvědčení minulosti, vázán jen samotným vláknem spojitosti v dějinách. Toto vlákno dějinné spojitosti bylo první náhražkou tradice a jeho prostřednictvím byla zdrcující

masa nejrozličnějších hodnot, nejprotikladnějších idejí a nejprotičůdnějších autorit, které tak či onak všechny pohromadě dokázaly fungovat, zredukována v jednosměrný, dialekticky konzistentní vývoj, jehož skutečným smyslem nebylo ani tak odmítnout tradici jako takovou, nýbrž spíše autoritu všech tradic. Kierkegaard, Marx a Nietzsche zůstali hegelíány do té míry, že dějiny minulé filosofie pojímali jako dialekticky rozvinutý celek; jejich velikou zásluhou bylo především to, že tento nový přístup k minulosti zradikalizovali a rozvedli jediným směrem, jímž se ještě mohl dále rozvíjet, totiž směrem ke zpochybnění pojmové hierarchie, která ovládala západní filosofii už od Platóna a Hegel ji ještě stále přijímal jako danou.

Kierkegaard, Marx a Nietzsche pro nás představují jakési ukazatele do minulosti, která ztratila svou autoritu. Byli prvními, kdo sebrali odvahu uvažovat bez vedení jakékoli autority; přesto však, ať tak či onak, tito myslitelé byli stále ještě svíráni kategorickým rámcem veliké tradice. V některých ohledech jsme na tom dnes lépe. Nemusíme se zabývat jejich pohrdáním „vzdělanými filišťiny“, kteří se po celé devatenácté století snažili nahrazovat ztrátu autentické autority pochybným vyzdvihováním kultury. Většina dnešních lidí na kulturu pohlíží jako na pole trosek, které nejenže si nemohou dělat nárok na jakoukoli autoritu, ale ve skutečnosti stěží dokáží upoutat jejich zájem. Tento stav věcí snad může být hoděn politování, ale implicitně odtud vyplývá také obrovská možnost pohlédnout na minulost, aniž nás bude tradice rozptylovat, s přímostí, jež se ze západního čtení a naslouchání vytratila ve chvíli, kdy se římská civilizace podřídila autoritě řeckého myšlení.

### 3.

Ničivá zkomolení tradice byla bez výjimky způsobena lidmi, kteří zažili něco nového a téměř okamžitě se to pokoušeli zdolat a interpretovat jako něco starého. Kierkegaardův skok od pochybností k víře byl převrácením a zkomolením tradičního vztahu mezi rozumem a vírou. Představoval Kierkegaardovu odpověď na moderní ztrátu víry nejen v Boha, ale právě tak i v rozum, jež byla neodmyslitelně přítomna už v Descartesově *de omnibus dubitandum*

*est* s jeho základním podezřením, že věci nemusí být takové, jaké se jeví, a že by nějaký zlý duch mohl záměrně a navěky ukrývat pravdu před lidskou myslí. Marxův skok od teorie k činnosti a od rozjímání k práci přišel teprve poté, co Hegel metafyziku proměnil ve filosofii dějin, a z filosofa tak udělal historika, jehož zpětnému pohledu se vposledku, totiž na konci času, zjeví smysl nikoli však bytí a pravdy, nýbrž stávání se a pohybu. Nietzscheho skok od nesmyslové transcendentní říše idejí a měřítek ke smyslovosti života, jeho „obrácený platonismus“ neboli „přehodnocení hodnot“, jak tomu sám říkal, byl posledním pokusem odvrátit se od tradice, a uspěl pouze v tom ohledu, že tradici obrátil vzhůru nohama.

Tyto vzpoury proti tradici se od sebe svým cílem a obsahem liší, avšak svými výsledky se zlověstně podobají: Kierkegaard, který se vrhl od pochybností k víře, zavlekl do víry pochybnost, a proměnil tak protináboženský útok moderní vědy v boj odehrávající se uvnitř náboženství samého, takže se od té doby zdá, jako by upřímná náboženská zkušenost byla možná jen v napětí mezi vírou a pochybností, v tom, jak víru vlastní člověku mučí jeho vlastní pochybnosti, a v úlevě od takového utrpení, již poskytuje násilné vyznání absurdity jak lidské situace, tak i lidské víry. Není asi žádný výmluvnější příznak této moderní náboženské situace než skutečnost, že Dostojevskij, možná nejzkušenější psycholog moderní náboženské víry, zobrazil ryzí víru v postavách „idiota“ Myškina či Aljoši Karamazova, který je čistého srdce, protože je prostomyslný.

Marx, který se podobně vrhl od filosofie k politice, nasadil do boje dialektické teorie, a politickou činnost tím učinil teoretičtější a více než kdy předtím závislou na tom, co bychom dnes označili za ideologii. Protože jeho odrazovým můstkem navíc nebyla filosofie ve starém metafyzickém smyslu, nýbrž konkrétní Hegelova filosofie dějin, tak jako i Kierkegaardovým odrazovým můstkem byla konkrétní Descartesova filosofie pochybnosti, vtiskl Marx politice „zákon dějin“, a v důsledku přišel o význam toho i onoho, jednání právě tak jako myšlení a politiky právě tak jako filosofie, když nepřestal zdůrazňovat, že jedno i druhé jsou jen funkce společnosti a dějin.

Nietzscheův obrácený platonismus, jeho trvání na životě a na tom, co je smyslově a materiálně dáno, proti nadmyslovým a transcendentním ideám, o nichž se od doby Platónovy předpokládalo, že to, co je dáno, poměřují, soudí a naplňují smyslem, to vše nakonec vedlo k pozici, jíž se obvykle říká nihilismus. Nietzsche sám ovšem žádný nihilista nebyl, nýbrž právě naopak, byl prvním, kdo se pokusil překonat nihilismus, který je vlastní nikoli koncepcím myslitelů, nýbrž skutečnosti moderního života. Při svém pokusu o „přehodnocení“ objevil, že když je uvnitř tohoto kategorického rámce to, co je smyslově dáno, připraveno o nadmyslové a transcendentní pozadí, ztrácí svůj vlastní *raison d'être*. „Pravý svět jsme odklidili: jaký svět zbyl? Zdánlivý snad?... Ó ne! *S pravým světem odklidili jsme i svět zdánlivý!*“<sup>8</sup> Nietzscheův postřeh se ve své elementární prostotě týká všech operací převrácení, v nichž tradice nalezla svůj konec.

Kierkegaardovi šlo o to, prosadit důstojnost víry proti modernímu rozumu a myšlení, stejně jako Marx toužil opětovně prosadit důstojnost lidské činnosti proti moderní historické kontemplaci a relativizaci, a stejně tak i Nietzsche usiloval o to, prosadit důstojnost lidského života proti nemohoucnosti moderního člověka. Tradiční protiklad mezi *fides* a *intellectus* a mezi teorií a praxí se však Kierkegaardovi a Marxovi pomstil (každému ovšem jinak), tak jako se protiklad mezi transcendentním a smyslově daným pomstil Nietzscheovi, nikoli snad proto, že by tyto protiklady byly stále zakořeněny v obecně platné lidské zkušenosti, nýbrž právě naopak, protože se z nich staly pouhé koncepty, mimo něž se jakékoli komplexní myšlení zdálo být naprosto nemožné.

Skutečnost, že tyto tři vynikající a vědomé vzpoury proti tradici, která ztratila svou ἀρχή, svůj počátek a princip, skončily porážkou sebe sama, rozhodně nezakládá důvod jakkoli zpochybňovat velikost těchto podniků či jejich význam pro porozumění modernímu světu. Každý ze tří jmenovaných pokusů svým vlastním způsobem bral do úvahy zvláštní rysy modernity, které nebyly s naší tradicí slučitelné, a učinil tak ještě předtím, než se modernita pro-

---

<sup>8</sup> Viz F. Nietzsche, *Soumrak model*, str. 43.

jevila naplno a ve všech svých důsledcích. Kierkegaard věděl, že neslučitelnost moderní vědy s tradiční vírou nemůže být otázkou nějakých konkrétních vědeckých objevů; ty všechny bylo možné začlenit do náboženských systémů a vstřebat do náboženské víry, neboť žádné vědecké objevy nikdy nebudou moci zodpovědět otázky, které si náboženství klade. Věděl, že neslučitelnost má svůj kořen spíše v rozporu mezi duchem pochybnosti a nedůvěry, který vposled může věřit jen tomu, co sám stvořil, a tradiční nezpochybňující důvěrou v to, co je dáno a zjevuje se ve svém pravém bytí lidskému rozumu a smyslům. Moderní věda, jak to řekl Marx, by byla „zbytečná, kdyby se jevová forma a podstata věci přímo kryly“.<sup>9</sup> Protože naše tradiční náboženství je v podstatě náboženstvím zjeveným, a v souladu se starověkou filosofií tak prohlašuje, že pravda je to, co samo sebe zjevuje, že pravda je zjevení (přestože významy tohoto zjevení se od sebe mohou lišit, tak jako se ἀλήθεια a δόλωσις filosofů odlišuje od raně křesťanských eschatologických očekávání ἀποκάλυψις, Druhého příchodu),<sup>10</sup> moderní věda pro náboženství začala představovat mnohem hrozivějšího nepřítele, než jakým se kdy mohla stát tradiční filosofie, dokonce i ve svých nejracionalističtějších formách. Jenže Kierkegaardův pokus zachránit víru před náporům ze strany modernity zmodernizoval dokonce i náboženství samé, či jinak řečeno, učinil náboženství předmětem pochybnosti a nedůvěry. Jakmile se Kierkegaard pokusil znovu potvrdit tradiční víru s použitím předpokladu, že člověk nikdy nemůže důvěřovat schopnosti svého rozumu nebo svých smyslů přijímat pravdu, rozpadla se tato tradiční víra v absurditu.

Marx dobře věděl, že neslučitelnost mezi klasickým politickým myšlením a moderní politickou situací tkví v dokonané skutečnosti Francouzské revoluce a průmyslové revoluce, jež spolu pozdvihly práci, tradičně nejpopovrhovanější ze všech lidských činností, na nejvyšší stupeň produktivity a předstíraly, že jsou schopny prosa-

---

<sup>9</sup> K. Marx, *Kapitál*, III/3, str. 333.

<sup>10</sup> Mám zde na mysli Heideggerův objev, že řecké slovo „pravda“ má ve skutečnosti doslovný význam – ἀ-λήθεια.

dit odedávna uctíváný ideál svobody za současného splnění neslýchané podmínky, totiž všeobecné rovnosti. Věděl, že tato otázka byla v idealistických prohlášeních o rovnosti lidí a o vrozené důstojnosti každé lidské bytosti zformulována jen velmi povrchně, a zrovna tak povrchně byla i zodpovězena tím, že pracující obdrželi volební právo. To zkrátka nebyl problém spravedlnosti, který by se dal vyřešit tím, že nová třída dělníků dostane, co jí právem náleží, starý řád věcí *suum cuique* bude poté obnoven a nadále bude fungovat tak, jak fungoval odedávna. Stojíme zde před skutečností základní neslučitelnosti mezi tradičními koncepty, které práci činily samotným symbolem podřízenosti člověka nutnosti, a moderní dobou, která práci hledí povýšit až k vyjádření lidské pozitivní svobody, totiž svobody produkovat. Marx se snažil zachránit filosofické myšlení, které tradice pokládala za nejsvobodnější ze všech lidských činností, právě před účinky práce nebo, dá-li se to tak říci, nutnosti v klasickém smyslu. Přesto však, když prohlásil, že „nelze zrušit filosofii, aniž je uskutečněna“, začal právě on podřizovat myšlení neúprosnému despotismu nutnosti, „železnému zákonu“ produktivních sil společnosti.

Nietzscheovo znehodnocení hodnot, právě tak jako Marxova pracovní teorie hodnoty, vyvstává z neslučitelnosti mezi tradičními „idejemi“, jež byly jako transcendentní jednotky používány k rozpoznání a poměřování lidských myšlenek a činů, a moderní společností, která všechna taková měřítka rozpustila do vztahů mezi svými příslušníky a ustavila je jako funkční „hodnoty“. Hodnoty jsou společenskými výrobky, které samy o sobě nemají žádný význam, nýbrž stejně jako ostatní výrobky existují pouze ve věčně se měnící relativitě společenských styků a obchodu. V důsledku této relativizace dochází jak u věcí, které člověk vyrábí pro svou potřebu, tak i u měřítek, podle nichž žije, k rozhodující změně: stávají se z nich předměty směny a nositelem jejich „hodnoty“ začíná být společnost, nikoli člověk, který je vyrábí, užívá a posuzuje. „Dobro“ tudíž ztrácí svůj charakter ideje čili měřítka, podle něhož se dá poměřovat a poznávat, co je dobré a co špatné, a stává se hodnotou, která se dá vyměňovat za ostatní hodnoty, jakými jsou například účelnost či moc. Držitel hodnot může tuto výměnu odmítnout, a být tak „idealistou“, který si hodnoty „dobra“ cení

výše než hodnoty účelnosti, to však „hodnotu“ dobra nečiní o nic méně relativní.

Sám výraz „hodnota“ vděčí za svůj původ sociologickému trendu, který byl dokonce už před Marxem dosti patrný, a to v klasické ekonomii, jež tehdy byla poměrně novou vědou. Marx si stále ještě dobře uvědomoval skutečnost, kterou sociální věda od té doby zapoměla, totiž že nikdo nevytváří hodnoty, „zkoumáme-li ho izolovaně“, nýbrž výrobek „se stává hodnotou a zbožím jen v určité společenské souvislosti“.<sup>11</sup> V Marxově rozlišení mezi „užitnou hodnotou“ a „směnnou hodnotou“ se odráží rozdíl mezi věcmi, jak je lidé užívají a vyrábějí, a jejich hodnotou ve společnosti. Marxovo zdůrazňování větší autenticity užitných hodnot, jeho popis vzestupu směnné hodnoty jako svého druhu prvotního hříchu spáchaného na samém počátku tržní výroby, to všechno odráží jeho vlastní bezmocné a jakoby slepé uznání nevyhnutelnosti blížícího se „znehodnocení všech hodnot“. Zrození sociálních věd bychom tak mohli datovat do okamžiku, kdy byly všechny věci, „ideje“, právě tak jako materiální předměty, ztotožněny s hodnotami, takže všechno začalo svou existenci odvozovat ze společnosti a vztahovat se k ní, *bonum a malum* úplně stejně jako hmotné předměty. Ve sporu o to, zda zdrojem hodnot je kapitál či práce, se všeobecně přehlídí, že před počátkem průmyslové revoluce nikdy nikdo netvrdil, že by výsledkem produktivní schopnosti člověka měly být hodnoty – a nikoli věci – nebo že by se vše, co existuje, vztahovalo ke společnosti, a nikoli k člověku „viděnému v jeho osamocení“. Koncept „zespolečenštěných lidí“, jejichž nástup Marx v budoucí beztřídní společnosti očekával, je tudíž ve skutečnosti základním předpokladem marxistické ekonomie právě tak jako ekonomie klasické.

Je proto docela přirozené, že se matoucí otázka soužící všechny pozdější „filosofie hodnot“, totiž kde vzít nejvyšší hodnotu, jíž by se daly poměřovat všechny ostatní, objevila nejdříve právě v ekonomických vědách, které se, řečeno s Marxem, pokoušejí o „kvadraturu kruhu – chtějí nalézt komoditu neměnné hodnoty,

---

<sup>11</sup> K. Marx, *Kapitál*, III/2, str. 166.

kteřá by mohla sloužit jako stálé měřítko ostatních“. Marx věřil, že takové měřítko našel v pracovním čase, a trval na tom, že hodnota, kterou by bylo možné „opatřit bez práce, neměla by směnnou hodnotu, uchovala by si však i nadále přirozenou užitečnost užité hodnoty“,<sup>12</sup> a tudíž půda sama „nemá hodnotu“, protože v ní není „předmětněna žádná práce“.<sup>13</sup> S tímto závěrem se dostáváme až na samý práh radikálního nihilismu, k popření všeho daného, o němž ještě vzpoury proti tradici v devatenáctém století věděly málo a jež se objevuje teprve ve společnosti století dvacátého.

Když Nietzsche výraz „hodnota“ učinil klíčovým konceptem svého útoku proti tradici, podle všeho si nebyl vědom ani jeho původu, ani jeho moderní podstaty. Když ovšem začal znehodnocovat současné hodnoty společnosti, důsledky celého jeho podniku začaly být brzy zřejmé. Ideje ve smyslu absolutních jednotek byly ztotožněny se sociálními hodnotami až do té míry, že prostě přestaly existovat, jakmile byla zpochybněna jejich hodnotová povaha, totiž jejich sociální status. V klikatých uličkách moderního duchovního labyrintu, v nichž se hromadí vzpomínky a ideje minulosti, jako by odjakživa byly jen hodnotami, které společnost znehodnocovala, kdykoli pocítila potřebu lepšího a novějšího zboží, se přitom nikdo nevyznal lépe než právě Nietzsche. Tento myslitel si také velmi dobře uvědomoval zásadní nesmyslnost nové „bezhodnotové“ vědy, již bylo souzeno brzy zdegenerovat ve scientismus a všeobecnou vědeckou pověru a navzdory všem protestům tvrdícím opak už nikdy neměla nic společného s přístupem římských historiků *sine ira et studio*. Wertfreie Wissenschaft – na rozdíl od velkých badatelů starověku, kteří se dožadovali soudnosti bez neúcty a pravdomluvnosti bez zanicení – už nedokázala posuzovat, protože ztratila veškerá měřítka soudnosti, ani nalézat pravdu, protože o její existenci pochybovala, a namísto toho si představovala, že dokáže produkovat smysluplné výsledky, jen pokud se jí podaří zbavit se i posledních zbytků těchto absolutních standardů. Když Nietzsche prohlásil, že objevil „nové a vyš-

---

<sup>12</sup> Tamt., str. 173.

<sup>13</sup> Tamt., str. 174.

ší hodnoty“, stal se prvním z těch, kdo padli za oběť klamu, na jehož zničení se sám podílel, neboť přijal starý tradiční koncept poměřování transcendentními jednotkami, ovšem v jeho nejnovější a nejdopornější podobě. Znamenalo to opětovné přenesení relativity a zaměnitelnosti hodnot právě do těch záležitostí, jejichž absolutní důstojnost chtěl Nietzsche obhajovat; zrelativizoval tak moc, život a lásku člověka ke své vlastní pozemské existenci.

4.

Porážka sebe sama, výsledek všech tří zpochybnění tradice, která se v devatenáctém století objevila, je ovšem jen jedním z rysů, které Kierkegaard, Marx a Nietzsche sdílejí, a snad je to jen docela povrchní podobnost. Mnohem důležitější je fakt, že se všechny tři tyto rebelie zřejmě soustředily na jeden a tentýž, stále znovu se opakující předmět. Proti údajným abstrakcím filosofie a filosofického konceptu člověka jako *animal rationale* chce Kierkegaard postavit svou obhajobu člověka konkrétního a trpícího, Marx potvrzuje, že lidskost člověka spočívá v jeho produktivní a činné síle, na své nejzákladnější úrovni nazývané síla pracovní, a Nietzsche trvá na produktivitě života, na lidské vůli a na vůli k moci. Zcela nezávisle jeden na druhém – žádný z těchto tří myslitelů si nebyl ani v nejmenším vědom existence kteréhokoli z ostatních – všichni dospívají k závěru, že v takovém podniku odehrávajícím se v rámci tradice mohou uspět pouze prostřednictvím duševní operace, kterou lze nejlépe popsat pomocí obrazů a podobenství, jako jsou skoky, převrácení a obracení konceptů vzhůru nohama: Kierkegaard mluví o svém skoku od pochybnosti k víře, Marx staví Hegela, anebo spíše „Platóna a celou platónskou tradici“ (Sidney Hook), „znovu nohama na zem“, vrhá se „z říše nutnosti do říše svobody“, a Nietzsche svou filosofii pojímá jako „převrácený platonismus“ či „přetvoření všech hodnot“.

Operace převrácení, která znamenají konec tradice, osvětluje její počátek hned ve dvojitým smyslu. Samo trvání na jedné straně protikladů – na *fides* proti *intellectus*, na praxi proti teorii, na smyslovém a zkáze podléhajícím životě proti trvalé, neměnné, nadmyslové pravdě – nezbytně vrhá světlo také na odmítaný pro-

tějšek, a tím ukazuje, že obě strany získávají smysl a význam pouze ve své opozici. Myslet v takových opozicích navíc není ničím samozřejmým; podstatou takového myšlení je první velká operace obrácení, na níž jsou vposledku všechny ostatní založeny, protože právě ona ustavila protiklady, v jejichž napětí se tradice pohybuje. Prvním takovým obrácením je Platónovo *περιαγωγή τῆς ψυχῆς*, obrácení se celé lidské bytosti, o němž Platón vypráví – jako by to byl příběh s počátkem a koncem, nikoli jen duševní operace – v podobenství o jeskyni ve své *Ústavě*.

Příběh o jeskyni se rozvíjí na třech stupních: k prvnímu obrácení se dospívá v jeskyni samé, když se jeden z tamních obyvatel osvobodí z okovů, které poutají ty, kdo v jeskyni přebývají, „na nohou i na šíji“, takže „mohou pohlížet jen přímo před sebe“, oči přilepené na stěnu jeskyně, na níž se objevují stíny a obrazy věcí. Nejdříve se tedy obrací k ústí jeskyně, kde umělý oheň ozařuje věci v jeskyni takové, jaké skutečně jsou. Za druhé tu máme obrácení se od jeskyně k čistému nebi, na němž se ideje objevují jako pravdivé a věčné podstaty věcí v jeskyni, ozařované sluncem, idejí všech idejí umožňující člověku vidět a idejím vyzařovat. Konečně za třetí, je také potřeba vrátit se do jeskyně, opustit říši věčných podstat a přesunout se znovu do světa věcí podléhajících zkáze a smrtelných lidí. Každé z těchto tří obrácení je přitom provázeno ztrátou smyslu a orientace: oči přivyklé obrazům ve stínu jsou oslepeny září ohně v jeskyni, poté co se přizpůsobí tlumenému světlu umělého ohně, jsou nanovo oslněny světlem, které osvětluje ideje, a když si oči konečně přivyknou i na zář slunce, musí si opět zvykat na přítmi jeskyně.

Za těmito obráceními, která Platón vyžaduje pouze od filosofa, milovníka pravdy a světla, se ovšem skrývá ještě další převrácení, všeobecně naznačené již v Platónově vášnivé polemice proti Homérovi a homérskému náboženství, konkrétně pak rozvedené v konstrukci vlastního Platónova příběhu jako svého druhu odpovědi a zvrácení Homérova popisu Hádu v jedenácté knize *Odyssey*. Paralelu mezi obrazy jeskyně a podsvětí (neskutečné, nehmotné a nesmyslové pohyby duší v Homérově Hádu odpovídají nevědomosti a nesmyslovosti těl v jeskyni) nelze jistě přehlédnout, protože je navíc ještě zdůrazněna způsobem, kterým Platón použil-

vá slov εἶδωλον, obraz, a σκία, stín, což jsou Homérovy vlastní klíčové výrazy, jimiž popisuje život po smrti a podsvětí. Převrácení Homérovou „pozicí“ je tu zcela zřejmé; je to, jako by Platón Homérovi říkal: „V podsvětí se odehrává nikoli život duší oddělených od těl, nýbrž život těl. Ve srovnání s nebem a sluncem je země jako Hádés – obrazy a stíny jsou předměty tělesných smyslů, nikoli prostředím duší oddělených od těl. Pravý a skutečný není svět, v němž se pohybujeme, žijeme v něm a v okamžiku smrti jej musíme opustit, nýbrž ideje viděné a chápané očima mysli.“ V jistém smyslu bylo Platónovo περιαγωγή obrácením, které stavělo na hlavu vše, čemu se v Řecku v souladu s homérským náboženstvím všeobecně věřilo. Je to, jako by Hádova říše podsvětí vystoupila na povrch země.<sup>14</sup> Avšak takový zvrat ve skutečnosti neobrátil Homéra vzhůru ani nohama, ani hlavou, protože dichotomie, v jejímž rámci a pouze v něm se taková operace může uskutečnit, je něčím téměř tak cizím Platónovu myšlení – které ještě nezacházelo s předem určenými protiklady – jako světu homérskému. (Žádné obrácení tradice by nás tudíž nikdy nemohlo vést zpět k původní homérské „pozici“; v tom nejspíš spočíval Nietzscheho omyl, neboť tento myslitel se zřejmě domníval, že ho jeho převrácený platonismus může zavést nazpět k předplatónským způsobům uvažování.) Platón předložil svou doktrínu idejí ve formě převrácení Homéra z čistě politických důvodů, avšak tím, že tak učinil, ustavil rámec, v němž podobné operace převrácení nepředstavují mírně za vlasy přitaženou možnost, nýbrž jsou už předem určený samou konceptuální strukturou. Další vývoj filosofie pozdního starověku v nejrůznějších školách, jež spolu navzájem zápasily s fanatismem, kterému se v předkřesťanském světě nemohlo nic vyrovnat, tkví v rozmanitém obrácení a posouvání důrazů na jeden nebo dva protikladné pojmy, jež bylo umožněno Platónovým oddělením světa pouhého neskutečného zdání od říše věčné pravdivých idejí. On sám dal první příklad tím, jak se obrátil od jeskyně k nebi. Když nakonec Hegel v posledním a gigantickém

---

<sup>14</sup> To, že „jeskyně je srovnatelná s Hádem“, naznačuje rovněž F. M. Cornford ve svém komentovaném překladu Platónovy *Ústavy* (*The Republic*, str. 230).

vzepětí soustředil nejrůznější proudy tradiční filosofie, jak se vyvinuly z Platónova původního konceptu, do jediného soudržného a seberozvíjejícího celku, nastalo znovu rozdělení na dvě soupeřící školy, třebaže na mnohem nižší úrovni, takže filosofické myšlení mohli alespoň na krátkou dobu ovládnout pravicoví a levicoví, anebo idealističtí a materialističtí hegeliani.

Význam Kierkegaardova, Marxova a Nietzscheho zpochybnění tradice – přestože ani k jednomu z nich by nemohlo dojít bez Hegelova syntetizujícího vzepětí a bez jeho konceptu dějin – tkví v tom, že všechna představují mnohem radikálnější obrácení se, než jaká by jinak vyplývala z pouhých operací převrácení vzhůru nohama s jejich podivnými protiklady mezi sensualismem a idealismem, materialismem a spiritualismem, a dokonce i imanentismem a transcendentalismem. Kdyby byl Marx jen „materialista“, který snesl Hegelův „idealismus“ z nebe na zem, jeho vliv by zůstal krátkodobý a omezil by se na akademické rozmíšky, tak jako tomu bylo v případě myšlení jeho současníků. Hegelovým základním předpokladem bylo, že dialektický pohyb myšlení je totéž co samotný dialektický pohyb hmoty. Tak doufal přemostit propast, kterou Descartes vyhloubil mezi člověkem definovaným jako *res cogitans* a světem chápaným jako *res extensa*, mezi poznáním a skutečností, mezi myšlením a bytím. V tomto kartesiánském zmatení a v následné pascalovské odpovědi nachází duchovní bezdomovectví moderního člověka své vůbec první vyjádření. Hegel tvrdil, že objevem dialektického pohybu jako všeobecného zákona vládnoucího jak lidskému rozumu a lidským záležitostem, tak také vnitřnímu „rozumu“ přirozených událostí, dosáhl něčeho více než pouhého souladu mezi *res* a *intellectus*, jejichž shodu pre-kartesiánská filosofie definovala jako pravdu. Hegel se domníval, že zavedením ducha a jeho sebeuskutečněním v pohybu prokázal ontologickou totožnost hmoty a ideje. Pro Hegela by z tohoto důvodu nehrálo žádnou významnou roli, zda se tento pohyb zahájí z hlediska vědomí, jež se pak v určitý okamžik začne „materializovat“, anebo zda si jako výchozí bod zvolíme hmotu, jež se bude pohybovat ve směru „zduchovnění“ a v nějaký okamžik si pak uvědomí sebe sama. (Jak málo Marx o těchto základních tezích svého učitele pochyboval, je jasné i z role, kterou připsal

uvědomělosti v podobě třídního uvědomění se v dějinách.) Jinými slovy, Marx nebyl „dialektický materialista“ o nic více, než nako-lik byl Hegel „dialektický idealista“. Sám koncept dialektického *pohybu*, všeobecného zákona, jak ho chápal Hegel a jak ho od něj přijal Marx, činí pojmy „idealismu“ a „materialismu“ jako filoso-fické systémy nesmyslnými. Jak je vidět zvláště v Marxových ranějších spisech, Marx si to dobře uvědomoval a věděl, že jeho zavržení tradice a Hegela netkví v „materialismu“, nýbrž v jeho odmítnutí předpokládat, že rozdíl mezi člověkem a živočišným životem spočívá v *ratio* neboli v myšlení, že – Hegelovými slovy – „člověk je bytostně duch“. Člověk je pro mladého Marxe v podstatě přirozená bytost nadaná schopností jednat (*ein tätiges Naturwesen*) a jeho činnost zůstává „přirozená“, protože spočívá v práci – v metabolismu mezi člověkem a přírodou.<sup>15</sup> Marxovo obrácení, stejně jako Kierkegaardovo a Nietzscheho, jde k jádru věci; všichni tito myslitelé zpochybňují tradiční hierarchii lidských schopností nebo, jinak řečeno, znovu kladou otázku, co je speci-ficky lidskou vlastností; nemají v úmyslu budovat na základě toho či onoho předpokladu systémy či *Weltanschauungen*.

Od vzestupu moderní vědy, jejíž duch je vyjádřen v kartesiánské filosofii pochybnosti a nedůvěry, nebyl konceptuální rámec tradice už nikdy zcela v bezpečí. Dichotomii mezi rozjímáním a jednáním, tradiční hierarchii předepisující, že pravdu lze vposled vnímat jedi-ně bezeslovným a nečinným patřením, už nebylo možné udržet v situaci, kdy věda začala být činná a *konala* proto, aby se dozvě-děla. Když se ztratila víra, že věci se nám zdají takové, jaké ve skutečnosti jsou, koncept pravdy jako zjevení začal být pochybný a spolu s ním i nepochybující víra ve zjeveného Boha. Smysl kon-ceptu „teorie“ se tudíž změnil. „Teorie“ už neznamenal systém rozumně navzájem propojených pravd, jenž jako takový nebyl vy-tvořen, nýbrž byl dán rozumu a smyslům, a do budoucna se z ní stala moderní vědecká teorie, která je pracovní hypotézou. Mění se v souladu s výsledky, jež produkuje, a svou platností tak závisí

---

<sup>15</sup> Viz K. Marx, *Jugendschriften*, str. 274.

nikoli na tom, co „zjevuje“, nýbrž na tom, zda „funguje“. Stejným procesem přišly Platónovy ideje o svou autonomní moc osvětlovat svět a vesmír. Nejdříve se staly tím, čím pro Platóna byly pouze ve svém vztahu k politické sféře, totiž měřítky a normami, anebo usměrňujícími a omezujícími silami vlastními lidské uvažující mysli v podobě, v níž se objevují u Kanta. Poté, co byla v proměně celého světa v důsledku průmyslové revoluce – transformace, jejíž úspěch na první pohled dokazoval, že to, co člověk dělá a vyrábí, předepisuje svá pravidla rozumu – ztracena přednost, kterou rozum míval před konáním, mysl předepisující vlastní pravidla před činnostmi lidí, staly se ideje vposled pouhými hodnotami, jejichž platnost je určena nikoli jedním člověkem či množstvím lidí, nýbrž společností jako celkem v jeho stále se měnících funkčních potřebách.

Tyto hodnoty jsou ve své směnitelnosti a zaměnitelnosti jedinými „idejemi“, které „zespolečenštělým lidem“ ještě zůstaly (a jimž dokáží rozumět). Jsou to lidé, kteří se rozhodli nikdy neopustit to, co pro Platóna bylo „jeskyní“ každodenních lidských záležitostí, a nikdy se sami neodvážili do světa a do života všudypřítomnou funkcionalizací moderní společnosti dost možná připraveného o jeden z jeho nejzákladnějších rysů – o schopnost vzbuzovat úžas nad tím, co je tak, jak to je. Marxovo politické myšlení tento navýsost skutečný vývoj odráží a předjímá. Tím, že Marx obrátil tradici vzhůru nohama v jejím vlastním rámci, se Platónových idejí ve skutečnosti nezabavil, přestože si uvědomoval zatemnění čistého nebe, na němž se tyto ideje, jakož i mnohé další, co tam přebývá, staly kdysi pro lidské oči viditelnými.