

HANNAH ARENDTOVÁ

MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ

Osm cvičení v politickém myšlení



CENTRUM PRO STUDIUM
DEMOKRACIE A KULTURY

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Arendt, Hannah, 1906–1975

Mezi minulostí a budoucností : osm cvičení v politickém myšlení /

Hannah Arendtová. – 1. vyd. – Brno : Centrum pro studium demokracie
a kultury, 2002. – 264 s. – (Politika a společnost ; sv. č. 3)

ISBN 80-85959-92-5

32:1

- politická filozofie
- eseje

*Henrichovi,
po pětadvaceti letech*

Překlad originálu do českého jazyka a jeho vydání financovala
Nadace Open Society Fund, Praha a CEU Press Budapešť.

Na obálce je použit výřez z obrazu Davida Bomberga *Lázeň*.

České znění třetího až šestého eseje této knihy vyšlo v roce 1994 pod názvem
Krize kultury v Mladé frontě. CDK děkuje nakladatelství i překladateli
Martinu Paloušovi za velkorysý souhlas s přetištěním tohoto překladu.

First published in the United States under the title *Between Past and
Future*, by Hannah Arendt. Published by arrangement with Viking Pen-
guin, a division of Penguin Putnam Inc.

© Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963, 1967, 1968
Translation © Tomáš Suchomel, 2002
© Martin Palouš, 1994
© Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002

ISBN 80-85959-92-5

PODĚKOVÁNÍ

Eseje v této knize jsou ve skutečnosti přepracovanými a rozšířenými verzemi starších prací, které vyšly v těchto časopisech: *American Scholar*, *Chicago Review*, *Daedalus*, *Nomos*, *Partisan Review* a *The Review of Politics*. Esej „Pravda a politika“ byl původně publikován v časopise *The New Yorker*.

Předmluva:

TRHLINA MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament („naše dědictví nám nebylo odkázáno žádnou závětí“) – tak zní snad vůbec nejpodivnější z podivně lapidárních aforismů, do nichž francouzský básník a spisovatel René Char natěsňoval jádro toho, jak celá generace evropských spisovatelů a literátů postupně začala hledět na čtyři roky strávené v protifašistickém odboji.¹ Zhroutení Francie, jež z jejich pohledu přišlo naprosto neočekávaně, doslova ze dne na den vyprázdnilo politickou scénu jejich vlasti, na níž se od té chvíle odehrávaly už jen loutkové radovánky v podání darebáků či bláznů. Tak se stalo, že ti, pro něž bylo samozřejmostí nikdy se oficiálních záležitostí Třetí republiky neúčastnit, byli zničeho nic uvrženi do politiky, jako by je tam vtáhla mocná síla nově vzniklého vakua. Aniž do té chvíle co tušili a pravděpodobně navzdory svým sklonům, nakolik si je sami uvědomovali, začali pak tyto lidi volky nevolky utvářet veřejnou sféru, v níž se – za nepřítomnosti oficiálního pozlátka a ve skrytu před zraky přátel i nepřátel – jednávaly všechny závažné stránky záležitostí týkajících se jejich země, skutečně a doslova.

Netrvalo to dlouho. Uběhlo několik krátkých roků a byli od toho, co zpočátku považovali za „břemeno“, osvobozeni a vrženi nazpět k tomu, nač teď začali pohlížet jako na nehmotnou bezvýznamnost osobních záležitostí; znovu byli od „světa skutečnosti“ odděleni *épaisseur triste*, „smutnou neprůhledností“ soukromého života soustředěného jen kolem sebe samého. A pokud snad odmítali „vrátit se ke [svým] nejranějším počátkům, ke [svému] nejvrozenějšímu chování“, zbýval jim jen prázdný boj protikladných ideologií, který po porážce společného nepřítele znovu ovládl politickou scénu, rozdělil bývalé soudruhy ve zbrani do nespočetných klik, jež se nedaly považovat dokonce ani za zájmové skupiny, a postavil je v papírové válce na opačné strany nikdy nekončících

polemik a intrik. Stalo se přesně to, co Char předvídal a zcela přesně vytyčil už v době, kdy ještě zuřil skutečný boj: „Jestli to přežiji, vím, že se budu muset s vůní těchto předčležitých let nadobro rozejít a tiše odmítnout (nikoli zapřít) svůj poklad.“ Lidé jako on svůj poklad ztratili.

Co však to bylo za poklad? Podle toho, jak mu rozuměli ti, jichž se dotýkal, zdá se, jako by sestával ze dvou navzájem spolu souvisejících částí: zjistilo se, že kdokoli „se přidal k *resistance*, *nalezl* sebe sama“, přestal „[po sobě] bezmocně pátrat v obnaženém neuspokojení“ a rovněž zanechal podezřívání sebe sama z „neupřímnosti“ a z toho, že je „věčně kritizujícím, podezřívavým hercem života“; zničeho nic si mohl dovolit „chodit nahý“. V této nahotě, kdy byli připraveni o veškeré masky – o ty, jež společnost svým příslušníkům přiděluje, jakož i o jiné, které si jednotlivec sám vytváří jako součást své psychologické reakce na společnost – k mužům *resistance* vůbec poprvé v jejich životech zavítal příznak svobody. Samozřejmě se tak nestalo jen z toho důvodu, že vystupovali proti tyranii a věcem horším než tyranie – to by se dalo říci o každém vojáků spojeneckých armád – nýbrž proto, že se stali „vyzvateli“ a chopili se iniciativy. Až to věděli nebo si alespoň povšimli, co se děje, začali mezi sebou vytvářet veřejný prostor, v němž se svoboda mohla zjevit. „Při každém jídle, které spolu sdílíme, je svoboda přizvána ke stolu. Křeslo je sice prázdné, ale prostřeno zůstává.“

Muži evropského hnutí odporu nebyli ani prvními, ani posledními, kdo o svůj poklad přišel. Dějiny revolucí vyprávějící jazykem politiky snad nejniternejší příběh moderního věku – léty 1776 ve Philadelphii a 1789 v Paříži počínaje a podzimem 1956 v Budapešti konče – by bylo možné převyprávět jako podobenství, jako příběh o věkovitém pokladu, který se za nejrůznějších podmínek zničeho nic neočekávaně objevuje a potom zase za jiných, nejasných podmínek znovu mizí, jako by nebyl ničím více než fatou morganou na poušti. Vskutku, máme mnoho dobrých důvodů domnívat se, že tento poklad nikdy nebyl skutečný, nýbrž vždy šlo jen o jakési vidění, že se tu nezabýváme ničím hmatatelným, nýbrž jen příznakem. Nejlepším z těchto důvodů je fakt, že poklad, o němž tu hovoříme, prozatím zůstává beze jména. Může něco existovat nikoli ve vnějším prostoru, nýbrž ve světě a v záležitostech lidí žijících na této zemi, když to něco navíc ani nemá

jméno? Jednorozci a vílí královny se zdají být skutečnější než ztracený poklad revolucí. A přesto obrátíme-li zrak k počátkům této epochy a obzvláště k desetiletím bezprostředně předcházejícím, objevíme ke svému překvapení, že v osmnáctém století pro tento poklad na obou březích Atlantiku jméno měli, dnes už dávno zapomenuté a – člověk má pokušení říci – ztracené ještě předtím, než zmizel poklad samotný. V Americe se mu říkalo „veřejné štěstí“ (*public happiness*), ovšem kvůli podtextu „ctnosti“ a „slávy“, jenž je v tomto výrazu přítomen, mu dnes rozumíme stěží lépe než jeho francouzskému protějšku, kterým je „veřejná svoboda“. Potíž tu spočívá v tom, že v obou případech je důraz kladen na přídavné jméno „veřejný“.

Ať už je tomu jak chce, říká-li básník, že naše dědictví nám nebylo odkázáno žádnou závětí, naráží přitom právě na bezejmenost tohoto ztraceného pokladu. Závěť dědici sděluje, co přesně mu podle práva náleží, a tím minulé vlastnictví odkazuje budoucnosti. Bez závěti, anebo máme-li konečně odhalit, co se za tímto podobenstvím skrývá, tedy bez tradice – která vybírá a pojmenovává, předává a uchovává, ukazuje, kde jsou ukryty poklady a jaká je jejich hodnota – se zdá, že neexistuje žádná odkazovaná spojitost v čase, a tudíž, lidsky řečeno, není ani minulost, ani budoucnost, nýbrž jen věčná proměna světa a biologický cyklus živých bytostí, které v něm žijí. Poklad tedy nebyl ztracen následkem historických okolností a nepřízně skutečnosti, nýbrž proto, že už jeho zjevení či jeho opravdovost nepředvídala žádná tradice a nebylo závěti, která by ho odkázala budoucnosti. Avšak ztráta – na úrovni politické skutečnosti snad nevyhnutelná – byla v každém případě naplněna zapomněním, naprostým selháním paměti, které postihlo nejen dědice, nýbrž všechny zúčastněné, svědky i ty, kdo po krátký, prchavý okamžik ten ztracený poklad svírali v dlaních. Krátce řečeno, postihlo ty, kdo žijí. Vzpomínání, jež je jen jedním ze způsobů myšlení, třebaže patří k vůbec nejdůležitějším, je totiž v nepřítomnosti předem ustaveného odkazovacího rámce bezmocné a lidská mysl bývá jen v těch nejvýjimečnějších případech schopna uchovávat něco naprosto nespojeného. Tak se stalo, že prvními, kdo si nedokázali zapamatovat, oč v tomto pokladu jde, byli právě ti, kdo jej vlastnili a shledali tak podivným, že ani nevěděli, jak jej pojmenovat. V jejich době to nijak nevadilo; přestože už tito lidé svůj poklad neznali, stále ještě velmi dobře chápali

smysl toho, co dělají, a tento smysl byl mimo vítězství a porážku: „Jednání, které má smysl pro živé, má hodnotu jen pro mrtvé, naplnění jen v myslích, které je zdědí a zpochybní.“ Tragédie tak nezačala ve chvíli, kdy osvobození země jako celku zničilo téměř jako samozřejmost malé a skryté ostrůvky svobody, které byly tak jako tak odsouzeny k zániku, nýbrž až tehdy, když se ukázalo, že neexistují žádné myslí, které by se mohly stát jejich dědici, zpochybnit to, co zdědily, uvažovat o svém dědictví a uchovávat je v paměti. Jedná se o to, že „naplnění“, kterého každá uskutečněná událost musí opravdu dosáhnout až v myslích těch, kdo potom vyprávějí její příběh a předávají dál její smysl, zúčastněným uniklo; a bez tohoto myslícího naplnění poté, co k činu dojde, bez artikulace, již se dosáhne jeho zapamatováním, prostě nezbyval žádný příběh, který by se dal vyprávět.

V této situaci není nic zcela nového. Až příliš dobře známe stále se opakující výbuchy vášnivého rozčarování nad rozumem, myšlením a racionálním diskursem, jež jsou přirozenou reakcí lidí, kteří ze svých vlastních zkušeností poznávají, že se myšlení a skutečnost rozešly, že skutečnost začala být pro světlo myšlení neprůhledná a že myšlení, jež přestalo být vázáno na události, jako je kruh vázán ke svému středu, hrozí buď naprostá ztráta smyslu, anebo to, že se z něj stane omilání starobylých pravd, jež už dávno ztratily jakýkoli konkrétní význam. Dokonce i předjímající rozpoznání této nesnáze je dnes rozšířené. Když se Tocqueville vrátil z Nového světa, jež dokázal popsat a rozebrat tak dokonale, až se z jeho pojednání stal klasický spis, který přežil i více než jedno století radikálních změn, plně si uvědomoval, že mu skutečnost, kterou Char nazval „naplněním“ činu a události, stále uniká; Charova věta o tom, že „naše dědictví nám nebylo odkázáno žádnou závětí“, zní koneckonců téměř jako variace na starší Tocquevillovu formulaci. „Protože minulost už budoucnost neosvětluje,“ říká Tocqueville, „tápe duch v temnotách.“² Pokud je mi však známo, jediný opravdu přesný popis této nesnáze nabízí jedno z podobenství Franze Kafky; Kafkova podobenství jsou skutečnými παραβολαί pohozenými podél a okolo události jako paprsky světla, jež však neozařují její vnější podobu, nýbrž jsou nadány mocí Roentgenova záření, takže mohou odhalit její vnitřní strukturu, která v našem případě sestává z ukrytých procesů myslí – v tomto smyslu jsou snad jedinečná v celé světové literatuře. Kafkovo podobenství zní takto:

Má dva protivníky: první na něho tlačí zezadu, od počátku, druhý mu stojí v cestě vpřed. Bojuje s oběma. Vlastně je tomu tak, že první ho podporuje v boji s druhým, protože ho chce posunout kupředu, a stejně ho i druhý podporuje v boji s prvním, protože ho chce zatlačit zpět. Tak je tomu však pouze teoreticky. Nejsou tam totiž jen dva protivníci, nýbrž také on sám, a kdo opravdu zná jeho úmysly? Jeho snem zůstává, že v nestřeženém okamžiku – ale k tomu by byla zapotřebí noc temnější než všechny noci, které až doposud byly – jediným skokem unikne z bojové linie a pro svou zkušenost v boji pak bude povýšen do postavení rozhodčího nad svými protivníky v jejich vzájemném zápole. ³

Případ, který toto podobenství vypráví a do něhož proniká, odpovídá podle vnitřní logiky věci událostem, jejichž podstatu jsme našli vyjádřenou v aforismu Reného Chara. Ve skutečnosti začíná přesně v tom okamžiku, kdy aforismus, jímž jsme začali, nechává posloupnost událostí viset, dá-li se to tak říci, ve vzduchu. Kafkův souboj začíná ve chvíli, kdy běh událostí dospěl ke konci a příběh, jenž je jeho výsledkem, čeká na své naplnění v myslích, které jej „zdědí a zpochybní“. Úkolem myslí je porozumět tomu, co se stalo, a podle Hegela je toto porozumění způsobem, jak člověk usmíruje sebe sama se skutečností; jeho opravdovým cílem je uzavřít mír se světem. Potíž tkví v tom, že není-li mysl schopna nastolit mír a navodit usmíření, okamžitě zjistí, že je zatažena do své vlastní války.

Dá se ovšem říci, že přinejmenším ve dvacátém století tomuto stupni vývoje moderní myslí historicky předcházely spíše dvě události než jedna. Ještě předtím než generace Reného Chara, kterého jsme tu zvolili jejím představitelem, zjistila, že je vytržena ze svých literárních zájmů a postavena před závazek činnosti, obrátila se totiž k politice jiná generace, nepatrně starší, aby v ní hledala řešení filosofických zmatků, a ve snaze uniknout myšlení se pokoušela najít útočiště v jednání. Příslušníci této starší generace se následně stali mluvčími a stvořiteli toho, čemu říkali existencialismus. Přinejmenším ve své francouzské podobě je tak existencialismus v první řadě unikem od zmatků moderní filosofie k nezpochybňovanému závazku činnosti. A protože se v podmínkách dvacátého století lidé, kteří bývají označováni jako intelektuálové

– tedy spisovatelé, myslitelé, umělci, literáti a jim podobní – mohli dostat do veřejné sféry pouze v obdobích revoluce, začala revoluce sehrávat, jak na jednom místě (v *Osudu člověka*) říká Malraux, „roli, již kdysi plnil život věčný“: „přináší spásu těm, kteří jí dosáhnou“. Existencialismus, tato vzpoura filosofů proti filosofii, nevznikl ve chvíli, kdy se ukázalo, že filosofie nedokáže svá vlastní pravidla aplikovat na svět politických záležitostí; toto selhání politické filosofie, jak ho chápal ostatně už Platón, je téměř tak staré jako dějiny západní filosofie a metafyziky. Existencialismus nevznikl ani v době, kdy začalo být jasné, že filosofie je právě tak neschopná plnit úkoly, jimiž ji pověřil Hegel a filosofie dějin, tedy chápat a konceptuálně pojímat historickou skutečnost a události, které moderní svět učinily tím, čím je. Situace však začala být zoufalá, jakmile se ukázalo, že staré metafyzické otázky postrádají smysl; jinými slovy, když si moderní člověk postupně uvědomil, že začíná žít ve světě, v němž jeho mysl a tradice myšlení nejsou schopny dokonce ani klást správné a smysluplné otázky, natož aby mohly poskytovat odpovědi na svá vlastní zmatení. V této nesnadné situaci se zdálo, že naději už skýtá jedině jednání s jeho požadavkem zapojení se a oddanosti, bytím *engagée*; nikoli ovšem naději, že budou nějaké problémy opravdu vyřešeny, nýbrž jen, že bude umožněno žít s nimi, aniž se z člověka stane *salaud*, pokrytec, jak to jednou vyjádřil Sartre.

Objev, že lidská mysl z nějakých záhadných důvodů přestala fungovat tak, jak se patří, představuje, dá-li se to tak říci, první jednání příběhu, o nějž nám tu jde. Zmínila jsem se zde o něm, třebaže jen stručně, poněvadž jinak by nám nevyhnutelně unikla zvláštní ironie toho, co mělo následovat. René Char, který psal v posledních měsících *resistance*, tedy v době, kdy už osvobození – jež z našeho pohledu znamenalo osvobození od činnosti – bylo za dveřmi, zakončil své úvahy výzvou k myšlení určenou možným přeživším. Tento apel přitom nebyl o nic méně naléhavý než výzva k činnosti vyhlašovaná Charovými předchůdci. Kdyby měla být sepsána intelektuální historie tohoto století nikoli ve formě po sobě jdoucích generací, kdy se historik musí chtít nechtět držet posloupnosti teorií a přístupů, nýbrž jako biografie jediné osoby – s nárokem nebytí ničím více než metaforickou aproximací toho, co se v myslích lidí skutečně odehrálo – vyšlo by najevo, že **mysl této osoby byla nucena obrátit se o stoosmdesát stupňů nikoli jednou,**

nýbrž dvakrát. Poprvé, když unikla od myšlení k jednání, a potom znovu, když byla jednáním, anebo spíše tím, co bylo vykonáno, přinucena vrátit se zpět k myšlení. V této souvislosti stojí za to povšimnout si, že výzva k myšlení zazněla v onom podivném období uprostřed-mezi, jež někdy vkládá samo sebe do historického času a nejen pozdější historici, ale i činitelé a svědci, sami ti, kdo žijí, si začnou uvědomovat časový interval, který je zcela definován tím, co již není, a tím, co ještě není. V dějinách se už více než jednou ukázalo, že právě tato období mohou obsahovat okamžik pravdy.

Nyní se můžeme konečně vrátit ke Kafkovi, který v logice těchto věcí, třebaže nikoli podle jejich chronologie, zaujímá poslední a dalo by se říci, že nejpokročilejší postavení. (Kafka, který si během více než pětaticeti let, kdy jeho posmrtná sláva neustále rostla, zvláště mezi spisovateli vydobyl postavení jednoho z předních autorů, dodnes představuje hádanku, jež nemá řešení; sestává v první řadě z určitého dech beroucího obrácení obvyklého vztahu mezi zkušeností a myšlením. Zatímco my s naprostou samozřejmostí spojujeme bohatství konkrétních detailů a dramatické akce se zkušeností dané skutečnosti a připisujeme duševním procesům abstraktní bledost, která je cenou, již z donucení platíme za jejich uspořádanost a přesnost, Kafka z holého, „abstraktního“ minima zkušeností dokázal drtivou silou inteligence a duchovní imaginace stvořit svého druhu myšlenkovou krajinu, jež neztrácí na přesnosti a navzdory tomu si uchovává bohatství, rozmanitost a dramatické prvky typické pro „skutečný“ život. Protože myšlení pro Kafku představovalo nejpodstatnější a nejživější část skutečnosti, vyvinul si záhadný dar předvídavosti, který nás ani dnes, po téměř čtyřiceti letech naplněných bezprecedentními a nepředvídatelnými událostmi, nepřestává ohromovat.) Kafkův příběh ve své naprosté jednoduchosti a stručnosti zaznamenává duševní jev, cosi, co by se dalo označit za myšlenkovou událost. Scénou je bitevní pole, na němž se střetávají síly minulosti a budoucnosti; mezi nimi nacházíme člověka, jehož Kafka nazývá jen „on“; nechce-li ustoupit, nezbyvá mu než bojovat s oběma silami zároveň. Ve stejném okamžiku tudíž dochází ke dvěma, anebo snad dokonce ke třem soubojům: je tu boj obou dvou „jeho“ antagonistů a boj mezi člověkem uprostřed a každým z nich. Avšak sám fakt, že tu k nějakému boji vůbec dochází, je zřejmě způsoben přítomností tohoto člověka uprostřed, protože bez něho by se síly minulosti

a budoucnosti už dávno musely neutralizovat, anebo navzájem zničit; alespoň se takový závěr zdá logický.

V první řadě je třeba si povšimnout, že za sílu je zde považována nejen budoucnost – „vlna budoucnosti“ – nýbrž také minulost, jež tu na rozdíl od téměř všech našich podobností není břemenem, které člověk musí nést a jehož mrtvé váhy se ti, kdo žijí, mohou, anebo snad dokonce musí na svém pochodu do budoucnosti zbavit. Řečeno s Faulknerem, „minulost není nikdy mrtvá, není dokonce ani minulostí“. Tato minulost sahající až k samým prvopočátkům nás navíc nestahuje dozadu, nýbrž tlačí kupředu, zatímco budoucnost – oproti tomu, co bychom jinak očekávali – nás naopak zahání zpět do minulosti. Podíváme-li se na tuto situaci z hlediska člověka, který vždy žije v období mezi minulostí a budoucností, není čas žádné kontinuum, žádný proud nepřetržitě následnosti: je zlomen uprostřed, a to přesně v bodu, kde „on“ stojí, ovšem „jeho“ stanoviště není v přítomnosti, jak ji zpravidla chápeme, nýbrž spíše v trhlině v čase, jež existuje jen díky „jeho“ neustálému boji, „jeho“ odporu proti minulosti i budoucnosti. Díky tomu, že člověk je vsazen do času, a jen do té míry, nakolik je s to ubránit své postavení, láme se proud lhostejného času na minulost a budoucnost. Právě toto vsazení – počátek počátku, máme-li to vyjádřit augustinovským jazykem – štěpí časové kontinuum na síly zaměřené na částici či těleso, které jim dává směr; ty pak okamžitě začnou bojovat jedna s druhou a působit na člověka způsobem, který Kafka popisuje.

Jsem toho názoru, že Kafkův smysl nijak vážně nepřekročíme, postoupíme-li teď ještě o krok dále. Kafka popisuje, jak vsazení člověka do času láme jeho jednosměrný proud, avšak přitom nijak nemění tradiční obraz, podle něhož o času uvažujeme, jako by se pohyboval po přímce. To je poměrně zvláštní. Protože je zachována tradiční metafora přímočarého pohybu v čase, má „on“ stěží dost místa k tomu, aby měl vůbec kde stát, a kdykoli se chystá zaútočit, upadá do snění o místě kdesi za bojovou linií a nad ní. Čím je však sen o takovém místě, ne-li oním starým snem, který si západní metafyzika nechávala zdát od Parmenida až k Hegelovi, snem o místě, kde všechen čas, prostor i smyslové vjemy přestávají existovat, o místě, jež je pravým královstvím myšlení? Je zřejmé, že v Kafkově popisu myšlenkové události chybí prostorový rozměr, v němž by se myšlení mohlo rozvíjet, aniž by muselo zcela opustit lidský čas. Potíž s Kafkovým příběhem tkví tedy navzdory

jeho velkoleposti v tom, že koncepce přímočarého pohybu v čase se dá jen stěží udržet, je-li jeho jednosměrný proud rozštěpen na protikladné síly orientované na člověka a na něho působící. Je-li člověk vsazen do času a štěpí-li tak časové kontinuum, nemůže to mít za následek nic jiného, než že se síly alespoň nepatrně odchýlí od svých původních směrů; je-li tomu tak, pak už se spolu nebudou střetávat čelem, nýbrž setkají se vždy pod nějakým úhlem. Jinými slovy, trhлина, v níž „on“ stojí, není přinejmenším potenciálně žádným jednoduchým časovým obdobím, nýbrž připomíná cosi, čemu fyzici říkají rovnoběžník sil.

V ideálním případě by společné působení dvou sil tvořících rovnoběžník, v němž Kafkův „on“ našel své bojiště, mělo mít za následek vznik třetí síly působící diagonálním směrem, přičemž jejím východiskem by mělo být místo, v němž se výchozí síly střetávají a na něž působí. Tato diagonální síla by se však v jednom ohledu od dvou původních sil, jejichž by byla výsledkem, lišila. Dvě původní a protikladné síly jsou totiž, co se jejich původu týče, neohrazené, protože jedna přichází z nekonečné minulosti a druhá z nekonečné budoucnosti. Přestože však nemají žádný známý počátek, obě mají definitivní zakončení v bodě, v němž se střetávají. Diagonální síla by na rozdíl od nich byla omezená, co se jejího původu týče, neboť jejím počátkem by bylo místo srážky dvou původních protikladných sil, zároveň by však byla nekonečná, co se jejího zakončení týče, díky tomu, že vznikla spojeným působením dvou sil, jejichž počátek leží v nekonečnu. Diagonální síla, jejíž počátek je znám a jejíž směr je určen minulostí a budoucností, ale jejíž definitivní zakončení leží v nekonečnu, je přitom dokonale metaforou činnosti, které říkáme myšlení. Kdyby Kafkův „on“ dokázal uplatnit svou sílu ve směru této diagonály v dokonale stejnoměrném odstupu od minulosti i budoucnosti, takže by krácel pomalým a uspořádaným krokem – takovým, jakým se správně pohybují myšlenkové pochody – podél této diagonální linie jakoby kupředu i zpět zároveň, neznamenaloby to, že jediným skokem opustí bojovou linii a ocitne se mimo potyčku a nad ní, jak se v podobnostech vyžaduje, vždyť tato diagonála navzdory tomu, že ukazuje do nekonečna, zůstává svázána s přítomností a v ní zakořeněna. Spíše by tak objevil – pod tlakem svých protivníků nutících ho vykročit jediným směrem, z něhož dokáže správně přehlédnout a rozpoznat to, co je mu nejvlastnější a co začalo exis-

tovat teprve ve chvíli jeho vlastního sebe-vkládajícího zjevení – obrovský a neustále se měnící časoprostor, který je silami minulosti a budoucnosti utvářen a omezován. Objevil by místo v čase, jež je minulosti i budoucnosti vzdáleno natolik, že mu může poskytnout „rozhodcovskou stolicí“, postavení, z něhož by mohl nezávislým pohledem soudit síly bojující jedna proti druhé.

Člověk se ovšem nevyhne pokušení podotknout, že takto se věci mají jen „teoreticky“. Je přece mnohem pravděpodobnější – a Kafka to v jiných povídkách a podobenstvích často popisuje – že „on“ nikdy nedokáže najít žádnou diagonálu, která by ho z bojové linie odvedla do ideálního prostoru vytvořeného rovnoběžníkem sil, a proto zahyne „vyčerpáním“, vysílen vypětím neustálého boje. Zapomene na všechny své původní úmysly a uvědomovat si bude jen existenci trhliny v čase, v níž musí až do konce života stát, i když se zdá, že je mu pouze bojištěm a rozhodně ne domovem.

Abychom předešli možnému nedorozumění: obrazy, které užívám, abych metaforicky a nepřesně naznačila současnou situaci myšlení, mohou mít platnost výhradně ve světě jevů duševních. Kdybychom snad některou z těchto metafor chtěli přenést do světa historického či biografického, postrádala by jakýkoli smysl, protože v těchto světech se žádné trhliny v čase nevyskytují. Jen do té míry, nakolik člověk myslí a nakolik je věčný – „on“, jak ho Kafka správně nazývá, nikoli „někdo“ – žije v plné skutečnosti své konkrétní bytosti v trhlíně v čase, mezi minulostí a budoucností. Mám podezření, že tato trhlina není moderním jevem a možná ani nemá žádné historické datum, nýbrž je stejně stará jako existence člověka na zemi. Je možné, že právě tato oblast ducha, anebo spíše tato cesta vydlážděná myšlením, úzká stezka ne-času, kterou si činné myšlení vyšlapává napříč časoprostorem smrtelných lidí, je tím, co umožňuje myšlenkovým procesům, paměti a předvídavosti zachraňovat všechno, čeho se dotknou, před zkázou historického a biologického času. Tento malý ne-časoprostor je v samotném srdci času a na rozdíl od světa a kultury, do nichž se rodíme, může být vždy jen naznačen, nikoli zděděn a odedávna předáván; každá další generace a dokonce i každá nová lidská bytost jej musí znovu objevit a s námahou vydláždít, když vloží sebe samu doprostřed mezi nekonečnou minulost a nekonečnou budoucnost.

Potíž však tkví v tom, že se zdá, jako bychom na takovou činnost, jakou je myšlení a usidlování se v trhlíně mezi minulostí a budouc-

ností, nebyli ani vybaveni, ani připraveni. Po velmi dlouhý čas v našich dějinách, totiž po tisíce let, které následovaly po založení Říma a byly určovány římskými koncepty, byla tato mezera přemostěna tím, čemu od časů starých Římanů říkáme *tradice*. Jen stěží bychom dnes našli někoho, komu by nebylo známo, že tato tradice začala s nástupem moderní doby slábnout. Když se vlákno tradice konečně přetrhlo, trhlina mezi minulostí a budoucností přestala být něčím, co se týká pouze aktivity myšlení a jako zkušenost je omezeno jen na nemnoho jedinců, kteří myšlení učinili prvořadou náplní svých životů. Stala se hmatatelnou skutečností, která mate každého; jinak řečeno, stala se skutečností s politickým významem.

Kafka se zabývá zkušeností, zkušeností boje, kterou zakouší „on“ snažící se odolávat a uhájit své postavení proti dorážejícím vlnám minulosti a budoucnosti. Taková zkušenost je zkušeností myšlení – jak jsme viděli, Kafkovo podobenství se týká duševních jevů – a stejně jako v případě kterékoli jiné zkušenosti s děláním něčeho tu lze dosáhnout vítězství jen skrze praxi, cvičením. (V tomto ohledu i v jiných směrech se druh myšlení, o němž mluvíme, liší od takových duševních procesů, jako je dedukce, indukce a vyvozování závěrů, jejichž logickým pravidlům bezrozpornosti a vnitřní jednoty se lze jednou provždy naučit a pak je už jen třeba řídit se jimi.) Následujících šest esejů představuje taková cvičení a jejich jediným účelem je získat zkušenost s tím, *jak* myslet; neobsahují žádné předpisy upřesňující, co je třeba si myslet ani jaké pravdy se hodí vyznávat. Jejich cílem už vůbec není znovu navázat přetržené vlákno tradice ani vymyslet nějaké zbrusu nové a výstřední náhražky, jimiž by se trhlina oddělující minulost a budoucnost snad dala naplnit. Otázka pravdy je všude v těchto esejích ponechána bez rozhodnutí; důraz je kladen výhradně na to, jak se máme pohybovat v trhlíně, jež je možná jedinou oblastí, v níž se pravda nakonec může zjevit.

Přesněji řečeno, následující eseje jsou cvičením v politickém myšlení tak, jak povstává ze skutečnosti politických událostí (přestože tyto události zmiňuji pouze příležitostně), a mým předpokladem je, že myšlení jako takové povstává z událostí životní zkušenosti a musí s nimi zůstat svázáno, neboť takové události jsou jedinými ukazateli, podle nichž se může orientovat. Tato cvičení se pohybují mezi minulostí a budoucností, a tak je jejich obsahem kritika stejně jako experiment, ovšem experimenty se nesnaží načrtnout nějaký

druh utopické budoucnosti a kritice minulosti a tradičních konceptů nejde o to „odhalovat“. Navíc od sebe nejsou kritické a experimentální části následujících esejí nijak ostře odděleny, přestože se dá říci, že první tři kapitoly jsou spíše kritické než experimentální, zatímco zbylých pět je naopak spíše experimentálních než kritických. Tento postupný posun důrazu však není z mé strany svévolí. Jde o to, že prvek experimentu je v kritické interpretaci minulosti přítomen a tato interpretace usiluje především o objevení skutečných kořenů tradičních konceptů, aby tak z nich byl znovu získán jejich původní duch, který naneštěstí vymizel i z těch nejkličovějších slov politického jazyka – jako je svoboda a spravedlnost, autorita a rozum, odpovědnost a ctnost, moc a sláva – a zůstavil je tak jako prázdné skořápky, jimiž se snažíme uzavírat téměř jakýkoliv účet bez ohledu na jejich základní jevovou skutečnost.

Domnívám se a jak doufám, čtenář v tom se mnou bude zajedno, že esej jako literární útvar pojí s cvičením, o něž mi tu jde, přirozená spřízněnost. Podobně jako jiné sbírky esejů, i tato by samozřejmě mohla mít více kapitol, anebo naopak méně, aniž by to nějak pozměnilo její charakter. Hodnota esejí, která pro mne ospravedlňuje jejich vydání ve formě knihy, není jednotou celku, nýbrž posloupností kroků, jež jsou, tak jako tomu bývá v dílech hudebních, napsány ve stejném, popřípadě v příbuzném klíči. Tato posloupnost je určena obsahem a v tomto smyslu má kniha tři části. První z nich se zabývá moderním přerušením tradice a otázkami chápání dějin, jímž moderní doba doufala nahradit koncepty tradiční metafyziky. Druhá část se zamýšlí nad dvěma ústředními politickými koncepty, jež spolu úzce souvisí, totiž autoritou a svobodou. Diskuse v prvním díle knihy se zde předpokládá v tom smyslu, že tak základní a přímé otázky, jako „co je to autorita?“ a „co je to svoboda?“, mohou vyvstat jen tehdy, nejsou-li již dostupné žádné platné odpovědi, které by byly předávány tradicí. Čtyři eseje posledního dílu této knihy představují upřímný pokus uplatnit způsob myšlení, který byl vyzkoušen v prvních dvou dílech, na bezprostřední a aktuální problémy, s nimiž se denně setkáváme, samozřejmě však nikoli s cílem najít nějaké definitivní odpovědi, nýbrž s nadějí, že se záležitosti, o něž se jedná, podaří vyjasnit a získat tak nějakou záruku i v konfrontaci s konkrétními otázkami.

1.

TRADICE A MODERNÍ VĚK

I

Naše tradice politického myšlení měla svůj zřetelný a určitý počátek v učení Platóna a Aristotela. Mám za to, že dospěla k právě tak zřetelnému a určitému 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 spoluzítí 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 spoluzítí, Marxem nazývaném „společnost“, a to prostřednictvím nástupu „zspolečněštěných 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 filosofující mysli, „vědomí“ lidí.

Počátek a konec tradice mají jedno společné: základní problémy politiky nebyly ve své bezprostřední a jednoduché naléhavosti nikdy tak jasně a zřetelně viditelné jako v obdobích, kdy byly poprvé jasně zformulovány a naposledy 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 uši 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 σωζει πάντα¹ – je v případě naší tradice zcela pravdivá; 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 Marx vede 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 vládců 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 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 – „prostřední mysl“, které za nejzpůsobilejší starat se o veřejné záležitosti považoval Nietzsche.² 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 βάνναυκος. V obou případech bylo rozlišení vyvozeno s pomocí jednoduchého kritéria, jímž bylo vynakládání úsilí a následné vyčerpání.) Právě v opozici k časově velice náročnému životu průměrného plnoprávného 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: beztrždní a nestátní společnost tu nějakým 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 řečtí 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 teorii odpovídá některým vývojovým trendům, které se v plném světle objevily teprve v naší době. Vláda ve starém smyslu slova opravdu v mnoha ohledech ustoupila správé (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 zmylil 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 s pomocí výrazů a konceptů, které mají svůj původ v naprosto odlišném historickém období. To mu bránilo vidět skutečné a velmi matoucí problémy vlastní modernímu světu a jeho jinak přesné předpovědi proto získaly utopickou kvalitu. Avšak utopický ideál beztrždní, nestátní a bezpracné společnosti se zrodil z manželství dvou skrz naskrz 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 zpochybňujícím a paradoxním rozpoložení mysli zformuloval některé klíčové koncepty obsahující jeho politickou filosofii, jež nejen tvoří základ přísně vědecké části Marxova díla, ale zároveň je 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 stvořila 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.)³ „Násilí je porodní bábou každé staré společnosti, která se chystá porodit společnost novou“, a odtud dále plyne, že násilí je porodní bábou dějin (tvrzení v tomto smyslu se v různých podobách vysky-

tují ve spisech Marxe i Engelse).⁴ 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: Filozofové 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 výsledkem 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 neopovrhovanější 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 závisí 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 matoucí mlha ideologického a pokryteckého jazyka. Odmítnutí tradice je zde opět jasné. Násilí je tradiční *ultima ratio* ve vztazích mezi národy a totéž platí i v případech 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 (πειθεῖν), nikoli tedy s pomocí násilí, 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, barbari a otroci jsou ἄνευ λόγου, 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 nadstavb tudíž vposledku 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 žije 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 předpoklady, 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“, v níž 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 nestátní, tudíž nejednající a (téměř) bezpracné společnosti. Ten se už totiž nedá svést na přirozený rozdíl mezi revolučním mladým Marxem a vědeckějšími

postřehy staršího historika a ekonoma; 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, zpochybňující 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 Nietzsche, zoufale pokoušel myslet proti tradici, ovšem s použitím jejích vlastních konceptuálních nástrojů. Naše tradice politického myšlení začala, když Platón 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.

II

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 zkušeností 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 samotným, 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 samozřejmé 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 otrápaných 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 s pomocí teroru a ideologie vytříbily v novou formu vlády a nadvlády. Totalitární nadvláda jako zavedená skutečnost, které v její bezprecedentnosti nelze porozumět s 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. Důsledky zjevné 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 přerušování tradice. Přerušování tradice, když pak k němu skutečně došlo, tuto temnotu rozptýlilo, takže už dnes skoro ani nedokážeme naslouchat halasnému, „patetickému“ tónu spisů, jež nám tyto 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 nepřátelské reakce tří 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, jíž se tudíž jen stěží mohlo týkat něco více než zásadně negativní zkušenosti předtuchy, obavy a zlověstného mlčení, byla možná jen další radikalizace, nikoli však nový počátek a opětovné znovupromyšlení minulosti.

Kierkegaard, Marx a Nietzsche stojí na samém konci tradice, těsně před tím, než došlo k jejímu přerušování. Jejich bezprostředním předchůdcem byl Hegel. Ten byl prvním, kdo celek světových dějin pojal jako jediný, spojitý vývoj, a z tohoto obrovského vzepětí vy-

plynulo, že Hegel sám musel stát mimo všechny autoritu si nároku-jící systémy a víry 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 nejprotichůdnějších autorit, které tak či onak všechny pohromadě dokázaly fungovat, zredukována v unilineární, dialekticky konzistentní vývoj, jehož skutečným smyslem nebylo ani tak odmítnout tradici jako takovou, nýbrž spíše autoritu všech tradic. Kierkegaard, Marx a Nietzsche zůstali hegelijáky 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 konceptuální 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, tyto myslitelé byli stále ještě svíráni kategorickým rámcem veliké tradice. V některých ohledech jsme na tom dnes lépe. Nemusíme se zabývat jejich pohrdáním „vzdělanými filistýny“, 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 téměř ani nedokáží upoutat jejich zájem. Tento stav věcí snad může být hoden politování, ale implicitně odtud vyplývá také obrovská možnost pohlédnout na minulost, aniž bude náš zrak odvádět stranou tradice, s přímostí, jež se ze západního čtení a naslouchání vytratila ve chvíli, kdy se římská civilizace podřídila autoritě řeckého myšlení.

III

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 jejich výsledky se sobě navzájem 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 tak nakonec 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.

Nietzschův obrácený platonismus, jeho trvání na životě a na tom, co je smyslově a materiálně dáno, proti nadsmyslovým 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, již 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 nadsmyslově a transcendentní pozadí, ztrácí svůj vlastní *raison d'être*. „Zrušili jsme pravdivý svět: jaký svět nám zůstal? Snad svět zdání?... Však nikoli! Spolu s pravdivým světem jsme zrušili i svět zdání.“⁴⁵ Nietzscheho postřeh se ve své elementární prostotě týká všech operací převracení, 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 tak jako 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 Nietzscheho, 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 rys modernity, které nebyly s naší tradicí slučitelné, a učinil tak ještě předtím, než se modernita projevila 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 vposledku 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 smyslu. Moderní věda, jak to řekl Marx, by byla „nadbytečná, kdyby zevnějšek a podstata věci byly totožné“. ⁶ 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 δῆλωσις filosofů odlišuje od raně křesťanských eschatologických očekávání ἀποκάλυψις, Druhého příchodu), ⁷ 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 náporom ze strany modernity zmodernizoval dokonce i náboženství samotné, 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 pravdu přijímající schopnosti svého rozumu nebo svých smyslů, 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 nejopovrhovanější ze všech lidských činností, na nejvyšší stupeň produktivity, a předstíraly, že jsou schopny prosadit odedávna uctívaný 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.

Nietzschovo 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 společnosti, 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 „viděn ve své osamocenosti nevyrábí hodnoty“, nýbrž výrobky „se stávají hodnotami pouze ve svém sociálním vztahu“. ⁸ 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 přehlíží, 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 beztrždní společnosti očekával, je tudíž ve skutečnosti základním předpokladem marxistické ekonomie právě tak jako ekonomie klasické.

Je proto docela přirozené, že se matoucí otázka souzící všechny pozdější „filosofie hodnot“, totiž kde vzít nejvyšší hodnotu, již 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, která by mohla sloužit jako stálé měřítko ostatních“. Marx věřil, že takové měřítko nalezl v pracovním čase, a trval na tom, že hodnoty, „které lze získat bez práce, nemají žádnou směnnou hodnotu“ (přestože si nadále uchovávají svou „přirozenou užitečnost“), a tudíž země samotná nemá „žádnou hodnotu“, nepředstavuje „zvěčněnou práci“.⁹ 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 statut. V zakroucených 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 neucty a pravdomluvnosti bez zanicení – už nedokázala posuzovat, protože ztratila veškerá měřítká 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 vyšší hodnoty“, stal se prvním z těch, kdo padli za oběť klamu, na jehož zničení se sám podílel, neboť přijal starý tradiční koncept poměrování transcendentními jednotkami, ovšem v jeho nejnovější a nejděsivější 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.

IV

Porážka sebe sama, výsledek všech tří zpochybnění tradice, která se v devatenáctém století objevila, je ovšem jen jedním z rysů, které spolu 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 nezákladnější 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 kteréhokoliv 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 podobností, 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 platonskou 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, které znamenají konec tradice, osvětlují její počátek hned ve dvojím smyslu. Samotné trvání na jedné straně protikladů – na *fides* proti *intellectus*, na praxi proti teorii, na smyslovém a zkáze podléhajícím životě proti trvalé, neměnné, nadsmyslové pravdě – nezbytně vrhá světlo také na odmítaný protějšek 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 dochází v jeskyni samotné, 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 ideám 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 se 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 přitímnou jeskyni.

Za těmito obráceními, která Platón vyžaduje pouze od filosofa, milovníka pravdy a světla, se ovšem skrývá ještě další převrácení, všeobecně naznačené již v Platónově vášnivě 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 používá slov *εἶδωλος*, obraz, a *σκία*, stín, což jsou Homérovy vlastní klíčové výrazy, jimiž popisuje život po smrti a podsvětí. Převrácení Homérovy „pozice“ 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 se, které stavělo na hlavu vše, čemu se v Řecku v souladu s homérským náboženstvím všeobecně věřilo. Je to, jako by Háдова říše podsvětí vystoupila na povrch země.¹⁰ 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 určeny samotnou 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 věčně pravdivých idejí. On sám dal první příklad tím, jak se obrátil od jeskyně k nebi. Když nakonec Hegel v posledním a gigantickém vzepjetí 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 pravíci a levíci, anebo idealističtí a materialističtí hegeliani.

Význam Kierkegaardova, Marxova a Nietzscheho zpochybnění tradice – přestože ani k jednomu z nich by nemohlo dojít bez Hegelova syntetizujícího vzepjetí 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 rozmišky, 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 karteziánském 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 prekarteziánská filosofie definovala jako pravdu. Hegel se domníval, že zavedením ducha a jeho sebeuskutečnění 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, to 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 nakolik byl Hegel „dialektický idealista“. Samotný koncept dialektického *pohybu*, všeobecného zákona, jak ho chápal Hegel a jak ho od něj přijal Marx, činí pojmy „idealismu“ a „materialismu“ jako filosofické 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 zásadě 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.¹¹ 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 specificky lidskou vlastností; nemají v úmyslu budovat na základě toho či onoho předpokladu systémy či *Weltanschauungen*.

Od vzestupu moderní vědy, jejíž duch je vyjádřen v karteziánské filosofii pochybnosti a nedůvěry, nebyl konceptuální rámec tradice už nikdy zcela v bezpečí. Dichotomii mezi rozjímáním a jednáním, tradiční hierarchii předepisující, že pravdu lze vposledku vnímat jedineč bezeslovným a nečinným patřením, už nebylo možné udržet v situaci, kdy věda začala být činná a *konala* proto, aby se dozvěděla. 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 nepochybná víra ve zjevení Boha. Smysl konceptu „teorie“ se tudíž změnil. „Teorie“ už neznamenal systém rozumně navzájem propojených pravd, jenž jako takový nebyl vytvořen, 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 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 vposledku 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 „zspolečensťtělým 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 nezbavil, přestože si uvědomoval zatemnění čistého nebe, na němž se tyto ideje, jakož i mnohé další, co tam přebývá, staly kdysi pro lidské oči viditelnými.

2.

POJETÍ DĚJIN: STAROVĚKÉ A MODERNÍ

I: Dějiny a příroda

Začneme Hérododem, jenž poté, co ho Cicero nazval *pater historiae*, už navždy zůstal otcem západního dějepiscectví.¹ Hérodotos nám hned v první větě svých dějin perských válek sděluje, že cílem podniku, do něhož se pouští, bude zachránit to, co za své bytí vděčí lidem, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, před zánikem v propasti času a zapomnění. Chce náležitě vychválit slavné a úžasné skutky Řeků i barbarů, aby si je budoucí pokolení pamatovala, a tím zajistit, že jejich sláva bude dál zářit staletími.

To nepochybně vypovídá velmi mnoho, avšak přesto se nám tu neříká dost. Pro nás už totiž starost o nesmrtnost není ničím samozřejmým a ani Hérodotos, pro něhož to naprostá samozřejmost byla, nám toho o ní příliš mnoho neříká. Jeho chápání úlohy dějin – již pro něj bylo zachránit lidské skutky před marností hrozícího zapomnění – mělo své hluboké kořeny v řeckém pojetí a zkušenosti přírody, která v sobě zahrnovala všechno, co mělo své bytí samo od sebe, tedy bez pomoci lidské či boží – olympští bohové netvrdili, že by stvořili svět² – a bylo tudíž nesmrtné. Protože přírodní věci nás obklopují odedávna, není pravděpodobné, že by mohly být přehlédnuty či zapomenuty, a protože tu jsou navždy, nepotřebují ke své další existenci, aby si je lidé zapamatovali. V této říši bytí navždy jsou obsažena všechna živá stvoření včetně člověka a Aristotelés nás výslovně ujišťuje, že člověk je do té míry, nakolik je přirozenou bytostí a patří k lidskému druhu, nesmrtný; prostřednictvím znovu a znovu se opakujícího životního cyklu příroda poskytuje tento druh bytí navždy věcem, jež jsou zrozeny a umírají, i těm, jež jsou a nemění se. „Bytím pro živá stvoření je život“ a bytí navždy (ἀεὶ εἶναι) odpovídá αἰτεγενές, rozmnožování.³

Není pochyb, že toto věčné opakování „je nejbližším možným připodobněním se světa stávání se světu bytí“,⁴ avšak jednotliví

lidé se tak nesmrtelnými samozřejmě nestávají; právě naopak, smrtelnost člověka vsazená do kosmu, v němž všechno ostatní je nesmrtelné, stala se nejcharakterističtějším rysem lidské existence. Lidé jsou „smrtelníci“ a mimo ně už dále nic smrtelného neexistuje, neboť zvířata existují pouze jako členové svého druhu, nikdy ne jako jednotlivci. Smrtelnost člověka tkví v tom, že jednotlivý lidský život, βίος s nějakým určitým životním příběhem od narození člověka do jeho smrti, vystupuje ze života biologického, ζωή. Tento jednotlivý život se dá odlišit od všeho ostatního přímočarou drahou svého pohybu, jenž, můžeme-li se to tak říci, protíná kruhové pohyby života biologického. Právě to je smrtelnost: pohybovat se po přímočaré dráze ve vesmíru, v němž se vše ostatní pohybuje po kružnicích, anebo se to nepohybuje vůbec. Když lidé jednají podle svých úmyslů, obdělávají neúnavnou zemi, do plachet spoutávají volně vanoucí vítr, překračují věčně se převalující vlny a po každé tím protínají bezúčelný pohyb odehrávající se sám v sobě. Když Sofoklés (ve slavném chóru z *Antigoné*) prohlašuje, že není nic, co by více naplňovalo bázní než člověk, své tvrzení ihned dokládá řadou příkladů různých cílevědomých lidských činností, jež činí přírodě násilí, neboť se jimi ruší, co by v nepřítomnosti smrtelníků zůstalo věčným tichem bytí navždy, jež spočívá či pohybuje se samo v sobě.

Pro nás bývá obzvláště nesnadné uvědomit si, že na veliké skutky a veliké úkoly, které smrtelníci dokáží vykonat a splnit a ony se pak stávají předměty historických vyprávění, se tu nepohlíží jako na části nějakého obsáhlého celku nebo procesu; právě naopak, důraz spočívá vždy na jednotlivých případech a na jednotlivých gestech. Tyto jednotlivé případy, skutky či události ruší kruhový pohyb každodenního života v téměř smyslu, v jakém přímočarý βίος smrtelníků ruší kruhový pohyb života biologického. Předmětem dějin se stávají tato přerušení – jinak řečeno, dějiny se zabývají tím, co je výjimečné.

Když se na konci starověku začalo spekulovat o podstatě dějin ve smyslu historického procesu a také o historickém osudu národů, o jejich vzestupu a pádu, v němž jednotlivé činy bývají pohlceny celkem, automaticky se předpokládalo, že takové procesy musí být kruhové. Dějinný pohyb začal být pojímán podle vzoru biologického života. Pokud až sahala starověká filosofie, mohlo to znamenat, že svět dějin je znovu včleněn do světa přírody, svět

smrtelníků do vesmíru, který je věčný. Pro starověkou poezii a dějepisectví však odtud nutně vyplývalo, že dřívější význam velikosti smrtelníků, odlišný od nepochybně vznešenější velikosti bohů a přírody, je ztracen.

Na počátku západních dějin stál tudíž jako nevyřčený předpoklad dějepisectví rozdíl mezi smrtelností člověka a nesmrtelností přírody, mezi věcmi člověkem zhotovenými a těmi, jež začaly existovat samy od sebe. Všechno, co za svou existenci vděčí lidem, jako jsou jejich díla, skutky a slova, podléhá zkáze, jakoby nakaženo smrtelností svých původců. Kdyby však tito smrtelníci dokázali obdařit svá díla, skutky a slova nějakou trvalostí a zastavit zkázu, jež jim hrozí, jejich výtvory by mohly přinejmenším do určité míry nalézt domov i ve světě, který nepomíjí, a tak by i sami smrtelníci našli své místo v kosmu, kde vše kromě člověka je nesmrtelné. Lidskou schopností dosáhnout právě tohoto je jejich paměť, *Mnemosyné*, jež byla proto považována za matku všech ostatních múz.

Abychom rychle a pokud možno jasně porozuměli, nakolik jsme se už dnes tomuto řeckému chápání vztahu mezi přírodou a dějinami, mezi kosmem a člověkem, vzdálili, je snad na místě citovat zde čtyři řádky z Rilkeho a ponechat je v jejich původním jazyce; zdají se být dokonalé až k nepřeložitelnosti.

*Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;
aber auch in ihnen flimmert Zeit.
Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt
obdachlos die Unvergänglichkeit.⁵*

Básník prohlašuje, že hory spočívají pod světlem hvězd jen zdánlivě, protože ve skutečnosti jsou i ony pomalu a potají požírány časem; nic není věčné, nesmrtelnost uprchla ze světa, aby si hledala nejistý příbytek v temnotě lidského srdce, jež má dosud schopnost pamatovat si a vyřknout to slovo: navěky. Nesmrtelnost či schopnost odolávat zkáze je – když a pokud vůbec něco takového existuje – bezdomovcem. Podíváme-li se na tyto řádky řeckýma očima, máme pocit, jako by se básník snažil řecké vztahy převrátit: vše začalo podléhat zkáze, s možnou výjimkou lidského srdce. Nesmrtelnost už není prostředím, v němž se lidé pohybují, nýbrž uchýlila se do bezdomoveckého útulku v nejhlubším nitru smrtelnosti.

Přestože je člověk snad ještě pořád s to zvzňšnit a jakoby zvčnit paměť svého srdce, vše nesmrtelné – díla a skutky, události a dokonce i slova – ztratilo ve světě svůj domov, poněvadž tento svět a sama příroda podléhají zkáze a člověkem stvořené věci, jakmile jsou jednou stvořeny, ihned začnou sdílet osud všeho bytí – od okamžiku, kdy přijdou na svět, začnou podléhat zkáze.

Od Hérodota začala slova, skutky a události – jinými slovy, to, co za své bytí vděčí výlučně lidem – představovat předmět dějin; ze všeho, co za sebou člověk nechává, jsou však právě slova, skutky a události tím nejmarnějším. Díla lidských rukou vděčí za část svého bytí materiálu, který jim poskytuje příroda, a proto v sobě nesou alespoň jistou míru trvalosti jakoby vypůjčené od přírodního bytí navždy. Cokoli se však odehrává přímo mezi smrtelníky, mluvené slovo a všechna jednání a skutky, jež Řekové nazývali *πράξεις* nebo *πράγματα*, v protikladu k *ποιήσις*, tvoření, nikdy nemůže přetrvat okamžik svého uskutečnění a zanechat po sobě jakoukoli stopu bez pomoci paměti. Úkolem básníka a dějepisce (Aristotelés ty dva ještě stále řadí do stejné kategorie, neboť jejich předmětem je *πρᾶξις*)⁶ je tudíž udělat z paměti něco trvalého. Činí tak proměňováním *πρᾶξις* a *λέξις*, jednání a řeči, v onen druh *ποιήσις* neboli tvoření, z něhož se vposledku stává psané slovo.

Dějiny jako kategorie lidské existence jsou samozřejmě starší než psané slovo, starší než Hérodotos a dokonce i starší než Homér. Řečeno nikoli historicky, nýbrž poeticky, jejich počátek lze umístit do okamžiku, kdy Odysseus na dvoře krále Fajáků naslouchá příběhu o svých vlastních skutcích a utrpeních, příběhu svého vlastního života, z něhož se nyní stala věc mimo něho samého, „předmět“ pro všechny, kdo ho mají zájem vidět a naslouchat mu. To, co předtím bylo jednotlivou událostí, stalo se „dějinami“. Proměna jednotlivých událostí a příhod v dějiny byla v zásadě tímž „napodobením jednání“ slovy, jehož bylo později užito v řecké tragédii,⁷ kde, jak jednou poznamenal Burckhardt, „vnější jednání je oku skryto“ za pomoci zpráv posílů, přestože proti ukazování děsivých záležitostí se jinak nic nenamítalo.⁸ Scéna, kde Odysseus naslouchá příběhu vlastního života, je paradigmatickým dějem i poezie; „usmíření se se skutečností“, katarze, jež je podle Aristotela podstatou tragédie a podle Hegela konečným cílem dějin, zde bylo dosaženo slzami vzpomínek. Nejhlubší lidský motiv dějin a poezie se u Homéra objevuje v ryzosti, již není rovno: protože posluchač,

činitel i trpítel jsou tu jednou a touž postavou, jakékoli motivy prosté zvědavosti a touhy po novinkách, jež samozřejmě vždy hrají významnou roli jak v historickém bádání, tak i v estetickém potěšení, jsou v Odysseově případě pochopitelně vyloučeny. Kdyby dějiny byly jen novinky a poezie nic víc než zábava, Odysseus by musel být znuděn, spíše než pohnut.

Rozlišení a přemítání tohoto druhu může moderní čtenář shledat dosti nezajímavými a samozřejmými. Vedou nás však k velikému a bolestivému paradoxu, který přispěl (snad více než kterýkoli z dalších faktorů sám o sobě) k tragické stránce řecké kultury v jejích největších projevech. Tímto paradoxem je, že na jedné straně bylo všechno vnímáno na pozadí toho, co je věčné, a tím, co je věčné, bylo vše poměřováno, avšak na straně druhé byla skutečná lidská velikost přinejmenším předplatonskými Řeky pojímána v tom smyslu, že spočívá ve skutcích a slovech, takže spíše než tvůrce a zhotovitel, dokonce i básník a spisovatel, ji představoval Achilles, „konatel velikých skutků a mluvčí velikých slov“. Tento paradox, podle něhož byla velikost jako taková spatřována v trvalosti, ale velikost člověka naopak v těch nejmarnějších a nejméně trvalých lidských činnostech, nedopřával řeckým básníkům a dějepiscům ani chvíli oddechu a nepřestával narušovat klid filosofů.

Rané řecké řešení tohoto paradoxu bylo poetické a nefilosofické. Jeho podstatou byla nesmrtelná sláva, již mohli slovům a skutkům propůjčit básníci, díky nimž pak mohly přetrvat nejen marnost řeči a jednání, ale i smrtelný život svého původce. Před vznikem sókratovské školy se s vážně míněnou kritikou konceptu nesmrtelné slávy nikde nesetkáváme – s možnou výjimkou Hésioda. Dokonce i Hérakleitos zastával názor, že sláva je nejvyšší z lidských tužeb a přestože sám ostře a rozhořčeně pranýřoval politickou situaci ve svém rodném Efesu, nikdy by mu nepřišlo na mysl, že by měl začít odsuzovat říši lidských záležitostí jako takovou nebo pochybovat o její potenciální velikosti.

Změna připravená už Parmenidem nastala s vystoupením Sókrata a svého vyvrcholení dosáhla ve filosofii Platónově, jehož učení o potenciální nesmrtelnosti smrtelných lidí se stalo autoritou v zásadě přijímanou všemi filosofickými školami starověku. Není pochyb, že Platón stále musel zmíněnému řeckému paradoxu čelit, ovšem zdá se, že byl prvním, kdo uvažoval o „touze proslavit se a neulehnout na konci bezejmenný“ jako o nutkání na stejné úrovni,

jako je přirozená touha po potomstvu, jejímž prostřednictvím příroda zajišťuje nesmrtelnost druhu, třebaže se tak nedosahuje ἀθανασία jednotlivce. Ve své politické filosofii tedy navrhl nahradit první druhým, jako by touha po nesmrtelnosti ve slávě mohla být naplněna zrovna tak, budou-li lidé „nesmrtelní, neboť za sebou nechávají děti svých dětí a mají tak podíl na nesmrtelnosti skrze jednotu věčného stávání se“. Když Platón počínání dětí prohlásil za zákon, zřejmě očekával, že by to mohlo přirozené touze „obyčejného člověka“ po nesmrtelnosti stačit. Ani Platón, ani Aristotelés už rozhodně nevěřili, že by smrtelní lidé mohli být „znesmrtelnění“ (ἀθανατίζειν v aristoteléské terminologii, činnost, jejíž předmětem však nutně není jen vlastní já člověka, tedy nesmrtelná sláva jeho jména, nýbrž může zahrnovat také mnohé další záležitosti týkající se nesmrtelných věcí všeobecně) prostřednictvím velikých skutků a slov.⁹ Tito myslitelé objevili v činnosti myšlení jako takového skrytou lidskou schopnost odvrátit se od celé říše lidských záležitostí, kterou by lidé neměli brát příliš vážně (Platón), protože je očividně absurdní domnívat se, že nejvyšší existující bytostí je člověk (Aristotelés). Zatímco plození potomstva snad mnohým může postačovat, pro filosofa „znesmrtelnění“ znamená pobyt v blízkosti toho, co je věčné, přítomnost ve stavu aktivní pozornosti, avšak aniž člověk přítom cokoli dělá, aniž vykonává jakékoli skutky či tvoří jakákoli díla. Náležitým přístupem smrtelníků, kteří dosáhli blízkosti nesmrtelnosti, je tudíž jednání prosté a dokonce i bezeslovné rozjímání: aristotelický νοῦς, nejvyšší a nejlidštější schopnost ryzího vidění, nikdy nemůže slovy vyložit, co vidí,¹⁰ a nejzazší pravda, již Platónovi odhalují ideje, je podobně ἄρρητον, něco slovy nepostižitelného.¹¹ Starý paradox je tedy ze strany filosofů vyřešen tím, že člověku neupírají schopnost „znesmrtelnění“, nýbrž schopnost poměřovat sama sebe a své vlastní skutky měřítkem věčně trvajících velikostí kosmu, vyrovnávat se, dá-li se to tak vyjádřit, svou vlastní nesmrtelností nesmrtelnosti přírody a bohů. Řešení je sice dosaženo, avšak děje se tak jasně na náklady „konatele velikých skutků a mluvčího velikých slov“.

Rozdíl mezi básníky a dějepisci na jedné straně a filosofy na straně druhé spočíval v tom, že první obvyklé řecké pojetí slávy jednoduše přijímali, zatímco druzí se mu zpěchovali. Chvála, z níž povstávala sláva a vposledku věčná proslulost, mohla být věnována jen tomu, co již bylo „veliké“, jinak řečeno, co mělo jakousi z něho

samého povstávající a navenek zářící vlastnost, která je odlišovala od všeho ostatního a činila tak slávu možnou. Velikost byla tím, co si zasloužilo nesmrtelnost, co mělo být připuštěno do společenství věcí, jež trvají věčně a svou nepřekonatelnou vznešeností obklopují marnost smrtelníků. Skrze dějiny se lidé stávali téměř rovnými přírodě a jen ty události, skutky či slova, jež samy o sobě obstály tváří v tvář stále hrozícímu odmítnutí ze strany přirozeného vesmíru, byly tím, co bychom dnes označili za historii. Nejen básník Homér a vypravěč příběhů Hérodotos, nýbrž i Thúkýdídés, který byl v mnohem střízlivějším smyslu prvním, kdo ustanovil měřítko dějepisectví, na počátku své *Peloponéské války* výslovně uvádí, že své dílo sepisuje kvůli „velikosti“ této války, totiž proto, že „byla největším pohybem, který doposud dějiny poznaly, nejen mezi Helény, nýbrž i ve velké části barbarského světa... téměř lidstva.“

Starost o velikost, jež v řecké poezii a dějepisectví sehrála tak prominentní úlohu, je založena na výjimečně těsném spojení mezi řeckým pojetím přírody a chápáním dějin. Jejich společným jmenovatelem je nesmrtelnost. Příroda je nadána nesmrtelností beze vší námahy a bez pomoci ze strany bohů či lidí, a to nesmrtelnost činí něčím, čeho se smrtelníci zákonitě snaží dosáhnout, chtějí-li žít v souladu se světem, do něhož se narodili, tedy s věcmi, kterými jsou obklopeni a do jejichž společenství jsou na krátký čas přijímáni. Spojení mezi dějinami a přírodou tudíž v žádném případě není otázkou nějakého protikladu. Dějiny přijímají do své paměti ty smrtelníky, kteří se svými skutky a slovy ukázali být hodni přírody; jejich navěky nepomíjející sláva znamená, že jim je vzdor jejich smrtelnosti umožněno zůstat ve společnosti věcí, které trvají navždy.

Naše moderní chápání dějin je s moderním pojetím přírody spojeno stejně těsně, jako byly spolu ve starověkém Řecku spojeny odpovídající, leč radikálně odlišné koncepty, které stály na počátku našich dějin. Také jejich význam je možné úplně pochopit pouze tehdy, je-li objeven jejich společný kořen. Protiklad přírodních a společenských věd, tak charakteristický pro devatenácté století, je už dnes tak jako údajně absolutní objektivita a přesnost přírodních věd záležitostí minulosti. Přírodovědci už dávno přiznali, že kdykoli podnikají nějaký pokus, kdykoli zkoumají přírodní procesy za předepsaných okolností a za přítomnosti pozorovatele, který

se už jen tím, že pokus sleduje, stává jednou z těchto okolností, nevyhnutelně uvádí do „objektivního“ přírodního procesu „subjektivní“ faktor.

Nejdůležitějším novým objevem v jaderné fyzice se stalo poznání, že aniž bychom se tím dopouštěli nějakého rozporu, je možné na jednu a touž fyzickou událost užít zcela odlišné typy přírodních zákonů. Je tomu tak proto, že uvnitř každého systému zákonů založených na jistých zásadních ideách mají smysl jen jisté, a to docela určité způsoby kladení otázek, a každý takový systém je následkem toho oddělen od všech ostatních, v jejichž rámci je možno klást zase jiné otázky.¹²

Vyjádřeno jinými slovy, vzhledem k tomu, že pokus je „otázkou položenou přírodě“ (Galileo),¹³ vědecké výpovědi jsou a zůstanou odpověďmi na otázky, které si pokládají lidé. Ve zmatečných diskusích, které se rozpoutaly nad otázkou „objektivit“, se předpokládalo, že odpovědi mohou existovat bez otázek a výsledků se dá dobrat nezávisle na bytostech, jež si ty otázky kladou. Fyzika, jak dnes víme, je „člověkostředným“ zkoumáním toho, co je, stejně jako bádání historické. Odvěká rozepře mezi „subjektivitou“ dějepisectví a „objektivitou“ fyziky tudíž ztratila většinu svého smyslu.¹⁴

Moderní historik si zpravidla zatím neuvědomuje skutečnost, že se dnes přírodovědec, proti němuž musel po dlouhá desetiletí obhajovat svá vlastní „vědecká měřítka“, ocitl v navlas stejném postavení, a tak je pravděpodobné, že bude stále znovu formulovat a novým, zdánlivě vědecktějším jazykem vyjadřovat staré rozlišení mezi přírodními vědami a vědou historickou. Děje se tak proto, že problém objektivit v historických vědách představuje něco více než jen technickou a vědeckou hádanku. Objektivita, „odstranění já“ jako podmínka „čistého vidění“ (*das reine Sehen der Dinge* – Ranke), znamenala, že se historik zdržel jakékoli chvály či hany a přitom dbal pravidla dokonalého udržování odstupu, který mu umožňoval pozorovat průběh událostí, jak ho odhalovaly dostupné dokumentární zdroje. Takový historik ve svém přístupu, který jednou Droysen odsoudil jako „eunušskou objektivitu“,¹⁵ nezbytně naráží jen na jedinou překážku, a tou je potřeba vybrat si materiál ze záplavy faktů, jež se ve srovnání s omezenou kapacitou lidské mysli a omezeným časem lidského života zdá být nekonečná. Jinak

řečeno, objektivita znamenala nevmešování se a zároveň i nediskriminaci. Z těchto dvou podmínek je nediskriminace, tedy zdržení se jakékoli chvály či hany, samozřejmě požadavkem mnohem snáze splnitelným než nevmešování se. Každý výběr materiálu se totiž určitým způsobem vměšuje do dějin a všechna kritéria výběru podřizují historický běh událostí jistým člověkem stanoveným podmínkám, jež se nemálo podobají okolnostem, které přírodovědec při pokusu předepisuje přírodním procesům.

Vyjádřili jsme problém objektivit moderním způsobem, tak jak vyvstal v moderním věku, který uvěřil, že v historii objevil „novou vědu“, přičemž bylo jen zapotřebí, aby historie odpovídala stejným měřítkům, jaká již splňovala „starší“ věda přírodní. Ve skutečnosti to však znamenalo neporozumění své vlastní podstatě. Moderní přírodní věda se rychle vyvíjela ve vědu ještě „novější“, než byla historie, a jak ještě v dalším uvidíme, obě přitom vyrůstaly z jedné a téže sady „nových“ zkušeností se zkoumáním vesmíru, jež lidstvo získalo na samém počátku moderního věku. Zvláště a doposud matoucí stránkou historických věd bylo, že tyto vědy svá měřítka příliš nepřejímaly od soudobých přírodních věd, nýbrž vracely se nazpět k vědeckému a vposledku i filosofickému přístupu, který moderní věk právě začínal likvidovat. Jejich vědecká měřítka vrcholící v „odstranění já“ tak měla kořeny v aristotelské a středověké přírodovědě, jež spočívala z větší části v pozorování a následné katalogizaci pozorovaných skutečností. Než došlo k vzestupu moderního věku, považovalo se za samozřejmost, že tiché, jednaníprosté a od sebe odhlížející rozjímání nad zázrakem bytí neboli divem Božího stvoření je náležitým přístupem rovněž v případě vědce, jehož zvědavost zaměřená na jednotlivosti se tehdy ještě nestačila rozejít s údivem nad obecným, z něhož podle učených mužů starověku povstala filosofie.

S nástupem moderního věku ztratila taková objektivita půdu pod nohama, takže začala sama pro sebe vyhledávat nová a nová ospravedlnění. Z hlediska historických věd mělo staré měřítko objektivit význam jen tehdy, pokud historik věřil, že dějiny buď jsou ve svém celku cyklickým jevem, který lze vědeckým rozjímáním uchopit jako celek (Vico pod vlivem teorií pozdního starověku ještě pořád zastával takový názor), anebo že jsou vedeny nějakou božskou prozřetelností směrem ke spáse lidstva, jejíž plán byl odhalen a jehož počátky i konce jsou známy, takže se dějiny opět dají

kontemplativně vnímat jako celek. Avšak obě tato pojetí byla ve skutečnosti novému vědomí dějin v moderním věku naprosto cizí; tvořila jen starý tradiční rámec, do něhož byly nové zkušenosti vtiskovány, ale z něhož se nová věda vymanila. Problém vědecké objektivity, jak ho postavilo devatenácté století, dlužil historickému neporozumění své vlastní podstatě a souvisejícímu filosofickému zmatení tak mnoho, že to, oč skutečně šlo, totiž otázku nestrannosti, jež má opravdu rozhodující význam nejen pro historickou „vědu“, nýbrž stejně tak i pro veškeré dějepisectví počínaje poezii a vyprávěním příběhů, začalo být značně nesnadné rozpoznat.

Nestrannost a s ní i veškerá pravá historiografie spatřila světlo světa v okamžiku, kdy se Homér rozhodl, že bude zpívat o velkých skutečích Trójanů stejně jako o činech Achájců a slávu Hektórovu bude opěvovat neméně než velikost Achilla. Tato homérská nestrannost, jež se pak odráží rovněž u Hérodota, který pojal úmysl zabránit tomu, aby „veliké a obdivuhodné skutky Řeků a barbarů přišly o svůj zasloužený věnec slávy“, dodnes zůstává nejvyšším známým typem objektivit. Ponechává stranou nejen společný zájem válčící strany a lidu, k nimž vypravěč patří (takový přístup je dnes typický pro téměř všechno národní dějepisectví), nýbrž odhlíží i od alternativ vítězství a porážky, jež – alespoň mnozí moderní lidé mají ten dojem – vyjadřují „objektivní“ soud dějin samotných, a nedovoluje jim vměšovat se do toho, co je označeno za hodné znesmrtelňující slávy. Zanedlouho se v řecké historiografii objevil ještě další mocný prvek, který přispíval k historické objektivitě, a snad nejskvělejší možným způsobem ho vyjádřil Thúkýdides. Tento aspekt mohl vystoupit do popředí až tehdy, když se dostatečně nashromáždily zkušenosti života v polis, který v neuvěřitelně vysoké míře sestával z dialogů vedených mezi jednotlivými občany. Tento nikdy neustávající rozhovor Řekům ukázal, že na svět, který spolu sdílíme, se obvykle pohlíží z nekonečného množství různých stanovisek, jimž nutně odpovídají různé úhly pohledu. V obrovské a nevyčerpatelné záplavě argumentů předkládaných athénskému občanstvu sofisty získali Řekové schopnost vyměňovat svůj vlastní úhel pohledu, svůj „názor“ – to, jak se jim svět jevil a jak se jim otevíral (δοκεῖ μοι neboli „jeví se mi“ je obratem, z něhož se odvozuje δόξα čili „názor“) – za úhel pohledu svých spoluobčanů. Řekové se naučili rozumět – nikoli chápat jeden druhého jako jednotlivé osoby, nýbrž pohlížet na tentýž svět také ze stanoviska toho

druhého, vidět jedno a totéž v jeho velmi rozdílných a nezřídka si navzájem odporujících aspektech. Vefejně projevy, jimiž Thúkýdides ozřejmuje stanoviska a názory obou stran válečného konfliktu, jsou dodnes živým svědectvím výjimečného stupně takové objektivit.

Tím, co moderní diskusi o objektivitě v historických vědách zatemnilo a zabránilo jí alespoň se dotknout zásadních otázek, o nichž by se mělo mluvit, je podle všeho skutečnost, že v moderním věku není přítomna žádná z průvodních okolností buď homérské nestrannosti, anebo objektivit thúkýdidovské. Homérská nestrannost spočívala na předpokladu, že veliké věci jsou zcela očividné, září samy o sobě; básník (později dějepisec) měl jen zachovat jejich slávu, která je v podstatě marná, a ničil by, místo aby zachovával, kdyby snad opomenul slávu, jež náleží Hektórovi. Po krátkou chvíli svého trvání byly veliké skutky a veliké výroky ve své velikosti neméně skutečné než kámen či dům a pro každého, kdo byl jejich svědkem, přítomné, viditelné a slyšitelné. Velikost neboli to, co si samo od sebe nárokuje nesmrtnost – negativně řečeno, hrdinské pohrdání vším, co přichází a opět mizí, veškerým individuálním životem včetně svého vlastního – byla snadno rozpoznatelná. Tento význam velikosti nemohl nikdy přežít až do křesťanské éry, a to z prostého důvodu, že vztah mezi životem a světem je podle křesťanského učení pravý opak toho, jak byl chápán v řeckém a latinském starověku: v křesťanství totiž není nesmrtný ani svět, ani věčně se opakující cyklus života, nýbrž pouze samostatný živý jednotlivec. Toto křesťanské převrácení je založeno na zcela odlišném učení Hebrejů, kteří život odedávna považovali za posvátný, posvátnější než vše ostatní na celém světě, a byli přesvědčeni, že člověk je nejvyšší bytostí na zemi.

S tímto vnitřním přesvědčením o posvátnosti života jako takového, jež s námi zůstalo i poté, co už jistota křesťanské víry v posmrtný život vyprchala, je spojen důraz na prvořadou důležitost osobního zájmu; tento koncept hraje v moderní politické filosofii stále významnou roli. V našem kontextu odtud plyne, že thúkýdidovský typ objektivit bez ohledu na to, jak se mu stále můžeme obdivovat, ztratil jakýkoli základ ve skutečném politickém životě. Protože jsme život učinili svou nejvznešenější a nejpřednější starostí, nezbyvá nám žádný prostor pro činnost založenou na pohrdání svým vlastním životním zájmem. Nesobeckost sice stále ještě

může být náboženskou či mravní ctností, avšak jen stěží už může hrát roli ctnosti politické. Za takových okolností ztratila objektivita jakoukoli zkušenostní platnost, protože byla odloučena od skutečného života a stala se jen „neživoucí“ akademickou záležitostí, kterou Droysen zcela správně odsoudil jako eunušskou.

Zrození moderní ideje dějin se navíc s moderní pochybností o skutečnosti vnějšího světa „objektivně“ daného lidskému vnímání jako předmětu neměnného a nezměnitelného nejen časově shodovalo, nýbrž bylo touto pochybností významně podníceno. V našem kontextu je jejím nejdůležitějším důsledkem důraz na vnímání *qua* vnímání jako na cosi „skutečnějšího“ než vnímaný“ předmět a v každém případě jako na jediný bezpečný základ zkušenosti. Proti této subjektivizaci, která je jedním z aspektů stále se prohlubujícího odcizení člověka světu typického pro moderní věk, nemožno žádné soudy dlouho odolávat: všechny jsou totiž zredukovány na úroveň pouhých vjemů a vpsledku skončí na úrovni toho nejnižšího ze všech, který se nazývá vkus. Velmi výmluvným důkazem této degradace je i náš slovník. Veškeré soudy, jež nejsou inspirovány mravním principem (ten se dnes považuje za zastaralý) nebo diktovány nějakým osobním zájmem, jsou vykládány jako záležitosti „vkusu“ ve smyslu, který se jen stěží nějak zásadně odlišuje od toho, v němž je přednost, již někdo dává rybí polévce před polévkou bramborovou, záležitosti chuti. Toto přesvědčení, navzdory vulgaritě svých zastánců na teoretické úrovni, narušilo svědomí historika mnohem zásadněji, protože má podstatně hlubší kořeny v obecném duchu moderního věku než údajně nadřazená vědecká měřítka jeho kolegů na poli přírodních věd.

Bohužel je v přirozenosti akademických rozmíšek, že metodologické problémy v nich zpravidla brzy zastíní mnohem důležitější otázky. Zásadní skutečností moderního pojetí dějin je, že se objevilo zrovna v šestnáctém a sedmnáctém století, tedy v době nevidaného rozvoje přírodních věd. Mezi charakteristikami tohoto věku, které doposud nepominuly a přetrvávají i v našem vlastním světě, hraje hlavní roli již výše zmíněné odcizení člověka světu. Není snadné v něm rozpoznat základní okolnost našeho života, protože z něj a přinejmenším částečně i ze zoufalství s ním spojeného povstala obrovská stavba lidského důmyslu, kterou dnes obýváme a v jejímž rámci jsme už dokonce objevili i prostředky, jimiž ji lze zničit spolu se vším, co na zemi z lidských rukou nepochází.

Nejstručnější a nejzásadnější vyjádření tohoto odcizení světu, které kdy bylo nalezeno, je obsaženo v Descartesově slavném *de omnibus dubitandum est*. Toto pravidlo znamená totiž cosi diametrálně odlišného od skepticismu neodmyslitelného od pochybností stran sebe sama vlastních každému pravdivému myšlení. Descartes se pod vlivem objevů, k nimž v přírodních vědách nedlouho předtím došlo, dopracoval k přesvědčení, že člověk ve svém hledání pravdy a znalosti nemůže důvěřovat ani daným smyslovým dokladům, ani „vrozené pravdě“ myslí, ani „vnitřnímu světlou rozumu“; odtud pak dospěl až k obecné zásadě pochybování. Nedůvěra k lidským schopnostem se od té chvíle stala jednou z nejzákladnějších okolností moderního věku a moderního světa a je jí až dodnes; nepovstala však, jak se často předpokládá, z náhlého a nevysvětlitelného ústupu víry v Boha a její příčinou původně nebyla ani pochybnost stran rozumu jako takového. Počátek nedůvěry tkvěl prostě v době ospravedlněné pochybnosti o tom, zda nám smysly opravdu dokáží odhalovat pravdu. Od tohoto okamžiku už skutečnost nebyla odhalována lidskému vnímání jako vnější jev, nýbrž ustoupila, dá-li se to tak říci, do vnímání tohoto vnímání samotného. Nedlouho poté se však ukázalo, že bez důvěry ve smysly ztrácí půdu pod nohama víra jak v Boha, tak také v rozum, neboť zjevení božské i racionální pravdy bylo odjakživa implicitně pojmáno jako následek bázeň vzbuzující prostoty lidského vztahu ke světu: otevřu oči a vidím to, co vidím, naslouchám a slyším to, co slyším, pohnu rukou a dotknu se hmatatelnosti světa. Začneme-li jednou pochybovat o zásadní pravdivosti a spolehlivosti tohoto vztahu, který samozřejmě ani v nejmenším nevylučuje možnost omylu a klamu, nýbrž je naopak podmínkou jejich konečné nápravy, všechny metafyzické metafory – ať už jsou to oči myslí, jež mohou vidět nebe idejí, anebo hlas svědomí, jemuž lidské srdce naslouchá – nevyhnutelně ztrácejí smysl.

Zásadní zkušeností v pozadí karteziánské pochybnosti byl objev, že se Země navzdory veškeré naší smyslové zkušenosti pohybuje okolo Slunce. Moderní věk začal, jakmile člověk s pomocí dalekohledu upřel své tělesné oči k vesmíru, o němž předtím tak dlouho spekoval – tehdy však na něj hleděl očima své myslí, naslouchal mu ušima srdce a na cestě ho vedlo vnitřní světlo rozumu – a objevil, že se jeho smysly ke zkoumání vesmíru jednoduše nehodí, že každodenní zkušenost není s to ustavit model přijímání

pravdy a získávání znalosti, nýbrž je naopak nevysychajícím pramenem omylů a klamů. Když byl tento klam jednou objeven – a jeho nesmírnost si dnes téměř nedokážeme uvědomit, neboť trvalo celá staletí, než se všechny důsledky jeho odhalení projevíly obecně a nejen mezi příslušníky uzavřené vrstvy učenců a filosofů – začalo na moderního člověka ze všech stran útočit podezření. Nejbezprostřednějším důsledkem astronomických objevů byl však velkolepý nástup přírodních věd, jež se nadlouho zdály být objevem, že nám naše smysly samy o sobě nesdělují pravdu, osvobozeny. Přírodní vědy, jistý si nespolehlivostí vnímání a odtud plynoucí nedostatečností pouhého pozorování, se v té době obrátily k pokusu, který se přímo vměšoval do přírody a tím zajišťoval pokrok, jehož konec se od těch dní až dodnes nezdá být v dohledu.

Descartes je otcem moderní filosofie, protože dokázal zobecnit zkušenost své vlastní generace i generace jí předcházející, vytříbit ji v novou metodu uvažování a stát se tak prvním myslitelem skrz-naskrz vzdělaným ve „škole pochybnosti“, která – jak říká Nietzsche – utváří moderní filosofii. Podezření, do kterého upadly naše smysly, zůstalo už natrvalo v samém středu vědecké hrdosti, až se v naší době proměnilo ve zdroj neklidu a stísněnosti. Potíž tkví v tom, jak „zjišťujeme, že se příroda chová natolik odlišně od toho, co pozorujeme v případě viditelných a hmatatelných předmětů v našem okolí, že *žádný* model vytvářený v souladu s naší zkušeností ve velkém měřítku nikdy nemůže být „pravdivý“; v tomto okamžiku se nám nerozborné spojení mezi naším myšlením a smyslovým vnímáním mstí, protože model, který by na smyslové vnímání nebral vůbec žádný ohled a mohl by tedy plně odpovídat přírodě, jak se s ní setkáváme v rámci pokusu, je nejen „prakticky nedostupný, ale není dokonce ani myslitelný“.¹⁶ Jinými slovy, nejde o to, že moderní fyzický vesmír není představitelný, to je, pokud se příroda lidským smyslům opravdu neodhaluje, naprostá samozřejmost; stísněnost, o níž je tu řeč, vzniká v okamžiku, kdy se příroda ještě k tomu ukáže být nepochopitelnou, jinak řečeno, pro čisté uvažování nemyslitelnou.

Závislost moderního myšlení na faktických objevech přírodních věd se ukázala zvláště jasně v sedmnáctém století. Málokdo to přiznal tak otevřeně jako Hobbes, který svou filosofii připsal výhradně důsledkům objevů Koperníka, Galilea, Keplera, Gassendiho a Mersenna, a všechnu filosofii dřívější doby zavrhoval jako

nesmyslnou s prudkostí, jaké se vyrovnalo snad jen Lutherovo pohrdání „*stulti philosophi*“. Hobbesův radikální extremismus nespočíval ani tak v názoru, že člověk nemusí být už od přírody špatný, nýbrž mnohem spíše v závěru, podle něhož rozlišování mezi dobrým a špatným nemá žádný smysl a rozum – dalek toho, aby byl vnitřním světlem, jež člověku odhaluje pravdu – je jen „schopností počítat s následky“. Obešli bychom se ovšem i bez Hobbese: základní podezření, že lidská zkušenost nám poskytuje jen karikaturu pravdy, je přece právě tak přítomno už v Descartsově strachu ze zlého ducha, jenž by mohl vládnout světu a myslí bytosti, která se tak očividně dopouští omylů, odepírat pravdu navěky. V nejneškodnější podobě prostupuje toto podezření i anglický empirismus, v němž je významuplnost toho, co je smyslově dáno, rozpuštěna v údaje smyslového vnímání, jež svůj význam odhalují jen zprostředkovaně skrze zvyklosti a opakované zkušenosti; v extrémním subjektivismu je člověk vposledku vězněn v ne-světě nesmyslných vjemů, do něhož žádná skutečnost a žádná pravda nemůže proniknout. Empirismus je obhajobou smyslů jen zdánlivě; ve skutečnosti je založen na předpokladu, že smysly může naplnit významem pouze argumentace na základě zdravého rozumu a vždy je zapotřebí začít vyhlášením nedůvěry ve schopnost smyslů odhalovat pravdu či skutečnost. Puritanismus a empirismus ve skutečnosti představují jen dvě strany jedné mince. Stejně zásadní podezření konečně inspirovalo také Kantovo gigantické vzepětí, snahu znovu prozkoumat lidské schopnosti takovým způsobem, aby bylo možné otázky po *Ding an sich*, tedy po schopnosti smyslové zkušenosti odhalovat pravdu v absolutním smyslu, ponechat trvale bez odpovědi.

Mnohem bezprostřednější důsledky pro naše dnešní pojetí dějin měla pozitivní verze subjektivismu, jež vyvstala z téže nesnáze: vypadá to, že člověk není s to poznat svět kolem sebe, který nestvořil, avšak měl by být schopen poznat alespoň to, co pochází z jeho vlastních rukou. Tento pragmatický přístup byl plně artikulován již v době, kdy Vicovi, jednomu z otců moderního historického vědomí, posloužil jako důvod proč obrátit pozornost spíše k dějinám. Vico prohlásil: „*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.*“¹⁷ („Otázky matematiky můžeme dokázat, neboť matematiku sami vytváříme; abychom dokázali otázky fyziky, museli bychom vytvořit fyziku.“)

Vico se k říši dějin obrátil jednoduše proto, že „vytvořit přírodu“ stále pokládal za nemožné. Za odvratem od přírody tudíž v jeho případech nestály takzvané humanistické ohledy, nýbrž pouze víra, že lidé „vytvářejí“ dějiny, tak jako Bůh stvořil přírodu. Lidé, stvořitelé dějin, se mohou dobrat historické pravdy, pravda fyzická je však vyhrazena Stvořiteli vesmíru.

Často se uvádí, že moderní věda přišla na svět, když se pozornost přesunula od hledání odpovědí na otázku „co“ ke zkoumání „jak“. Přijmeme-li předpoklad, podle něhož je člověk schopen skutečně poznat jen to, co sám vytvořil, stává se tento přesun důrazu něčím bezmála samozřejmým, alespoň do té míry, nakolik tento předpoklad sám předpokládá, že „poznat“ něco znamená porozumět, jak to vzniklo. Z téhož důvodu se důraz přesunul od zájmu o věci k zájmu o procesy, přičemž z věcí se brzy staly bezmála náhodné vedlejší produkty procesů. Vico ztratil zájem o přírodu, protože přijal předpoklad, podle něhož by k tomu, aby pronikl do tajemství stvoření, musel poznat proces stvoření; všechny předchozí věky naproti tomu přijímaly jako samozřejmost, že vesmír se dá docela dobře chápat, aniž má člověk představu, jak ho Bůh stvořil nebo – podle řecké verze – jak začaly existovat věci, jež jsou samy od sebe. Počínaje sedmnáctým stoletím se však veškeré vědecké bádání – přírodovědecké stejně jako historické – začalo soustřeďovat v první řadě na procesy. Vicoovu ideálu znalosti by přitom odpovídala teprve moderní technologie (a nikoli pouhá věda, bez ohledu na to, jak daleko už dnes její vývoj postoupil), která začala tím, že lidské činnosti – námahu a práci – nahrazovala mechanickými procesy, a skončila odstartováním nových procesů přírodních. Vico, mnohými považován za otce moderní historie, by se tudíž v moderní situaci k historii obrátil jen stěží. V centru jeho zájmu by se nutně ocitla technologie, protože teprve naše technologie skutečně může dokázat to, o čem byl Vico pevně přesvědčen, že božská činnost dokázala v říši přírody a činnost lidská v říši dějin.

V moderním věku tak dějiny povstaly jako něco, čím nikdy předtím nebyly. Přestaly se skládat ze skutků a z utrpení lidí a dále již nevyprávěly příběhy o událostech ovlivňujících lidské životy. Místo toho se z nich stal člověkem vytvořený proces, jediný všeobsažný proces, který za svou existenci vděčí výhradně lidské rase. Dnes se však tato vlastnost, jíž se dějiny odlišovaly od přírody, stala rovněž věcí minulosti. Dozvěděli jsme se, že sice nedokážeme

„vytvořit“ přírodu ve smyslu stvoření, avšak jsme zcela schopni započít nové přírodní procesy a v určitém smyslu tudíž přece jen „vytváříme přírodu“, totiž činíme tak do té míry, nakolik „vytváříme dějiny“. Je ovšem pravda, že tohoto stupně jsme dosáhli teprve s objevy jaderné fyziky, jež – dá-li se to tak říci – uvolňuje přírodní síly v jejich nespoutanosti, takže přírodní procesy, které se přitom odehrávají, by nikdy nebyly spuštěny nebýt lidského zásahu. Takový stupeň vývoje postupuje daleko nejen za předmoderní věk, kdy byly vítr a voda používány jako náhrada a znásobení lidských sil, nýbrž překračuje rovněž věk průmyslový se všemi jeho pamími stroji a spalovacími motory, kdy byly přírodní síly napodobovány a využívány jako člověkem vyrobené výrobní prostředky.

Současný pokles zájmu o vědy o člověku obecně a o studium dějin zvláště, jenž se zdá být ve všech plně modernizovaných zemích nevyhnutelný, je tudíž v plném souladu s prvními podněty, které vedly ke vzniku moderní historické vědy. Vica ke studiu dějin přivedla svého druhu rezignace, která by dnes byla zcela nemístná. V říši přírody a fyziky už dnes dokážeme právě to, o čem byl Vico přesvědčen, že je to možné pouze v říši dějin. Začali jsme jednat v přírodě právě takovým způsobem, jakým jsme dříve jednali v dějinách. Je-li to skutečně jen otázka procesu, pak se ukázalo, že člověk je schopen započít přírodní procesy, které by bez lidského vměšování nikdy nemohly nastat, právě tak, jako dokáže započít něco nového na poli záležitostí lidských.

Od počátku dvacátého století povstala technologie jako křižovatka, na níž se přírodní vědy setkávají s vědami historickými. Přestože jen stěží kdy došlo ke skutečnému vědeckému objevu z čistě pragmatických, technických či praktických důvodů (ve vulgárním smyslu slova se dá pragmatismus vyvrátit prostým poukazem na skutečné dějiny vědeckého rozvoje), tento konečný výsledek je v dokonalé shodě s nejnějším záměry moderní vědy. Srovnatelně nové společenské vědy, jež se historii rychle staly tím, čím je pro fyziku technologie, mohou pokusy užívat jen mnohem hrubějším a méně spolehlivým způsobem, než činí vědy přírodní, avšak užitá metoda je stejná: také ony předepisují okolnosti, totiž podmínky lidského chování, jako i moderní fyzika při pokusech předepisuje podmínky přírodním procesům. Shledáváme-li jejich slovník odporným a naděje na překlenutí údajné propasti mezi vědeckým ovládnutím přírody a politováníhodnou neschopností „zvládnout“

lidské záležitosti pomocí inženýrské vědy o lidských vztazích přímo strašidelnými, je tomu tak proto, že se k člověku rozhodly přistupovat jako k veskrze přirozené bytosti, s jejímiž životními procesy lze nakládat stejně jako se všemi ostatními procesy.

V tomto kontextu je důležité stále si uvědomovat, jak rozhodujícím způsobem se technologický svět, v němž žijeme, anebo v němž dost možná teprve začínáme žít, liší od mechanizovaného světa, který povstal s průmyslovou revolucí. Rozdíl, o který tu jde, v zásadě odpovídá rozdílu mezi jednáním a tvořením. Industrializace stále ještě spočívala v první řadě v mechanizaci pracovního procesu, ve zlepšování výroby předmětů, a lidský přístup k přírodě tak ještě pořád zůstal přístupem člověka *homo faber*, jemuž příroda jen poskytuje materiál, z něhož pak on buduje lidský důmysl. Svět, v němž nyní žijeme, je však v mnohem vyšší míře určen tím, jak člověk v přírodě jedná, jak utváří přírodní procesy a směřuje je, aby sloužily lidskému důmyslu v říši lidských záležitostí, spíše než by budoval a uchovával lidský důmysl jako poměrně stálou entitu.

Tvoření se od jednání liší tím, že má určitý počátek a také předvídatelný konec: tím se stává výrobek, který nejenže přetrvává samotné tvoření, nýbrž od okamžiku svého dokončení žije si vlastním „životem“. Naproti tomu jednání – a to jako první objevili už staří Řekové – je samo v sobě a samo o sobě naprosto marné; jeho výsledkem nikdy není žádný výrobek, který by je mohl přetrvat. Má-li vůbec nějaké důsledky, jejich podstata vždy spočívá v nekonečném novém řetězci událostí, jehož konečný výsledek nemůže ten, kdo jedná, nikdy předem poznat ani ovlivnit. Nanejvýš může být s to přinutit události, aby se odvíjely nějakým směrem, avšak ani tehdy si nemůže být skutečně jist. Žádnou z těchto vlastností u tvoření nenalezneme. Ve srovnání s marností a křehkostí lidského jednání se svět, který vzniká skrze tvoření, vyznačuje trvajícím stálostí a obrovskou pevností. Tvoření sice stejně jako jednání započiná proces, jehož výsledek nelze dokonale předvídat, takže uniká kontrole toho, kdo jej započal, avšak děje se tak pouze do té míry, nakolik je výsledek tvoření včleněn do lidského světa, kde jeho použití a konečné „dějiny“ nikdy nelze přesně odhadnout. To ovšem neznamená nic více, než že člověk není výlučně *homo faber*, že dokonce i jako tvůrce zůstává zároveň jednající bytostí, která započiná procesy, ať jde kamkoli a dělá cokoli.

Až do nástupu věku, v němž žijeme, se lidská činnost se svými člověkem započatými procesy omezovala pouze na lidský svět, zatímco hlavní lidskou starostí ve vztahu k přírodě bylo používat ji jako materiál k tvoření, stavět z ní lidský důmysl a bránit jej proti zdrcující síle živlů. Ve chvíli, kdy jsme zahájili své vlastní přírodní procesy – a štěpení atomu je právě takovým člověkem započatým přírodním procesem – však nejen podstatně vzrostla naše moc nad přírodou, takže jsme začali s nám danými silami země nakládat daleko agresivněji, nýbrž poprvé jsme přírodu jako takovou vtáhli do svého lidského světa. Obranné hranice oddělující lidský důmysl od přírodních sil, jimiž byly obehnaný všechny předchozí civilizace, byly tak srovnány se zemí.¹⁸

Předpokládáme-li, že výše zmíněné charakteristiky lidské činnosti skutečně vystihují podstatnou část situace, v níž se člověk nachází, nebezpečí tohoto lidského jednání v přírodě jsou očividná. Nepředvídatelnost není žádný nedostatek předvídatosti a inženýrské plánování lidských záležitostí ji nikdy nedokáže potlačit, tak jako žádný výcvik v předvídatosti nikdy nemůže vést k moudrosti spočívající v tom, že člověk ví, co činí. Jedině naprosté zformování a bezvýhradný zákaz jednání si může dělat naději, že se s nepředvídatelností jednou provždy vypořádá. Dokonce i předvídatelnost lidské činnosti, která se dá po relativně dlouhá časová období vynutit politickým terorem, může jen stěží trvale změnit samotnou podstatu lidských záležitostí; svou vlastní budoucností si žádný teror nikdy nemůže být jist. Lidské jednání, tak jako všechny přísně politické jevy, je spojeno s lidskou pluralitou, jež je jednou ze zásadních podmínek lidského života do té míry, nakolik spočívá ve skutečnosti zrození, skrze něž do lidského světa neustále znovu podnikají invazi cizinci, nově přichozí, jejichž jednání a reakce nemohou ti, kdo zde již jsou a zanedlouho zase nebudou, nikdy předvídat. Pokud jsme tudíž započítím přírodních procesů začali jednat v přírodě, je jasné, že jsme tím zanesli svou vlastní nepředvídatelnost do říše, o níž jsme dříve byli přesvědčeni, že je řízena neúprosnými zákony. „Železný zákon“ dějin byl vždy jen metaforou vypůjčenou z přírody. Je skutečností, že tato metafora nás už nepřesvědčuje, poněvadž se ukázalo, že když se lidé, vědci a technici, anebo jednoduše stavitelé lidského důmyslu rozhodnou vměšovat a přírodu už nadále neponechávají jen sobě samé, přírodní vědy si nezpochybnitelnými zákony vládnoucími přírodě už nikdy nemohou být tak docela jisté.

Technologie, křížovatka, na níž se v naší době říše dějin a říše přírody setkaly a jedna druhou prostoupily, ukazuje zpět ke spojitosti mezi chápáním přírody a dějin, jak se vyvinulo v období vzestupu moderního věku v šestnáctém a sedmnáctém století. Spojitost, o níž tu jde, tkví v představě procesu: obě strany naznačují, že vše je zapotřebí chápat jen pomocí procesů; konkrétní entity či jednotlivé události a jejich zvláštní, od sebe oddělené příčiny nás už nadále nezajímají. Klíčové výrazy moderního dějepisu – „rozvoj“ a „pokrok“ – byly v devatenáctém století neméně klíčovými výrazy nových odvětví přírodních věd, zvláště biologie a geologie, jež se zabývají jedno živočišným životem a druhé dokonce neorganickými záležitostmi, avšak obě přitom užívají historických procesů. Technologii v moderním smyslu slova předcházely různé vědy zabývající se přirozenou historií, dějinami biologického života, země či vesmíru. Vzájemné terminologické přizpůsobení dvou odvětví vědeckého bádání se odehrálo předtím, než začala učený svět pohlcovat rozmiška mezi přírodními a historickými vědami, kvůli níž byly zásadní problémy brzy zatemněny.

Zdá se, že jediným, co by mohlo toto zmatení vyjasnit, je poslední vývoj v přírodních vědách. Právě přírodní vědy nás dnes totiž vedou zpět ke společnému původu přírody i dějin, jak byly v moderním věku pojímány, a ukazují nám, že koncept procesu je skutečně jejich společným jmenovatelem – právě tak, jako byl ve starověku společným jmenovatelem přírody a dějin koncept nesmrtelnosti. Avšak o zkušenosti ležící v samotných základech koncepce pokroku, tolik vlastní modernímu věku – na rozdíl od zkušenosti, jež podtrhovala starověké koncepce nesmrtelnosti – určitě neplatí, že by ji člověk v první řadě získal ve světě, který ho obklopuje. Právě naopak, tato zkušenost pramenila z pocíťovaného zoufalství nad tím, že je nemožné zakusit a správně porozumět všemu tomu, co je člověku dáno a není jím vytvořeno. Do boje proti tomuto zoufalství povolal moderní člověk na pomoc v plné míře své schopnosti; ze zoufalství nad tím, že se nikdy nedobere pravdy pouhým rozjímáním, začal pokoušet svou schopnost jednat a jakmile tak učinil, nemohl si nezačít uvědomovat, že kdykoli jedná, vždy tím započne nějaký proces. Koncept procesu neoznačuje objektivní kvalitu dějin ani přírody. Prvním výsledkem lidského jednání v dějinách je, že se dějiny samy stávají procesem, a nejpádňším argumentem, proč by měl člověk pod pláštíkem

vědeckého bádání jednat v přírodě, je, že dnes, Whiteheadovými slovy, „příroda je procesem“.

Jednat v přírodě, tedy vnášet lidskou nepředvídatelnost do říše, v nichž stojíme proti elementárním silám, jež možná nikdy nedokážeme spolehlivě ovládat, to je samo o sobě dosti nebezpečné. Ještě nebezpečnější by však bylo zavírat oči před tím, že schopnost jednat začala vůbec poprvé v dějinách zastíňovat všechny ostatní lidské schopnosti – schopnost žasnout a rozvažovat v rozjímání stejně jako schopnosti člověka jakožto *homo faber* a lidského *animal laborans*. To samozřejmě neznamena, že by lidé dnes už nedokázali vytvářet věci nebo myslet či pracovat. Nikoli lidské schopnosti, nýbrž konstelace pořádající jejich vzájemné vztahy se mohou měnit a historicky se také mění. Takové změny je nejsnadnější pozorovat v historicky se měnících sebeinterpretacích člověka. Podobná snažení jsou sice pro konečné „co“ lidské podstaty irrelevantní, avšak přesto zůstávají nejstručnějšími a nejvýstižnějšími svědky ducha celých věků. Poněkud schématicky řečeno, Řekové klasického starověku se shodovali v tom, že nejvyšší formou lidského života je život strávený v polis a nejvyšší lidskou schopností je řeč – člověk byl tedy podle slavné Aristotelovy dvojité definice *ζῷον πολιτικόν* a *ζῷον λόγον ἔχον*. Řím a po něm středověká filosofie definovaly člověka jako *animal rationale*; na prvních stupních moderního věku se na člověka pohlíželo v první řadě jako na *homo faber*, dokud si v devatenáctém století nezískala obecné přijetí interpretace člověka jako *animal laborans*, jehož metabolismus s přírodou má za následek nejvyšší produktivitu, jíž je lidský život schopen. Na pozadí těchto schematických definic by bylo nejspíš vhodné, kdyby svět, v němž nyní žijeme, definoval člověka jako bytost schopnou jednání, neboť právě tato schopnost se zřejmě stala středem všech ostatních lidských schopností.

Je mimo pochybnost, že schopnost jednat je ze všech lidských schopností a možností tou nejnebezpečnější, a právě tak nepochybné je, že rizika, jimž dnes lidstvo musí čelit a jež si samo způsobilo, nemají v dějinách lidstva obdoby. Toto zamyšlení ovšem není míněno jako nabídka nějakého řešení či jako poskytování rad. Může nanejvýš dodat odvalu k vytrvalejším a podrobnějším úvahám nad podstatou a vlastním potenciálem jednání, které svou velikost i svá nebezpečí nikdy předtím nezjevilo tak otevřeně.

II: Dějiny a pozemská nesmrtelnost

Moderní koncept procesu, který dnes prostupuje dějiny i přírodu, odděluje moderní věk od minulosti daleko zásadněji než kterákoliv jiná idea sama o sobě. Náš moderní způsob uvažování už nic nepokládá za samo o sobě a samo v sobě smysluplné, dokonce ani dějiny či přírodu chápané jako dva celky, a už vůbec ne jednotlivé případy, k nimž dochází ve fyzickém řádu, anebo konkrétní historické události. V takovém stavu věci číhá jakási hrozivá nesmírnost. Neviditelné procesy zcela pohltily všechno hmatatelné, každou jednotlivou a pro nás viditelnou věc, a všechno degradovalo na pouhé funkce celkového nadřazeného procesu. Nesmírnost této proměny nám skoro určitě unikne, necháme-li se svést z cesty takovými nic neříkajícími frázemi, jako je třeba odkouzlení světa či odcizení člověka, obecnými tvrzeními, v nichž hraje roli zromantizovaná představa minulosti. Z konceptu procesu vyplývá, že došlo k úplnému rozchodu konkrétního a obecného, jednotlivého předmětu či události a celkového smyslu. Proces, který jako jediný propůjčuje smysl všemu, co s sebou zrovna náhodou unáší, tak získal monopol na všeobecnost a na význam.

Stěží co odlišuje moderní pojetí dějin od pojetí starověkého tolik jako právě koncept procesu. Rozdíl, o který tu jde, navíc nezávisí na tom, zda už ve starověku existovala nějaká představa světových dějin nebo idea lidstva jako celku. Mnohem významnější úlohu zde hraje skutečnost, že jak řecké, tak i římské dějepisceví – navzdory tomu, do jaké míry se jedno od druhého lišilo – přijímaly jako dané, že významy či ponaučení (jak by řekli Římané) skrývající se v každé události, skutku či případu se odhalují samy o sobě a samy v sobě. Je samozřejmé, že tento přístup nevylučuje ani příčinnost, ani kontext, v němž se dotyčné odehrává; starověk si jedno i druhé uvědomoval právě tak dobře jako dnes my. Avšak na příčinnost a kontext se pohlíželo ve světle, jež poskytovala samotná událost; toto světlo ozařovalo nějakou konkrétní část lidských záležitostí, přičemž se nepředpokládalo, že by příčinnost a kontext existovaly nezávisle a událost byla jen víceméně náhodným, třebaže jistě zcela přiměřeným vyjádřením jejich existence. Vše, co bylo konáno či k čemu docházelo, v hranicích své konkrétní podoby obsahovalo a odhalovalo díl „obecného“ významu a nepotřebovalo

už žádný proces vývoje či pohlcení, který by mu dodal smysl. Hérodotos chtěl „říci, co je“ (λέγειν τὰ ἔόντα), protože říci a zapsat znamenalo ustálit, co je marné a podléhá zkáze, „utvořit paměť“, v níž to bude nadále uchovááno, jak říkali Řekové, μνήμην ποιείσθαι. Nikdy by však nezapochyboval, že vše, co je či bylo, obsahuje svůj význam samo v sobě a má-li být vyjeven, mají-li být „veřejně zjeveny veliké skutky“, ἀποδείξις ἔργων μεγάλων, je k tomu zapotřebí jen slova (λόγοις δηλοῦν, „slovy odhalovat“). Proud jeho vyprávění je dostatečně volný na to, aby byl ponechán prostor mnoha příběhům, avšak není v něm nic, odkud by se dalo vyvodit, že to, co je všeobecné, propůjčuje smysl a význam jednotlivostem.

Z hlediska tohoto posunu důrazu není nijak zvlášť důležité, že v rámci řecké poezie a dějepisceví byl smysl události spatřován v její vynikající velikosti, která ospravedlňovala, že si příští generace tuto událost zapamatují, zatímco Římané na dějiny pohlíželi hlavně jako na zásobárnu příkladů skutečného politického chování ukazujících, co si tradice a autorita předků od každé nové generace žádá a co minulost nashromáždila ku prospěchu přítomnosti. Naše pojetí historického procesu oba tyto koncepty odmítá a pouhé časové posloupnosti propůjčuje význam a důstojnost, jaké se nikdy předtím netěšila.

Kvůli modernímu zdůrazňování času a časové posloupnosti se často soudí, že počátek našeho historického vědomí musí ležet v židovsko-křesťanské tradici s jejím jednosměrným konceptem času a ideou božské prozřetelnosti propůjčující celku lidského historického času jednotu plánu spásy. Není jistě pochyb, že tato idea opravdu stojí v protikladu jak k důrazu na jednotlivé události a případy v klasickém starověku, tak i ke spekulacím o cyklickém času, jež se rozšířily ve starověku pozdním. Bylo uvedeno mnoho dokladů podporujících tezi, podle níž má moderní historické vědomí křesťanské náboženské kořeny a vzniklo sekularizací původně teologických kategorií. Tvrdí se také, že jedině naše náboženská tradice zná nějaký počátek a alespoň ve své křesťanské verzi také konec světa. Odehrává-li se lidský život na zemi podle božského plánu spásy, pak skutečně musí pouhá časová posloupnost jednotlivých událostí, jež se v něm odehrávají, ukrývat význam na těchto událostech nezávislý a je přesahující. Tudíž – pokračuje tento argument – se „přesně určený nástin světových dějin“ prostě nemohl

objevit před nástupem křesťanství a první filosofie dějin je předložena teprve v Augustinově spisu *De civitate Dei*. Je mimo diskusi, že se u Augustina vskutku setkáváme s konceptem dějin jako takových, něčeho naplněného vlastním smyslem a významem, co lze oddělit od jednotlivých historických událostí, o nichž můžeme chronologicky vyprávět. Augustin výslovně uvádí, že „přestože se o lidských zařízeních minulosti mluví v historickém vyprávění, dějiny samotné mezi lidská zařízení počítat nelze“.¹⁹

Podobnost mezi křesťanským pojetím dějin a konceptem moderním je však klamná. Opírá se jen o srovnání s cyklickými historickými spekulacemi pozdního starověku a přehlíží přitom klasické pojetí dějin starého Řecka a Říma. Toto srovnání navíc podporuje skutečnost, že Augustin sám měl při vyvracení pohanských spekulací o času na mysli v první řadě tehdy rozšířené teorie cyklického času – s ohledem na absolutní jedinečnost Kristova života a smrti na zemi by něco takového opravdu žádný křesťan nemohl přijmout: „Jednou Kristus zemřel za naše hříchy a vstal-li z mrtvých, znovu již neumírá.“²⁰ Nemálo moderních vykladačů mívá ovšem sklon zapomínat, že Augustin nárok na jedinečnost, jež zní našim uším tak povědomě, vztahoval jen na jednu konkrétní událost, totiž na nejvyšší událost lidských dějin, kdy se věčnost, dá-li se to tak říci, vlomila do běhu pozemské smrtelnosti; nikdy by tak jako my netvrdil, že podobnou jedinečnost mají i běžné světské události. Prostý fakt, že problém dějin se v křesťanském myšlení objevil teprve s Augustinem, by nás měl přivést k pochybnosti, zda je vskutku křesťanského původu, a to tím spíše, že vyvstal – řečeno jazykem Augustinovy filosofie a teologie – následkem nahodilé události. Pád Říma, k němuž v Augustinově době došlo, byl jak pohany, tak i křesťany vykládán jako událost zcela epochálního významu a Augustin obětoval třináct let života, aby podobná přesvědčení vyvrátil. Podle jeho mínění šlo o to, že pro člověka žádná čistě světská událost neměla a vlastně ani nemohla mít ústřední význam. Augustinův nezájem o to, co bychom my dnes nazvali dějinami, byl tak obrovský, že světským událostem věnoval jen jedinou knihu spisu *De civitate Dei* a když pověřil svého přítele a žáka Orosia, aby sepsal „světové dějiny“, nešlo mu přitom o nic více než o „pravdivý soupis špatností světa“.²¹

Augustinův přístup ke světským dějinám se v zásadě nijak neliší od přístupu Římanů, ačkoli důraz je zde převrácen: dějiny zůstávají

zásobárnou příkladů a časové umístění událostí v rámci běhu světských dějin zůstává i nadále zcela bez významu. Světské dějiny se opakují a jediný příběh, v jehož rámci dochází ke skutečně jedinečným a neopakovatelným událostem, začíná Adamem a končí zrozením Krista a jeho smrtí. Od té chvíle světské mocnosti vstupují na jeviště dějin a za čas je zase opouštějí – tak, jako tomu bylo v minulosti a bude až do konce světa – avšak podobné všední události už nikdy nepoodhalí žádnou zásadní pravdu a křesťané by jim tudíž neměli připisovat zvláštní význam. Podle každé skutečně křesťanské filosofie je člověk pouhým „poutníkem na zemi“ a tato skutečnost ji sama o sobě odděluje od našeho historického vědomí. Pro křesťana, tak jako i pro Římana, spočívá význam světských událostí v tom, že mají povahu příkladů, jež se pravděpodobně budou opakovat, takže by se jednání mohlo odvíjet podle jistých ustálených předloh. (To je mimochodem na hony vzdáleno rovněž klasickému řeckému pojetí hrdinského činu, jak nám o něm vyprávějí řečtí básníci a dějepisci. Takový čin slouží jako měřítko, jímž se pak dá poměřovat vlastní schopnost velikosti. Právě v rozdílu mezi věrným následováním toho či onoho uznávaného příkladu a pokusem poměřit se s ním tkví podstata toho, čím se římsko-křesťanská mravnost odlišuje od agonálního řeckého ducha – jak se tomu někdy říká – který žádné „mravní“ ohledy neznal a záleželo mu pouze na *ὅτι ὁρίσσευεν*, na nikdy nekončícím úsilí být nejlepší ze všech.) Naproti tomu, pro nás dějiny stojí a padají s předpokladem, že jejich proces ve své světskosti vypráví svůj vlastní příběh a, přísně vzato, k žádnému opakování v nich dojít nemůže.

Modernímu pojetí dějin je ovšem ještě daleko cizejší křesťanský koncept, podle něhož lidstvo mělo počátek a bude mít i konec, a svět byl stvořen v čase a vpsledku bude zničen tak jako všechno, co času podléhá. Historické povědomí nevzniklo ve chvíli, kdy bylo stvoření světa středověkými Židy přijato jako výchozí bod jejich chronologických výpočtů, a nedošlo k tomu ani v šestém století, kdy Dionysius Exiguus začal udávat letopočet od narození Krista. Víme, že se chronologická schémata tohoto druhu vyskytovala i ve východních civilizacích, a koneckonců sám křesťanský kalendář napodoboval římský zvyk počítat čas od založení Říma. V ostrém protikladu k tomuto přístupu však stojí moderní počítání historických dat zavedené teprve na konci osmnáctého století, jež

přijímá zrození Krista jako bod obratu, od něhož se čas počítá dozadu i dopředu. Tato chronologická reforma bývá v učebnicích vysvětlována jen jako technické vylepšení potřebné z čistě badatelských důvodů, aby se dala přesně určovat data událostí starověkých dějin, aniž by bylo potřeba odkazovat se přitom na změř rozdílných letopočtů. V době ještě nedávnější to byl Hegel, kdo inspiroval interpretaci, která v moderním systému času spatřuje vpravdě křesťanskou chronologii, protože zrození Krista se nyní zdá být bodem obratu světových dějin.²²

Taková vysvětlení však jen stěží postačují. V minulosti proběhlo z čistě badatelských důvodů už mnoho chronologických reforem, avšak žádná z nich nebyla přijata v každodenním životě – důvodem, proč se tak nestalo, byla právě skutečnosti, že se k nim přistupovalo z čistě badatelských důvodů, takže neodpovídaly žádné změně v pojmání času širokou společností. Rozhodujícím rysem našeho systému není fakt, že dnes na zrození Krista pohlížíme jako na bod obratu v dějinách světa, neboť tak se na něj pohlíželo – a s mnohem větším důrazem – už dlouhá staletí předtím, aniž to mělo na chronologii jakýkoli podobný vliv. Spíše jde o to, že historie lidstva nyní poprvé sahá nazpět až do nekonečné minulosti, k níž můžeme po libosti přidávat, a lze ji také stále znovu zkoumat, neboť postupuje i kupředu do nekonečné budoucnosti. Dvojitá nekonečnost minulosti a budoucnosti vylučuje všechny koncepty počátku a konce a místo nich lidstvu ustavuje potenciální pozemskou nesmrtelnost. To, co by se na první pohled mohlo zdát pokřesťanštěním světových dějin, tak ve skutečnosti ze světských dějin vylučuje všechny náboženské spekulace o času. Co se světských dějin týče, žijeme teď v procesu, který žádný počátek ani konec nezná, a tudíž nám ani neumožňuje chovat jakákoli eschatologická očekávání. Asi jen máloco by křesťanskému myšlení mohlo být cizější než taková představa pozemské nesmrtelnosti lidstva.

Koncept dějin má na vědomí moderního věku nepochybně veliký vliv, avšak tento vliv se prosadil poměrně pozdě, jistě ne dříve než v poslední třetině osmnáctého století, a poměrně brzy nato dosáhl svého vrcholného naplnění, kterým se stala filosofie Hegelova. Právě dějiny jsou ústředním konceptem Hegelovy metafyziky, která se už jen tím staví do neostřejšího možného protikladu k veškeré předchozí metafyzice. Platónem počínaje hledala me-

tafyzika pravdu a zjevení věčné Bytosti snad všude kromě říše lidských záležitostí – τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα – o níž se Platón vyjadřuje s takovým pohrdáním právě proto, že v ní není možné nalézt nic trvalého, a tudíž se od ní nedá očekávat, že by mohla odhalit pravdu. Domnívat se tak jako Hegel, že pravda sídlí a odhaluje se v časovém procesu samotném, je typickým rysem veškerého moderního historického vědomí a není důležité, zda je toto přesvědčení vyjádřeno otevřeně hegelovským jazykem či jakkoli jinak. Náhlý vzestup zájmu o studium humanitních předmětů v devatenáctém století byl inspirován právě tímto pocitem a pohledem na dějiny, a proto se nápadně odlišuje od celkem pravidelně se opakujících obrození starověku, k nimž docházelo v předcházejících obdobích. Lidé v této době začali číst, jak poznamenal Meinecke, způsobem, jakým nikdy předtím nikdo nečetl. „Čtou, aby dějinám vyrvali konečnou pravdu, již dějiny mohou nabídnout lidem hledajícím Boha“, avšak o této konečné pravdě se už dávno nepředpokládá, že by byla shrnuta v jediné knize, ať už je to Bible či nějaká její náhražka. Na dějiny samy se pohlíží jako na právě takovou knihu, na knihu „lidské duše v různých časech a národech“, jak ji pojmenoval Herder.²³

Nedávná historická bádání nám odhalila mnohé, co jsme o přechodném období mezi středověkem a moderní dobou doposud nevěděli. Z těchto nových objevů plyne, že moderní dobu, o níž jsme se předtím domnívali, že začala s renesancí, lze vystopovat už i v samotném srdci středověku. Zdůrazňování odtud vyplývající nepřerušené historické spojitosti sice může být samo o sobě docela na místě, avšak hrozí nebezpečí, že snaha přemostit propast oddělující náboženskou kulturu od sekulárního světa, v němž dnes žijeme, povede až k tomu, že velická hádanka náhlého a nepopíratelného vzestupu světského bude opomíjena, místo aby se hledalo její řešení. Chápe-li se „sekularizace“ prostě jako vzestup světské sféry a s ním spojený ústup transcendentního světa, nelze nevidět, že moderní historické vědomí je se sekularizací velmi bezprostředně spojeno. Odtud však v žádném případě nevyplyvá, že by muselo dojít k nějaké pochybné transformaci náboženských a transcendentních kategorií v imanentní pozemské cíle a měřítka, jak to v posledních letech vyhlašují mnozí historici idejí. Sekularizace v první řadě znamená jednoduše oddělení náboženství od politiky, jež obě strany ovlivnilo tak zásadně, že se snad nic nejví méně

pravděpodobným než postupná proměna náboženských kategorií ve světské koncepty, kterou se snaží prokázat obhájci nepřerušené spojitosti dějin. Důvod, proč ve své snaze přesvědčit nás přesto mohou do určité míry uspět, tkví v obecné podstatě idejí, spíše než v období, kterým se zabývají. Jakmile je totiž nějaká idea zcela oddělena od svého základu ve skutečné zkušenosti, není nijak složité prokázat její vztah k bezmála kterékoli jiné ideji. Jinými slovy, pokud předpokládáme, že vskutku existuje něco jako nezávislá říše ryzích idejí, musí být všechny koncepty a představy navzájem nutně spojeny, protože za svůj původ všechny vděčí témuž zdroji: lidské mysli nahlížené v její krajní subjektivitě, jež si vždy hraje se svými vlastními obrazy, nezasažená jakoukoli zkušeností a zcela beze vztahu ke světu, ať už tento svět chápeme jako přírodu či jako dějiny.

Pokud však pod pojmem sekularizace rozumíme konkrétní událost, která se dá datovat v historickém čase, spíše než změnu idejí, přestává být otázkou, zda Hegelova „prohnanost rozumu“ znamená sekularizaci božské prozřetelnosti, anebo zda Marxova beztrždní společnost představuje sekularizaci mesiášského věku. Nepopíratelným faktem je, že k odluce církve od státu došlo a k jejím důsledkům patřilo vyloučení náboženství z veřejného života, odstranění náboženských sankcí z politiky a ztráta politického prvku, který náboženství získalo během staletí, kdy římsko-katolická církev vystupovala jako dědic římské říše. (Odtud samozřejmě neplyne, že by tato odluka učinila náboženství veskrze „soukromou záležitostí“. Takový typ soukromí se v náboženství objevuje, až když tyranský režim zakáže veřejné fungování církvi a věřícím upírá veřejný prostor, v němž se spolu mohou objevovat a být viděni. Veřejná sféra světská neboli – přesně řečeno – oblast politiky do sebe veřejnou sféru náboženskou zahrnuje a poskytuje jí prostor. Věřící tudíž může být členem své církve a zároveň vystupovat i jako občan v širší jednotce ustavené tím, že všichni patří k Obci.) Sekularizace, o níž teď mluvíme, byla často zaváděna lidmi, kteří sami o pravdě tradičních náboženských nauk ani v nejmenším nepochybovali (dokonce i Hobbes údajně zemřel ve smrtelném strachu z „pekelného ohně“ a Descartes se modlil ke Svaté panně), a nic v dochovaných zdrojích nezakládá důvod pohlížet na všechny, kdo novou a nezávislou světskou sféru připravovali či pomáhali ustavit, jako na tajné či neuvědomělé ateisty. Nemůžeme říci nic více než to, že ať už byla jejich víra jakkoli velká či malá, na světské

záležitosti neměla žádný vliv. Politici teoretici sedmnáctého století dosáhli sekularizace především oddělením politického myšlení od teologie a trváním na tom, že pravidla přirozeného zákona sama poskytují základnu, na které se dá vybudovat politické společenství, a to i v případě, že by snad Bůh neexistoval. Právě tato myšlenka dovedla Grotia k výroku, že „dokonce ani Bůh nemůže zařídít, aby dvě a dvě nebyly čtyři“. Nešlo mu přitom o popírání existence Boží, nýbrž o to, objevit ve světské sféře nezávislý a imanentní význam, na němž by ani Bůh nemohl nic změnit.

Někdy se upozorňuje na to, že nejvýznamnějším důsledkem vzestupu světské sféry v moderní době byla skutečnost, že víra v individuální nesmrtnost – ať už šlo o nesmrtnost duše nebo, což bylo důležitější, o vzkříšení těla – ztratila v politice závaznou moc. Začalo být opravdu „nevyhnutelné, že se pozemské potomstvo opět stalo hlavním materiálem naděje“, avšak odtud ještě neplyne, že by muselo dojít k nějaké sekularizaci víry v onen svět, anebo že by nový přístup nebyl v zásadě ničím jiným než „novým uspořádáním křesťanských idejí, o jejichž vytlačení usiloval“.²⁴ Ve skutečnosti došlo k tomu, že politický problém pro lidskou existenci opět získal onen hrozivý význam, který mu od starověku chyběl, protože jej nebylo možné smířit s přísně křesťanským chápáním světských záležitostí. Pro Řeky a stejně tak i pro Římany – přes všechno, čím se od sebe odlišovali – stála u základů politického společenství potřeba člověka překonat nějak smrtelnost lidského života a marnost lidských skutků. Nešlo jen o to, že lidský život je mimo politické společenství nejistý, tedy vystavený násilí ze strany ostatních; to rozhodně nehrálo prvořadou roli. Důležité bylo, že takový lidský život postrádá smysl a důstojnost, protože po sobě za žádných okolností nemůže zanechat žádné trvalé stopy. To bylo i pravou příčinou klatby, do níž řecké myšlení uvrhlo celou sféru soukromého života, „idiocie“, která tkvěla v tom, že v soukromém životě se dalo usilovat jen o přežití. Cicerona vedla tatáž úvahak názoru, že lidská ctnost může dosáhnout božské velikosti jen vytvářením a uchováváním politických společenství.²⁵ Jinými slovy, sekularizace moderního věku přivedla znovu na výsluní tu činnost, kterou Aristotelés označil slovem *ἀθανατιστικὴν*, pro jehož překlad v našich živých jazycích nemáme žádný příhodný výraz. Důvodem, proč zde tento výraz znovu připomínám, je skutečnost, že ukazuje na samotnou činnost „znesmrťelňování“ spíše než na nějaký předmět,

který se má stát nesmrtelným. Usilovat o nesmrtelnost může sice znamenat, a v nejstarším Řecku také jistě znamenalo, znesmrtelnění sebe sama ve známých skutcích a v získání nesmrtelné slávy; může však znamenat i přidání lidského důmyslu k něčemu trvalejšímu, než jsme my sami, a konečně může znamenat, jak tomu bylo v případě filosofů, trávení vlastního života ve společenství toho, co je nesmrtelné. V každém případě se tímto slovem označovala činnost, nikoli víra, a tato činnost vyžadovala zkáze nepodléhající prostor, který by zaručoval, že „znesmrtelňování“ nebude nadarmo.²⁶

Pro nás, kteří jsme si zvykli chápat ideu nesmrtelnosti jen v podobě trvalé působivosti uměleckých děl a snad ještě i relativní trvanlivosti, již připisujeme všem velikým civilizacím, se může zdát těžko přijatelné, že by v základech politických společenství měla ležet touha po nesmrtelnosti.²⁷ Řekové však druhé přijímali jako naprostou samozřejmost mnohem spíše než první. Nebyl snad Periklés toho názoru, že nejvyšší chválou, kterou může na adresu Athén vyslovit, je, že Athéňané nepotřebují „žádného Homéra či jiné jeho řemesla“, neboť díky své polis za sebou na každém kroku zanechávají „zkáze nepodléhající pomníky“?²⁸ Homér byl s to znesmrtelňovat skutky,²⁹ ale athénská polis se beze služeb „jiných jeho řemesla“ dokázala obejít, protože každému ze svých občanů poskytovala veřejný politický prostor, který – jak se předpokládalo – propůjčoval jeho skutkům nesmrtelnost. Rostoucí apolitičnost filosofů po Sókratově smrti, jejich požadavek, aby byli osvobozeni od jakýchkoli politických činností, a jejich trvání na tom, že budou provádět nepraktické, čistě teoretické *ἀθανασία* mimo sféru politického života, to vše muselo mít své nejen filosofické, ale i politické příčiny. Mezi těmi politickými zcela nepochybně hrál významnou roli pokračující rozpad života v polis, který dokonce i na pouhé fungování tohoto konkrétního politického společenství, natož pak na jeho nesmrtelnost, vrhal čím dál tím hlubší stín pochybnosti.

Apolitičnost starověké filosofie tak vlastně předjímala daleko radikálnější antipolitický přístup raného křesťanství, jenž však ve svém skutečném extremismu přežíval jen tak dlouho, dokud římská říše nepřestala poskytovat všem národnostem a náboženstvím stabilní politické společenství. V raných stoletích naší éry bylo přesvědčení, že pozemské věci podléhají zkáze, otázkou náboženství a vyznávali ho tudíž lidé, kteří s politickými záležitostmi nechťeli mít nic společného. K rozhodující změně ovšem došlo v okamžiku, kdy

Řím padl a Věčné město bylo vydrancováno; potom už žádný věk nikdy neuvěřil, že by nějaké lidské dílo mohlo trvat věčně; o politických strukturách to platilo dvojnásob. Co se křesťanského myšlení týkalo, pro ně to bylo jen potvrzení jeho názorů; jak upozornil Augustin, pád Říma neměl žádný zvláštní význam. Podle křesťanů byli sice jednotliví lidé nesmrtelní, avšak kromě nich všechno ostatní v celém světě podléhalo zkáze; nesmrtelné tedy nebylo ani lidstvo jako celek, ani země sama, a ze všeho nejméně pak lidský důmysl. Znesmrtelňovací činnosti se tedy daly vykonávat jen v transcendenci tohoto světa a jedinou institucí, kterou bylo možné ve světské sféře ospravedlnit, tak byla církev, *civitas Dei* na zemi, již připadlo břemeno politické zodpovědnosti a k níž se daly vztahovat všechny skutečně politické podněty. Za to, že takovou proměnu křesťanství s jeho dříve antipolitickým směřováním ve velikou a stabilní politickou instituci bylo vůbec možno provést, aniž to znamenalo i na prosté převrácení evangelia, vděčíme téměř výhradně Augustinovi, který je sice stěží otcem našeho pojetí dějin, avšak s největší pravděpodobností je skutečným duchovním autorem a bezpochyby i největším teoretikem křesťanské politiky. V tomto ohledu hrálo rozhodující roli, že Augustin, stále ještě pevně zakotven v římské tradici, dokázal křesťanský koncept věčného života propojit s ideou budoucí *civitas*, totiž *civitas Dei*, v níž budou lidé i na onom světě stále žít ve společenství. Bez této Augustinovy reformulace křesťanského myšlení by byla křesťanská politika zůstala tím, čím byla v prvních stoletích letopočtu, totiž terminologickým protimluvem. Augustin dokázal toto dilemma vyřešit také díky tomu, že mu na pomoc přispěchal samotný jazyk: v latině sloveso „žít“ vždy splývalo s *inter homines esse*, „být ve společenství lidí“, a proto věčný život v římské interpretaci nutně musel znamenat, že nikdo nikdy nebude muset lidské společenství opustit, i když se v okamžik smrti rozloučí s životem na zemi. Tak se stalo, že skutečnost lidské plurality, jeden ze základních předpokladů politického života, vázala „přirozenost“ člověka dál i v podmínkách individuální nesmrtelnosti, místo aby se stala jedním z rysů, které lidská „přirozenost“ získala následkem Adamova pádu a jež činily politiku v čistě světském smyslu nutností hříšného života na zemi. Augustin své přesvědčení, že nějaký politický život jistě existuje i v podmínkách bezhříšnosti a dokonce svatosti, shrnul jedinou větou: *Socialis est vita sanctorum*; dokonce i život světců je životem ve společenství jiných lidí.³⁰

Proniknutí do skutečnosti, že všechno, co lidé tvoří, podléhá zkáze, tak pro křesťanské myšlení sice nemělo žádný převratný význam a dokonce i v myšlení největšího křesťanského myslitele bylo v souladu s konceptem politiky světskou sféru přesahujícím, avšak v moderním věku, když se světská sféra od náboženství emancipovala, začalo představovat dosti závažný problém. Oddělení náboženství od politiky znamenalo, že bez ohledu na to, čemu jednotlivec věřil jako příslušník církve, jako občan jednal a choval se v souladu s předpokladem lidské smrtelnosti. Hobbesův strach z pekelného ohně tudíž ani v nejmenším neovlivnil jeho chápání vlády jako Leviathana, smrtelného boha, který má ve všech lidech vzbuzovat hrůzu. Politicky řečeno, v rámci světské sféry samotné neznamenal sekularizace nic více či méně než to, že se z lidí znovu stali smrtelníci. Pokud je to přivedlo ke znovuobjevení starověku – nazýváme to humanismus – v němž řecké a římské zdroje opět mluvily jazykem, který působil povědomým dojmem, protože odpovídal zkušenostem přece jen bližším těm, které mívali lidé ve starověku, rozhodně jim to v praxi neumožňovalo upravit své chování podle řeckých či římských vzorů. Starověká důvěra, že svět je trvalejší než jednotliví lidé, jimž jen politické struktury zaručují pozemské přežití i po smrti, se nevrátila, takže starověký protiklad mezi smrtelným životem a více či méně nesmrtelným světem stále unikal. Nyní tedy začaly podléhat zkáze jak život, tak i svět. Jedno i druhé znamenalo jen smrtelnost a marnost.

Dnes už pro nás není snadné uvědomit si, že tato situace absolutní smrtelnosti mohla v lidech vyvolávat nesnesitelné pocity. Avšak ohlédneme-li se zpět na vývoj moderního věku až k počátku našeho vlastního, moderního světa, vidíme, že trvalo celá staletí, než jsme postupně přivykli konceptu absolutní smrtelnosti, takže už nás dnes tato myšlenka vcelku přestala trápit a staré možnosti nesmrtelného života jednotlivce ve smrtelném světě, anebo smrtelného života v nesmrtelném světě pro nás ztratily veškerý význam. V tomto ohledu, a zrovna tak i v mnoha dalších, se od všech předcházejících věků lišíme. Naše pojetí dějin je sice v zásadě konceptem moderního věku, avšak za svůj vznik vděčí přechodnému období, kdy už náboženská důvěra v nesmrtelný život ztratila vliv na světskou sféru, avšak nová lhostejnost k otázce nesmrtelnosti ještě nespátrala světlo světa.

Ponechme teď tuto nově nabytou lhostejnost stranou a zůstaňme v mezích tradičních možností, jež nesmrtelnost připisují buď

životu, anebo světu. Zdá se očividné, že ἀθανάτιζεν, znesmrtelňování jako činnost smrtelných lidí, může mít nějaký smysl jediné tehdy, neexistuje-li žádná záruka života po smrti. V takové situaci se z ní stává bezmála nutnost, samozřejmě pokud mají lidé o nesmrtelnost vůbec nějaký zájem. Moderní věk tak při svém hledání nějaké přísné světské sféry, která by byla trvalá a neměnná, objevil potenciální nesmrtelnost lidstva. Nejzřetelněji je vyjádřena v našem kalendáři a právě ona je také skutečným obsahem našeho pojetí dějin. Dějiny táhnoucí se do dvojího nekonečna minulosti a budoucnosti mohou zaručit nesmrtelnost na zemi právě tak, jako svého času řecká polis a římská republika zaručovaly, že lidský život a lidské skutky – do té míry, nakolik se v nich odhaluje cosi zásadního a velikého – získají v tomto světě přísně vzato lidské a pozemské trvání. Velká výhoda tohoto pojetí tkví v tom, že dvojitá nekonečnost historického procesu ustavuje časoprostor, v němž je jakýkoli koncept konce v podstatě nepředstavitelný; na druhé straně, jeho zásadní nevýhodou, alespoň ve srovnání se starověkou politickou teorií, se zdá být to, že trvání světu je jen probíhajícímu procesu, nikoli nějaké trvalé struktury. Zároveň si znesmrtelňovací proces získal nezávislost na městech, státech či národech; objímá teď celé lidstvo, jehož dějiny byl Hegel v důsledku toho schopen pojímout jako jediný nepřerušovaný rozvoj Ducha. Lidstvo potažmo přestává být jen jedním z druhů v přírodě a tím, co člověka odlišuje od zvířat, už není jen skutečnost, že je nadán řečí (λόγον ἔχων), tak jako v aristotelské definici, anebo že má rozum, tak jako v definici středověké (*animal rationale*): nyní je odlišen samotným svým životem, jedinou věcí, kterou měl mít podle tradiční definice společnou se zvířaty. Jak řekl Droysen, ze všech historiků devatenáctého století možná ten nejpřemýšlivější: „Čím je pro zvířata a rostliny jejich druh... tím jsou pro lidské bytosti dějiny.“³¹

III: Dějiny a politika

Je sice samozřejmé, že naše historické vědomí by nikdy nebylo možné bez povýšení světské sféry k její nové důstojnosti, avšak nebylo zdaleka tak jasné, že k tomu, aby lidské skutky i utrpení na zemi byly nově naplněny nezbytným smyslem a významem, bude nakonec povolán právě historický proces. Na počátku moderního

věku také všechno směřovalo spíše k povýšení politického jednání a politického života; šestnácté a sedmnácté století, tak bohatá na nové politické filosofie, si ještě ani v nejmenším neuvědomovala, že by zrovna dějiny jako takové měly být nějak zvlášť zdůrazňovány. Právě naopak, byl zájem minulosti se zbavit, spíše než rehabilitovat historický proces. Asi nejcharakterističtější rysem Hobbesovy filosofie je jeho cílevědomé trvání na budoucnosti a odtud plynoucí teleologický výklad myšlení i jednání. Přesvědčení moderního věku, že člověk je schopen poznat jen to, co sám vytvořil, by podle všeho odpovídalo spíše oslavě jednání než v zásadě rozjímavému přístupu historika a historického vědomí všeobecně.

Jedním z důvodů Hobbesova rozchodu s tradiční filosofií bylo i to, že zatímco veškerá předchozí metafyzika následovala Aristotela a prohlašovala, že prvořadým úkolem filosofie je zkoumání prvotních příčin všeho, co je, Hobbes byl přesvědčen, že úkolem filosofie musí být usměrnění úmyslu a cílů a ustavení rozumné teleologie jednání. Pro Hobbesa hrál tento bod mimořádně důležitou roli; trval na tom, že i zvířata jsou s to objevit příčiny, a skutečný rozdíl mezi lidským a živočišným životem tak nutně musí ležet někde jinde. Vposledku jej Hobbes objevil v lidské schopnosti brát do úvahy „následky nějaké přítomné či minulé příčiny..., jejíž žádný příznak jsem nikdy neviděl, nýbrž pouze v člověku“.³² Moderní věk tak hned na samém počátku dokázal vyprodukovat nejen novou a radikální politickou filosofii – a Hobbes byl jen jedním z jejích představitelů, třebaže dost možná tím nejzajímavějším – nýbrž také, a to vůbec poprvé, filosofové ochotné orientovat se podle požadavků politické sféry. Tato nová politická orientace je dobře patrná nejen u Hobbesa, nýbrž *mutatis mutandis* i u Locka a Huma. Dalo by se říci, že Hegelovu transformaci metafyziky ve filosofii dějin předcházela pokus zbavit se metafyziky nadobro, a to ve prospěch filosofie politiky.

Jedním ze základních problémů, s nimiž se musí každá úvaha o moderním pojetí dějin nějak vypořádat, je potřeba vysvětlit jeho náhlý vzestup v poslední třetině osmnáctého století, stejně jako pokles zájmu o čisté politické myšlení, který jej provázel. (Za předchůdce tohoto vývoje by měl být považován Vico, jehož vliv se začal šířit až v době, když se od jeho smrti vystřídaly přinejmenším dvě generace.) Kdekoli skutečný zájem o politickou teorii ještě stále přežíval, vždy končil buď zoufalstvím, jako například u Toc-

quevilla, anebo zmatením politiky a historie, což byl případ Marxe. Co jiného než čiré zoufalství mohlo Tocquevilla inspirovat k prohlášení, že „minulost už budoucnost neosvětluje, [a proto] duch tápe v temnotách“? Tento výrok tvoří závěr velkého díla, v němž Tocqueville „vykreslil společnost moderního věku“, přičemž v úvodu poznamenal, že „nový svět potřebuje novou vědu o politice“.³³ A co, ne-li zmatení – milosrdné snad pro Marxe samého, avšak neblahé pro jeho pokračovatele – mohlo vést Marxe ke ztotožnění jednání s „děláním dějin“?

Marxův koncept „dělání dějin“ si postupně získal široký vliv, který daleko přesahoval okruh přesvědčených marxistů či rozhodnutých revolucionářů. Přestože je poměrně úzce spjat s Vicoovou idejí, podle níž jsou dějiny tvořeny lidmi na rozdíl od „přírody“, kterou stvořil Bůh, odstup mezi oběma pojetími zůstává rozhodující. Pro Vica a po něm i pro Hegela byl význam konceptu dějin v první řadě teoretický. Žádného z těchto myslitelů jistě nikdy nenapadlo, že by měl být uplatněn přímo a užít jako princip jednání. Pravdu oba dva chápali jako odhalující se rozjímavému, nazpět zaměřenému pohledu historika, jenž dokáže vnímat proces jako celek a díky tomu je schopen zcela odhlédnout od „omezených cílů“ jednajících lidí, takže se může soustředit spíše na „vyšší cíle“, jež se uskutečňují jakoby za jejich zády (Vico). Marx naproti tomu propojil stejné pojetí dějin s teleologickými politickými filosofiemi dřívějších stupňů moderního věku, takže se v jeho myšlení „vyšší cíle“ – jež se podle filosofů dějin odhalovaly jediné zpětnému pohledu historika a filosofa – staly vědomě naplňovanými účely politického jednání. Jedná se zde o to, že Marxova politická filosofie nebyla založena na rozboru jednání a jednajících lidí, nýbrž naopak na hegelovském zájmu o dějiny: historik a filosof dějin tu byli zpolitizováni. Z téhož důvodu bylo odvěké ztotožnění jednání s tvořením a konstruováním nahrazeno a zdokonaleno, dá-li se to tak říci, ztotožněním historikova rozjímavého zpětného pohledu s kontemplací samotného modelu (εἶδος neboli „forma“, z níž Platón vyvodil své „ideje“), který vede řemeslníky a předchází jakémukoli tvoření. Nebezpečím takových spojení nebyla ani tak skutečnost, že se tu imanentizuje, co předtím bylo transcendentní, jak se často uvádí, jako by se Marx snažil ustavit na zemi ráj, který byl původně umístěn až na onen svět. Nebezpečí proměny neznámých a nepoznatelných „vyšších cílů“ v předem plánované a plně si

uvědomované úmysly číhalo v tom, že význam a smysluplnost byly tím pádem proměněny v cíle. Právě k tomu však došlo, když Marx vzal Hegelův význam veškerých dějin – postupné odhalování a uskutečňování ideje svobody – a učinil jej cílem lidského jednání; tento konečný „cíl“ byl pak v souladu s tradicí chápán jako výsledný produkt výrobního procesu. Avšak ani svoboda, ani jakýkoli jiný význam nemůže být výsledkem lidského jednání v tom smyslu, v němž je stůl očividně výsledným produktem činnosti stolařovy.

Narůstající nesmyslnost moderního světa není snad nikde jinde předjímana tak jasně jako právě v tomto ztotožnění významu a cíle. Význam, jenž nikdy nemůže být cílem jednání a přesto z lidských skutků nevyhnutelně povstává poté, co je jednání samo skončeno, stává se nyní předmětem zájmu stejné mašinerie úmyslů a organizovaných prostředků jako konkrétní a přímé cíle konkrétních lidských činností. Důsledkem toho je, že se význam sám ze světa lidí jakoby vzdaluje, takže člověku teď nezbyvá nic než nekonečný řetěz účelů, v jehož postupu je smysluplnost všech minulých vzepjetí stále znovu a znovu rušena budoucími cíli a úmysly. Je to, jako by lidé byli náhle postiženi slepotou a nedokázali už rozeznávat zásadní rozdíly, jako například mezi významem a cílem, obecným a jednotlivým, anebo, gramaticky řečeno, mezi „kvůli něčemu“ a „aby něco“ (jako kdyby například stolař zapomněl, že pouze jeho konkrétní činy v rámci výroby stolu jsou vykonávány „aby něco“, zatímco jeho celý život stolaře se řídí něčím docela odlišným, totiž nějakým všezahrnujícím konceptem, „kvůli němuž“ se stolařem vůbec stal). Ve chvíli, kdy se na taková rozlišení zapomíná a významy jsou degradovány na cíle, jako nevyhnutelný důsledek je nastolen stav věcí, kdy ani cíle samotné nejsou v bezpečí, protože rozdíl mezi prostředky a cíli si už nikdo neuvědomuje, takže se nakonec všechny cíle promění a jsou degradovány na úroveň prostředků.

V této verzi odvozování politiky z dějin nebo spíše politického svědomí z historického vědomí – jež se zcela určitě neomezuje jen na Marxe zvláště, anebo na pragmatismus obecně – není nijak těžké odhalit odvěký pokus uniknout marnosti a křehkosti lidského jednání tím, že se vykládá podle vzoru tvoření. Marxova vlastní teorie se od ostatních, v nichž si koncept „dělání dějin“ našel místo, odlišuje. Marx si jako jediný uvědomil, že pojímají-li se dějiny jako předmět nějakého výrobního či tvůrčího procesu, nevyhnutelně

musí nastat okamžik, kdy je dotýčný „předmět“ dokončen, a pokud si tudíž představujeme, že dokážeme „dělat dějiny“, nelze uniknout důsledku, podle něhož dějiny musí mít nějaký konec; v tom tkví jediný rozdíl mezi Marxem a jinými, jemu podobnými. Kdykoli slyšíme o vznešených cílech politiky, jako je například ustavení nové společnosti, v níž bude spravedlnost zajištěna už navěky, anebo vyhlášení války, která už jednou provždy skoncuje se všemi válkami, případně učiní celý svět bezpečným pro demokracii, vždy se pohybujeme v říši myšlení právě tohoto druhu.

V tomto kontextu je důležité uvědomit si, že proces dějin, jak se projevuje v našem kalendáři táhnoucím se do nekonečna minulosti i budoucnosti, byl opuštěn ve prospěch zcela odlišného procesu, v němž jde o tvoření něčeho, co má počátek i konec, jehož zákony pohybu lze tudíž určit (například jako pohyb dialektický) a jehož nejvnitřnější obsah je možné odhalit (například jako třídní boj). Takový proces však rozhodně není schopen zaručit lidem žádný druh nesmrtelnosti, protože jeho zakončení ruší a činí zcela nedůležitým vše, co mu předcházelo: v beztržní společnosti lidstvo se svými dějinami nemůže podniknout nic lepšího než na celou tu nešťastnou záležitost raději zapomenout, vždyť jejím jediným cílem bylo zrušit sama sebe. Takový proces stejně tak nedokáže propůjčit smysl ani konkrétním událostem, protože vše konkrétní proměňuje v prostředky, jejichž smysluplnost končí okamžikem, kdy je konečný výrobek hotov: jednotlivé události, skutky a utrpení tu nemají o nic větší význam než kladivo a hřebíky ve vztahu k dokončenému stolu.

Dobře známe onu podivnou nesmyslnost, která vposledku a zcela zákonitě vyvstává ze všech přísně utilitaristických filosofii, tak typických pro ranější průmyslové fáze moderního věku, kdy lidé fascinováni novými možnostmi výroby pohlíželi na všechno jako na prostředek k nějakému cíli a o všem tak uvažovali v rámci kategorií, jejichž platnost čerpá svůj zdroj a ospravedlnění ze zkušenosti výroby předmětů spotřeby; právě v této době byly utilitaristické filosofie nejrozšířenější. Potíž v jejich případech tkví v samé podstatě kategorického rámce cílů a prostředků, který každý dosažený cíl okamžitě mění v prostředek k nějakému dalšímu cíli, a jeho užití tak, můžeme-li to říci, ničí význam, až se nakonec uprostřed zdánlivě nekonečných utilitaristických otázek „k čemu je...?“, unášena na první pohled nekonečným postupem, kde se

dnešní cíl mění v prostředek k nějakému lepšímu zítřku, objeví jediná otázka, na niž žádné utilitaristické myšlení nikdy nemůže poskytnout odpověď: jak to jednou ve zhuštěné podobě zformuloval Lessing, „jaký je užitek užítku?“

Tato nesmyslnost všech přísně utilitaristických filosofii unikla Marxově pozornosti jen proto, že podle Marxova názoru Hegel ve své dialektice objevil zákon veškerého pohybu, přírodního i historického, a on sám pak odhalil původ a obsah tohoto zákona v říši dějin a tím i konkrétní smysl příběhu, který dějiny vyprávějí. Třídní boj: tato formule pro Marxe zřejmě odemykala úplně každé tajemství dějin, tak jako gravitační zákon zdánlivě odemykal všechna tajemství přírody. Dnes, když je nám předkládána jedna historická konstrukce tohoto typu za druhou a podobné formule se vrší na sebe, už pro nás není otázkou, zda je ta či ona konkrétní formule pravdivá. V těchto pokusech není to, co se považuje za význam, ve skutečnosti ničím více než historickým modelem; v rámci omezení utilitaristického myšlení přitom nemá smysl nic než takové modely, protože jen modely se dají „vytvořit“, zatímco v případě významů tak učinit nelze, protože ty se tak jako pravda mohou leda odhalit či zjevit. Marx byl jen prvním – a mezi historiky doposud největším – z těch, kdo model zaměnili za smysl, a tudíž se od něho dalo vskutku stěží očekávat uznání, že bezmála neexistuje model, kterému by minulé události neodpovídaly právě tak přesně a důsledně jako jeho vlastním. Přitom Marxův model byl alespoň založen na důležitém historickém postřehu; od té doby jsme se stali svědky toho, jak historici labyrintu minulých skutečností volně vnucují téměř kterýkoli model, na němž jim záleží, a výsledkem je zničení všeho faktického a konkrétního prostřednictvím vyšší platnosti všeobecných „významů“, které už dokonce podkopaly i základní faktickou strukturu celého historického procesu, totiž jeho chronologii.

Marx navíc svůj model konstruoval právě tak, jak jej konstruoval, protože mu záleželo na jednání a s dějinami neměl dost trpělivosti. Je posledním z myslitelů, kteří stáli na hranici mezi dřívějším zájmem o politiku, jak byl pocíťován v moderním věku, a důrazem na dějiny, který začal být kladen později. Bylo by snad dokonce možné stanovit i přesný bod obratu, kdy moderní věk své dřívější pokusy ustavit novou politickou filosofii opustil a začal se věnovat znovuobjevování světského; stačí se rozvzpomenout na

okamžik, kdy byl po jednom desetiletí odmítnut francouzský revoluční kalendář a revoluce tak byla, můžeme-li to říci, reintegrována do historického procesu s jeho dvojitou nekonečností. Bylo to, jako by se dospělo k uznání, že dokonce ani revoluce, jež spolu s vyhlášením americké ústavy dodnes představuje největší událost moderních politických dějin, neobsahuje sama v sobě dostatek nezávislého významu na to, aby byla počátkem nového historického procesu. Její republikánský kalendář nebyl totiž opuštěn jen proto, že Napoleon toužil vládnout říši a být považován za rovného korunovaným hlavám Evropy. Z opuštění kalendáře navzdory znovuustavení světského vyplývalo odmítnutí starověkého přesvědčení, že politické jednání má význam zcela bez ohledu na své historické umístění, a zejména římské víry v posvátnost počátků s jejím průvodním zvykem počítat čas od data, kdy došlo k založení. Opravdu, Francouzská revoluce, jež byla inspirována římským duchem a světu se ráda ukazovala, jak Marx často zdůrazňoval, v římském šatu, zvrátila sama sebe ve více než jednom smyslu.

Neméně důležitý mezník přesunu od dřívějšího zájmu o politiku k pozdější starosti o dějiny najdeme v politické filosofii Kantově. Právě Kant, jenž na Rousseaua pohlížel jako na „Newtona mravního světa“ a současníci mu vzdávali hold jakožto teoretikovi lidských práv,³⁴ měl stále velké potíže s tím, jak se vypořádat s novou ideou dějin, na niž byl asi poprvé upozorněn v pojednáních Herderových. Kant byl jedním z posledních filosofů, kteří si upřímně postěžovali na „nesmyslný běh lidských událostí“, na „bezútěšnou nahodilost“ historických událostí, na tu beznadějnou a nesmyslnou „směs omylů a násilí“, jak jednou dějiny definoval Goethe. Avšak Kant rovněž viděl to, co si před ním uvědomili i jiní, totiž že jakmile na dějiny pohlédneme v jejich celku (*im Grossen*) spíše než na jejich jednotlivé události a stále znovu a znovu nenaplněvané úmysly lidských činitelů, všechno najednou získává význam, protože vždy je tu přinejmenším příběh, který se dá vyprávět. Proces jako celek je podle všeho veden „úmyslem přírody“, jenž jednajícím lidem zůstává neznámý, není však už nesrozumitelný pro ty, kdo přicházejí po nich. V tom, jak lidé zřejmě sledují své vlastní cíle bez jakékoli logiky či důvodu, zdají se být usměřňováni „vedoucím vláknem rozumu“.³⁵

Není tak docela bez zajímavosti, že si Kant – tak jako před ním už Vico – uvědomoval existenci toho, co Hegel později nazval

„prohnaností rozumu“ (Kant to příležitostně nazýval „úskočností přírody“). Alespoň v hrubých obrysech chápal dokonce i historickou dialektiku, když například upozornil na to, že příroda naplňuje své vše přesahující cíle prostřednictvím „antagonismu lidí ve společnosti..., bez něhož by lidé, dobromyslní jako ovce, které chovají, jen stěží věděli jak připisovat vlastní existenci vyšší hodnotu, než jakou má jejich dobytek“. To ukazuje, do jaké míry ze samotné ideje dějin jako procesu vyplývá, že lidé jsou ve svém jednání vedeni něčím, co si sami nutně nemusí uvědomovat a co v samotném jejich jednání nenachází žádné přímé vyjádření. Anebo, máme-li totéž vyjádřit jiným způsobem, začíná být jasné, jak mimořádně užitečným se moderní pojetí dějin ukázalo být při naplňování světské politické sféry významem, který by bez něj nutně postrádala. U Kanta, na rozdíl od Hegela, je motiv moderního úniku od politiky k dějinám stále ještě zřetelný. Je to únik k „celku“ a jeho bezprostředním podnětem je nesmyslnost všech jednotlivostí. Protože Kant se zajímal v první řadě o podstatu a zásady politického (neboli, jak on to nazýval, morálního) jednání, dokázal si uvědomovat zásadní nevýhodu nového přístupu, obrovský kámen úrazu, který žádná filosofie dějin a žádný koncept pokroku nemohou odstranit. Kantovými vlastními slovy: „Navždy nás nepřestane uvádět do rozpaků skutečnost..., že dřívější generace zřejmě nesly břemeno svých nelehkých záležitostí jen kvůli generacím pozdějším... a že teprve poslední měly to štěstí dlít v [dokončené] stavbě.“³⁶

Rozpačitá lítost a značný nedostatek sebedůvěry, s nímž Kant rezignoval na možnost zapracovat do své politické filosofie nějaké pojetí dějin, naznačuje mimořádně přesně, co bylo podstatou zmatení, která moderní věk přiměla přesunout pozornost od teorie politiky – jež by se pro něj na první pohled zdála být daleko vhodnější, vzhledem k moderní víře v nadřazenost jednání nad rozjímáním – k zásadně rozjímavé filosofii dějin. Kant byl totiž možná jediným z velikých myslitelů, pro něhož byla otázka „Co mám dělat?“ nejen stejně významná jako zbylé dvě hlavní otázky metafyziky („Co mohu vědět?“ a „V co mohu doufat?“), ale představovala skutečný střed jeho filosofie. Tudíž se netrápil, tak jako Marx a Nietzsche takřka bez přestání, tradiční hierarchií, podle níž stojí rozjímání nad jednáním a *vita contemplativa* nad *vita activa*. Jeho problémem byla jiná tradiční hierarchie, skrytá a zřídka zformulovaná, jež se proto ukázala být mnohem tvrdším oříškem, totiž hierarchie

uvnitř samotné *vita activa*, kde nejvyšší postavení vždy zaujímá jednání státnické, tvorba umělce a řemeslníka je na prostřední úrovni a práce poskytující to, co je nezbytné pro fungování lidského organismu, stojí nejnižší. (Marx později také tuto hierarchii převrátil, přestože výslovně psal jen o pozdvihnutí jednání nad rozjímání a o změně světa proti jeho výkladu. V průběhu tohoto převrácení musel svrhnout rovněž tradiční hierarchii uvnitř *vita activa* tím, že nejnižší z lidských činností, totiž práci, přiřadil nejvyšší postavení. Jednání se nyní zdálo být pouhou funkcí „produktivních vztahů“ lidstva vznikajících v práci.) Tradiční filosofie, to je jistě pravda, často uznává, že se jednání těší postavení nejvyšší lidské činnosti právem, avšak činí tak několika prázdnými slovy a dává přednost mnohem spolehlivější činnosti, jíž je tvorba, takže hierarchie uvnitř *vita activa* je jen málokdy vyjadřována v úplnosti. Je příznakem politické úrovně Kantovy filosofie, že stará zmatení, která jsou jednání vlastní, v ní opět vystoupila na povrch.

Ať už je tomu jak chce, Kant si zkrátka nemohl neuvědomovat, že jednání neplní ani jednu ze dvou nadějí, které do něj moderní věk nevyhnutelně vkládá. Znamená-li sekularizace našeho světa obrození staré touhy po nějakém druhu pozemské nesmrtnosti, pak se lidské jednání (a jeho politická stránka zvláště) zdá být zcela mimořádně neschopné splnit požadavky nového věku. Z hlediska motivace je jednání zřejmě tím nejmarnějším a nejméně zajímavým, oč se člověk pokouší: „Vášně, soukromé cíle a uspokojení sobeckých tužeb,“ prohlásil Hegel, „jsou... nejvydatnějšími prameny jednání“³⁷ a „skutečnosti známých dějin“ brány samy o sobě „nemají ani společný základ, ani žádnou spojitost, ani souvislost“ (Vico). Z hlediska toho, čeho dosahuje, se jednání navíc zjevně zdá být také marnějším a méně naplňujícím, než jsou činnosti jako práce či výroba předmětů. Lidské skutky, pokud si je druzí nezapamatují, jsou tím nejmarnějším a nejvíce zkáze podléhajícím na zemi; jen stěží přetrvávají jednání, jehož jsou výsledkem, a samy o sobě nikdy nemohou aspirovat na takovou kvalitu, jakou se vyznačují i zcela obyčejné předměty, když přetrvávají život svého výrobce, nemluvě o uměleckých předmětech, které k nám promlouvají i po dlouhých stoletích. Lidské jednání promítnuté do sítě vztahů, v nichž se usiluje o mnoho protikladných cílů, téměř nikdy neplní původní úmysl, který za ním stál. Žádný skutek nikdy nemůže náležet tomu, kdo jej vykonal, být jeho vlastní se šťastnou jistotou,

s níž výrobek jakéhokoli druhu poznává ten, kdo jej vyrobil. Když tedy někdo přijme rozhodnutí jednat, musí vědět, že započiná něco, čeho konec sám nikdy nemůže předpovědět, i kdyby tomu tak bylo jen proto, že se jeho skutkem všechno mění, takže všechno je nyní ještě méně předvídatelné. Právě to měl Kant na mysli, když mluvil o „bezútěšné nahodilosti“ (*trostlose Ungefahr*), jež je v záznamech politických dějin zcela očividná. „Jednání: člověk nezná jeho původ, nezná jeho důsledky – má tedy jednání vůbec nějakou hodnotu?“³⁸ Neměli tedy nakonec pravdu staří filosofové a není šílenstvím očekávat, že by z říše lidských záležitostí mohl vystoupit nějaký smysl?

Po dlouhou dobu vládl dojem, že by se na nedostatečnosti a zmaření uvnitř *vita activa* dalo odpovědět ignorováním zvláštností jednání a současným zdůrazňováním „smysluplnosti“ procesu dějin v jejich celku. Jen tak se zdálo možné propůjčit politické sféře zjevně potřebnou důstojnost a konečnou spásu před „bezútěšnou nahodilostí“. Dějiny byly založeny na zřejmém předpokladu, podle něhož bez ohledu na to, jak náhodnými se jednotlivé skutky v přítomnosti a ve své jedinečnosti mohou nyní jevit, všechny nevyhnutelně vedou k posloupnosti událostí tvořící příběh, který lze vyložit ve srozumitelném vyprávění, jakmile jsou události jednou odsunuty do minulosti. Jako takové se dějiny staly velkým rozměrem, v němž se lidé mohli „smířovat“ se skutečností (Hegel), tedy se skutečností lidských záležitostí, věcí, jež za svou existenci vděčí výlučně lidem. Ve své moderní verzi byly navíc dějiny pojímány v první řadě jako proces, a proto vykazovaly zvláštní blízkost k jednání, které skutečně a v protikladu ke všem ostatním lidským činnostem sestává především z počínání procesů – tento fakt si lidská zkušenost samozřejmě uvědomovala odjakživa, přestože filosofie se jako modelem lidské činnosti zabývala především tvorbou, což nutně bránilo vypracování náležité terminologie a přesného popisu. Samotný koncept procesu, jenž je tak charakteristický pro moderní vědu, jak přírodní, tak i historickou, má svůj původ pravděpodobně v této zásadní zkušenosti jednání, jemuž sekularizace propůjčila důraz, jaký nemělo od nejranějších století řecké kultury, ještě než došlo ke vzestupu polis a nepochybně před vítězstvím sokratovské školy. Dějiny se ve své moderní verzi s touto zkušeností dokázaly smířit a přestože politiku samotnou před starým zneuctěním ochránit nedokázaly, přestože jednotlivé skutky a podniky tvoří-

cí, přísně řečeno, politickou sféru byly ponechány takřikajíc v limbu, alespoň propůjčily záznamům minulých událostí podíl na pozemské nesmrtelnosti, o níž moderní věk nevyhnutelně usiloval, avšak jednající lidé si ji už od potomstva neměli odvahu vyžádat.

Epilog

Dnes se kantovský a hegelovský způsob, jak se skrze chápání nejnějnějšího významu celého historického procesu smířit se skutečností, zdá být naší zkušeností vyvrácen právě tak jako současně podnikaný pokus pragmatismu a utilitarismu „dělat dějiny“ a vnutit skutečnosti předem pojatý smysl a lidský zákon. Různé potíže moderního věku sice zpravidla začínaly u věd přírodních a v pozadí stály zkušenosti získané při pokusech poznat vesmír, avšak v tomto případě vyvstává vyvrácení, o němž je řeč, zároveň ze sféry fyzické i politické. Potíž spočívá v tom, že téměř každý axiom se zřejmě může stát předmětem nekonečných dedukcí, což platí až do té míry, že lidé mohou zdánlivě dokázat téměř jakoukoli hypotézu, kterou se rozhodnou přijmout za svou. To platí nejen v oblasti čistě duševních konstrukcí, jako je tomu například u nejrozličnějších globálních interpretací dějin, jež jsou fakty všechny stejně dobře podporovány, nýbrž právě tak i v hájemství přírodních věd.³⁹

Co se přírodních věd týče, vede nás to zpět k výše citovanému Heisenbergovu výroku (str. 48), jehož důsledky jednou sám Heisenberg v jiném kontextu vyjádřil ve formě paradoxu. Kdykoli se člověk snaží dozvědět něco o věcech, jež nejsou jím samým a jež za svou existenci nevďečí jemu, nakonec pokaždé narazí na sebe sama, na své vlastní konstrukce a na modely svého vlastního jednání.⁴⁰ To ovšem přestává být otázka akademické objektivity. Nelze najít odpověď, pustíme-li se do úvah nad skutečností, že člověk jako bytost otázky kladoucí může zcela přirozeně dostávat jen odpovědi, které se tak či onak vztahují k jeho vlastním otázkám. Kdyby se tu nejednalo o nic více, ke spokojenosti by nám stačilo uvědomit si, že nám různé otázky položené „jedné a téže fyzické události“ odhalují sice rozdílné, avšak objektivně stejně „pravdivé“ stránky téhož jevu, tak jako na stůl, kolem něhož se rozesadilo několik lidí, pohlíží každý z nich z jiné perspektivy, aniž to znamená, že by snad stůl pro ně přestal být společným předmětem.

Bylo by dokonce i možné představit si, že by nějaká teorie teorií, jako třeba stará *mathesis universalis*, vpsledku mohla být schopna určovat, kolik otázek si je možno položit a kolik „různých typů přirozeného zákona“ se dá na tentýž přirozený vesmír užít, aniž dojde k nevyhnutelnému rozporu.

Situace ovšem začala být vážnější, jakmile se zjistilo, že snad všechny otázky, které si lze položit, tak či onak vedou ke konzistentní sadě odpovědí – to je zmatení, o němž jsme se zmínili již dříve, když jsme se zabývali rozdíly mezi modelem a významem. V tomto případě by sám rozdíl mezi smysluplnými a nesmyslnými otázkami zmizel spolu s absolutní pravdou a konzistencí, jež by nám potom zůstala, by stejně tak dobře mohla být konzistencí ústavu pro paranoiky nebo současných důkazů existence Boží. Moderní koncept, podle něhož je význam obsažen v procesu jako celku, z něhož jednotlivé případy odvozují svou srozumitelnost, však ve skutečnosti není podkopáván ani tak tím, že se ve smyslu konzistentní dedukce dá totéž dokázat pro bezmála jakoukoli hypotézu. Důležitější je, že ji můžeme také přijmout za svou a *jednat* podle ní, čímž ve skutečnosti získáme poslušnost výsledků, které budou mít nejen smysl, ale prokáží, že hypotéza *funguje*. To zcela doslovně znamená, že vše je možné nejen v říši idejí, ale zrovna tak i na poli skutečnosti samotné.

Ve svých studiích totalitarismu jsem se pokoušela ukázat, že totalitární fenomén s jeho krajně podivnými anti-utilitářskými rysy a zvláštní neúctou k faktům je vpsledku založen na přesvědčení, že všechno je možné – a nejen dovolené, ať už morálně či jinak, jak tomu bylo v případě raného nihilismu. Totalitární systémy mají jistý sklon ukazovat, že jednání může být založeno na jakékoli hypotéze a že se v průběhu důsledně řízeného jednání dotyčná hypotéza stane pravdivou, začne představovat opravdovou, faktickou skutečnost. Předpoklad, který je v základech konzistentního jednání, může být libovolně šílený, avšak vždy končí produkováním skutečností, jež budou „objektivně“ pravdivé. Co původně bylo pouhou hypotézou, která měla být skutečnými fakty potvrzena či vyvrácena, promění se v průběhu konzistentního jednání vždy ve fakt, který už vyvrátit nelze. Jinými slovy, axiom, jímž dedukce začala, nemusí být, jak se domnívala tradiční metafyzika a logika, pravdou zjevnou sama o sobě: v okamžiku, kdy činnost začíná, nemusí ani být ve shodě s fakty danými v objektivním

světě. Proces jednání, je-li konzistentní, postupně vytvoří svět, v němž původní předpoklad začne být axiomatický a sám o sobě zjevný.

Strašidelná svévole, na niž narážíme, kdykoli se rozhodneme jednat tímto způsobem, v dokonalém protikladu ke konzistentním logickým procesům, je v oblasti politiky očividnější, než je tomu v říši přírody. Mnohé je ovšem méně snadné přesvědčit, že totéž platí i pro dějiny minulosti. Historik pohlížející nazpět do historického procesu si už natolik zvykl odhalovat v něm „objektivní“ smysl nezávislý na cílech a vědomí jednotlivých činitelů, že má při svých pokusech odhalit nějaký objektivní trend sklon přehlížet to, k čemu ve skutečnosti došlo. Například se může stát, že přehlédne konkrétní rysy Stalinovy totalitární diktatury, protože se bude soustřeďovat na industrializaci sovětské říše nebo na nacionalistické záměry tradiční ruské zahraniční politiky.

V přírodních vědách nejsou věci zásadně odlišné; ve srovnání s vědami společenskými však přírodní vědy působí přesvědčivějším dojmem, neboť jsou záběru laika a jeho tvrdošíjně zdravému rozumu, který odmítá vidět to, čemu nerozumí, vzdálenější. Ovšem i na tomto poli vedlo uvažování v procesech spolu s pevným přesvědčením, že znát mohou jen to, co jsem sama vytvořila, k naprosté nesmyslnosti, která je nevyhnutelným výsledkem prozíání, že mohou dělat, cokoli chci, a pokaždé bude výsledkem nějaký „význam“. V obou případech tkví zmatení v tom, že konkrétní událost, pozorovatelný fakt či jednotlivý případ, který se odehraje v přírodě, anebo skutek či událost, o nichž je dějinami předávána zpráva, přestaly dávat smysl bez všeobecného procesu, v němž jsou údajně zakotveny. Přesto však v tom okamžiku, kdy se člověk k tomuto procesu blíží, aby tak unikl nahodilosti jednotlivostí, aby našel smysl – řád a nutnost – jeho snaha je vyvrácena odpověďmi nabízejícími se mu ze všech stran: jakýkoli řád, jakákoli nutnost, jakýkoli smysl, které si chcete vynutit, všechno odpovídá požadavkům. To je nejjasnější možný důkaz, že v této situaci žádná nutnost ani smysl neexistuje. Je to trochu, jako by nás „bezútešná nahodilost“ jednotlivého dostihla a nyní nás zahání právě do té oblasti, kam se generace před námi uchylovaly, aby jí unikly. Rozhodující stránkou této zkušenosti, jak v přírodě, tak i v dějinách, nejsou ani tak modely, jimiž se snažíme „vysvětlovat“ a jež se ve společenských a historických vědách navzájem ruší rychleji – protože všechny

mohou být konzistentně prokázány – než je tomu ve vědách přírodních, kde záležitosti bývají složitější a už z tohoto technického důvodu méně vystavené irelevantní svévoli nezodpovědných názorů. Takové názory mají nepochybně zcela odlišný zdroj, mají však také sklon zamlžovat nanejvýš významnou otázku nahodilosti, s níž jsme dnes na každém kroku konfrontováni. Rozhodující roli tu hraje skutečnost, že naše technologie, kterou jistě nikdo nemůže obvinít z toho, že by nefungovala, je na takových principech založena a naše sociální techniky, jejichž skutečným experimentálním polem jsou totalitární země, musí jen překonat určité časové zpoždění, než budou schopny vykonat pro svět lidských vztahů a lidských záležitostí tolik, co již pro svět lidských předmětů bylo vykonáno.

Moderní věk s jeho rostoucím odcizením světu dospěl do situace, kde člověk může jít kamkoli, avšak vždy tam potká jen sám sebe. Bylo odhaleno, že ke všem procesům na Zemi a ve vesmíru buď dal člověk podnět, anebo by k nim podnět dát mohl. Jakmile tyto procesy – můžeme-li to tak říci – pohltily pevnou objektivitu všeho, co je dáno, skončily tím, že učinily nesmyslným i celkový proces, který byl původně vymyšlen proto, aby jim propůjčil smysl a fungoval svým způsobem jako věčný časoprostor, do něhož by všechny mohly vplynout a tak se zbavit svých vzájemných konfliktů a neslučitelnosti. Právě to potkalo také naše pojetí dějin a přírody; v podmínkách takového radikálního odcizení světu začaly být dějiny i příroda zcela nepředstavitelné. Tato dvojí ztráta světa, přírody a lidského důmyslu v nejobecnějším smyslu, který by zahrnoval i celé dějiny, za sebou zanechala společnost lidí, kteří postrádají společný svět, k němuž by se mohli vztahovat a jímž by od sebe mohli být také odděleni, a žijí tak buď v zoufale osamělém oddělení, anebo jsou stěsnáni dohromady v masu. Masová společnost není tudíž ničím jiným než oním druhem organizovaného žití, který se automaticky ustavuje mezi lidskými bytostmi, jež jsou svými vztahy ještě stále navzájem spojeny, avšak ztratily už svět, jenž jim byl kdysi společný.

3.

CO JE AUTORITA?

1

Aby nedošlo k nedorozumění, měli bychom se snad raději ptát, co byla, a nikoli co *je* autorita. Tvrdím totiž, že tato otázka nás láká a jsme k ní oprávněni právě proto, že autorita z moderního světa vymizela. Protože již nemůžeme vycházet z autentické a nesporné, všem společné zkušenosti, stal se i sám pojem autority předmětem sporu a zmatku. Samozřejmě nebo dokonce každému srozumitelné se jeví jen málo z toho, co k němu bytostně náleží. Snad jen politologové si ještě pamatují, že to býval základní pojem politické teorie. Trvalá a stále se prohlubující krize autority patří podle všeobecného mínění k charakteristickým rysům moderního světa v našem století.

Tato krize, patrná od počátku století, je svým původem a povahou politická. Ke vzniku politických hnutí usilujících odstranit systém politických stran a k vývoji nové totalitní formy vlády došlo na pozadí více či méně obecného a více či méně dramatického zhroucení všech tradičních autorit. Toto zhroucení nebylo nikde přímým výsledkem režimů či hnutí samotných; zdá se, že totalitarismus (ať už jde o totalitární hnutí či režimy), spíše jen dokázal velmi dobře využít panující politické a sociální atmosféry, ve které systém politických stran ztratil prestiž a vláda pozbyla své dosa-
vadní autority.

Je významným příznakem krize, dokazujícím její hloubku a vážnost, že se rozšířila i do takových předpolitických oblastí, jako je výchova a vzdělání dětí, kde se autorita v nejširším slova smyslu vždy považovala za samozřejmou. Vyžadovaly ji jak přirozené potřeby bezmocného dítěte, tak i ohledy politické: kontinuitu stávající civilizace lze zajistit jenom tak, že tito nově přichozí – rodem jakoby cizinci – jsou uváděni do hotového, tj. předem ustaveného světa. Pro svou jednoduchost a elementárnost sloužila tato podoba

mohou být konzistentně prokázány – než je tomu ve vědách přírodních, kde záležitosti bývají složitější a už z tohoto technického důvodu méně vystavené irelevantní svévoli nezodpovědných názorů. Takové názory mají nepochybně zcela odlišný zdroj, mají však také sklon zamlžovat nanejvýš významnou otázku nahodilosti, s níž jsme dnes na každém kroku konfrontováni. Rozhodující roli tu hraje skutečnost, že naše technologie, kterou jistě nikdo nemůže obvinít z toho, že by nefungovala, je na takových principech založena a naše sociální techniky, jejichž skutečným experimentálním polem jsou totalitární země, musí jen překonat určité časové zpoždění, než budou schopny vykonat pro svět lidských vztahů a lidských záležitostí tolik, co již pro svět lidských předmětů bylo vykonáno.

Moderní věk s jeho rostoucím odcizením světu dospěl do situace, kde člověk může jít kamkoli, avšak vždy tam potká jen sám sebe. Bylo odhaleno, že ke všem procesům na Zemi a ve vesmíru buď dal člověk podnět, anebo by k nim podnět dát mohl. Jakmile tyto procesy – můžeme-li to tak říci – pohltily pevnou objektivitu všeho, co je dáno, skončily tím, že učinily nesmyslným i celkový proces, který byl původně vymyšlen proto, aby jim propůjčil smysl a fungoval svým způsobem jako věčný časoprostor, do něhož by všechny mohly vplynout a tak se zbavit svých vzájemných konfliktů a neslučitelnosti. Právě to potkalo také naše pojetí dějin a přírody; v podmínkách takového radikálního odcizení světu začaly být dějiny i příroda zcela nepředstavitelné. Tato dvojí ztráta světa, přírody a lidského důmyslu v nejobecnějším smyslu, který by zahrnoval i celé dějiny, za sebou zanechala společnost lidí, kteří postrádají společný svět, k němuž by se mohli vztahovat a jímž by od sebe mohli být také odděleni, a žijí tak buď v zoufale osamělém oddělení, anebo jsou stěsnáni dohromady v masu. Masová společnost není tudíž ničím jiným než oním druhem organizovaného žití, který se automaticky ustavuje mezi lidskými bytostmi, jež jsou svými vztahy ještě stále navzájem spojeny, avšak ztratily už svět, jenž jim byl kdysi společný.

3.

CO JE AUTORITA?

1

Aby nedošlo k nedorozumění, měli bychom se snad raději ptát, co byla, a nikoli co *je* autorita. Tvrdím totiž, že tato otázka nás láká a jsme k ní oprávněni právě proto, že autorita z moderního světa vymizela. Protože již nemůžeme vycházet z autentické a nesporné, všem společné zkušenosti, stal se i sám pojem autority předmětem sporu a zmatku. Samozřejmě nebo dokonce každému srozumitelné se jeví jen málo z toho, co k němu bytostně náleží. Snad jen politologové si ještě pamatují, že to býval základní pojem politické teorie. Trvalá a stále se prohlubující krize autority patří podle všeobecného mínění k charakteristickým rysům moderního světa v našem století.

Tato krize, patrná od počátku století, je svým původem a povahou politická. Ke vzniku politických hnutí usilujících odstranit systém politických stran a k vývoji nové totalitní formy vlády došlo na pozadí více či méně obecného a více či méně dramatického zhroucení všech tradičních autorit. Toto zhroucení nebylo nikde přímým výsledkem režimů či hnutí samotných; zdá se, že totalitarismus (ať už jde o totalitární hnutí či režimy), spíše jen dokázal velmi dobře využít panující politické a sociální atmosféry, ve které systém politických stran ztratil prestiž a vláda pozbyla své dosa-
vadní autority.

Je významným příznakem krize, dokazujícím její hloubku a vážnost, že se rozšířila i do takových předpolitických oblastí, jako je výchova a vzdělání dětí, kde se autorita v nejširším slova smyslu vždy považovala za samozřejmou. Vyžadovaly ji jak přirozené potřeby bezmocného dítěte, tak i ohledy politické: kontinuitu stávající civilizace lze zajistit jenom tak, že tito nově přichozí – rodem jakoby cizinci – jsou uváděni do hotového, tj. předem ustaveného světa. Pro svou jednoduchost a elementárnost sloužila tato podoba

autority v dějinách politického myšlení jako model pro nejrůznější autoritativní formy vlády. Je-li zproblematizována i ona předpolitická autorita, která vládla ve vztazích mezi dospělými a dětmi či mezi učiteli a žáky, znamená to, že všechny starobylé, dříve s úctou tradované metafory a modely autoritativních vztahů ztratily rovněž věrohodnost. Prakticky ani teoreticky již nemáme možnost vědět, co autorita opravdu je.

V dalších úvahách vycházím z toho, že odpověď na tuto otázku nemůže spočívat v definici povahy či podstaty „autority vůbec“. Autorita, kterou jsme v moderním světě ztratili, totiž není „autoritou vůbec“; jde spíše o jistou, velmi specifickou podobu autority, která po dlouhou dobu vládla v západním světě. Proto navrhuji znovu uvážit, čím byla autorita v historii, odkud povstávala a stále brala svou sílu a význam. Vzhledem k současnému zmatku se nicméně zdá, že i při zkusmém a omezeném přístupu musíme předestlat několik poznámek o tom, co autorita nikdy nebyla, abychom tak zamezili obecnějším nedorozuměním a ujistili se, že máme na zřeteli týž fenomén, a nikoli množství tu souvisejících, tu nesouvisejících problémů.

Autorita vždy vyžaduje poslušnost, a proto se obvykle omylem považuje za určitou formu moci či násilí. Autorita však použití násilí a vnějších donucovacích prostředků vylučuje. Síly se používá až tam, kde autorita nefunguje, kde již selhala. Ani s přesvědčováním, které předpokládá rovnost partnerů, a používá argumentů, není autorita slučitelná. Jestliže se musí argumentovat, znamená to, že autorita je potlačena. Oproti přesvědčování, jež vyžaduje rovnost partnerů, je autoritativní řád vždy hierarchický. Máme-li vůbec určit, co je autorita, musíme ji vidět jako protiklad vůči donucování silou, i vůči přesvědčování pomocí argumentů. (Autoritativní vztah mezi tím, kdo poroučí, a tím, kdo poslouchá, nespočívá ani ve společném rozumu, ani na síle poroučejícího; to, co ho vytváří, je hierarchická struktura, jejíž oprávněnost oba uznávají a v jejímž rámci má každý z nich předem určené místo.) Tento moment je historicky důležitý: jeden aspekt našeho pojetí autority je platónského původu. Když Platón začal uvažovat o tom, jak zavést autoritu do jednání o veřejných věcech v polis, uvědomoval si, že hledá alternativu jak k obvyklému řeckému způsobu, jímž se postupovalo ve vnitřních záležitostech, tj. k přesvědčování (πειθαιν), tak i k obvyklému způsobu řešení věcí vnějších, tj. k moci a násilí (βία).

Z dějinné perspektivy lze říci, že ztráta autority je pouze konečná, byť rozhodující fáze vývoje, který po staletí podemlával v prvé řadě náboženství a tradici. Z tradice, náboženství a autority – o jejich vzájemné spojitosti budeme ještě hovořit – se nejstabilnějším elementem ukázala právě autorita. S její ztrátou však všeobecná skepse novověku pronikla i do říše politiky, kde se věci nejen radikalizují, ale zároveň získávají onen rozměr, který je pro politickou sféru charakteristický: co dosud možná mělo duchovní význam pro některé, týká se nyní všech. Zároveň teprve nyní, jakoby se zpožděním, se stává politickou událostí prvního řádu i ztráta tradice a náboženství.

Řekla jsem, že nechci hovořit o „autoritě vůbec“, nýbrž jen o velice specifickém pojetí autority, které převládalo v našich dějinách, chtěla jsem tak poukázat na rozdíly, které máme tendenci přehlížet, hovoříme-li o naší současné krizi povrchním, příliš všeobecným způsobem. To, co mám na mysli, lze možná lépe ukázat na příbuzných, s autoritou propojených pojmech tradice a náboženství. Nepopíratelná ztráta tradice v moderním světě nemusí ještě nutně znamenat ztrátu minulosti, neboť tradice a minulost nejsou v žádném případě totéž, jak nás přesvědčují ti, kdo tradici uctívají, i ti, kdo jsou proti ní, kdo věří v pokrok. Je celkem lhostejné, že první na přítomný stav věci nařikají a druhí si k němu naopak gratulují. Se ztrátou tradice jsme ztratili i nit, která nás bezpečně vedla širými prostorami toho, co již pominulo, která byla poutem každé další generace k nějakému předem určenému aspektu minulosti. Mohlo by se tudíž zdát, že teprve nyní se nám minulost otevře dosud nepoznaným způsobem a řekne nám to, co ještě nikdo nebyl s to zaslechnout. Avšak nelze popřít, že bez pevně zakotvené tradice – a ke ztrátě tradice došlo již před několika stoletími – je ohrožen rozměr minulosti vůbec. Jsme v nebezpečí, že zapomeneme a otupení paměti by znamenalo – nehlédě na ztracené obsahy –, že bychom sami sebe připravili o jeden rozměr, o rozměr hloubky lidské existence. Vždyť paměť a hloubka je totéž, či spíše: člověk může dosáhnout hloubky jen tím, že je pamětliv.

Podobně se to má se ztrátou religiozity. Od časů radikální kritiky náboženské nauky v 17. a 18. století patří pochybovačný postoj vůči náboženským pravdám k charakteristickým rysům novověku. To platí nejen pro nevěřící, ale i pro věřící. Po Pascalovi a ještě více po Kierkegaardovi je oblast víry zasažena skepsí a moderní

věřící se musí neustále bránit pochybování. Křesťanství (a totéž platí o judaismu) se v moderní době – bez ohledu na přítomnost živé křesťanské víry – zmítá v paradoxech a absurditě. A jestliže něco jiného – třeba filosofie – je s to absurditě čelit, náboženství se vůči ní zdá být zcela bezbranné. Vytrácí-li se víra v dogmatický obsah institucionalizovaného náboženství, nemusí to ještě nutně znamenat ztrátu nebo dokonce krizi víry ve smyslu důvěřivého postoje věřících. Víra v náboženská dogmata a víra jako postoj důvěry věřícího k Bohu rozhodně neznamena totéž a jen prvá může být vystavena pochybám a skepsi. Kdo však může tvrdit, že krize, dnes postihující zatím jen institucionalizované náboženství a jeho dogma, neohrožuje i víru v její ryzí nepředmětné podobě? Víru, která sice nemá bezprostřední náboženský obsah, ale již náboženství se svou věroukou a dogmaty poskytovalo po celá staletí bezpečnou ochranu?

Zdá se, že podobným způsobem je nutno uvažovat i o ztrátě autority. Autorita, která povstává ze založení v minulosti a v minulosti má svůj neotřesitelný základ, dávala světu lidí – nejnestálejších a nejpomíjivějších ze všech známých bytostí – potřebné trvání a stálost. Ztráta autority se rovná zborcení základu světa. A vskutku, poté, co jsme ztratili autoritu, počal se svět posouvat, měnit a přetvářet se stále rostoucí rychlostí. Od té doby jako by se náš život stal bojem s jakýmsi proteovským univerzem, kde v každém okamžiku se cokoli může stát čímkoli jiným. Tato ztráta stálosti a spolehlivosti lidského světa, jež má politický výraz ve ztrátě autority, však neznamena, nemusí nutně znamenat, ztrátu lidské schopnosti stavět, uchovávat a chránit svět, který by měl existovat i po našem odchodu a být místem uzpůsobeným pro život těch, kdo přijdou po nás.

Mé úvahy a popisy vycházejí z přesvědčení, že je důležité stále rozlišovat, což se zdá banalita, vždyť nikdo, pokud vím, dosud otevřeně neprohlásil, že rozlišovat je nesmysl. Nicméně ve většině diskusí mezi politiky a sociology jako by existovala tichá dohoda, že rozdíly ignorovat lze. Vychází se přitom z předpokladu, že všechno lze koneckonců nazvat jakkoli jinak a že rozdíly mají smysl jen proto, že každý z nás má právo „definovat vlastní pojmy“. Avšak nenaznačuje již pouhý fakt, že si přiznáváme to podivné právo, jakmile začneme jednat o důležitých věcech – jako by to bylo totéž, co právo každého mít vlastní názor –, že pojmy, jako „tyranie“

a „autorita“, „totalitarismus“, prostě ztratily svůj sdílený smysl? Že již společně nežijeme ve světě, kde slova společná všem mají pevný, nepopíratelný smysl, a že jen proto, abychom nebyli odsouzeni žít verbálně ve světě zcela nesmyslném, přiznáváme jeden druhému právo uchýlit se do vlastního světa významů a požadujeme, aby každý z nás byl konsistentní jen ve vlastní soukromé terminologii? Ujišťujeme-li se i za těchto okolností, že se pořád ještě navzájem chápeme, pak tím ovšem nemíníme, že bychom rozuměli společnému světu, nýbrž to, že rozumíme konsistenci argumentů, důkazů a dokazování v jejich pouhé formálnosti.

Předpoklad, že rozdíly nejsou důležité, či lépe, že v oblasti sociálně-politicko-historické, tj. ve sféře lidských věcí, neexistují ony rozdíly, které tradiční metafyzika obvykle označovala jako „jinakost“ (*alteritas*), v každém případě poznamenal celou řadu teorií sociálních, politických a historických věd. Zejména dvě teorie zasluhují pozornost, protože se významně dotýkají našeho tématu.

Již od devatenáctého století se liberální i konzervativní autoři vyrovnávají s problémem autority a zároveň s problémem svobody v politické oblasti. Liberální teorie se opírají o tento předpoklad: „faktem, který charakterizuje moderní historii, je stálý pokrok ... směrem k stále více organizované a stále více zajištěné lidské svobodě.“¹ Na každou odchylku od tohoto kurzu je pak zapotřebí pohlízet jako na cosi reakčního, jako na proces, který jde opačným směrem. Tak ovšem liberální teorie přehlížejí zásadní rozdíly mezi omezením svobody v autoritativních režimech, zrušením politické svobody v tyraniích a diktaturách a totálním odstraněním samotné spontaneity – tj. nejobecnějšího a nejelementárnějšího projevu lidské svobody, k němuž směřují různými metodami manipulace jenom režimy totalitární. Liberální autor, zabývající se spíše historií a pokrokem svobody než různými formami vlády, zde vidí rozdíly jen kvantitativní; neuvědomuje si, že autoritativní vláda, i když svobodu omezuje, zůstává s ní stále ještě spjata. Kdyby ji totiž zrušila úplně, ztratila by vlastní podstatu: proměnila by se v tyranii. Totéž platí o rozdílu mezi legitimní a nelegitimní mocí, s níž stojí a padá každá autoritativní vláda. Tomu liberální autor věnuje obvykle jen malou pozornost. Je totiž přesvědčen, že každá moc korumpuje, a že tedy stálost pokroku vyžaduje stálý úbytek moci, ať má jakýkoli původ.

Za ztotožněním totalitarismu s autoritativní formou vlády, za touto náklonností vidět totalitární tendence v každém autoritativním omezování svobody, se skrývá starší záměna autority a tyranie, legitimní moci a násilí. Avšak rozdíl mezi tyranií a autoritativní formou vlády spočíval vždy v tom, že tyran se jako vládce řídí jen vlastní vůlí a vlastními zájmy, zatímco i nejdrakoničtější autoritativní vláda je vázána zákony. Její činy svazují pravidla, která buď vůbec nejsou lidským dílem – jako je tomu v případech přirozených zákonů, Božích příkázání, platónských idejí – nebo aspoň nejsou výtvorem těch, kdo jsou momentálně u moci. Pro autoritativní vládu je zdrojem autority vlády vždy nějaká vnější síla, její vlastní moci nadřazená; právě z této vnější síly, přesahující oblast politiky, a tudíž moc vlády omezující, odvozuje autoritativní vláda svoji „autoritu“, tj. svoji legitimnost.

I v krátkých obdobích, kdy veřejné mínění nabízí příznivé ovzduší neokonzervativismu, zůstávají si moderní obhájci autority vědomi, že jejich věc je téměř ztracena a ovšem usilovně poukazují na rozdíl mezi tyranií a autoritou. Tam, kde liberální autoři vidí postup k svobodě v zásadě zajištěný, jen dočasně přerušovaný různými temnými silami minulosti, konzervativce spatřuje cestu zkázy, která začala otřesem autority. V důsledku toho se pak i svoboda, pozbyvši hranic, které ji omezovaly, ale i chránily, stala bezmocnou a byla vydána všanc záhubě. (Bylo by jednostranné tvrdit, že pouze liberální politické myšlení má prvořadý zájem na svobodě. Stěží lze nalézt školu politického myšlení, jejíž ústřední ideou by nebyla idea svobody, i když se může lišit pojetí svobody u různých autorů a podle různých politických okolností. Jedinou významnější výjimkou, zdá se mi, je politická filosofie Thomase Hobbesa, který ovšem nemůže být vůbec považován za konzervativce.) Také konzervativní autor ztotožňuje tyranii a totalitarismus, jenomže totalitární vládu, pokud ji přímo neztotožnil s demokracií, vidí jako její nevyhnutelný následek, tj. následek toho, že zmizely všechny tradičně uznávané autority. A přece jsou rozdíly mezi tyranií a diktaturou na jedné straně a totalitárním panstvím na straně druhé neméně zřetelné než rozdíly mezi autoritativní formou vlády a totalitarismem.

Strukturní rozdíly mezi vládou autoritativní, tyranskou a totalitární vystoupí, jakmile opustíme rámec všeobecných teorií a soustředíme se na organizaci vládního aparátu, na formy státní správy

a na to, jak je politický útvar uspořádán. Ve stručnosti lze tyto rozdíly znázornit porovnáním tří známých modelů. Jako obraz autoritativní vlády uveďme pyramidu, model dobře známý v tradičním politickém myšlení. Pyramida je vskutku zvláště vhodným zobrazením vládní struktury, kde zdroj autority leží mimo strukturu, zatímco sídlo moci se nalézá na jejím vrcholu. Odtud autorita a moc sestupuje směrem dolů, k základně, a to tak, že autorita každé další vrstvy postupně vždy o něco klesá. Právě pečlivě ustavený přenos moci působí, že jednotlivé vrstvy shora dolů jsou zapojeny v celku a propojeny paprsky, jejichž společné ohnisko je na vrcholu pyramidy, právě tak jako transcendentní zdroj autority nad ním. Obraz lze ovšem použít pouze pro křesťanský typ autoritativní vlády tak, jak se pod vlivem církve vyvinul ve středověku; ohnisko nad pozemskou pyramidou skýtalo – i přes striktně hierarchickou strukturu života na zemi – nezbytný referenční bod pro křesťanský typ rovnosti. Římské chápání politické autority, podle něhož zdroj autority leží výlučně v minulosti, v založení Říma, ve velikosti předků, vede k institucionálním strukturám, jejichž uspořádání vyžaduje jiný způsob zpodobení – o tom však pojednáme později (viz oddíl IV). V každém případě je autoritativní forma vlády se svou hierarchickou strukturou ze všech ostatních forem nejméně rovnostářská; principy, které ji konstituují, jsou nerovnost a rozdíl.

Pokud jde o tyranii, všechny politické teorie se shodují v tom, že patří mezi rovnostářské formy vlády. Tyran je vládce, který vládne sám proti všem a „všichni“ utiskovaní si jsou rovni, zvláště svou bezmocí. Zůstaneme-li u obrazu pyramidy, pak jako by byly zničeny všechny vrstvy mezi vrcholem a základnou. Nad masou pečlivě izolovaných, dezintegrovanych a sobě zcela rovných individuí ční vrchol podpíraný pouze příslovečnými bajonety. Klasická politická teorie obvykle vylučovala tyrana z lidského společenství a nazývala ho „vlkem v lidské podobě“ (Platón). Právě to, že se tyran stavěl sám proti všem, ostře odlišovalo jeho „samovládu“ (Platónem nerozlišeně nazývanou $\mu\omicron\nu\text{-}\alpha\rho\chi\acute{\iota}\alpha$ či tyranie) od různých forem vlády královské ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$).

V protikladu k autoritativní formě vlády a zároveň vůči tyranii totalitární vláda a totalitární organizace společnosti nejvíce připomíná strukturu cibule, kde v samém středu dle v jakémsi prázdném prostoru vůdce. Ať už si počíná jakkoli – ať sjednocuje politický útvar pomocí autoritářské hierarchie či utlačuje poddané jako

tyran —, činí tak vždy zevnitř, a nikoli zvnějšku nebo shůry. Všechny velmi různorodé části totalitárního hnutí — frontové organizace, různé profesní společnosti, členstvo strany, stranická byrokracie, elitní formace a policejní skupiny — se k sobě vztahují tak, že každá vytváří v jednom směru fasádu a v druhém centrum, to jest pro jednu vrstvu hraje roli normálního vnějšího světa a pro druhou představuje radikální extremismus. Je velkou výhodou tohoto systému, že i v podmínkách totalitární vlády hnutí poskytuje každé ze svých vrstev zdání normálního světa spolu s vědomím, že se odlišuje a je radikálnější než on. A tak obklopují celé hnutí sympatizanti ve frontových organizacích, jejichž přesvědčení se liší od přesvědčení členů strany pouze intenzitou. A protože postrádají fanatismus a extremismus, vytvářejí před vnějším světem falešnou fasádu normálnosti. Zároveň představují normální svět pro samotné totalitární hnutí, jehož členové pak věří, že se jejich přesvědčení liší od přesvědčení ostatních lidí jen stupněm radikality, a nemusí si tudíž nikdy uvědomit, jaká propast dělí jejich svět od světa, který je obklopuje ve skutečnosti. Cibulovitá struktura působí, že systém je organizačně zajištěn proti náporu fakticity reálného světa.²

I když liberalismus a konzervativismus selhávají, jakmile se pokoušíme používat jejich teorie na fakticky existující politické útvary a instituce, stěží lze pochybovat o tom, že jejich všeobecná tvrzení působí velmi hodnověrně. Liberalismus sleduje, jak jsme viděli, ubývání svobody a konzervativismus naopak ubývání autority. Oba nazývají výsledek totalitarismem a spatřují totalitární trendy všude, kde se objeví jeden nebo druhý z těchto procesů. Oba mohou bezpochyby své závěry přesvědčivě dokumentovat. Kdo by mohl popřít, že svoboda je od počátku století ze všech stran vážně ohrožována, že přinejmenším od konce první světové války jsme svědky rozmachu tyranii všeho druhu? Kdo může na druhé straně popřít jeden z nejnápadnějších rysů moderního světa, že takřka všechny tradiční autority vymizely? Zdá se, že stačí se zaměřit na jeden z těchto jevů a už můžeme podle svého vkusu nebo, jak se říká, podle své „stupnice hodnot“ ospravedlňovat buď teorii pokroku, nebo teorii zkázy. Budeme-li však pohlížet na protikladné výroky konzervativců a liberálů nestranně, snadno nahlédneme, že je pravda mezi ně rovnoměrně rozdělena a že ve skutečnosti svoboda a autorita ustupují v moderním světě simultánně. K těmto procesům lze dokonce říci, že četné výkyvy veřejného

mínění, které se již více než sto padesát let přesouvá v pravidelných intervalech z jedné strany na druhou, od liberální nálady ke konzervativismu a zase zpět k většímu liberalismu a prosazuje jednou obnovení autority, podruhé obnovení svobody, vyvolávaly jen další směřování problémů, znejasňování rozdílů mezi svobodou a autoritou a nakonec způsobily destrukci jejich politického smyslu — tedy čím dál větší znejistění jak svobody, tak autority.

Liberalismus a konzervativismus se zrodily v tomto klimatu prudkých změn veřejného mínění a jsou k sobě připoutány tak, že jeden jako druhý by ztratily bez svého protikladu v teorii a ideologii vlastní podstatu, i tak, že oba směry jsou zaměřeny primárně na obnovu tradičního postavení buď svobody, nebo autority, popřípadě obnovu vztahu mezi nimi. V tomto smyslu představují dvě strany téže mince, tak jako jejich ideologie pokroku nebo úpadku odpovídají dvěma možným směrům historického procesu jako takového: platí-li předpoklad, z něhož oba vycházejí, totiž že existuje něco jako historický proces, jehož směr lze určit a jehož konec lze předpovídat, pak se ovšem můžeme dostat jediné do ráje, anebo do pekla.

A k povaze samotného obrazu, podle něhož se historie obvykle chápe jako proces, tok a vývoj, ještě patří, že vše, co zahrnuje, lze změnit v cokoli jiného, že rozdíly ztrácejí smysl, neboť zastarávají a jsou jakoby pohlcovány tokem dějin už v okamžiku, kdy se objeví. Z tohoto hlediska představuje liberalismus i konzervativismus určitý druh politické filosofie, jež odpovídá mnohem obecnější a obsáhlejší filosofii dějin devatenáctého století. Formou i obsahem jsou politickým výrazem historického vědomí poslední etapy novověku. Jejich neschopnost rozlišovat — důsledek určitého chápání historie a jejich procesů jako pokroku či úpadku — je svědectvím doby, kdy určité pojmy, jež byly jasně rozlišeny v minulých stoletích, začaly jasnost a věrohodnost ztrácet, protože ztratily v politické skutečnosti svůj smysl. Nelze ovšem říci, že by současně ztratily důležitost.

Druhá a pozdější teorie, jež implicitně odmítá důležitost rozlišování, spočívá, zvláště ve společenských vědách, v téměř univerzální funkcionalizaci všech pojmů a idejí. Jako u předchozího příkladu ani zde se liberalismus a konzervativismus neliší metodou, hlediskem či přístupem, nýbrž jen emfází a hodnocením. Vhodným příkladem je přesvědčení, dnes ve svobodném světě rozšířené, že

komunismus, i když vyhláší ateismus, je novým náboženstvím, protože plní stejnou sociální, psychologickou a emocionální funkci, jakou vykonávalo a dosud ve svobodném světě vykonává tradiční náboženství. Společenské vědy se nezabývají tím, co je bolševismus jako ideologie a forma vlády, ani tím, co si jeho mluvčí musí sami namalovat; to není předmětem jejich zájmu. V těchto oborech mnozí vědci věří, že mohou pracovat, aniž by studovali to, co historické vědy nazývají primárními prameny. Zajímají se pouze o funkce a všechno, co může fungovat stejně, lze také podle jejich názoru stejně nazvat. Je to tak, jako bych měla právo nazývat podpatek své boty kladivem, protože ho používám jako většina žen k zatloukání hřebíků do zdi.

Postavíme-li věci takto na roveň, lze samozřejmě vyvozovat různé závěry. V povaze konzervativismu by pak bylo trvat na tom, že podpatek koneckonců není kladivo; užití podpatku jako náhrady kladiva však dokazuje, že kladiva jsou nezbytná. Jinak řečeno, z toho, že ateismus může fungovat stejně jako náboženství, konzervativní myšlení vyvodí závěr, že náboženství je potřebné, a doporučí návrat k pravému náboženství jako jedinou cestu, jak čelit „herezi“. Argument je ovšem slabý; pokud je otázkou funkce a to, jak věci fungují, stoupenci „falešného“ náboženství se mohou držet svého, stejně jako já mohu užívat svého podpatku, který svou funkci neplní zase tak špatně. Naopak liberálové pohlížejí na týž fenomén jako na špatný příklad zrady věci sekularismu a věří, že pouze „ryzí sekularismus“ nás může vyléčit ze zhoubného vlivu falešného i pravého náboženství v politice. Nicméně tato konfliktní doporučení na adresu svobodné společnosti, aby se vrátila k pravému náboženství a stala se religióznější, nebo aby se zbavila institucionálního náboženství (zejména římského katolicismu s jeho neustálým napadáním sekularismu), stěží zakryjí shodu obou protivných stran v jednom bodě: že to, co jako náboženství funguje, je náboženství.

Téhož argumentu se často užívá vůči autoritě: Plní-li autorita stejnou funkci jako násilí – že totiž nutí lidi k poslušnosti –, pak je autorita násilí. Zde se opět shledáváme s těmi, kdo se staví za návrat k autoritě a domnívají se, že problémy masové společnosti lze vyřešit pouze obnovením vztahu příkaz-poslušnost, i s těmi, kdo věří, že masová společnost si může vládnout sama jako každé jiné sociální těleso. Opět se obě strany shodují v jednom podstatném

bodě: autorita je všechno to, co lidi nutí k poslušnosti. Všichni, kdo označují moderní diktatury za „autoritativní“ nebo mylně považují totalitarismus za autoritářskou strukturu, implicitně položili rovnítko mezi násilím a autoritou. Sem patří konzervativci, kteří vzestup diktatur v našem století vysvětlují potřebou nalézt náhradu za autoritu. Jádrem argumentu je vždycky stejné: všechno se vztahuje k funkcionální souvislosti a použití násilí se chápe jako důkaz, že žádná společnost nemůže existovat jinak než na autoritativním základě.

Nebezpečí těchto závěrů nespočívá podle mého názoru pouze v tom, že vnáší do politiky sporná východiska a stírají hranice, které oddělují totalitarismus od ostatních forem vlády. Nevěřím, že ateismus je náhražkou náboženství a že může vykonávat stejnou funkci, a stejně nevěřím, že násilí může nahradit autoritu. Avšak budeme-li se řídit doporučeními konzervativců, kteří mají v této chvíli dost dobrou příležitost být vyslyšeni, jsem zcela přesvědčena, že vyrábět takové náhražky nám nebude zatěžko a v domněnku, že obnovujeme autoritu, budeme používat násilí a náš objev funkcionální užitečnosti náboženství vyvolá vznik nějakého náhradního náboženství. Jako by již v naší civilizaci nebylo dost zmatku s nejrůznějšími nesmysly a zpotvořeními.

Nechápe-li se historie jako historický prostor, kde se jako rozzeznatelné entity objevily určité formy vlády, nýbrž jako historický proces, v němž všechno lze změnit v cokoli jiného, jsou mnou předložené distinkce mezi tyranským, autoritativním a totalitárním režimem ve srovnání s liberálními a konzervativními teoriemi nehistorické. Zároveň jsou antifunkcionální, protože povaha politického tělesa i jeho funkce ve společnosti se určují z obsahu fenoménu, a ne obráceně. Řečeno politicky: tyto distinkce vedou k domněnce, že autorita z moderního světa takřka úplně vymizela a že to platí stejně pro svobodný svět jako pro tzv. autoritativní režimy; svoboda, to jest svoboda pohybu lidských bytostí, je ohrožena všude, dokonce i ve svobodných společnostech; avšak zcela a naprosto radikálně je zrušena pouze v totalitárních systémech, a nikoli v tyraniích a diktaturách.

Vzhledem k současné situaci navrhuji položit další otázku: jaké politické zkušenosti odpovídaly pojetí autority, odkud autorita vzešla? Jaká je povaha politického světa konstituovaného autoritou? Je pravda, že platónsko-aristotelské tvrzení, že každá dobře uspořádaná společnost se skládá z těch, kdo vládou, a z těch, kdo

jsou poddaní, platila až do příchodu novověku? Řečeno jinak, jaký typ světa zanikl poté, co novověk napadl tu či onu formu autority v různých sférách života, a dokonce způsobil, že sám koncept autority ztratil platnost?

II

Autorita jako jeden, ne-li rozhodující činitel v lidských společnostech neexistovala odjakživa, i když má za sebou již dlouhou historii, a zkušenosti, na nichž tento koncept spočívá, nejsou nutně přítomné ve všech politických útvech. Slovo i koncept mají římský původ. Ani řečtina ani různé politické zkušenosti řeckých dějin nesvědčí o vědomí autority či nějakého způsobu vlády, který z ní plyne.³ Zřetelně to vyjadřuje filosofie Platónova a Aristotelova, kteří oba vyšli z téže politické zkušenosti a pokoušeli se, i když zcela rozdílně, zavést do veřejného života řecké polis něco autoritě příbuzného.

Existovaly dva druhy vlády, na něž se mohli Platón a Aristotelés odvolávat, z nichž odvozovali svoji politickou filosofii: jeden, známý jim z veřejné politické oblasti, a druhý ze soukromé sféry řecké domácnosti a rodinného života. Absolutní vláda byla v polis známá jako tyranie a patřilo k základním rysům tyрана, že vládá výlučně násilím, musel být před lidem chráněn tělesnou stráží a vynucoval, aby se jeho poddaní zabývali pouze svými soukromými záležitostmi a péči o věci veřejné přenechali jemu. V řeckém veřejném mínění to však znamenalo, že tyran zničil veřejnou sféru a polis vůbec – „polis, jež náleží jedinému člověku, není žádná polis“⁴ –, a že tedy zbavil občany politické zdatnosti, kterou pocítovali jako samu podstatu svobody. Jinou politickou zkušenost, při níž je třeba rozkazovat a poslouchat, mohl poskytnout válečný stav, kde vlastní důvod k ustavení autority zjevně vzniká ohrožením a nutností činit rychlá rozhodnutí. Avšak ani jeden z těchto politických modelů Platónovi ani Aristotelovi nevyhovoval. Tyran zůstal pro Platóna i Aristotela „vlkem v lidské podobě“ a postava vojenského velitele byla zřejmě příliš spojena s příležitostnou naléhavou potřebou, než aby mohla být modelem pro stálou instituci.

Vzhledem k tomu, že chyběla přesvědčivá politická zkušenost, o níž by opřeli požadavek autoritativní vlády, museli se Platón

i Aristotelés – každý naprosto jiným způsobem – spolehnout na příklady lidských vztahů převzaté z řecké domácnosti a rodinného života, kde pán domu vládl nad členy rodiny a domácími otroky absolutním způsobem jako „despota“. Despotovi – na rozdíl od krále (βασιλεύς) –, který jako vůdce společenství, jež tvořilo domácnost, byl *primus inter pares*, náležela moc donucovat per definitionem. Avšak právě díky této charakteristice byla jeho moc neslučitelná s politickými účely; jeho moc donucovat popírala svobodu nejen druhých, ale i jeho vlastní. Kdekoli vládl, existoval pouze jediný vztah, vztah mezi pánem a otroky. A pán podle řeckého obecného mínění (jež bylo v blaženém nevědomí o hegelovské dialektice), nebyl svoboděn, pohyboval-li se mezi svými otroky; jeho svoboda spočívala právě v tom, že mohl opustit oblast domácnosti a pobývat mezi sobě rovnými, svobodnými lidmi. Proto ani despota ani tyran – jeden se pohyboval mezi otroky, druhý mezi poddanými –, nemohli být nazváni svobodnými lidmi.

Autorita vyžaduje poslušnost, s níž si lidé uchovávají svobodu, a Platón doufal, že takovou poslušnost objevil, když v pozdním věku přisoudil onu kvalitu zákonům a učinil z nich výlučné vládce nad celou politickou sférou. Lidé mohli mít aspoň iluzi, že jsou svobodní tak, že na druhých nezávisí. Nicméně tyto zákony měly zjevně panovat spíše despoticky než autoritativně, v tomto smyslu je příznačné, že Platón o nich musel hovořit v termínech nikoli politických, ale příslušejících záležitostem soukromých domácností a říci v obměně Pindarova νόμος βασιλεὺς πάντων („zákon je králem všeho“): νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τῷ νόμῳ („Zákon je *despotou* vládců a vládcové jsou *otroky* zákona“).⁵ Despotismus pocházející z domácnosti a ničící politickou sféru tak, jak jí rozuměla antika, zůstaly u Platóna utopií. Je však zajímavé zaznamenat, že ve chvíli, kdy se tato destrukce v posledních stoletích Římské říše uskutečnila, došlo ke změně i v označení politického vládce a začalo se užívat termínu *dominus*, který znamenal v Římě totéž, co řecký „despota“ (i římská rodina byla „zorganizována v podobě monarchie“).⁶ Caligula byl prvním římským císařem, který svolil, aby ho nazývali *dominus*, to znamená, aby se mu dostalo jména, „které ještě Augustus a Tiberius odmítali, jako by to byla kletba či urážka“,⁷ právě proto, že implikovalo v politické sféře neznámý, avšak v soukromé domácnosti všem až příliš důvěrně známý despotismus.

Platónova a Aristotelova politická filosofie ovládla všechno další politické myšlení, vládla dokonce i tehdy, když jejich pojmy byly přeneseny do velmi odlišné politické zkušenosti římské. Chceme-li pochopit nejen aktuální politické zkušenosti za konceptem autority – ta je aspoň v pozitivním ohledu výlučně římská –, ale zároveň porozumět autoritě tak, jak ji teoreticky rozuměli již sami Římané a jak se stala součástí politické tradice Západu, budeme muset stručně jednat o rysech řecké filosofie, které rozhodujícím způsobem ovlivnily její utváření.

Nikde se nepřibližuje řecké myšlení konceptu autority tak jako v *Ústavě*, kde Platón konfrontoval skutečnost polis s utopickou vládou rozumu, zosobněnou filosofem-králem. Že se ve sféře politiky měl stát vládcem rozum, bylo motivováno výlučně politicky, i když očekávání, že se rozum vyvine jako nástroj donucování, možná ve svých následcích ovlivnilo tradici západní filosofie stejně rozhodně jako tradici západní politiky. Osudovou podobnost mezi Platónovým filosofem-králem a řeckým tyranem, právě tak jako nebezpečí, které z jeho vlády vyplývalo pro politickou oblast, rozpoznal, zdá se, Aristotelés.⁸ Že však z kombinace rozumu a vlády vzniká nebezpečí i pro filosofii, vyzdvihl, pokud vím, ve své odpovědi Platónovi teprve Kant: „Nelze očekávat, že by králové filosofovali, nebo že by se filosofové stali králi, a nelze to ani považovat za žádoucí, protože držba moci nevyhnutelně kazí svobodný úsudek rozumu.“⁹ Avšak ani tato odpověď nejde na kořen věci.

Důvod, proč Platón požadoval, aby se filosofové stali vládci, spočíval v konfliktu mezi filosofem a polis, v nepřátelství polis vůči filosofovi, jež v latentní podobě existovalo ještě dřív, než bezprostředně ohrozilo život filosofa – v procesu a smrti Sókratově. Politicky znamená Platónova filosofie vzpouru filosofa vůči polis. Filosof vyhláší požadavek vládnout ne tak kvůli polis a politice (i když u Platóna je těžké popřít vlasteneckou motivaci, ta jeho filosofii odlišuje od antických pokračovatelů), spíše kvůli filosofii a bezpečí filosofa.

Právě po Sókratově smrti přestal Platón přesvědčování považovat za dostatečný prostředek k vedení lidí a snažil se najít něco, co by lidi donucovalo bez vnějších násilných prostředků. Záhy musel při tomto pátrání objevit, že pravda, respektive pravdy, jež nazýváme samozřejmými, nutí mysl, aby je přijala, a že toto donucování bez vnějšího násilí je mocnější než přesvědčování a argumentace.

Obtížnost donucovat rozumem však spočívá v tom, že se mu podrobují málo lidí, takže vzniká problém, jak zajistit, aby se též pravdě podřídilo množství, které vytváří politický útvar. Zde je jistě třeba nalézt jiné prostředky donucování, ale nesmějí to být prostředky násilné, nemá-li být zničen politický život v podobě, v níž ho chápali Řekové.¹⁰ To je úskalí uprostřed Platónovy politické filosofie a zatěžuje všechny snahy uskutečnit tyranii rozumu. V *Ústavě* se problém řeší závěrečným mýtem o odměnách a trestech na onom světě, jemuž zřejmě Platón sám nevěřil, a ani nechtěl, aby mu věřili filosofové. Čím je pro nemnohé neboli pro filosofy podobenství jeskyně uprostřed *Ústavy*, tím je pro většinu, která není schopna filosofické pravdy, mýtus pekla na jejím konci. V *Zákonech* se Platón zabývá stejnou komplikací, ale opačným způsobem; navrhuje nahradit přesvědčování tím, že se občané uvádějí do zákonů a objasňuje se jim jejich záměr a účel.

Při pokusech nalézt legitimní donucovací princip Platóna původně inspiroval velký počet existujících modelových vztahů: vztah mezi pastýřem a ovci, kormidelníkem lodi a pasažéry, mezi lékařem a pacientem či mezi pánem a otrokem. Ve všech případech je důvěra založena buď na odborné znalosti, a tudíž k poslušnosti není zapotřebí ani síly ani přesvědčování, anebo vládce a ovládaný patří k odlišným kategoriím bytostí a z toho automaticky vyplývá, že jeden je poddán druhému – jako v případě pastýře a jeho stáda nebo pána a otroků. Všechny příklady, které se stále znovu objevují ve všech velkých Platónových dialogích – v *Ústavě*, *Politikovi* a *Zákonech* – jsou přejaty z toho, co pro Řeky představovalo sféru soukromého života. Je nicméně zjevné, že vztah mezi pánem a otrokem má zvláštní význam. Podle rozhovoru v *Politikovi* pán ví, co se má dělat, a dává příkazy, zatímco otrok je vykonává a poslouchá. Vědět to, co se činit má, a vlastní činnost se tak stávají oddělenými a navzájem se vylučujícími funkcemi. V *Ústavě* jsou uvedeny politické charakteristiky dvou rozdílných tříd lidí. Vhodnost těchto příkladů spočívá v přirozené nerovnosti mezi vládnoucími a ovládanými a je obzvláště zjevná na příkladu pastýře; Platón sám zde ironicky uzavírá, že jenom bůh, a ne člověk by mohl mít k lidským bytostem stejný vztah, jako má pastýř ke svým ovčím. Ačkoli tyto modely zřejmě neuspokojovaly ani Platóna samotného a neplnily požadovaný účel, tj. nezakládaly „autoritu“ filosofa v polis, vracel se k nim stále znovu, vždyť pouze v těchto příkladech zjevně

nerovnosti bylo možno vládnout bez uchvácení moci a bez násilných prostředků. Platón hledal takový vztah, v němž donucovací element vyplývá ze vztahu samotného a je přítomen ještě dřív, než je vydán první příkaz v jeho rámci; pacient se stal podřízeným lékařově autoritě už v okamžiku, kdy onemocněl, otrok podléhá pánovi od chvíle, kdy se stal otrokem.

Abychom si uvědomili, jaký druh donucování měl podle Platóna vykonávat rozum, který je k dispozici filosofu-králi, nesmíme na tyto příklady zapomínat. Je pravda, že donucovací síla zde nespočívá v samotné osobě anebo v nerovnosti jako takové, ale v idejích, na něž filosof pohlíží. Idejí lze použít jako měřítek lidského chování, protože oblast lidských věcí transcendentují stejným způsobem, jako metr transcenduje, tj. je nad a za všemi věcmi, jejichž délku může měřit. V podobenství jeskyně v *Ústavě* se nebe idejí klene nad jeskyní lidské existence, a tudíž se může stát jejím měřítkem. Avšak filosof, který jeskyni opouští a směřuje k čistému nebi idejí, si tak nepočíná původně proto, aby měřítko získal a naučil se „měřičskému umění“,¹¹ ale aby kontemploval a nazíral pravou esenci bytí – βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον: Základní autoritativní element idejí – tj. ona kvalita, která je tudíž uschopňuje vládnout a donucovat – není něčím samozřejmým. Ideje se stávají měřítky až poté, co filosof opustil jasné nebe idejí a vrátil se do temné jeskyně lidské existence. V této části příběhu se Platón dotýká nejhlubší příčiny konfliktu mezi filosofem a polis.¹² Vypráví o filosofově ztrátě orientace v lidských věcech, o oslepnutí, o jeho nesnázích, kdy není schopen se dohovorit o tom, co viděl, o skutečném nebezpečí, jímž je takto jeho život ohrožen. V této tísní se filosof uchyluje k tomu, co viděl, k idejím jako kritériím a měřítkům, a nakonec ve strachu o svůj život jich užívá jako nástroje vlády.

Když Platón proměňuje ideje v měřítko, vypomáhá si analogií z praktického života, kde se ukazuje, že všechny druhy „umění“ a řemeslných dovedností se také řídí „idejemi“ – tj. „tvary“ předmětů, na něž pohlíží vnitřní zrak řemeslníka, když vytváří jejich napodobeninu z toho či onoho materiálu.¹³ Analogie Platónovi umožňuje porozumět transcendentní povaze idejí stejným způsobem, jako lze rozumět existenci vzoru, který je také vůči procesu zhotovování vnější, vzoru, který se tudíž může stát měřítkem úspěchu nebo naopak selhání. Ideje se stávají neodstranitelnými, „absolutními“ měřítky politického a morálního chování v téže smyslu, v jakém

je obecná „idea“ lehátkem měřítkem zhotovování a posuzování náležitosti jednotlivých zhotovených lehátek. Mezi užíváním idejí jako vzoru a jejich užíváním poněkud hrubším způsobem – jako aktuálních měřítek chování – není proto velký rozdíl; Aristotelés v raném dialogu, napsaném pod přímým Platónovým vlivem, přirovnává „nejdokonalejší zákon“ – tj. zákon, který se nejvíce přibližuje idejí – „k olovnici, k míře či kompasu... (které) mezi nástroji nad jiné vynikají“.¹⁴

Pouze v tomto kontextu se idea vztahuje k rozmanité mnohosti konkrétních věcí tak, jako se jedna dřevěná míra vztahuje k množství měřitelných věcí, či jako se má pravidlo rozumu neboli společného smyslu k rozmanitému množství konkrétních událostí, které lze subsumovat. Tento aspekt Platónovy nauky o idejích měl na západní tradici největší vliv, i Kant, ačkoli měl velmi odlišný a značně hlubší pojem lidské soudnosti, ještě občas uváděl schopnost subsumpce jako jeho podstatnou funkci. I podstatný rys autoritativních forem vlády, to, že zdroj autority, která opravňuje k výkonu moci, musí být za oblastí moci a jako přírodní zákon či Boží přikázání nesmí být lidského původu, se také vrací k této použitelnosti Platónovy filosofie.

Analogie týkající se výroby, umění a řemesel nabízí zároveň vítanou příležitost ospravedlnit jinak velice pochybné užití příkladů převzatých z aktivit, u nichž se požaduje určitá odborná znalost a specializace. Zde vstupuje do oblasti politických aktivit poprvé odbornost a státníkovi se počíná rozumět jako někomu, kdo je kompetentní spravovat lidské záležitosti ve stejném smyslu, jako je truhlář povolán zhotovovat nábytek či lékař léčit nemocného. S tímto výběrem příkladů a analogií je spjat prvek násilí, který tak bije do očí v Platónově utopické republice, a vlastně neustále maří jeho úsilí o zajištění dobrovolné poslušnosti, tj. vytvoření pevného základu k tomu, co od římských dob nazýváme autoritou. Platón své dilema vyřešil pomocí značně rozvláčných vyprávění o onom světě s odměnami a tresty, vyprávění, která, jak doufal, množství vezme doslova, a v závěru většiny svých politických dialogů je doporučoval pozornosti nemnohých. Vzhledem k nesmírnému vlivu, který tato vyprávění měla na obrazy pekla v náboženském myšlení, musíme poznamenat, že byla původně určena jen k politickým cílům. Pro Platóna znamenala jednoduše duchaplný nástroj, který mohl přimět k poslušnosti ty, kdo se nepodávají donucovací síle rozumu, aniž by se použilo násilí.

V našem kontextu je relevantní, že na rozdíl od aktivit, jako je jednání a řeč, primárně zaměřených k lidským bytostem, je ve všech činnostech, kde se něco zhotovuje, vyrábí či produkuje – tj. všude tam, kde se lidé konfrontují s přírodou –, nevyhnutelně přítomen prvek násilí. Vznik lidských výtvorů s sebou vždy nese určité násilí proti přírodě: abychom získali dřevo, musíme porazit strom; abychom z něho vytvořili stůl, musíme i materiál dřeva silou upravit. V několika málo případech, kdy se zdá, že Platón nebezpečně upřednostňuje tyranskou formu vlády, ho k této krajnosti přivádějí jeho vlastní analogie. Nejnapadněji tam, kde hovoří o správném způsobu, jak zakládat nová společenství; na toto zakládání lze totiž snadno pohlížet jako na „zhotovování“. Má-li republiku zhotovit ten, kdo je politickým ekvivalentem řemeslníka nebo umělce – tj. kdo postupuje v souladu s příslušnou τέχνη, s oněmi pravidly a měřítky, jež v určitém „umění“ platí –, pak toho může nejlépe dosáhnout tyran.¹⁵

V podobenství opouští filosof jeskyni, pátrá po pravé podstatě bytí a nemá postranní úmysly prakticky použít to, co chce nalézt. Až později, kdy se opět ocitne v temnotě a nejistotě lidských věcí a naráží na nepřátelství svých lidských společníků, počíná přemýšlet o své „pravdě“ v termínech měřítek, jež lze použít na chování jiných lidí. Tato diskrepance mezi idejemi jako pravými podstatami, jež mají být nazírány, a idejemi jako měřítka, která lze použít,¹⁶ je zjevná ve dvou naprosto odlišných reprezentacích nejvyšší ideje – té, již všechny ostatní ideje vděčí za svoji existenci. U Platóna je touto nejvyšší ideou idea krásy – např. v *Symposiu*, kde právě ona je nejvyšší příčkou žebříku k pravdě,¹⁷ a ve *Faidru*, kde Platón hovoří o „milovníku moudrosti či krásy“, jako by to bylo jedno a totéž, protože krása je to, co „nejvíce září“ (krásné je ἐκφανέστατον) a co osvětluje vše ostatní¹⁸ – nebo idea dobra – v *Ústavě*.¹⁹ Platónův výměr byl zřejmě založen na obvyklém ideálu καλὸν κ'ἀγαθόν, je však pozoruhodné, že ideu dobra nalézáme pouze ve striktně politické souvislosti v *Ústavě*. Kdybychom analyzovali původní filosofickou zkušenost, na níž spočívala nauka o idejích (což zde nemůžeme), ukázalo by se, že idea krásy jako nejvyšší idea odráží tuto zkušenost mnohem adekvátněji než idea dobra. Dokonce i v prvních knihách *Ústav*²⁰ je filosof ještě určován jako milovník krásy, a nikoli dobra, a teprve v šesté knize se idea dobra představuje jako nejvyšší. Původní funkcí idejí totiž nebylo ovládat nebo

jinak určovat chaos lidských věcí; ideje měly spíše v „zářivém jasu“ osvětlovat jejich temnotu. Ideje jako takové nemají s politikou, s politickými zkušenostmi a s problémem jednání co dělat a náležejí výlučně zkušenosti kontemplance a hledání „pravého bytí věcí“. Právě ovládání, měření, subsumpce či regulace je zcela cizí oně zkušenosti, na níž stojí původní koncepce nauky o idejích. Zdá se, že Platón chtěl nejprve učinit z politické „irlevance“ nového učení výjimku a snažil se nauku o idejích přizpůsobit, aby se stala užitečnou pro politickou teorii. Avšak použitelnost může být idejím zabezpečena pouze ideou dobra, protože „dobro“ v řeckém jazykovém povědomí vždy znamenalo „dobré k“ či „vhodné“. Jakmile nejvyšší idea, již se všechny ostatní musí účastnit, aby vůbec idejemi byly, je ideou vhodnosti, pak lze ideje per definitionem použít a v rukou filosofa – odborníka na ideje – se mohou stát pravidly a měřítka nebo, jak se později uvádí v *Zákonech*, zákony. (Rozdíl je zanedbatelný. To, co *Ústava* dosud formuluje jako přímý osobní nárok filosofa vládnout, filosofa-krále, se v *Zákonech* mění v neosobní nárok rozumu vládnout.) Vlastním důsledkem politické interpretace nauky o idejích ovšem je, že měřítkem všech věcí není ani člověk či bůh, ale dobro samo, což nevyvodil Platón, ale Aristotelés v jednom ze svých raných dialogů.²¹

Je podstatné připomenout si, že element vlády, který reflektuje naše pojetí autority, tak význačně ovlivněné platónským myšlením, může být vystopován v konfliktu mezi filosofií a politikou, ale ne ve specifických politických zkušenostech – tj. těch, které se bezprostředně odvozují ze sféry lidských věcí. Platónovi nelze porozumět a nemít přítom na mysli jak jeho opakované a zdůrazňované trvání na tom, že tato oblast je filosoficky irelevantní, a neměla by se tedy brát, jak stále varoval, v politickém ohledu příliš vážně, tak také fakt, že on sám – na rozdíl takřka od všech filosofů, kteří přišli po něm – chápal lidské věci tak vážně, že modifikoval samotný střed svého myšlení, aby se dalo použít v politice. Skutečným obsahem jeskynního podobenství, které je konečnou uvedenou v kontextu striktně politického dialogu, hledajícího nejlepší formu vlády, je spíš tato ambivalence než formální výklad nové nauky o idejích. Uprostřed svého zkoumání Platón vypráví podobenství o filosofovi na tomto světě, jako by chtěl napsat koncentrovanou biografii filosofa jako *takového*. Hledání nejlepší formy vlády tak proměnil v hledání nejlepší vlády pro filosofy, a tou se stává vláda,

jíž se ujímají filosofové sami, tedy řešení, které příliš nepřekvapí svědky Sókratova života a smrti.

Filosofova vláda však musela být ospravedlněna a ospravedlněna mohla být jen tehdy, jestliže filosofova pravda platí pro celou sféru lidských věcí, od níž se filosof musel odvrátit, aby na ni mohl pohlížet. Pokud filosof není nic jiného než filosof, jeho hledání končí kontemplací nejvyšší pravdy, a ta je zároveň nejvyšší krásou, protože osvětluje vše ostatní. Pokud však je filosof, člověk mezi jinými, smrtelník mezi smrtelníky, občan mezi občany, musí se své pravdy chopit a přetvořit ji v soubor pravidel; pak snad může vznést nárok stát se skutečným vládcem, filosofem-králem. Životy mnohých v jeskyni, nad nimiž filosof ustavil svou vládu, necharakterizuje kontemplace, ale λέξις, řeč, a πράξις, jednání. A je příznačné, že Platón v podobenství jeskyně líčí život jejích obyvatel, jako by jim šlo pouze o vidění: nejprve obrazy na stěně, pak věci samy v mihotavém světle jeskynního ohně a nakonec ti, kdo chtějí uvidět pravdu samu, musí společný svět jeskyně opustit a vydat se spolehnuti sami na sebe za novým dobrodružstvím.

Jinými slovy, na celou oblast lidských věcí se pohlíží z hlediska filosofie, což předpokládá, že i ti, kdo obývají jeskyni lidských věcí, jsou lidmi pouze potud, pokud chtějí vidět, i když jsou klamáni stíny a obrazy. Vláda filosofa-krále, tj. ovládnutí lidských duší něčím, co je mimo tuto sféru, je ospravedlněna absolutní předností, kterou má vidění před konáním, kontemplace před mluvením a jednáním, tj. předpokládá se, že člověka činí člověkem touha vidět. To je také důvod, proč zájem filosofa a zájem člověka jako člověka koincidují; oba říkají, že lidské věci, výsledky řeči a jednání, mohou nabýt vlastní důstojnosti jen tak, že jsou podřízeny panování toho, co je mimo jejich oblast.

III

Dichotomie mezi nazíráním pravdy o samotě a zpovzdálí a angažovaností ve vztazích a relativitách lidských věcí se stala pro tradici politického myšlení autoritativní. Nejpůsobivěji je vyjádřena v podobenství jeskyně, a proto jsme v pokušení vidět její původ v nauce o idejích. Avšak historicky tato dichotomie nebyla na přijetí Platónovy nauky závislá a daleko více souvisela s postojem, o němž se

Platón takřka náhodně jednou zmínil v okrajové poznámce a Aristotelés ho později takřka doslovně citoval ve slavném výroku *Metafyziky*, kde říká, že počátkem vši filosofie je θαυμάζειν, překvapení a úžas nad tím, že všechno jest tak, jak jest. Řecká „teorie“ pak je jen prodloužením tohoto úžasu a řecká filosofie jeho artikulací a conceptualizací. To, co odděluje nemnohé od mnohých, je právě schopnost úžasu; a lidským záležitostí nemnohé odcizuje jen to, že se neustále věnují jen jemu. I když Aristotelés nepřijal Platónovu nauku o idejích, a dokonce odmítal Platónův ideální stát, v této věci ho následoval: ne pouze v tom, že odděloval „teoretický způsob života“ (βίος θεωρητικός) od života věnovaného lidským věcem (βίος πολιτικός) – jako první stanovil hierarchický řád těchto způsobů života Platón ve *Faidru* –, následoval ho i v tom, že hierarchický řád, který z nich vyplývá, přijal jako samozřejmý. Podstatný v našem kontextu není jen předpoklad, že myšlenka ovládá jednání, že předpisuje jeho principy, že pravidla jednání se nutně odvozují ze zkušenosti myšlení, ale i to, že pomocí těchto βιοί, identifikací různých aktivit se způsoby života, se zároveň ustavil princip vlády mezi lidmi. Že se právě toto stalo typickou známkou politické filosofie sókratovské školy, je historickou ironií. Neboť to, čeho se Sókrates nejvíce obával a před čím se snažil obec uchránit, byla právě dichotomie mezi jednáním a myšlením.

V Aristotelově politické filosofii tedy můžeme spatřovat druhý pokus, jak koncipovat autoritu v termínech vládce – ovládaný. Pro rozvoj tradice politického myšlení byl tento pokus stejně důležitý jako Platónův, i když Aristotelův přístup byl zásadně odlišný. U Aristotela nemá rozum diktátorské ani tyranské rysy a neexistuje filosof-král, který by měl jednou provždy řídit lidské záležitosti. Aristotelés neodůvodňuje skutečnost, že „jakýkoli politický útvar sestává z těch, kdo vládnou, a z těch, kdo jsou ovládáni“, nadřazeností odborníků nad laiky; je si dobře vědom rozdílu mezi jednáním a zhotovováním a nevybírá své příklady z oblasti díla. Chtěl-li stanovit princip vlády v lidských věcech, odvolával se Aristotelés, pokud vím, jako první k „přírodě“, která „sama již provedla rozdělení tím, že bytosti téhož druhu učinila jednak mladšími, jednak staršími, a tu se sluší, aby jedni z nich poslouchali a druhí vládli.“²²

Jednoduchost tohoto argumentu se stala ještě ošidnější, když ho staleté opakování znehodnotilo v pouhou frázi. Snad proto se obvykle přehlíží, že je v příkrém rozporu s Aristotelovou vlastní

definici polis, jak je uvedena v *Politice*: „Obec však jest jakýsi druh společenství stejných, který má účelem život pokud možno nejlepší.“²³ Pojetí vlády v polis bylo pro samotného Aristotela zřejmě tak málo přesvědčivé, že se on, jeden z nejkonzistentnějších a nejméně si protiřečících velkých myslitelů, nijak necítil vlastním argumentem vázán. Nemusí nás proto překvapit, čteme-li na počátku *Ekonomiky* (pseudoaristotelského pojednání, psaného nicméně jedním z jeho nejbližších žáků), že podstatný rozdíl mezi politickým společenstvím (πόλις) a soukromou domácností (οἰκία) spočívá v tom, že v soukromé domácnosti se ustavuje „monarchie“, vláda jednoho, zatímco polis „se skládá z mnoha vládců“.²⁴ Abychom této charakteristice porozuměli, musíme si zaprvé uvědomit, že výrazů „monarchie“ a „tyranie“ se užívalo jako synonym a ve zřetelném odlišení od království; a zadruhé, že význačný rys polis – to, že se „skládá z mnoha vládců“ – nemá nic společného s různými vládními formami, jako oligarchie, aristokracie či demokracie, které se obvykle kladou proti vládě jednoho. „Mnohými vládci“ se míní ony hlavy domácností, které se podílely na politickém životě obce teprve poté, co doma ustavily samy sebe v roli „monarchů“. Vládnutí samo a rozdíl mezi vládci a ovládanými spadá do sféry, která politické oblasti předchází. Politická oblast se odlišuje od „ekonomické“ sféry domácnosti právě tím, že polis je založena na principu rovnosti a rozlišování na vládce a ovládané nezná.

V rozdílu mezi soukromou a veřejnou sférou, jak bychom to nazvali dnes, Aristotelés jen artikuluje běžné řecké mínění, podle něhož „každý občan náleží ke dvěma úrovním existence“, protože „polis skýtá každému individu... vedle života soukromého ještě další způsob života, *bios politikos*“.²⁵ (Ten Aristotelés nazýval „dobrý život“ a definoval jeho obsah; od běžného řeckého mínění se tedy neodchýlil samotným rozlišením, jen touto definicí.) Obě sféry byly formou lidského soužití, avšak pouze společenství domácnosti se zaměřovalo na úživu jako takovou a na zajišťování věcí fyzicky nezbytných (ἀναγκαῖα) k zachování individuálního života a na zabezpečení přežití druhu. Od moderního pojetí se tento koncept charakteristicky odlišuje tím, že péče o uchování života, jak individuálního, tak druhového, zde náleží výlučně do soukromé sféry domácnosti, zatímco κατ' ὀρίθμῳν, jako individuální osoba, jak bychom řekli dnes, člověk vystupuje v polis.²⁶ Dříve než může začít „dobrý život“ politický, se lidé, jako živé bytosti usilu-

jící o své uchování, střetávají a konfrontují s nutností, kterou je třeba opanovat a ovládnout. Na tom totiž svoboda „dobrého života“ závisí.

Opanovat nutnost má tedy za cíl zvládnout životní potřeby, které na lidi naléhají a drží je v moci. Toho však nelze dosáhnout jinak než ovládnutím a znásilněním druhých, těch, kdo svobodné lidi od takového tlaku oprostí: otroků. Svobodný člověk, občan polis není utlačován fyzickými nutnostmi života, ani poddán panování jiných lidí. Nejenže nesmí být otrokem, naopak sám musí otroky vlastnit a vládnout jim. Svoboda politické oblasti začíná až poté, co byly zvládnuty všechny elementární nutnosti pouhého žití; panování a poddanství, rozkaz a poslušnost, vládce a ovládaný jsou vztahy, které podmiňují ustavení politické oblasti právě proto, že nejsou jejím obsahem.

Aristotelés – stejně jako už Platón – bezesporu zamýšlel zavést do vedení věcí veřejných a do života polis určitý druh autority, a bezpochyby z dobrých politických důvodů. Avšak aby bylo všeobecně přijatelné, že do politické oblasti je nutno zavést rozdíl mezi vládci a ovládanými, mezi těmi, kdo poroučejí, a těmi, kdo poslouchají, i on se musel uchýlit k nouzovému řešení a uvádět příklady a modely rovněž převážně z předpolitické sféry: ze soukromé oblasti domácnosti a ze zkušeností otrokářského hospodářství. To ho přivádí ke křiklavě protichůdným tvrzením, v nichž poměřuje život a dění v polis měřítky, o nichž jinde zase praví, že platí pouze pro chování a život domácího společenství. Rozpornost jeho spekulace je zřejmá dokonce už tehdy, vezmeme-li v úvahu pouze jeho slavný příklad z *Politiky*, již zmíněný, podle něhož se rozdíl mezi vládci a ovládanými odvozuje z přirozeného rozdílu mezi mladšími a staršími. Ale příklad sám o sobě je z hlediska Aristotelova argumentu nevhodný. Vztah mezi starým a mladým je svou podstatou výchovný a výchova neobsahuje nic jiného než přípravu budoucích vládců vládci současnými. Kdyby v něm měla být zahrnuta vláda jako taková, pak by ovšem neměla nic společného s politickými formami vlády nejen proto, že je to vztah omezený časově i svou intencí, ale i proto, že se ustavuje mezi lidmi, kteří si jsou potenciálně rovni. Však také nahradit vládu výchovou mělo dalekosáhlé důsledky. Vládcové pak totiž počali vystupovat v roli vychovatelů a vychovatelům se naopak vytýkalo, že chtějí vládnout. Ukazuje se však, že nic není v politice diskutabilnější než platnost příkladů

převzatých z výchovy. V politické oblasti máme vždy co činit s dospělými, kteří věk výchovy již vlastně mají za sebou. Politika, neboli právo podílet se na správě věcí veřejných, začíná přesně tam, kde výchova skončila. (Výchova dospělých, individuální nebo společná, snad může mít velký význam pro formování osobnosti, pro její plný rozvoj či větší obohacení, avšak politicky je irelevantní; ledaže by jejím cílem bylo poskytnout technické prostředky, které lidé nezískali v mládí a jichž je pro účast na veřejných záležitostech zapotřebí.) Ve výchově máme naopak vždy co činit s lidmi, kteří se nemohou zúčastnit politiky proto, že se k tomu teprve připravují. Aristotelův příklad je nicméně závažný, neboť je pravda, že potřeba „autority“ se stává ve výchově a vzdělávání dětí mnohem přijatelnější než kdekoli jinde. Je tedy pro naši dobu charakteristické, že chce vykořenit i tuto krajně omezenou a politicky nevýznamnou formu autority.

V politickém ohledu může autorita nabýt výchovné povahy jen tehdy, předpokládáme-li jako Římané, že předkové již per definitionem každé další generaci za všech okolností zpřítomňují příklad velikosti – tj. jsou maiores, ti větší. Kdekoli byl použit model výchovné autority v oblasti politiky bez tohoto základního přesvědčení (a docházelo k tomu dost často a je to dosud klíčový argument konzervativců), sloužil hlavně k zatemňování skutečných nároků a pouhé žádosti vládnout; výchova byla předstírána, ve skutečnosti šlo jen o panování.

Grandiózní úsilí řecké filosofie nalézt koncept, který by zabránil zkáze polis a ochránil život filosofa, ztroskotál na tom, že ve sféře řeckého politického života neexistovalo vědomí autority založené na bezprostřední politické zkušenosti. Proto všechny vzory, podle nichž následující generace rozuměly obsahu pojmu autority, byly převzaty ze specificky nepolitických zkušeností a vznikaly buď v oblasti „zhotovování“ či umění, kde je třeba odborníků a kde nejvyšším kritériem je způsobilost, anebo pocházely ze soukromého společenství domácnosti. Právě tento politický zřetel filosofie sókratovské školy měl na naši tradici největší vliv. Ještě dnes věříme, že Aristotelés definoval člověka primárně jako politickou bytost vybavenou řečí či rozumem – to však učinil jen v politickém kontextu –, a že Platón předvedl původní smysl nauky o idejích v *Ústavě*, kde naopak tuto nauku z politických důvodů změnil. Při větší velikosti řecké filosofie lze pochybovat, že by ztratila svůj

inherentně utopický charakter, kdyby se jí v neúnavném hledání tradice a autority nerozhodli převzít a uznat jako nejvyšší autoritu v záležitostech teorie a myšlení Římané. Avšak tuto integraci mohli Římané uskutečnit jen proto, že jak autorita, tak tradice již před tím hrály rozhodující úlohu v politickém životě Římské republiky.

IV

Od počátku republiky a vlastně až do konce císařství existuje v jádře římské politiky přesvědčení o posvátnosti fundace, v tom smyslu, že co bylo jednou založeno, zavazuje všechny budoucí generace. Být politicky angažován znamenalo nejprve a především ochraňovat založení města Říma. Proto Římané nebyli s to založení své první polis opakovat zřizováním kolonií. Naopak, k tomu, co bylo založeno původně, mohli jen připojovat další území, dokud nebyla připojena a Římem spravována celá Itálie, případně celý Západní svět, jako by celý svět nebyl nic jiného než římské zázemí. Od počátku až do konce byli Římané vázáni k specifickému místu tohoto jediného města a na rozdíl od Řeků nemohli v časech ohrožení či nadměrného počtu obyvatel říci: „Jděte a založte nové město, vždyť kdekoli budete, tam bude polis.“ Nikoli Řekové, nýbrž Římané byli opravdu zakořeněni v zemi, a slovo *patria* odvozuje svůj plný smysl z římské historie. Založení nového politického útvaru – pro Řeky takřka všední zkušenost – znamenalo pro Římany jedinečnou událost, ústřední, rozhodující a neopakovatelný počátek celé jejich historie. Nejuctívanějšími římskými bohy byli Janus, bůh počátku a vchodu, s nímž vlastně ještě i my zahajujeme náš rok, a Minerva, bohyně paměti.

Založení Říma – *tanta molis erat Romanam condere gentem* („Tolik práce to stálo, než římský založen národ“), jak Vergilius shrnuje neustále přítomné téma *Aeneidy*, podle něhož veškeré Aeneovo bloudění a strádání se skončí a dospěje k cíli *dum conderet urbem* („až založí město“) – a dále pak neřecká zkušenost posvátnosti domu a domácího krbu, v níž, řečeno s Homérem, jako by Hektorův duch přežil pád Tróje a ožil na italské půdě, utvářejí hluboký politický obsah římského náboženství. Na rozdíl od Řeků, u kterých zbožnost závisela na bezprostředně zjevované přítomnosti bohů, náboženství římské, religio, znamená doslova *re-ligare*²⁷:

být vázán k dřívějšímu, mít závazek vůči nezměnné, takřka nadlidské, a tudíž vždy legendární námaze, kterou vždy vyžaduje položení základů, upevnění základního kamene.²⁸ Být religiózní znamenalo být vázán k minulosti; proto Livius, velký zapisovatel minulých událostí, mohl říci: *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* („Když o těchto starobylých událostech píši, nevím, jaké je toto spojení, kterým stárne i můj duch, a jaké religio jej jímá.“²⁹) Náboženskou a politickou činnost bylo možno považovat takřka za identickou a Cicero mohl prohlásit: „Nikde jinde se lidská zdatnost tak nepřiblížila stezkám bohů (*numen*) jako tam, kde lidé zakládají nová a uchovávají již založená společenství.“³⁰ Religiózní byla samotná zavazující moc fundace, neboť i bohům město skýtalo stálý domov – opět na rozdíl od Řecka, jehož bohové sice města smrtelníků ochraňovali a příležitostně v nich i pobývali, nicméně sami měli svůj vlastní, lidským sídlům vzdálený domov na hoře Olymp.

Slovo i pojem autority se původně objevuje právě v této souvislosti. Slovo *auctoritas* je odvozeno od slovesa *augere*, „zvětšovat, rozmnožovat“; to, co autorita (respektive ti, kdo ji mají) neustále zvětšuje a rozmnožuje, je právě fundace, založení. Autoritu měli starší, Senát či *patres*, kteří ji získali přenosem, tradicí, odvozením svého původu od těch, kteří položili základy všemu, co povstalo, od předků, jež Římané proto nazývali *maiores*. Autorita živých byla vždy odvozená a spočívala na *auctores imperii Romani conditoresque*, slovy Pliniovými, tedy na autoritě zakladatelů, kteří již dávno nebyli mezi živými. Autorita na rozdíl od moci (*potestas*) byla zakořeněna v minulosti; avšak v aktuálním životě města tato minulost nebyla o nic méně přítomná než moc a síla živých. *Mori-bus antiquis res stat Romana virisque*, řečeno slovy Enniovy.

Abychom konkrétně pochopili, co znamenalo mít autoritu, bude jistě užitečné si uvědomit, že slovo *auctor* lze použít jako přímého opaku slova *artifex*, které označuje stavitele a zhotovovatele. *Auctor* znamená pak přesně to, co náš „autor“. Kdo má být u příležitosti nového divadla více uctíván, táže se Plinius, stavitel, či autor, ten kdo invenci uskutečnil, či invence sama? V obou případech pochopitelně dává za pravdu druhému. Autorem v tomto případě není stavitel, ale ten, kdo celý podnik inspiroval; samotná stavba tudíž mnohem více zpřítomňuje jeho ducha než ducha toho, kdo ji postavil. Na rozdíl od stavitele, který byl pouhým realizátorem,

on je pravým „autorem“ budovy, on je jejím zakladatelem, a tudíž také „zvětšovatelem“ města.

Vztah *auctor* – *artifex* však v žádném případě není (platónským) vztahem mezi pánem, který dává příkazy, a služebníkem, který je vykonává. Je nejnápadnějším rysem těch, kdo mají autoritu, že nemají moc. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, „zatímco moc spočívá v lidu, autorita patří senátu“.³¹ Protože autorita, onen přívažek, který musel senát dodávat politickým rozhodnutím, není moc, uniká nám její povaha a zdá se nepochopitelná; v tomto ohledu se podobá Montesquieuově oddělené moci soudní v systému vlády. I její síla je, jak Montesquieu říká, „jaksi nulová“ (*en quelque façon nulle*), nicméně právě ona vytváří autoritu v konstitučních vládách.³² Mommsen tuto autoritu nazýval „více než radou, ale méně než příkazem, radou, kterou nelze dost dobře pominout“, mínil tím že „vůle a činy lidí jsou podobně jako u dětí vystaveny chybám a omylům, a proto potřebují „něco navíc“, jakési stvrzení radou starších“.³³ Autoritativní charakter „přidavku“, s nímž přicházejí starší, spočívá v tom, že je pouhou radou, jež k tomu, aby byla vyslyšena, nepotřebuje formu rozkazu či nějakého vnějšího násilí.³⁴

Zavazující síla této autority úzce souvisí s religiózně zavazující silou, jíž je obdařen *auspex*, ten na rozdíl od řeckého orakula nenaznačuje objektivní běh budoucích událostí, ale pouze zjevuje božský souhlas či nesouhlas s rozhodnutími, která učinili lidé.³⁵ Rovněž bohové měli u lidí spíše autoritu, než aby nad nimi vládli mocí a silou. Sami lidské jednání neřídili, spíše jen k němu něco „přidávali“ a potvrzovali je. „Všichni *auspices* se opírali o velké znamení, jímž bohové poskytli Romulovi autoritu k tomu, aby založil město“,³⁶ a tak se i veškerá autorita odvozovala od tohoto založení; každý čin autorita vázala k posvátnému počátku římské historie, ke každému jednotlivému momentu jako by přidávala celou váhu minulosti. *Gravitas*, schopnost tuto tíži snášet, se stala význačným rysem římské povahy a právě Senát, představitel autority v republice, fungoval – podle slov Plutarchových („Život Lykurgův“) – jako „těžiště, jako kýl lodi, který neustále udržuje věci v pravé rovnováze“.

Precedenty – skutky předků a zvyklosti, které z nich povstaly – zavazovaly vždy.³⁷ Cokoli se přihodilo, změnilo se v příklad a *auctoritas maiorum* se ztotožnila s autoritativními vzory pro chování,

s morálně politickými měřítky jako takovými. Proto pociťovali Římané, že opravdovým vyvrcholením života je stáří, ne pouhá dospělost, ne však kvůli nashromážděné moudrosti a zkušenostem, ale proto, že starý člověk žije ve větší blízkosti k předkům a minulosti. Na rozdíl od našeho pojetí, kdy člověk roste směrem do budoucnosti, směřoval růst podle římského cítění do minulosti. Kdyby někdo chtěl toto pojetí vztáhnout k hierarchickému řádu, který je na autoritě postaven, a znázornit takovou hierarchii známým obrazem pyramidy, pak by její špička nesměřovala do nadzemské výše nebes (případně, jako v křesťanství, i nad ně), ale mířila by do hloubky pozemské minulosti.

V této primárně politické souvislosti byla minulost posvěcena tradicí. Tradice zachovávala minulost tím, že z generace na generaci předávala odkaz předků, tj. odkaz těch, kteří byli především svědky a spolutvárci posvátného založení a svou autoritou umožňovali, aby se zvětšovalo v průběhu staletí. Pokud nebyla tradice přerušena, nebyla narušena ani autorita; jednat bez autority a tradice, bez přejatých měřítek a starodávných vzorů, bez moudrosti otců-zakladatelů, bylo nemyslitelné. Pojem duchovní tradice a autority v záležitostech myšlenek a idejí pochází v Římě z politické oblasti, a je tedy stejně derivativní, jako byla Platónova koncepce úlohy rozumu a idejí v oblasti politické, ve sféře lidských věcí, odvozena z oblasti filosofie. Ale je zásadním a důležitým faktem, že Římané, pociťující potřebu otců-zakladatelů a autoritativních příkladů i ve věcech myšlení a idejí, přijali v oblasti teorie, filosofie a básnictví jako autority velké „předky“ z Řecka. Velcí řečtí autoři se nestali autoritami Řekům, ale Římanům. V Římě byl nemyslitelný způsob, jakým Platón a všichni před ním i po něm zacházeli s Homérem, „učitelem celé Helady“, a římský filosof by se také neodvážil „pozvednout ruku proti svému ‚duchovnímu‘ otci“, jak prohlašuje o sobě Platón (v dialogu *Sofisté*), když se rozchází s učením Parmenidovým.

Stejně jako odvozený ráz použitelnosti idejí v politice nezabránil, aby se Platónovo politické myšlení nestalo počátkem západní politické teorie, ani odvozený ráz autority a tradice v záležitostech duchovních nezamezil, aby se autorita a tradice nestaly pro dlouhý úsek naší historie dominantními rysy západního filosofického myšlení. V obou případech se zapomnělo na politický původ a politické zkušenosti, na nichž samotné teorie spočívaly, jednak na původní

konflikt mezi politikou a filosofií, mezi občanem a filosofem, jednak na zkušenost založení, na níž spočívá legitimní zdroj římské triády náboženství-autorita-tradice. Síla této triády spočívá na svazující moci autoritativního počátku, k němuž byli lidé připoutáni tradicí „religiózních“ vazeb. Římská triáda přežila přeměnu republiky v císařství a pronikla všude tam, kde *pax romana* na římských základech vytvořila západní civilizaci.

Mimořádná síla a nezdolnost tohoto římského ducha – nebo mimořádná spolehlivost zakládajícího principu při vzniku státních útvarů – byly podrobeny rozhodující zkoušce, osvědčily se však vynikajícím způsobem po pádu Římské říše, kdy římské politické a duchovní dědictví převzala křesťanská církev. Postavena tvář v tvář tomuto velmi reálnému, „světskému“ úkolu stala se církev dokonale „římskou“ a v politických záležitostech se tak přizpůsobila římskému myšlení, že smrt a vzkříšení Krista učinila úhelným kamenem nového založení, a na tomto základě zbudovala novou lidskou instituci nesmírné trvalosti. A tak poté, co se Konstantin Veliký obrátil na církev, aby pro hroutící se říši zabezpečil ochranu „nejmocnějšího boha“, byla i církev nakonec schopna překonat tendence křesťanské víry, které v dřívějších stoletích způsobily tolik obtíží a jsou tak zjevné a zdánlivě nepřekonatelné v Novém zákoně a raných křesťanských spisech. Vítězství římského ducha je opravdu téměř zázrakem a v každém případě právě ono umožnilo církvi „poskytnout lidem kromě členství i pocit občanství, který již nemohl skýtat ani Řím, ani nějaká městská správa“.³⁸ Nicméně jako Platónova politizace idejí proměnila západní filosofii a určila politický koncept rozumu, tak i politizace církve determinovala křesťanské náboženství. Základem církve jako společenství věřících a veřejné instituce už nebyla ani tak křesťanská víra ve vzkříšení (i když tato víra jejím obsahem zůstávala), či hebrejská poslušnost Božím přikázáním, ale spíše svědectví o zrození, životě, smrti a vzkříšení Ježíše Nazaretského jako historicky zaznamenané události.³⁹ Apoštolové se jako svědkové této události mohli stát „otci-zakladateli“ církve, která pak z nich odvozovala vlastní autoritu tradicí, tím, že předávala jejich svědectví z generace na generaci. Dokonce lze říci, že teprve tak došlo k tomu, že se křesťanská víra stala náboženstvím, „religiem“, náboženstvím nejen ve vlastním křesťanském smyslu, ale i ve smyslu klasickém, rozhodně až od této chvíle se mohl celý svět stát křesťanským – na rozdíl od situace,

kdy v něm žily pouhé, třeba i větší skupiny křesťanských věřících. Římský duch mohl přežít katastrofu Římské říše proto, že její nej-mocnější nepřátelé – ti, kteří uvalili kletbu takřka na celou oblast světských veřejných věcí a přísahali, že budou žít skrytě – objevili ve vlastní víře něco, co bylo možno pochopit také jako světskou událost, co se mohlo stát novým světským počátkem, k němuž byl svět znovu vázán (*religare*) v podivné směsi nové a staré religiозní úcty. Tuto přeměnu dokonal v celé šíři Augustin, jediný velký filosof, jehož Římané měli. Nosník jeho filosofie – *Sedis animi est in memoria* (sídlo duše je v paměti), je přesnou pojmovou artikulací specificky římské zkušenosti, již Římané samotní, zaplavení řeckou filosofií a řeckými pojmy, nikdy nedosáhli.

Díky tomu, že se založením katolické církve opakovalo založení města Říma, převzala křesťanská epocha i římskou triádu náboženství-autorita-tradice, i když ji ovšem naplnila radikálně odlišným obsahem. Je asi nejnápadnějším znamením této kontinuity, že církev znovu přijala římskou distinkci autority a moci, když v pátém století začala svou velkolepou politickou kariéru. Starou autoritu Senátu žádala pro sebe a moc, která v období Římského císařství již nepatřila lidu, ale byla soustředěna v rukou císařského dvora, přenechala světským panovníkům. Tak koncem 5. století mohl papež Gelasius I. napsat císaři Anastasiovi I.: „Jsou dvě věci, které vládnou tomuto světu – svatá autorita papeže a moc královská.“⁴⁰ Výsledek kontinuity římského ducha v dějinách Západu tedy byl dvojnásobný. Na jedné straně se ještě jednou opakoval zázrak stálosti; kontinuita a trvalost církve jako veřejné instituce je v naší historii srovnatelná pouze s tisíci lety římské historie ve starověku. Na druhé straně moderní odluka státu a církve, jež zdaleka nemusela jednoznačně vést k sekularizaci politické sféry, a tedy její povýšení k důstojnosti klasického období, ve skutečnosti znamenala, že politická oblast nyní ztratila – poprvé od dob Říma – svoji autoritu a s ní i onen prvek, který obdařil politické struktury, přinejmenším v historii Západu, trvalostí, kontinuitou a stálostí.

Je sice pravda, že římské politické myšlení počalo velice záhy používat Platónových pojmů, aby pochopilo specificky římské zkušenosti. Nicméně se zdá, jako by Platónova neviditelná měřítka – poměřující a spravující viditelné a konkrétní lidské věci – teprve v křesťanské epoše plně rozvinula svou politickou účinnost. Do římské fundační legendy se mohly přes Platóna včlenit právě ty

části křesťanské věrouky, jež by jen stěží zapadly a asimilovaly se v římské struktuře, to jest zjevné příkazy a pravdy ryze transcendentní autority, jež se na rozdíl od Platónovy autority neklene nad zemskou oblastí, ale je kdesi za ní. Boží zjevení bylo možno nyní interpretovat politicky, jako by měřítka lidského chování a principy politického společenství, jež Platón antcipoval intuitivně, se konečně odhalila přímo, takže podle slov moderního platonika se zdálo, jako by se stará Platónova „orientace na neviditelná měřítka nyní potvrdila zjevením měřítek samotných“.⁴¹ Tak jako katolická církev vtělila do soustavy svých učení a dogmat řeckou filosofii, sloučila také římské pojetí politické autority, které nutně spočívalo na určitém počátku a založení v minulosti, s řeckou představou transcendentních měřítek a pravidel. Pro každý politický řád se nyní vyžadovala obecná a transcendentní měřítka, pod něž by bylo možno zahrnout vše částečné a imanentní, tj. morální pravidla mezilidského chování a racionální měřítka řídící veškeré individuální usuzování. Sotva něco jiného se nakonec uplatnilo s větší autoritou a dalekosáhlejšími důsledky než toto sloučení.

Časem se ukázalo – a hovoří to pro stabilitu sloučení –, že vždy, jakmile byl zpochybněn či odstraněn jen jediný prvek římské triády náboženství-autorita-tradice, ztratila se zároveň i jistota zbývajících dvou. Bylo Lutherovým omylem myslet si, že popírání současné autority církve a apel na svobodný individuální úsudek se nedotkne náboženství a tradice. Doufat, že autoritu a náboženství lze ochránit bez tradice, bylo omylem Hobbesovým a dalších politických teoretiků 17. století. A bylo konečně omylem humanistů domnívat se, že lze zůstat uvnitř neporušené tradice západní civilizace bez náboženství a autority.

V

Církev mohla reinterpretovat rané křesťanské představy života na onom světě, do té doby vágní a nesooudé, ve světle platónských politických mýtů, a tak vytvořit dogmaticky zajištěný, propracovaný systém odměn a trestů za dobré a špatné skutky, které na zemi nedošly spravedlivé odplaty, to bylo politicky nejvážnějším důsledkem sloučení římských politických institucí s řeckými filosofickými idejemi. Nestalo se to však dříve než v pátém století,

v době, kdy byly prohlášeny za herezi počáteční křesťanské nauky o spasení všech hříšníků, dokonce i samotného Satana (podle Origenova učení, které obhajoval ještě Řehoř z Nyssy), a spiritualizující interpretace muk pekelných jako trýzně svědomí (též podle Origenova učení). Právě v té době došlo k pádu Říma a zmizel dosud zajištěný světský řád. Za světské věci převzala odpovědnost církev a papežství se náhle stalo pozemskou, časnou mocí. Lidové i vzdělané představy o onom světě, o jeho odměnách a trestech, byly sice značně rozšířené již v době antiky, nicméně původní křesťanskou verzi těchto věr, která odpovídala „radostné zvěsti“ a odpuštění hříchů, nebyla hrozba věčného trestu a věčných muk, ale naopak *descensus ad inferos*, Kristův sestup do podsvětí, kde Kristus strávil tři dny od své smrti až do vzkříšení proto, aby přemohl peklo, zvítězil nad Satanem a vysvobodil duše zemřelých hříšníků od smrti a trestu stejně jako již před tím duše živých lidí.

Je dosti obtížné přesně odhadnout, do jaké míry je původ nauky o pekle politický, a nejen náboženský, protože církev tuto nauku vtělila v její platónské verzi do systému svých dogmat velice záhy. Bylo přirozeným důsledkem toho kroku, že jasné porozumění Platónovi samotnému se vytratilo a že jeho přísně filosofická nauka o nesmrtnosti duše, zamýšlená pro nemnohé, a jeho politická nauka o onom světě s odměnami a tresty, evidentně určená většině, se počaly ztotožňovat. Filosof se zajímá o to, co je neviditelné, co lze vnímat duší, jež sama je něčím neviditelným (ἀειδές), a poté, co ji smrt zbavila těla – orgánu smyslového vnímání – odchází do Hádu, místa neviditelnosti (Ἄ-ιδης).⁴² Právě proto se zdá, že filosof se neustále zabývá smrtí a umíráním a filosofii lze nazvat „přípravou na smrt“.⁴³ Ty, kdo za oblastí smyslového vnímání nezakusili filosofickou pravdu, přesvědčovat o nesmrtnosti netělesné duše ovšem nelze; pro ně Platón vypráví množství historek, které si sám vymyslel v závěru svých velkých politických dialogů – když se samotná argumentace zhroutila, jako v *Ústavě*, nebo když se ukázalo, že Sókratova protivníka nelze přesvědčit, jako v *Gorgiovi*.⁴⁴ Nejproslulejší a nejvlivnější z těchto historek byl mýtus Erův v *Ústavě*. V období mezi Platónem a světským vítězstvím křesťanství v pátém století, které poskytlo víře v peklo i náboženské oprávnění – takže se toto dogma od té doby stalo obecným rysem křesťanství a v politických pojednáních se nepovažovalo za nutné je zvláště zmiňovat –, lze jen stěží nalézt významnější diskusi o poli-

tických problémech (s výjimkou Aristotela), která by nekončila napodobováním platónského mýtu.⁴⁵ Předchůdcem Dantova vypracovaného popisu pekla nejsou hebrejské či rané křesťanské spekulace o posmrtném životě, nýbrž Platón; u něho totiž poprvé najdeme nejen pouhý koncept posledního soudu, kde se rozhodne mezi věčným životem a věčnou smrtí, o odměnách a trestech, ale i geografické rozdělení pekla, očištění a ráje a hrozivé představy odstupňovaných tělesných trestů.⁴⁶

Zdá se, že pouze politické důsledky Platónových mýtů v poslední knize *Ústavy* a stejně i v závěrečných pasážích *Faidóna* a *Gorgii* jsou nepopíratelné. Rozdíl mezi filosofickým přesvědčením o nesmrtnosti duše a politicky žádoucí vírou v posmrtný život je paralelní s rozdílem, který v nauce o ideách existuje mezi ideou krásy jako nejvyšší ideou filosofa, a ideou dobra jako nejvyšší ideou státníka. Zatímco Platón aplikoval svou filosofii v politické sféře a tím rozdíl mezi idejemi krásy a dobra poněkud zatemnil – takže v politické diskusi mlčky jednu nahradil druhou –, nelze to už říci o rozdílu mezi nesmrtnou, nedělitelnou a netělesnou duší a životem posmrtným, kdy se trestu dostane tělům citlivým k bolesti. Je jisté do očí bijící známkou politické povahy těchto mýtů, že tělesné tresty protirečí učení o smrtelnosti těla, jakož i to, že Platón sám si tento rozpor vůbec neuvědomoval.⁴⁷ A když takto počal vyprávět, ještě vždy předem ujišťoval, že to, co bude následovat, není pravda, ale možné mínění, o němž je dobré většinu lidí přesvědčit, „jako by to pravda byla“.⁴⁸ Není konečně dostatečně zřejmé, zvláště v *Ústavě*, že těm, kdo porozuměli vyprávění o jeskyni a vědí, že opravdovým podsvětím je pozemský život, nemůže celý ten koncept života po smrti dost dobře dávat smysl?

Platón se ve svém popisu posmrtného života spoléhal bezpochyby na lidovou víru, snad orfické či pythagorejské tradice, a podobně si i církev – skoro o tisíc let později – mohla svobodně vybrat, kterou ze zavedených věr a spekulací bude považovat za dogma, a kterou prohlásí za heretickou. Platón byl první, kdo si počal být vědom nesmírných, přísně politických možností, které takové víry nabízely; v tom spočíval rozdíl mezi ním a jeho předchůdci. Stejný rozdíl však byl mezi Augustinovým vypracovaným učením o pekle, očištění a ráji a spekulacemi Origenovými či Klementa Alexandrijského: Augustin (před ním snad i Tertullián) totiž pochopil, do jaké míry lze těchto doktrín použít jako pohružek v tomto světě bez ohledu

na jejich hodnotu a spekulaci o budoucím životě. V tomto kontextu je zvláště nápadné, že právě Platón razil slovo „teologie“ a že se toto nové slovo objevuje v diskusích striktně politických – jmenovitě v *Ústavě*, tam kde se dialog zabývá zakládáním měst.⁴⁹ Nový teologický bůh není ani živý Bůh, ani bůh filosofů, není ani pohan-ským božstvem, je čímsi politicky funkčním, „měřítkem měřítek“,⁵⁰ to znamená onou mírou, podle níž mají být zakládána města a určována pravidla chování většiny. Mimo to teologie učí, jak tyto míry prosadit absolutně, a to i v těch případech, kdy se zdá, že lidská spravedlnost je bezmocná, to jest v případech takových zločinů, které ujdou potrestání, a takových, pro něž ani trest smrti není dostatečný. Neboť „hlavní věci“, o níž na onom světě jde, je, jak Platón říká přímo, že „za všechno špatné, co lidé komukoli učinili, budou trpět desateronásobně“.⁵¹ K teologii, jak ji chápeme my – jako interpretaci Božího slova, jehož posvátným textem je bible –, Platón jistě neinklinoval. Teologii chápal jako oddíl, součást politické vědy, zvláště onu část, která učí menšinu vládnout většině.

I když se jiné, další historické vlivy podílely na vypracování nauky o pekle, užívalo se této nauky vždy z politických důvodů – k tomu, aby malá skupinka udržela morální a politickou kontrolu nad většinou. Vždy šlo o totéž: pravda je svou vlastní povahou samozřejmá, a proto ji nelze uspokojivě opatřit argumenty a demonstrovat.⁵² Z toho vyplývá, že ti, kdo nemají oči pro samozřejmé, neviditelné a to, co zároveň je za argumenty, potřebují víru. Řečeno platónským způsobem: menšina nemůže většinu o pravdě přesvědčit, pravda nemůže být předmětem přesvědčování; přesvědčování však je zároveň jediný možný způsob, jak si ve vztahu k většině počínat. Většinu, svedenou nezodpovědnými povídačkami básníků a vypravěčů, však lze přesvědčit, aby věřila takřka čemukoliv; přiměřená jsou taková vyprávění, která přibližují pravdu menšiny většině – tj. vyprávění o posmrtných odměnách a trestech. Přesvědčování o existenci pekla donutí občany, aby se chovali tak, jako by pravdu znali.

Dokud ještě nemělo křesťanství sekulární zájmy a odpovědnost, ponechávalo víry a spekulace o onom světě tak volné, jako byly v době antiky. Avšak ve chvíli, kdy byl čistě religiозní vývoj nové víry ukončen, byla církev, která si to uvědomovala a chtěla převzít politickou zodpovědnost, postavena tváří v tvář podobné komplikaci, z níž povstala platónská politická filosofie. Opět se

stalo otázkou, jak aplikovat absolutní měřítka na oblast lidských záležitostí a na vztahy, jejichž pravou podstatou se zdá relativita. Této relativitě odpovídá fakt, že zabít je tím nejhorším, co může učinit člověk člověku, a způsobit vlastně to, co se nevyhnutelně jednoho dne stane tak jako tak. „Vylepšení“, které nabízejí obrazy pekla, spočívá v tom, že trest může být větší než „věčná smrt“, která byla přiměřeným trestem za hříchy v raném křesťanství, to znamená věčné utrpení, ve srovnání s nímž je věčná smrt spasením.

Zavedení platónského pekla do soustavy křesťanských dogmat upevnilo náboženskou autoritu do té míry, že mohla doufat ve vítězství v jakémkoli zápase se světskou mocí. Avšak cena zaplacená za tuto dodatečnou sílu byla taková, že se oslabilo římské pojetí autority a otevřela se možnost, že se jak do samotné struktury západního náboženského myšlení, tak i do hierarchie církve vetře prvek násilí. Jak vysoká byla tato cena, na to lze usoudit z více než rozpačité působícího faktu, že mužové nepochybně velikosti – mezi nimi i Tertullián, dokonce Tomáš Akvinský – mohli být vůbec přesvědčeni, že jednou z nebeských radostí bude privilegium pozorovat nevýslovná pekelná muka. Ve vývoji křesťanství po celá staletí snad nic není tak vzdálené a cizí duchu učení Ježíše Nazaretského jako vypracovaný systém budoucích trestů a nesmírná moc donucovat strachem; tato moc ztratila svůj veřejný, politický význam až v posledních stádiích novověku. Pokud jde o náboženské myšlení, je jistě děsivou ironií, že „radostná zvěst“ evangelií – „Život je věčný“ – mohla na zemi vést spíše k růstu strachu než radosti a lidskému umírání mohla spíše přitížit než je ulehčit.

Je možná nejvýznamnějším důsledkem sekularizace novověku, že spolu s odstraněním náboženství z veřejného života byl eliminován i jediný politický prvek tradičního náboženství – strach z pekla. My, kdo jsme museli být svědky toho, jak za Hitlera a Stalina vpadla do oblasti politiky nová bezprecedentní zločinnost, bez většího odporu v dotyčných zemích, bychom měli být poslední, kdo by podcenili „presvědčování“, vliv strachu z pekla na fungování svědomí. Význam těchto zkušeností pravděpodobně ještě vzroste, připomeneme-li si, že v samotném srdci osvětského věku trvali mužové Francouzské revoluce i američtí otcové-zakladatelé na tom, že strach z „Boha-mstitele“ musí být v novém politickém systému zachován, pak i víra v budoucí život. Že byli revolucionáři všech národů tak podivně rozladěni vůči obecnému klimatu své doby, má zřejmě své

důvody v tom, že se ocitli ve staré platonské svízeli vzhledem k rozdělení církve a státu. Když varovali před odstraněním strachu z pekla z veřejného života, že by se tak otevřela cesta k tomu, aby se „vražda stala čímsi stejně lhostejným jako zastřelení racka a vyhlazení rohilského národa bylo stejně nevinné, jako když je zároveň se soustem syra spolknut červík“,⁵³ pak tato slova znějí v našich uších takřka prorocky, a přece je jasné, že je nevyvolala dogmatická víra v „Boha-mstitele“, spíše nedůvěra v lidskou přirozenost.

A tak víře v budoucnost s jejími odměnami a tresty, kterou Platón vědomě vytvořil jako politický nástroj a kterou pravděpodobně stejně vědomě převzal v augustinovské podobě Řehoř Veliký, bylo souzeno přežít všechny ostatní religiозní i sekulární prvky, jež pospolu ustavily autoritu v historii Západu. Využitelnost náboženství pro účely světské autority nebyla objevena ve středověku, kdy světský život byl religiозní v té míře, že se náboženství nemohlo stát politickým nástrojem, ale až během novověku. Právě motivy tohoto znovuobjevení byly poněkud zastíněny více či méně žalostnými aliancemi „trůnu a oltáře“, kdy se panovníci strachovali možné revoluce a věřili, že lidu nemá být dovoleno, aby náboženství ztratil, protože – slovy básníka Heina – „*Wer sich von seinem Gotte reisst, wird endlich auch abtrünnig werden/ von seinem irdischen Behörden*“ („Kdo se odtrhává od svého Boha, opustí nakonec i to, co mu bylo autoritou na zemi.“) Jde spíše o to, že revolucionáři sami přikazovali věřit v budoucí život, že dokonce Robespierre, aby revoluci nějak uzákonil, své proslovy uzavíral tím, že se dovolával „Nesmrtelného zákonodárce“; že žádná z původních verzí Americké ústavy nepostrádá příslušné ustanovení o budoucích odměnách a trestech, že i takoví lidé jako John Adams považovali tyto odměny a tresty za „jediný opravdový základ morálky“.⁵⁴

Nepřekvapuje, že jsou marné všechny tyto pokusy zachovat z bortící se budovy náboženství, autority a tradice jedině prvek násilí a užívat ho jako ochrany nového sekulárního řádu. Že tyto pokusy ustaly, nebylo v žádném případě zásluhou vzestupu socialismu či marxistické víry, že „náboženství je opiem lidstva“. (Autentického náboženství obecně a křesťanské víry zvláště – s neochabujícím důrazem na individuum a jeho vlastní úlohu ve spasení, což vedlo k vypracování většího katalogu hříchů než v kterémkoli jiném náboženství – nelze nikdy použít jako uklidňovacího prostředku. Učinit lidskou duši imunní vůči šokujícímu nárazu skutečnosti,

k tomu jsou daleko lépe než jakákoli známá tradiční náboženství vybaveny moderní ideologie, ať už politické, psychologické či sociální. Srovnáme-li poslušnost Boží vůli s různými pověrami dvacátého století, vypadá to asi tak, jako by dětský nožik měl soutěžit s atomovými zbraněmi.) Přesvědčení, že „dobré mravy“ v občanské společnosti závisejí původně na bázní a naději v posmrtný život, se možná politikům 18. století zdálo být jen rozumným míněním. Politikům století devatenáctého se zdálo prostě skandální již například to, co anglické soudní dvory dosud považovaly za samozřejmé, že „přísaha osoby, která nevěří v posmrtný život, je bezcenná“, a to nejen z politických důvodů, ale i proto, že z toho vyplývá, „že pouze ti, kdo věří, jsou odvráceni od lhaní /.../ strachem z pekla“.⁵⁵

Řečeno jen povrchně, ztráta víry ve věci budoucí je politicky, i když rozhodně ne duchovně, nejvýznamnějším rozdílem mezi naší přítomností a předešlými staletími. Tato ztráta je definitivní. I kdyby se totiž náš svět znovu obrátil k náboženství, i kdyby tu dosud existovalo sebevíc autentické víry, i kdyby naše morální hodnoty byly hluboce zakořeněny v náboženských systémech, v žádném případě strach z pekla již není motivem, který by zabraňoval, či naopak napomáhal činům většiny. Jestliže sekulárnost světa zahrnuje oddělení náboženské a politické oblasti, pak, zdá se, je to nevyhnutelné; právě tak, jako bylo za těchto okolností politickému životu souzeno ztratit religiозní oporu transcendentní autority, tak bylo i náboženství souzeno ztratit svůj politický prvek. V této situaci je dobré si připomenout, že Platónův prostředek, který měl přesvědčit většinu, aby se řídila měřítky menšiny, zůstal utopií, dokud nebyl potvrzen nábožensky; cíl ustavit vládu nemnohých nad mnohými byl až příliš zřejmý, než aby mohl plnit svou funkci. Ze stejného důvodu vymizela z veřejné sféry víra v posmrtný život, a to ve chvíli, kdy politická užitečnost byla očividně vystavena faktu, že z celého systému dogmat ona jediná počala být považována za hodnu přežití.

VI

V našem kontextu je zvlášť pozoruhodné toto: zatímco všechny modely, prototypy a příklady autoritativních vztahů – např. státník jako léčitel či lékař jako expert, kormidelník, znalý mistr, vychovatel,

mudrc – tj. ty, které jsou všechny svým původem řecké, se zachovaly a znovu a znovu se artikulovaly, až se nakonec staly prázdnými frázemi, politická zkušenost, která autoritu jako slovo, pojem a skutečnost vnesla do naší historie – římská zkušenost založení – se zdá úplně ztracena a zapomenuta. A platí to dokonce do té míry, že jakmile začneme hovořit o autoritě, koneckonců jedním z ústředních témat politického myšlení, připadá nám, jako bychom se ocitli v bludišti abstrakcí, metafor a slovních spojení, kde cokoli lze pokládat za něco jiného, protože nemáme zkušenost, a to ani v historii ani v každodenní zkušenosti, na niž bychom se mohli jednoznačně odvolat. Mimo jiné to ukazuje, a mohli bychom to i jinak doložit, že řecké pojmy, jakmile je jednou Římané posvětili tradicí a autoritou, vyloučily jednoduše z historického povědomí veškeré politické zkušenosti, které se do jejich rámce nehodily.

Nicméně toto tvrzení není pravdivé docela. V naší politické historii se totiž přece jen vyskytuje určitý typ událostí, pro něž je představa založení rozhodující; existuje též politický myslitel, v jehož díle koncept fundace představuje pojem ústřední, ne-li dokonce nejvyšší. Události, které máme na mysli, jsou novověké revoluce, a myslitel, o něhož jde, je Machiavelli, který stál na prahu tohoto věku a jenž, ač slova revoluce sám nikdy nepoužil, první něco takového koncipoval.

Machiavelliho jedinečné postavení v historii politického myšlení má jenom málo společného s jeho často vychvalovaným, ale rozhodně ne neproblematickým realismem. Machiavelli v žádném případě také nebyl otcem politické vědy, ačkoli právě tato role se mu nyní často připisuje. (Jestliže se politikou vědou rozumí politická teorie, pak je jejím otcem jistě spíše Platón než Machiavelli. Jestliže se zdůrazňuje vědecký charakter politické vědy, jen stěží můžeme datovat její vznik do doby před zrozením ostatních novověkých věd v 16. a 17. století. Podle mého názoru je vědecký charakter Machiavelliho teorií často silně nadsazován.) Jeho nezájem o morální soudy a svoboda od předsudků dost překvapují, ale ani jedno ani druhé nezasahují jádro věci; obojí přispělo spíše k jeho pověsti než ke skutečnému porozumění jeho dílům. Většina čtenářů Machiavelliho byla totiž podobně jako dnes až příliš šokována, než aby ho četla pozorně. Když Machiavelli tvrdí, že ve veřejné politické oblasti „by se lidé měli naučit nebýt dobrými“, ⁵⁶ rozhodně tím

nikdy nemínil, že by se měli naučit, jak být zlí. Koneckonců sotva existuje jiný politický myslitel, který by s tak silným pohrdáním hovořil „o způsobech, jak lze snad získat moc, ale ne slávu“.⁵⁷ Pravdou je, že oběma pojetím dobra, které nalézáme v naší tradici – řeckému konceptu „dobra k“, tj. vhodnosti a křesťanskému konceptu absolutního dobra, které nepochází z tohoto světa –, Machiavelli oponoval. Oba tyto přístupy byly podle jeho mínění legitimní, avšak pouze v soukromé sféře lidského života; ve veřejné oblasti, v politice nemají tyto koncepty větší oprávnění než jejich protiklady – nevhodnost či neschopnost a zlo. Naopak *virtù*, podle Machiavelliho specificky politická lidská ctnost, nemá ani konotaci morální povahy jako římská *virtus*, ani to není morálně neutrální zdatnost, jakou je řecká ἀρετή. *Virtù* je odpověď, kterou člověk dává světu, či spíše konstelaci *fortuny*, v níž se tento svět člověku, respektive jeho *virtù* otevírá, zpřístupňuje a nabízí. Bez *fortuny* není *virtù* a bez *virtù* není *fortuna*; vzájemná souhra mezi nimi, kdy jedno s druhým hraje, kdy se jim společně daří, je znamením harmonie mezi člověkem a světem, harmonie, která je vzdálená jak moudrosti státníka, tak i morální či jiné znamenitosti individua a která je i mimo kompetenci odborníků.

Zápasy, které se v Machiavelliho době odehrávaly, ho naučily hlubokému odporu vůči všem tradicím, křesťanské i řecké, respektive k té jejich podobě, již zpřítomňovala, pěstovala a interpretovala církev. Machiavelli opovrhoval zkažeností církve, která korumpovala politický život Itálie, zároveň však tuto zkaženost vyvozoval jako nutný důsledek z její křesťanské povahy. Koneckonců nebyl svědkem pouhého úpadku, ale i reakce na něj, hluboce religiózní a upřímné obrody, vycházející od františkánů a dominikánů a vrcholící ve fanatismu Savonarolově, muže, kterého si Machiavelli hluboce vážil. Úcta k těmto religiózním silám spolu s pohrdáním církví ho přivedly k určitým závěrům, jež se týkaly základní nesrovnalosti mezi křesťanskou vírou a politikou a které pozoruhodně připomínají prvá století našeho věku. Machiavelli vycházel z toho, že každý kontakt mezi náboženstvím a politikou musí kazit obojí, že nezkažená církev, byť hodná daleko větší úcty, by působila na veřejnou sféru ještě destruktivněji než její současný zkorumpovaný stav.⁵⁸ Machiavelli neviděl a snad ani vidět nemohl římský vliv na katolickou církev, který vskutku byl patrný mnohem méně než její křesťanský obsah a řecký teoretický rámec.

Něco více než patriotismus a více než tehdejší renesance zájmu o antiku donutilo Machiavelliho pátrat po ústředních politických zkušenostech Římanů, jak se nabízely ve své původní podobě, tj. bez nánosů křesťanské zbožnosti i řecké filosofie. Velikost Machiavelliho objevu spočívá v tom, že sám musel artikulovat zkušenosti, z nichž Římané žádné pojetí nevytvořili, které spíš vyjádřili pomocí pojmů řecké filosofie k tomuto účelu z vulgarizované, a sám neměl možnost určitou tradici pojmu oživit znovu a uchýlit se k ní.⁵⁹ Poznal, že celá římská historie a mentalita závisela na zkušenosti fundace, a věřil, že by bylo možné tuto zkušenost zopakovat založením sjednocené Itálie, která by italskému národu byla stejně posvátným základním kamenem, jakým bylo založení Věčného města pro italské kmeny. Je běžné a zcela oprávněně považován za otce moderního státu a autora pojmu státní „rezóny“, a to proto, že právě on si byl vědom počátku zrodu národů v tehdejší době a potřeby nového politického útvaru, pro nějž razil dosud neznámý termín *lo stato*.

Je ještě pozoruhodnější, byť méně známé, že Machiavelli a Robespierre, zdá se, hovoří často stejnou řečí. Když Robespierre ospravedlňuje teror „despocií svobody vůči tyranii“, zní to, jako by opakoval téměř slovo od slova Machiavelliho slavný výrok o potřebě násilí k založení nového politického útvaru a k reformování útvarů prohnílych.

Podobnost ohromuje tím více, že Machiavelli i Robespierre jdou v tomto ohledu za rámec fundace, jak jí rozuměli Římané sami. Jistěže souvislosti mezi fundací a diktaturou se mohli u Římanů naučit: například na Scipiona se Cicero výslovně obrací, aby se stal *dictator rei publicae constituendae*, aby ustanovil k obnově republiky diktaturu.⁶⁰ Stejně jako Římané Machiavelli i Robespierre pocítovali, že ústředním politickým aktem je fundace, jediný veliký čin, který ustavuje veřejnou sféru politiky a umožňuje politický život vůbec; avšak na rozdíl od Římanů, pro které byla fundace záležitostí minulosti, Machiavelli a Robespierre ji chápali jako nejvyšší „cíl“, který ospravedlňuje všechny „prostředky“, zvláště násilné. Aktu fundace rozuměli Machiavelli a Robespierre tak, jako by šlo výlučně o zhotovování. Jejich problémem bylo doslova, jak „zhotovit“ sjednocenou Itálii či Francouzskou republiku; násilí ospravedlňovali a motivovali tímto argumentem: nelze vyrobit stůl, a neporazit strom, nelze připravit omeletu, a nerozbit

vejce, nelze vytvořit republiku, a nezabít nějaké lidi. V tomto ohledu, který se stal v historii revolucí tak osudným, Machiavelli a Robespierre Římané nebyli a autoritou, k níž se mohli odvolávat, byl spíše Platón, který tyranii jako vládní formu takřka doporučoval, neboť tam „změna bude pravděpodobně nejsnazší a nejrychlejší“.⁶¹

Právě v tomto dvojím ohledu, ve znovunalezení zkušenosti založení a v její reinterpretaci v pojmech, které ospravedlňují dosažení nejvyššího cíle všemi, i násilnými prostředky, lze Machiavelliho považovat za předchůdce novověkých revolucí, které všechny charakterizuje Marxova poznámka, že se Francouzská revoluce objevila na historické scéně v římském hávu. Zdá se mi, že velikost ani tragédii západních revolucí novověku nepochopíme správně, dokud si neuvědomíme, že je inspiruje římský patos. Je-li oprávněné mé podezření, že krize současného světa je primárně politického rázu a že slavný „soumrak Západu“ spočívá především na rozkladu římské triády náboženství-tradice-autorita, který doprovází podlomění specificky římských základů politické oblasti, pak revoluce novověku se jeví jako gigantické pokusy, jak tyto základy opravit, jak obnovit přervanou nit tradice a založením nových politických útvarů oživit znovu to, co po století poskytovalo lidským záležitostem určitou míru důstojnosti a velikosti.

Ze všech těchto pokusů pouze jediný byl úspěšný, totiž Americká revoluce. Její otcové-zakladatelé (je příznačné, že dosud je tak nazýváme), založili zcela nový politický útvar bez násilí, jen pomocí ústavy. A tento útvar vydržel aspoň dodnes, přestože právě ve Spojených státech specificky moderní charakter novověkého světa dosáhl ve všech nepolitických oblastech života extrémnějších podob než kdekoli jinde.

Není zde místo, abychom analyzovali důvody, proč je tato politická struktura i při náporech nejprudší a nejvíce otřásající sociální nestability tak překvapivě stabilní. Zdá se však jisté, že relativně nenásilný charakter Americké revoluce, kdy se násilí omezovalo více méně na regulérní válčení, byl důležitým faktorem jejího úspěchu. Význam má snad i to, že otcové-zakladatelé opustili evropský vývoj směřující ke vzniku národních států, a proto zůstali blíže původnímu římskému duchu. I to snad bylo důležité, že Deklaraci nezávislosti předcházel vlastní akt fundace, totiž kolonizace amerického kontinentu; sestavením ústavy, která vycházela z již existujících

dohod a úmluv, se tak spíše potvrdil a legalizoval stávající politický útvar, než aby se vytvářel úplně nanovo.⁶² Tvůrci Americké revoluce tak byli ušetřeni námahy „započít nový řád věcí“, to znamená byli ušetřeni onoho jednorázového činu, o němž jednou Machiavelli prohlásil: „nic není nesnadnějšího než vykonat jej, nikde není naděje na úspěch tak pochybná jako zde, nikde není žádné konání tak nebezpečné“.⁶³ A Machiavelli skutečně musel vědět, co říká, neboť právě on, podobně jako Robespierre a Lenin a všichni velcí revolucionáři, jejichž předchůdcem byl, si nepřál nic jiného tak horoucně než nový řád věcí skutečně založit.

Tak jako tak se revoluce, které považujeme obvykle za radikální rozchod s tradicí, v naší souvislosti jeví jako události, v nichž je lidské jednání stále ještě inspirováno samými počátky této tradice, a právě z nich odvozuje i svou největší sílu. Zdá se, že revoluce jsou jediným záchranným prostředkem, jímž se římská západní tradice zajistila pro chvíle ohrožení. Jestliže nejenom různé revoluce dvacátého století, ale všechny revoluce Francouzskou počínaje dopadly špatně, tj. skončily restaurací nebo tyranií, je to, zdá se, známkou, že poslední záchranné prostředky, jež tradice poskytla, selhaly. Autorita, jak jsme ji kdysi poznali, která vyrostla z římské zkušenosti fundace a byla pochopena ve světle řecké politické filosofie, se nikde neobnovila, ani revolucemi ani ještě méně slibnými restauracemi, a nejméně ze všeho pomocí konzervativních nálad a tendencí, které občas zachvacují veřejné mínění. Neboť žít v politické sféře bez autority a zároveň bez povědomí, že zdroj autority přesahuje moc i ty, kdo jsou u moci, znamená, že lidé znovu stojí tváří v tvář elementárním problémům pospolitého života, bez náboženské víry v posvátný počátek, bez ochrany, kterou poskytuje tradice, a tedy samozřejmě měřítko chování.

4.

CO JE SVOBODA?

I

Zdá se, že je beznadějně položit si otázku, co je svoboda. Jako by tu na nás číhaly letité protimluvy a antinomie, připraveny uvrhnout mysl do logicky neřešitelných dilemat, takže koncipovat svobodu či její protiklad je stejně nemožné jako představit si hranatý kruh. Tuto obtíž lze v nejjednodušší podobě pochopit jako kontradikci mezi naším vědomím a svědomím, které nám říkají, že jsme svobodní, a tedy odpovědní, a naši každodenní zkušenosti ve vnějším světě, kde se orientujeme podle principu kauzality. Ve všech praktických a zvláště politických záležitostech považujeme lidskou svobodu za samozřejmou pravdu a právě na tomto axiomatu se v lidských společenstvích ustavují zákony, činí rozhodnutí, vynášejí soudy. Naopak ve všech oblastech vědeckého a teoretického usilování se řídíme neméně samozřejmou pravdou *nihil ex nihilo* či *nihil sine causa*, vycházíme tedy z předpokladu, že „naše vlastní životy jsou, vzato do důsledku, podrobeny kauzalitě“, a tak, i kdyby v nás bylo vposledku svobodné ego, stejně se nikdy neobjevuje ve fenomenálním světě nepochybným způsobem, a nemůže se tudíž stát předmětem teoretické výpovědi. Tak se svoboda změní v přelud ve chvíli, kdy se psychologie dívá tam, kde se předpokládá její nejniternější doména, neboť „role, kterou v přírodě hraje síla jako příčina pohybu, má v oblasti duševna svůj protějšek v motivu jako příčině chování“.¹ Je sice pravda, že v oblasti lidských věcí je kritérium kauzality – předpověditelnost účinku, známe-li všechny příčiny – nepoužitelné. Tato praktická nepředpověditelnost však není zkouškou svobody; znamená jen, že všechny příčiny, které jsou ve hře, znát nemůžeme, a to jednak kvůli pouhému počtu faktorů, které jsou ve hře, jednak proto, že na rozdíl od přírodních sil jsou lidské motivy před zrakem diváka dosud skryty – lhostejno, zda jde o vnější pozorování našich bližních nebo o introspekci.

Za vyjasnění těchto podivností vděčíme nejvíce Kantovi, jeho náhledu, že svobodu nelze poznat vnitřním smyslem v oblasti niterné zkušenosti o nic více než smysly, kterými poznáváme a chápeme svět. Ať už kauzalita v oboru přírody a ve vesmíru působí či nikoliv, v každém případě je to kategorie mysli, jež pořádá smyslová data bez ohledu na jejich povahu, a tak umožňuje zkušenost. Proto antinomie mezi praktickou svobodou a teoretickou nesvobodou, které ve svých oblastech platí jako axiomy, se netýká pouze dichotomie mezi vědou a etikou, ale spočívá v každodenní životní zkušenosti, z níž etika i věda odvozují svá východiska. Zdá se, že nikoli vědecké teorie, nýbrž myšlení samo ve svém předvědeckém a předfilosofickém porozumění rozměňuje a znicotňuje svobodu, na níž spočívá naše praktické jednání. Zdá se totiž, že v okamžiku, kdy reflektujeme čin, který jsme vykonali jako svobodně jednající bytosti, tento čin upadá do područí dvou druhů kauzality – kauzality vnitřní motivace na jedné straně, a kauzálního principu ovládajícího vnější svět na straně druhé. Před tímto dvojím útokem Kant bránil svobodu tak, že rozlišoval mezi „čistým“ neboli teoretickým rozumem a „praktickým“ rozumem, jehož centrem je svobodná vůle; přitom však je důležité mít na mysli, že ten, kdo jedná podle svobodné vůle a koho si nelze odmyslet, se ve fenomenálním světě nikdy neobjevuje, a to ani ve vnějším světě našich pěti smyslů, ani v oblasti smyslu vnitřního, jímž já vnímá samo sebe. Toto řešení, stavící proti sobě diktát vůle a chápání rozumu, je dost důvtipné a snad i stačí k tomu, aby ustavilo morální zákon, který logicky není o nic méně konsistentní než zákony přírodní. Nestačí však k tomu, aby se vyloučila největší a nejnebezpečnější obtíž, že totiž z myšlení samotného v jeho teoretické i předteoretické podobě se svoboda vytrácí – nemluvě o tom, že samotný předpoklad, že přístřeškem svobody by měla být schopnost vůle, jejíž podstatná činnost spočívá v diktátech a příkazech, musí působit skutečně podivně.

V politologii je problém svobody kruciální a žádná politická teorie si nemůže dovolit zapomenout, že právě tento problém zavedl filosofii do „temného lesa, kde zbloudila“.² V následujících úvahách se zabývám důvodem tohoto zbloudění, tím, že fenomén svobody se v oblasti myšlení vůbec neobjevuje; že v rozhovoru mezi mnou a sebou, tedy na cestě, na níž povstávají velké filosofické a metafyzické otázky, svobodu ani její protiklad nezakoušíme; že filosofická tradice, jejíž počátek v tomto ohledu vezmeme v úvahu

později, vlastní ideu svobody – tak, jak se dává lidské zkušenosti – nevysvětlila, ale překroutila, a to tak, že z původní domény, ze sféry politiky a lidských věcí, ji převedla do niterné oblasti vůle, kde by se otevřela introspekci. Náš přístup budiž předběžně ospravedlněn – ze starodávných metafyzických otázek, bytí, nicoty, duše, přírody, času, věčnosti, atd., se problém svobody stal filosofematem jako poslední. V celých dějinách velké filosofie, od presokratiků k Plotinovi, poslednímu antickému filosofovi, nenalezeme zamyšlení nad svobodou. Svoboda se v naší filosofické tradici objevila až díky zkušenosti náboženské konverze – nejprve Pavlovy a posléze Augustinovy.

Oblastí, kde byla svoboda známa odjakživa – jistě ne jako problém, ale jako zkušenost každodenního života – je politická sféra. Dokonce i dnes, bez ohledu na to, zda si toho jsme či nejsme vědomi, hovoříme-li o problému svobody, musíme mít na mysli otázku politiky, fakt, že člověk je bytost, které je dáno jednat. Vždyť jednání a politika jsou mezi všemi schopnostmi a možnostmi lidského života tím jediným, o čem bychom nemohli ani uvažovat, kdybychom nepředpokládali, že svoboda existuje. Sotva lze hovořit o jediném politickém problému a zároveň se nedotknout, implicitně či explicitně, problému lidské svobody. Svoboda mimo to není, přesně řečeno, jen jedním z problémů a fenoménů politické sféry, jako právo nebo rovnost; i když jen zřídka – v časech krizí a revolucí – se svoboda stává přímým cílem politického jednání, ve skutečnosti je pravou příčinou toho, že lidé žijí společně v politických útvech. Bez ní by politický život jako takový neměl smysl. *Raison d'être* politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je jednání.

Tato svoboda, kterou ve všech politických teoriích považujeme za samozřejmou, a musí ji brát v potaz dokonce i ti, kdo vychvalují tyranii, je pravým opakem „vnitřní svobody“, niterného prostoru, do něhož mohou lidé uprchnout před donucováním zvnějšku a cítit se zde svobodnými. Vnitřní citění zůstává bez vnějších projevů, a je tudíž samozřejmě politicky irelevantní. Ať už je jeho oprávnění jakékoli a i když je v pozdním starověku popsáno velmi výmluvně, jde o jev historicky pozdní; původně bylo toto citění výsledkem odcizení se světu, kdy světské zkušenosti byly transformovány ve zkušenosti se sebou samým. Zkušenost vnitřní svobody je odvozená, vždy již předpokládá ústup ze světa, který svobodu odepřel, do nitra sebe sama, kam nikdo jiný přístup nemá. Niterný prostor,

ochraňující vlastní já proti světu, nelze chybně zaměňovat se srdcem či myslí, jedno i druhé funguje ve vzájemném vztahu se světem. Niternost jako místo absolutní svobody uvnitř sebe sama, a nikoli srdce či mysl, našli na sklonku starověku ti, kdo neměli ve světě vůbec žádné místo, a postrádali tudíž základní světskou podmínku, jež se od rané antiky až téměř do poloviny 19. století jednomyslně považovala za nutný předpoklad svobody.

Odvozený ráz vnitřní svobody anebo teorie, podle níž „vlastní oblastí lidské svobody je niterná sféra vědomí“,³ se ještě více objasní, vrátíme-li se k jejímu vzniku. V tomto ohledu jsou pro nás reprezentativní příslušníci lidových sekt pozdní antiky, kteří měli s filosofií společného sotva víc než jméno, a nikoli moderní individuum se svou touhou se otevřít, vyvíjet se a rozvíjet, se svou oprávněnou obavou, aby společnost individualitu neomezovala, s neodbytným důrazem na „důležitost génia“ a originalitu. A tak lze dosud nejpřesvědčivější argument pro absolutní převahu niterné svobody nalézt v jednom Epiktétově eseji, který začíná tvrzením, že svobodný je ten, kdo žije tak, jak si přeje,⁴ výměrem, který pozoruhodným způsobem opakuje výrok „svoboda znamená to, že člověk dělá, co chce“, ten však Aristotelés v *Politice* vkládá do úst lidí, kteří právě to, co je svoboda, nevědí.⁵ Epiktétos dále ukazuje, že člověk je svobodný, jestliže se omezí na to, co je v jeho moci, nezasahuje-li tam, kde může narazit na překážky.⁶ „Věda života“⁷ spočívá v rozlišování mezi cizím světem, nad nímž člověk moc nemá, a vlastním „já“, s nímž může nakládat, jak uzná za vhodné.⁸

Historicky je zajímavé zaznamenat, že tu byla vědomá snaha odloučit pojem svobody od politiky, dospět k takové formulaci, která by umožňovala být ve světě svobodni i otroci, a předcházela problému svobody, jak se objevil v Augustinově filosofii. Avšak konceptuálně znamená Epiktétova svoboda – nebýt spoután vlastními tužbami – jen převrácení obvyklých starověkých politických představ. Politické pozadí, vůči němuž se celé toto pojetí lidové filosofie zformuluje – zřejmý úpadek svobody v pozdním stadiu římského císařství – se celkem zřetelně projevuje v roli, kterou tu hrají pojmy jako moc, vláda a vlastnictví. Podle starověkého chápání se člověk mohl z nadvlády nutnosti osvobodit jen mocí nad jinými lidmi; mohl být svobodný jen tehdy, jestliže měl ve světě místo, nějaký domov. Epiktétos tyto světské vztahy přesunul dovnitř člověka a přitom objevil, že žádná moc není tak absolutní

jako moc člověka nad sebou samým, že vnitřní prostor, kde člověk přemáhá a potlačuje sebe sama, mu náleží daleko více než co jiného, že tento prostor je daleko lépe chráněn před vnějšími vlivy než jakýkoli domov světský.

Přestože měl koncept vnitřní a nepolitické svobody v tradici myšlení veliký vliv, lze, zdá se, bezpečně říci, že by o vnitřní svobodě člověk nic nevěděl, kdyby již před tím nezakusil svobodu jako světskou, hmatatelnou skutečnost. Svobodu nebo její opak si nejprve uvědomujeme ve styku s druhými lidmi, a nikoliv uvnitř sebe sama. Dříve než se stala atributem myšlení nebo vlastností vůle, se svoboda chápala jako stav svobodného člověka, stav umožňující volně se pohybovat, odcestovat z domova, setkávat se slovy či skutky s jinými lidmi. Této svobodě muselo předcházet osvobození: aby se stal člověk svobodným, musel se osvobodit od nutností života. Avšak z aktu osvobození stav svobody automaticky nevyplynul. Krom pouhého osvobození svoboda navíc vyžadovala společnost druhých lidí, kteří byli ve stejném stavu; potřebovala společný veřejný prostor, kde by se svobodní lidé mohli setkávat; jinými slovy: potřebovala politicky utvářený svět, do něhož se každý ze svobodných lidí mohl svým slovem a skutkem zařadit.

Svoboda samozřejmě necharakterizuje každou formu lidských styků a každý druh společenství. Tam, kde lidé žijí pohromadě, ale netvoří politický útvar – na příklad ve kmenových společenstvích či v soukromých domácnostech – nepatří k rozhodujícím činitelům, které určují jednání a chování, svoboda, ale potřeby života a starost o jeho zachování; mimo to všude, kde se svět vytvářený lidmi nestane dějištěm jednání a řeči – jako například v despoticke ovládaných společnostech, které vyhánějí své poddané do stísněnosti domovů a brání vzniku veřejné sféry –, není svoboda světskou realitou. Bez politicky garantované veřejné oblasti svoboda postrádá ve světě prostor, kde by se mohla objevit. Jistě dosud žije v lidských srdcích jako přání a vůle či naděje nebo tužba; avšak lidské srdce je, jak víme, velmi temné místo, a ať už se v jeho skrytosti děje cokoli, stěží to lze nazvat vykazatelným faktem. Svoboda jako vykazatelný fakt a politika spadají vjedno a patří k sobě jako dvě strany téže mince.

Avšak právě tuto koincidenci politiky a svobody nemůžeme ve světle naší současné politické zkušenosti považovat za samozřejmou.

Vzestup totalitarismu, jeho požadavek, aby se všechny sféry života podřídily nárokům politiky, a jeho důsledné zneuznávání lidských práv, především práva na soukromí a práva na svobodu od politiky, to všechno zpochybňuje nejen koincidenci politiky a svobody, dokonce i samu jejich slučitelnost. Jsme náchylní věřit, že svoboda začíná tam, kde politika končí, poznali jsme přece, že jakmile tzv. politické zřetele ovládnou všechno ostatní, svoboda se ztrácí. Nemělo tedy liberální krédo „méně politiky více svobody“ nakonec pravdu? Není to tak, že čím menší prostor zaujímá politika, tím více ho zbývá pro svobodu? Není vskutku oprávněnou mírou svobody v kterékoli dané společnosti právě ono volné pole, které společnost poskytuje nepolitickým aktivitám, jako svobodnému hospodářskému podnikání nebo svobodě vzdělání, náboženství, kulturní a intelektuální činnosti? Není pravdivé to, čemu všichni nějak věříme, že politika je slučitelná se svobodou, jen pokud zajišťuje možnost svobody od politiky?

Definice politické svobody jako možnost svobody od politiky se nám vnucuje nejenom díky našim nejnovějším zkušenostem, ale hraje i v dějinách politické teorie důležitou roli. Není třeba chodit dále než k politickým myslitelům 17. a 18. století, kteří běžně ztotožňovali politickou svobodu s bezpečím. Nejvyšším cílem politiky – „účelem vlády“ – byla záruka bezpečnosti, a bezpečnost pak zase umožňovala svobodu. Slovo „svoboda“ pak označovalo kvintesenci činností mimo politickou sféru. Politickou svobodu s bezpečností ztotožňoval příležitostně dokonce Montesquieu, který měl o podstatě politiky mnohem vyšší mínění než Hobbes a Spinoza.⁹ Propast mezi politikou a svobodou ještě prohloubil vzestup politických a sociálních věd v 19. a 20. století. Vláda, jež byla od počátku novověku ztotožňována s celým oborem politična, se totiž začala považovat za instituci ustavenou k ochraně chodu života vůbec, zájmů společnosti a jednotlivců, a nikoli k ochraně svobody. Rozhodujícím měřítkem zůstala bezpečnost; ne už v podobě záruky osobního bezpečí před „násilnou smrtí“ jako u Hobbesa (u něhož je svoboda od strachu podmínkou svobody vůbec), nýbrž jako bezpečnost života společnosti jako celku. Chod života není vázán na svobodu, sleduje svou vlastní vnitřní nutnost. Proto ho lze nazývat svobodným pouze v tom smyslu, v jakém hovoříme o svobodném plynoucím toku. Zde už svoboda není dokonce ani nepolitickým cílem politiky, nýbrž pouze okrajovým jevem, jaksi vytvářejícím

mez, kterou by vláda neměla překračovat, pokud není v sázce sám život a jeho bezprostřední zájmy a potřeby.

A tak svobodu a politiku neoddělujeme jen my, kdo máme vlastní důvody, abychom politice ve věci svobody nevěřili, politiku a svobodu odděloval již celý novověk. Mohla bych však zajít do minulosti hlouběji a připomenout ještě starší vzpomínky a tradice. Předmoderní sekulární pojetí svobody kladlo jistě důraz na oddělení svobody poddaných od každého přímého podílu na vládě. „Svoboda a volnost lidí spočívaly na vládě takových zákonů, díky nimž jejich životy a statky mohly v co největší míře patřit jim samotným: ne aby měli podíl na vládě, to jim nepřisluší“ – jak to shrnul ve své řeči na popravišti Karel I. A nebylo to z touhy po svobodě, jestliže lidé nakonec žádali podíl na vládě; byla to nedůvěra v ty, kdo rozhodovali nad jejich životy a statky. Křesťanské pojetí politické svobody povstalo z podezřavosti a nepřátelství vůči politické sféře jako takové, jejího vlivu chtěli být křesťané zproštěni právě proto, aby se stali svobodnými. A této křesťanské svobodě ke spáse předcházela, jak jsme již viděli, neúčast filosofů na politice jako nevyhnutelná podmínka nejvyššího a nejsvobodnějšího života, tj. *vita contemplativa*. I když je břemeno této tradice nesmírné, i když na nás působivě naléhají naše vlastní zkušenosti a obojí nás nutí oddělovat svobodu od politiky, myslím, že čtenář bude mít za to, že přečetl jen starou samozřejmost, užila-li jsem obratu, že *raison d'être* politiky je svoboda, kterou lze zakusit pouze v jednání. V dalším textu nebudu tedy dělat nic jiného než o této samozřejmosti přemýšlet.

II

Ve vztahu k politice není svoboda fenoménem vůle. Nemáme zde co dělat s *liberum arbitrium*, svobodou volby, která soudí a rozhoduje mezi dvěma danými věcmi, dobrou a zlou; taková volba je předem určena motivem, jemuž stačí ukázat se jen v náznaku, aby začal působit. „Nu, nemohu být milencem a tím/ si zpřijemnit tu dobu sladkých slov/, a tak se stanu lotrem, jemuž se / nicotné radosti té doby hnusí.“ Běží spíše, abychom zůstali u Shakespeara, o svobodě Brutovu: „Tak to bude, anebo padneme!“ V tomto druhém případě jde o svobodu k uskutečnění něčeho, co dosud neexistovalo,

tj. nebylo dáno dokonce ani jako předmět vědění či imaginace, a co tedy přesně řečeno ani nemohlo být známo. Aby jednání bylo svobodné, nesmí záviset na jedné straně na motivu, na straně druhé na zamýšleném cíli, jako účinku, který lze předpovědět. To však neznamená, že by motivy a cíle nebyly důležitými činiteli každého jednotlivého činu; patří však k jeho determinujícím faktorům a jednání je svobodné, pokud je s to je překročit. Cíl je to, co jednání řídí a určuje. Jeho žádoucnost však ještě dříve musel uchopit rozum, než jeho uskutečnění začala chtít vůle: uchopit a zároveň tím vůli vyzvat, protože jediné ona je s to diktovat jednání – řečeno v parafrázi na příznačný popis tohoto procesu u Dunse Scota.¹⁰ Cíl jednání se mění a závisí na proměnlivých okolnostech světa; rozpoznat tyto okolnosti není věcí svobody, nýbrž správného či špatného úsudku. Vůle, viděná jako určitá oddělená lidská schopnost, následuje až za úsudkem, tj. za rozpoznáním správného cíle, a až poté je díky ní čin proveden. Moc velet, diktovat jednání není věcí svobody, nýbrž otázkou síly či slabosti.

Pokud je jednání svobodné, nepodléhá ani řízení intelektu ani příkazu vůle – i když je obojího zapotřebí k uskutečnění jednotlivého cíle –, pramení z něčeho zcela odlišného, co budu nazývat principem (podle slavné Montesquieuovy analýzy forem vlády). Principy neúčinkují zevnitř já jako motivy – „moje vlastní neuměřenost“ nebo naopak „vyváženost“ –, inspirují jakoby zvenjšku. K postižení jednotlivých cílů jsou současně příliš obecné, když se však již jednání rozeběhlo, lze posuzovat ve světle jeho principu každý partikulární záměr. Na rozdíl od rozumového úsudku, který jednání předchází, i příkazu vůle, který je vyvolává, se totiž inspirující princip zjevuje až v samotném prováděném činu. Zatímco během činu, který uskutečňují společně, ztrácejí důvody úsudku svoji platnost a síla příkazující vůle se vyčerpává, princip, který jej inspiroval, na síle a platnosti jeho dokonáním neztrácí. Na rozdíl od cíle lze princip jednání znovu a znovu opakovat, jako princip je nevyčerpatelný; na rozdíl od motivu je jeho hodnota univerzální a neváže se k nějaké jednotlivé osobě či skupině lidí. Principy se však vyjevují pouze jednáním, ve světě jsou patrné pouze po dobu, kdy jednání trvá, ani o chvíli déle. Mezi takové principy patří čest, sláva, láska, rovnost, tedy to, co Montesquieu nazýval ctností, znamenitostí či výborností – která odpovídá řeckému *ἀρετή* *ἀριστοκρατία* (vždy se snaž konat co nejlépe a buď ze všech nejlépeší) –, avšak

také strach, nedůvěra, nenávisť. Kdykoli se tyto principy zpřítomňují, objevuje se ve světě svoboda, nebo její protiklad; jako manifestace principu spadá vyjevení svobody vjedno s konáním nějakého činu. Lidé jsou svobodní – na rozdíl od pouhé dispozice ke svobodě – pokud jednají; předtím ani potom svobodní nejsou. Neboť *být* svobodni a *jednat* je totéž.

Svobodu jako samu esenci jednání nejlépe zobrazuje Machiavelliho pojem *virtù*, zdatnosti, s níž člověk odpovídá příležitostem, které před ním otevírá svět v podobě *fortuny*. Smyslu *virtù* se nejvíce přibližuje „virtuozita“, zdatnost, kterou přičítáme uměním interpretačním (na rozdíl od umění kreativních, která něco zhotovují). Cílem takových umění není konečný produkt, který přetrvává, a je na tvorbě nezávislý, ale sama interpretace. Virtuozita Machiavelliho *virtù* nám poněkud připomíná fakt, o němž Machiavelli stěžil věděl, že totiž Řekové politiku přirovnávali k hraní na flétnu, k tanci, ranhojičství, mořeplavbě, tj. když ji chtěli odlišit od jiných činností, čerpali své analogie z umění, v nichž rozhoduje virtuozita předvedení.

Protože každé jednání obsahuje prvek virtuozity a také proto, že virtuozita je zdatnost, kterou přisuzujeme interpretačním uměním, byla často politika definována jako určitý druh umění. To však je spíše metafora než definice a pochopili bychom ji naprosto falešně, kdybychom upadli v obecný omyl a považovali stát či vládu za umělecký výtvar, za určitý druh kolektivního mistrovského díla. Máme-li na mysli umění, v němž vzniká něco hmatatelného, které zvěčňuje lidskou myšlenku do té míry, že jím zhotovená věc nabývá vlastní samostatné existence, je politika pravým opakem umění. (Neznamená to mimochodem, že by měla být vědou.) Trvání politických institucí bez ohledu na to, zda jsou koncipovány dobře či špatně, závisí na jednajících lidech; uchovávat je lze stejnými prostředky, které je ustavily. Nezávislou existencí se vyznačuje umělecké dílo, které bylo zhotoveno. Naproti tomu stát jako výsledek jednání je zcela závislý na dalších činech, které udržují kontinuitu jeho existence.

Je-li umělec-tvůrce ve své tvorbě svobodný, o to zde neběží. Důležité je, že proces tvorby se neodehrává před veřejností, že dokonce vůbec není určen k tomu, aby se ve světě objevil. Element svobody, který je jistě v procesu tvorby přítomen, zůstává skryt. To, co se nakonec ve světě objeví a co má pro něj nějaký význam,

není svobodný tvůrčí proces, ale umělecké dílo samo, výsledek tohoto procesu. Interpretační umění jsou naopak s politikou úzce spřízněna. Umělci, kteří něco předvádějí – tanečníci, herci, hudebníci a další interpreti – potřebují obecnost, aby mohli svou virtuozitu předvést. Stejně potřebují přítomnost druhých lidí, před něž by mohli předstoupit, ti, kdo jednají. Jedni i druhí pro svou „práci“ potřebují veřejně organizovaný prostor, jedni i druhí závisí v samotném předvádění na druhých. Takový prostor zjevnosti však není automaticky zaručen všude, kde jsou lidé sdruzeni ve společenství. „Formou vlády“, která lidem poskytovala prostor, kde mohli jednat, která jim tak nabízela cosi jako divadlo, kde se mohla ukazovat svoboda, byla kdysi právě řecká polis.

Užívat slovo „politický“ ve smyslu řecké polis není libovolné ani násilné. Právě v tomto slově, které se ve všech evropských jazycích dosud odvozuje od historicky jedinečné organizace řeckého městského státu, se odrážejí – a to nejen etymologicky a nejen v řeči učenců – zkušenosti společenství, které jako první objevilo sféru politična a její podstatu. Je opravdu obtížné a přímo zavádějící chtít hovořit o politice a o jejích vnitřních principech a nevycházet přitom ze zkušenosti řeckého a římského starověku, z toho prostého důvodu, že nikdy předtím a ani potom lidé nepřiznávali politické sféře takovou velikost. Pokud jde o vztah svobody k politice, je tu ještě další důvod – pouze antická politická společenství byla založena s výslovným účelem sloužit svobodným lidem, těm, kdo nebyli ani otroky, nucenými poslouchat své pány, ani pracujícími ovládanými životními nutnostmi a potřebami. Chápeme-li politiku ve vztahu k antické polis, její cíl, její *raison d'être* je ustavovat a udržovat prostor, v němž se může zjevovat svoboda jako virtuozita. V tomto prostoru je svoboda realitou světa, spočívající ve slovech, která lze slyšet, ve skutecích, které lze vidět, v událostech, o nichž se hovoří, na něž se vzpomíná, z nichž povstávají příběhy, které se nakonec zařadí do velké knihy lidské historie. Cokoli se zde přihodí, dokonce aniž jde o přímý výsledek jednání, je ex definitione politické. Vše, co zůstává vně tohoto rámce – např. velké činy barbarských imperií – je snad působivé a pozoruhodné, nicméně politické, řečeno přesně, to není.

Každý pokus vyvozovat pojem svobody ze zkušenosti v politické sféře vyznívá podivně a překvapivě, všem našim teoriím o těchto věcech vládne pojetí, v němž svoboda je spíše atributem vůle

a myšlení než jednání. Přednost myšlení a vůle se v tomto ohledu nevyvozuje pouze z představy, že každému činu musí z psychologického hlediska předcházet poznávací akt intelektu a příkaz vůle, který rozhodnutí vykoná, nýbrž, a snad dokonce především, z mínění, že „dokonalá svoboda je s existencí společnosti neslučitelná“, že ji lze tolerovat pouze mimo oblast lidských věcí, tedy mimo oblast politiky. Tento běžný argument netvrdí, že myšlení potřebuje ze své povahy více svobody než jiná lidská činnost – což je asi pravda – spíše tvrdí, že samo myšlení není nebezpečné, že omezovat je tudíž třeba pouze jednání. „Nikdo přece vážně nepožaduje, aby jednání bylo stejně svobodné jako mínění.“¹¹ To ovšem patří k zásadám liberalismu, který se bez ohledu na své jméno podílí na tom, že jakákoli představa svobody byla z politické oblasti odstraněna. Podle téže filosofie se musí politika soustřeďovat především na udržování života a obranu jeho zájmů. Ovšem tam, kde je v sázce život, ex definitione ovládá všechno jednání nutnost; vlastní oblasti, v níž jsou potřeby života uspokojovány, se pak stává dnes již gigantická a stále se rozrůstající sféra sociálního a ekonomického života, jehož řízení a administrování zaplavilo politickou sféru od samého počátku novověku. Zdá se, že v okruhu působnosti politiky zůstávají jen zahraniční záležitosti, neboť jedině vztahy mezi národy dosud obsahují nepřátelství a sympatie, které nelze redukovat na ekonomické faktory. Avšak i zde již převažuje tendence uvažovat o mezinárodních vztazích a konfliktech, jako by i tyto problémy měly svůj počátek v ekonomických ohledech a zájmech.

Avšak jako dosud přese všechny teorie a -ismy výrok „svoboda je *raison d'être* politiky“ je pouze samozřejmostí, tak také navzdory zjevně výlučnému zájmu o život považujeme za samozřejmé, že jednou ze základních politických ctností je odvaha. I když – kdybychom měli být důslední, což nejsme – bychom museli být první, kdo svobodu zavrhnou jako bláznivé, ba zvrácené opovrhování životem a jeho zájmy, jakž pohrdání tím, co je prý největším ze všech statků. Odvaha je velké slovo, a nemíníme jím smělost dobrodruha, který ochotně riskuje život jen proto, aby žil tak intenzívně, jak to je tváří v tvář nebezpečí a smrti možné. Taková smělost se o život nezajímá o nic méně než zbabělost. Odvaha, o níž věříme, že je pro politické jednání nepostradatelná – Churchill jednou nazval odvahu „první z lidských ctností, protože zaručuje všechny ostatní“ –, neslouží k uspokojování a vybíjení privátní vitality, je

od nás vyžadována samou podstatou veřejné oblasti. Náš svět, který existoval již před námi a naše životy přetrvává, si jednoduše nemůže dovolit zabývat se na prvním místě individuálními životy a zájmy, které se k nim pojí. Jako taková je veřejná sféra v ostrém protikladu k naší sféře soukromé, kde vše slouží a musí sloužit k zabezpečení životního chodu, k ochraně rodiny a rodinného domu. Již vystoupit z bezpečí jeho zdí vyžaduje odvahu, a nejen pro jednotlivá nebezpečí, která na nás možná číhají, také proto, že vystoupením ze soukromého úkrytu jsme vstoupili do oblasti, kde starost o život přestala vůbec platit. Odvaha osvobozuje člověka ze starostí o život ke svobodě světa. Je nezbytná, protože v politice není v sázce život, ale svět.

III

Představa vzájemné závislosti svobody a politiky je ve zřejmém protikladu vůči novověkým sociálním teoriím. Z toho však bohužel neplyne, že stačí, abychom se pouze vrátili k starším, novověku předcházejícím teoriím. Pochopit, co je svoboda, je nesnadné proto, že nám nepomůže návrat k tradici, zvláště ne k tomu, co jsme zvyklí nazývat velkou tradicí. Ani filosofický koncept svobody, který vznikl v antice, podle něhož se svoboda stala fenoménem myšlení a člověk si mohl svět jakoby odmyslet, ani křesťanský a novověký koncept svobody jako svobodné vůle není založen na politické zkušenosti. Naše filosofická tradice je prakticky zajedno v tom, že svoboda začíná až tam, kde lidé opustili oblast politického života obývanou množstvím; že ji nelze zakoušet ve vzájemném styku s druhými, pouze v obcování se sebou, ať už v podobě vnitřního dialogu, který od Sókratových dob nazýváme myšlením, nebo sváru uvnitř sebe sama, niterného boje mezi tím, co bych činit měl, a tím, co skutečně činím, bojem, jehož vražedná dialektika odhalila nejprve Pavlovi a pak Augustinovi nejednoznačnost a bezmoc lidského srdce.

V historii problému svobody byla vskutku rozhodujícím činitelem křesťanská tradice. Takřka automaticky ztotožňujeme svobodu se svobodnou vůlí, vlastností, která v klasické antice byla ve skutečnosti neznámá. Totiž vůle v té podobě, jak ji objevilo křesťanství, měla tak málo společného s dobře známými schopnostmi

po něčem toužit, něco zamýšlet, o něco usilovat, že na sebe strhla pozornost až poté, co se s těmito schopnostmi dostala do konfliktu. Kdyby nebyla svoboda opravdu nic jiného než fenomén vůle, museli bychom z toho vyvodit, že lidé v antice svobodu neznali. To je ovšem nesmysl, kdyby však přesto někdo chtěl něco takového tvrdit, mohl by argumentovat tím, co jsem již uvedla, že totiž před Augustinem nehrála svoboda ve filosofii prázdnou roli. V antickém Řecku i ve starém Římě byl koncept svobody výlučně politický, svoboda byla kvintesencí městského státu a občanství, což je důvod toho překvapujícího faktu. Naše filosofická tradice, počínající u Parmenida a Platóna, se zakládá na výslovném odstupu vůči polis a jejím občanům. Způsob života, který si filosof vyvolil, byl chápán v protikladu vůči βίος πολιτικός, politickému způsobu života. Svoboda – v řeckém slova smyslu samotný střed politiky – byla idea, která se do řecké filosofie nemohla zařadit téměř ex definitione. Teprve když rané křesťanství – jmenovitě Pavel – objevilo určitý typ svobody, který nemá k politice žádný vztah, mohl se pojem svobody zařadit i do dějin filosofie. Svoboda se stala jedním z hlavních filosofických problémů, až když ji člověk odhalil jako něco, co vyvstává v obcování se sebou samým a mimo styk s druhými lidmi. Svobodná vůle a svoboda se staly synonymy¹² a přítomnost svobody byla zakoušena v naprosté samotě, „kde nikdo nemůže zabránit prudkému sporu, ve kterém se potýkám se sebou samým“, v konfliktu na život a na smrt, který se odehrává v „niterném obydlí“ duše a temné „komnatě srdce“.¹³

Zkušenost fenoménu samoty klasické antice v žádném případě nechyběla. Že osamocený člověk již není jeden, nýbrž dva v jednom, jí bylo dobře známo. Věděla, že v momentě, kdy člověk, ať už z jakýchkoli důvodů, přerušil kontakt s druhými lidmi, počíná se vztahovat sám k sobě. Kromě této duality, která je nutnou podmínkou myšlení, kladla antická filosofie od Platóna důraz na dualismus duše a těla a přitom lidskou schopnost pohybu přisuzovala duši, předpokládajíc, že duše pohybuje jak tělem, tak sama sebou. Interpretovat tuto schopnost jako vládu nad tělem znamenalo stále ještě setrhnout v rámci platónského myšlení. Augustinovská samota „prudkého sváru“ uvnitř duše samé však zde byla naprosto neznámá. Boj, jímž se počal zabývat Augustin, nebyl bojem mezi rozumem a vášní, mezi rozumovým nahlédnutím a θυμός¹⁴, tj. boj mezi dvěma různými lidskými mohutnostmi. Byl to konflikt uvnitř

samotné vůle. Právě tato dualita uvnitř jedné a téže mohutnosti byla známá jako charakteristický rys myšlení, jako dialog, který vedu se sebou samým. Jinými slovy: dualita, rozdvojenost v jednom, která charakterizuje situaci osamocené a uvádí v pohyb myšlení, má na vůli účinek právě opačný – ochromuje ji a uzavírá uvnitř sebe sama. Chtít o samotě znamená vždy *velle* i *nolle*, současně chtít i nechtít.

Ochromující účinek, jímž, zdá se, vůle působí na sebe samu, překvapuje tím víc, že její vlastní podstatou je přece poroučet a být poslušen. To, že si člověk může přikázat a neuposlechnout, vypadá jako „monstrum“, lze to vysvětlit jenom jako simultánní přítomnost „chci“ i „nechci“. ¹⁵ To však je již interpretace Augustinova; historickým faktem je, že nečiním to, co bych činit chtěl, že existuje něco jako chci, ale nemohu. Neznámé pro antiku nebylo to, že je možné vím, avšak nechci, nýbrž to, že chci a mohu není totéž – *non hoc est velle, quod posse*. ¹⁶ Vztah chci a mohu byl ovšem antice znám velice dobře. Stačí si připomenout, jak veliký důraz kladl Platón na to, že pouze ti, kdo se umí ovládat, mají právo vládnout i nad druhými a mohou být osvobozeni od závazku poslušnosti. Dále je pravda, že sebekontrola zůstala jednou ze specifických politických ctností, byť jen jako významný fenomén patřící k virtuozitě, kde právě chci a mohu musí být sladěno do té míry, že prakticky spadá v jedno.

Kdyby si antická filosofie byla vědoma možného sporu mezi tím, co mohu, a tím, co chci, jistě by fenomén svobody kladla do souvislosti s „mohu“, případně by ji definovala jako shodu mezi „chci“ a „mohu“. Rozhodně by však neuvažovala o svobodě jako atributu „chci“ a „chtěl bych“. Toto tvrzení není prázdná spekulace; dokonce i euripidovský konflikt mezi rozumem a θυμός, které jsou v duši přítomny zároveň, je jevem relativně pozdním. Typičtější a v našem kontextu důležitější bylo přesvědčení, že vášně sice může lidský rozum zaslepit, avšak jakmile se již jednou rozum prosadil a byl vyslyšen, žádná vášně nemůže člověku zabránit, aby neučinil to, o čem ví, že je správné. Na tomto názoru se zakládá jistě i učení Sókratovo, podle něhož ctnost je určitým druhem vědění. Náš podiv nad tím, že si někdo mohl kdy myslet, že ctnost je „racionální“ a že se jí lze naučit, nevyplývá ani tak z našeho povzneseného nahlédnutí do údajné bezmoci rozumu, jako spíše z toho, že máme povědomí o vůli, která je v sobě rozložená, která chce i nechce zároveň.

Jinými slovy: vůle, vůle-moc a vůle k moci jsou pro nás téměř identické pojmy. Sídlem moci je pro nás schopnost vůle, tak jak ji člověk zná a zakouší ve styku se sebou samým. A kvůli této vůli-moci jsme okleštěli nejen naše rozumové a poznávací, nýbrž i jiné „praktičtější“ schopnosti. Není však dokonce i nám zřejmé, že – podle Pindara – toto je „největším hořem: být donucen stát svýma nohama mimo to, o čem víme, že je dobré a krásné“? ¹⁷ Nutnost, která mi brání činit to, co vím a co chci, může povstávat ze světa nebo z mého vlastního těla, nebo může být způsobena nedostatkem vloh, darů či schopností, jimiž je člověk obdařen při narození a které nejsou v jeho moci o nic víc než jiné vnější podmínky. Všechny tyto faktory, včetně psychologických, představují pro člověka, pro jeho „chci“ a „mohu“, vnější podmínky. „Mohu“ je právě ona moc, jež se s těmito okolnostmi střetává a jež toho, kdo ví a chce, vlastně z pout nutnosti osvobozuje. Jedině tehdy, když mezi „chci“ a „mohu“ panuje shoda, je svoboda skutečností.

Existuje ještě jedna možnost, jak naši běžnou představu svobodné vůle, zrozenou z náboženského problému a formulovanou filosofickým jazykem, konfrontovat se starší, výlučně politickou zkušeností svobody. V období renesance politického myšlení, která doprovázela nástup novověku, můžeme myslitele rozlišit na ty, které bychom mohli vskutku nazvat „otci politické vědy“, protože své teze zformulovali na základě nových objevů přírodních věd (jejich nejvýznamnějším představitelem je Hobbes), a ty, kteří novověkým vývojem relativně nedotčeni se vrátili k politickému myšlení antiky, a to ani ne z pouhé záliby pro věci minulé, jednoduše proto, že oddělení státu a církve, politiky a náboženství vyvolalo vznik nezávislé sekulární oblasti, od pádu Římské říše neznámé. Největším představitelem tohoto politického sekularismu byl Montesquieu. Přestože problémy výlučně filosofické povahy mu byly lhostejné, uvědomoval si, že ani křesťanské ani filosofické pojetí svobody neodpovídá politickým účelům. Aby tento nedostatek odstranil, Montesquieu výslovně rozlišoval mezi svobodou filosofickou a politickou. Rozdíl spočíval v tom, že filosofie nevyžaduje víc svobody než cvičení vůle (*l'exercice de la volonté*), které nezávisí na vnějších okolnostech a na tom, zda cíle, který si vůle vytkla, bylo dosaženo. Politická svoboda spočívá naopak v tom, že člověk je schopen udělat to, co by měl chtít (*La liberté ne peut consister qu' à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* – důraz se

klade na *pouvoir*.¹⁸ Montesquieu, právě tak jako lidé antiky, považoval za samozřejmé, že o jednajícím osobě bychom nemohli říci, že je svobodná, kdyby ztratila schopnost jednat – lhotejno zda působením vnějších či vnitřních okolností.

Uvedený příklad sebeovládání představuje jasný případ fenoménu vůle, ergo vůle jako moci. O potřebě umírněnosti duše a o nutnosti krotit ono spřežení, které ji řídí, Řekové uvažovali daleko intenzivněji než kterýkoli jiný národ, neuvědomovali si však, že by vůle měla být cosi, co je odděleno od ostatních lidských schopností a mohutností. Teprve tehdy odhalili lidé v historii vůli, když zakusili nikoli její moc, nýbrž bezmoc a řekli se sv. Pavlem: „Vždyť chtít je ve mně přítomné. Jak ale vykonat, co je dobré, nenacházím.“ Je to táž vůle, na kterou si stěžoval Augustin, že pro ni jako by „nebylo zrůdné zčásti chtít a zčásti nechít“. I když Augustin podotýká, že toto je „nemoc“ ducha“, hned dodává, že tato nemoc je pro ducha ovládaného vůlí takřka přirozená. „Vůle totiž prikazuje vůli, nepřikazuje něco jiného, ale sebe samu... Kdyby totiž byla vůle úplná, nepřikazovala by dokonce ani samu sebe, protože by již byla.“¹⁹ Jinými slovy, jestliže má člověk vůbec vůli, musí se to vždy jevit tak, jako by v témž člověku byly současně přítomné dvě vůle navzájem bojující o moc nad jeho duchem. Proto je vůle mocná i nemohoucí, svobodná i nesvobodná.

Hovoříme-li o nemohoucnosti a omezeních, jež, jak se zdá, se vůli jako moci kladou, obvykle máme na mysli lidskou bezmoc vůči okolnímu světu. Je tedy do jisté míry důležité povšimnout si, že v těchto raných svědectvích není vůle přemáhána mocí přírody či vnějších podmínek. Spor, který se objevil, nebyl ani konflikt mezi jedním a mnohými, ani zápas mezi tělem a duchem. Naopak vztah ducha k tělu byl pro Augustina dokonce význačným příkladem nesmírné moci, která je vůli vlastní: „Duch zavelí tělu a tělo okamžitě poslechne; duch zavelí sobě a vzpírá se.“²⁰ Tělo v této souvislosti představuje vnější svět a v žádném případě není s vlastním já identické. Konflikt, ve kterém byla vůle poražena, vypukl uvnitř ducha samotného, v onom „vnitřním obydlí“ (*interior domus*), kde ještě podle Epiktéta je člověk absolutním pánem. Křesťanská vůle jako moc byla objevena jako orgán sebeosvobození, ale hned byla shledána nedostatečnou. Jako by ono „chci“ okamžitě paralyzovalo „mohu“, jako by v okamžiku, kdy se lidem *zachtělo* svobody, ztratili schopnost svobodnými být. Ve smrtelném konfliktu

se světskými žádostmi, od kterých tato vůle měla já osvobozovat, byl, zdá se, nejsnadněji dosažitelný útisk. Kvůli nemohoucnosti vůle, kvůli její neschopnosti zplodit opravdovou moc, kvůli tomu, že v boji se sebou samou stále podléhala, že v tomto boji se vyčerpala i moc onoho „mohu“, se vůle k moci proměnila ve vůli k útisku. Fatální důsledky tohoto ztotožnění svobody s lidskou schopností chtít zde mohu pouze naznačit. Právě to však byla jedna z příčin, proč i dnes téměř automaticky ztotožňujeme moc s úiskem nebo alespoň s ovládnutím druhých.

To, co se obvykle rozumí vůli a vůli jako moci, povstalo v každém případě z konfliktu mezi já, které chce, a já, které koná, ze zkušenosti „chci, avšak nemohu“. Tato zkušenost znamená, že „chci“ bez ohledu na to, co je předmětem jeho chtění, je nerozlučně spjata s já, ať je pobízí a popohání s úspěchem, nebo je jím naopak ruinováno. Vůle k moci může dospět sebedál, ten, kdo s ní disponuje, může dokonce začít dobývat celý svět, avšak to, aby se „chci“ od svého já odpoutalo, možné není. Právě svou vázaností k vlastnímu já se „chci“ odlišuje od „myslím“. „Myslím“ se sice též odehrává mezi mnou a sebou, avšak v rozhovoru, který vede, není já tím, oč běží. Fakt, že „chci“ začalo tak žíznit po moci, že vůle a vůle k moci se prakticky ztotožnily, byl asi způsoben tím, že původní zkušenosti „chci“ byla jeho bezmocnost. V každém případě je příčinou nenasytné krutosti tyranie – jediné formy vlády povstávající přímo ze „chci“ – právě její egoismus, a ten zcela chybí v tyraních rozumu, s nímž chtěli donucovat lidi filosofové, koncipující je podle modelu „já myslím“.

Řekla jsem, že filosofové se počali zabývat svobodou až tehdy, když se její zkušenost ze vzájemného lidského jednání vytratila, když ji bylo možno zakusit pouze při chtění a zabývání se sebou samým, krátce řečeno, když se svoboda stala svobodnou vůlí. Od té doby pak svoboda začala být prvořadým filosofickým problémem; tak se znovu objevila v politické sféře a stala se i politickým problémem. Díky filosofickému posunu od jednání k vůli k moci, od svobody jako stavu určitého jsoucna, který se projevuje jednáním, k *liberum arbitrium*, přestal být ideál svobody virtuozitou ve smyslu, jak jsme popsali výše, a stal se suverenitou, ideálem svobodné vůle, která je na druhých nezávislá, popřípadě nad nimi vítězí. Filosofický původ našeho obvyklého politického pojetí svobody je zcela zjevný i u politických autorů 18. století. Např.

Thomas Paine tvrdil, že „k tomu, aby člověk byl svobodný, stačí, že tomu chce“, a Lafayette, když hovořil o národním státu, užil tohoto výroku: „*Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être.*“

Tato slova zřejmě připomínají politickou filosofii Jeana Jacquese Rousseaua, nejdůslednějšího reprezentanta teorie suverenity, kterou přímo odvodil z vůle, takže mohl politickou moc pojímat tak, aby se blížila podobala individuální vůli-moci. Proti Montesquieuovi Rousseau namítal, že moc musí být suverénní, tj. nedělitelná, protože „rozdělená vůle by byla nemyslitelná“. Důsledkům tohoto extrémního individualismu se Rousseau nevyhýbal: zastával stanovisko, že v „ideálním státě nesmí být občané ve vzájemném styku“ a „každý občan by měl mít pouze své vlastní myšlenky“, aby se zabránilo vzniku frakcí. Rousseauovu teorii však ve skutečnosti vyvrací již prostý fakt, že „pro vůli by bylo absurdní zavazovat se do budoucnosti“.²¹ Společnost, která by skutečně byla založena na vůli takto suverénní, nestála by na příslovečném písku, ale přímo na tekoucích píscích. Všechna politická činnost se přece odehrává a vždy se odehrávala uvnitř pečlivě vybudovaného systému vazeb a pout pro budoucnost – jako jsou ústava a zákony, smlouvy a pakty – a všechny nakonec vycházejí ze schopnosti něco slíbit a slib dodržet i přesto, že budoucnost je samou svou povahou nejistá. A mimo to stát, v němž neexistuje komunikace mezi občany a kde si každý člověk pouze myslí své, je per definitionem tyranie. Že vůle a její moc je sama o sobě, bez spojitosti s jinými lidskými mohutnostmi, čímsi bytostně nepolitickým, ba antipolitickým, to se neukazuje nikde tak zřejmě jako v absurditách, k nimž Rousseau dospěl, a v oně kuriózní bodrosti, s níž je přijal.

V politickém ohledu je ztotožnění svobody a suverenity snad nejzhooubnější a nejnebezpečnější důsledkem filosofické identifikace svobody a svobodné vůle. Vždyť tato koncepce vede buď k popření lidské svobody – zejména když nahlédneme, že lidé jsou vším možným, jen ne suverénní –, nebo vede k názoru, že svobodu jednoho člověka nebo určité skupiny lidí lze získat jen za cenu ztráty svobody, tj. suverenity všech ostatních. Uvnitř rozvrhu tradiční filosofie lze opravdu jen velice těžko pochopit, jak může svoboda existovat společně s nesuverenitou nebo, řečeno jinak, jak mohla být lidem dána svoboda v podmínkách nesuverenity. Ve

skutečnosti je stejně neuvážlivé popírat svobodu kvůli tomu, že člověk není suverénem, právě tak jako je nebezpečné věřit, že člověk – ať už jednotlivec či skupina lidí – může být svobodný pouze tehdy, je-li suverénní. Proslulá suverenita politických útvarů byla vždy iluzí, a mimo to ji lze udržovat jedině násilím, tj. prostředky zásadně nepolitickými. V lidských podmínkách určených tím, že na zemi žijí lidé, a ne jeden člověk, má suverenita a svoboda tak málo společného, že ani nemohou současně vedle sebe existovat. Kde si lidé přejí být suverénní, ať už jako jednotlivci nebo jako organizované skupiny, musí se podrobit útisku vůle, buď individuální, jíž já donucuje sama sebe, či „obecné“, kterou má organizovaná skupina. Chtějí-li lidé být svobodní, pak je to právě suverenita, které se musí zříci.

IV

Protože celý problém svobody před námi vyvstává na pozadí křesťanských tradic na jedné straně a na pozadí původně nepolitické filosofické tradice na straně druhé, připadá nám obtížné nahlédnout, že by mohla existovat svoboda, která není atributem vůle, ale doprovází konání a jednání. Vraťme se tedy ještě jednou k antice, k jejím politickým, předfilosofickým tradicím; avšak nikoli z důvodů vzdělávacích, ba ani kvůli kontinuitě tradice, ale výlučně proto, že již nikdy poté nebyla svoboda zakoušena v jednání s touž klasickou jasností.

Z důvodů, o nichž jsme se již zmínili a které tu nemůžeme rozvádět, není porozumění této artikulaci svobody nikde tak obtížné jako v dílech filosofů. Zavedlo by nás daleko, kdybychom se snažili „destilovat“ příslušné pojmy z nefilosofické literatury, z poezie, dramatu, z historických či politických děl, v jejichž výpovědích jsou tyto zkušenosti pozdviženy do oblasti krásna, tedy mimo oblast pojmového myšlení. Pro naše účely to není zapotřebí. Neboť vše, co nám antická literatura – ať řecká či latinská – může o těchto věcech říci, je nakonec zakořeněno v podivuhodné skutečnosti, že v řečtině i latině existují pro to, co my označujeme jedním slovem „jednat“, dvě slova. V řečtině je to ἀρχεῖν, počínat, vést a také vládnout, a πρᾶττεῖν, něco zdolat, vykonat. Latinskými ekvivalenty jsou *agere*, něco uvést do pohybu, a *gerere*, dosti těžko přeložitelné

slovo, které zhruba znamená snášet a podporovat kontinuitu minulých činů, činů, jejichž výsledkem jsou *res gestae*, činy a události, které nazýváme historickými. V obou případech se jednání objevuje na dvou stupních. První stupeň je počátek, jímž přichází na svět cosi nového. Řecké slovo ἀρχειν, jež zahrnuje počínání, vedení, vládnutí – tj. význačné vlastnosti svobodného člověka – svědčí o zkušenosti, v níž být svoboděn a počínat něco nového znamenalo totéž. Dnes bychom řekli, že svoboda se zakoušela jako spontaneita. Jak ukazuje víceznačnost slova ἀρχειν, mohli něco nového počít pouze ti, kdo již dříve byli vládci (tj. hlavami domácností ovládajícími otroky a rodinu), kdo se již osvobodili od starostí o životní potřeby a mohli se tudíž věnovat výpravám do cizích zemí nebo občanským záležitostem v polis. Ti lidé už nevládli, byli vládci mezi vládci, pohybovali se mezi sobě rovnými, usilovali o jejich pomoc, aby jako vůdcové byli s to počít něco nového, začít nový podnik. ἀρχων, vládce, zakladatel a vůbec vůdce totiž mohl doopravdy jednat, πράττειν, dokonat vše, co započal, pouze s pomocí druhých.

V latině jsou výrazy být svoboděn a začínat rovněž propojeny, ovšem jinak. Římskou svobodou bylo dědictví, jež římskému národu odkázali zakladatelé Říma. Svoboda Římanů byla spjata s počátkem, který uskutečnili předkové založením města. Znamenala spravovat jeho záležitosti, nést důsledky na vlastních bedrech, neustále „rozšiřovat“ jeho základy. To vše dohromady vytváří *res gestae* Římské republiky. Proto se římská historiografie – stejně tak od základu politická jako historiografie řecká – nikdy nespokojila s pouhým vyprávěním o velkých činech a velkých událostech. Římští historikové se vždy cítili na rozdíl od Thukydida či Herodota svázáni s počátkem, vždyť právě počátek obsahoval autentický element římské svobody a politizoval římskou historii. Ať chtěli římscí historici vyprávět o čemkoli, začínali vždy *ab urbe condita*, od založení města – záruky římské svobody.

Již jsem se zmínila, že antický koncept svobody nehrál v řecké filosofii žádnou roli právě kvůli svému politickému původu. Je sice pravda, že římscí spisovatelé se příležitostně bouřili proti antipolitickým sklonům sókratovské školy, avšak jejich podivný nedostatek filosofického nadání očividně bránil, aby objevili teoretický koncept svobody, jenž by odpovídal vlastním zkušenostem a velkým institucím svobody, přítomným v římské *res publica*. Kdyby

byla historie idejí tak konsistentní, jak si historikové občas představují, měli bychom dokonce ještě menší naději, že nalezneme platnou politickou ideu svobody u Augustina, velikého křesťanského myslitele, který do dějin filosofie vlastně uvedl Pavlovu svobodnou vůli s celou její problematičností. U Augustina však najdeme nejen diskusi o svobodě jako *liberum arbitrium*, i když se právě tato diskuse stala pro tradici rozhodující, nýbrž i zcela jinak pojatou představu svobody, o níž charakteristicky hovoří jedině Augustinovo politické pojednání *De civitate Dei*. V *Boží obci* Augustin přirozeně promlouvá v daleko větší míře z onoho zázemí specificky římských zkušeností než v jiných dílech. Svobodu zde nechápe jako vnitřní lidskou dispozici, nýbrž jako cosi, co patří k lidské existenci na světě. Člověk svobodu nevlastní; mezi člověka, či lépe mezi jeho příchod na svět a zjevení svobody, lze položit rovnítko. Člověk je svobodný proto, že sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír: (*Initium*) *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*.²² Zrozením každého člověka se tento první počátek vždy znovu potvrzuje, vždyť v každém případě přichází něco nového do světa již existujícího, světa, který bude pokračovat ve své existenci po každé individuální smrti. Protože sám je počátkem, může člověk počínat; být člověkem a být svoboděn je jedno a totéž. Bůh stvořil člověka, aby do světa uvedl schopnost počínání – svobodu.

Výrazně antipolitické tendence raného křesťanství jsou tak důvěrně známé, že se nám zdá takřka paradoxní představa křesťanského myslitele, který jako první formuloval filosofické důsledky antické politické ideje svobody. Je tu snad jen jedině vysvětlení, že Augustin byl právě tak Říman jako křesťan a v této části svého díla zformuloval ústřední politickou zkušenost římského starověku, spočívající v tom, že svoboda jako počátek se ozřejmila v aktu založení. Jsem však přesvědčena, že náš dojem by se povážlivě změnil, kdybychom vzali slova Ježíše Nazaretského vážně i v jejich filosofických důsledcích. V příslušných partiích Nového zákona můžeme totiž nalézt mimořádné pochopení svobody a zvláště pak moci, která je lidské svobodě vlastní. Lidská schopnost, která této moci odpovídá, která je s to, řečeno slovy evangelia, hory přenášet, však není vůle, ale víra. Díla víry, její skutečné plody, evangelia označují slovem „zázraky“, slovem, které má v Novém zákoně mnoho významů a které je těžko pochopitelné. Tyto nesnáze

lze přehlédnout a stačí, když se odvoláme na pasáže, v nichž nejde o zjevně nadpřirozené události, ale kde zázraky – ať už konané lidmi či způsobené božským zásahem – jsou jen tím, čím jako zázraky vždy musí být: přerušením přirozeného chodu věcí, automatických procesů, způsobením něčeho v jejich kontextu zcela neočekávaného.

Lidský život odehrávající se na zemi je bezpochyby obklopen automatickými procesy – přirozenými pochody pozemskými, jejichž rámec zase tvoří procesy kosmické. I my sami jsme ovládáni obdobnými silami, pokud jsme částí organické přírody. Mimo to i náš politický život, přestože je sférou jednání, se odehrává uprostřed procesů, které nazýváme historickými a které směřují ke stejnému automatismu jako procesy přírodní či kosmické, i když jsou do chodu uváděny lidmi. Automatismus je inherentní součástí všech procesů, ať už je jejich původ jakýkoli: proto člověka ani národ nebo celé lidstvo nemůže nikdy osvobodit jednotlivý čin, jednotlivá událost a jednou provždy je zachránit. Patří k povaze automatických procesů, jimž je člověk vydán a vůči nimž se může osvědčit činem, že mohou pro lidský život znamenat zkázu. I když historické procesy vytvářejí lidé, jakmile se zautomatizují, stanou se stejně ničivé jako jakékoli jiné automatismy a vedou ve svých vlastních periodách, tj. biologicky od bytí k nebytí, od života ke smrti. Historické vědy znají až příliš dobře případy zkamenělých a beznadějně upadlých civilizací, kde zkáza zdá se být jakoby předurčena biologickou nutností; protože tyto historické pochody stagnace mohou trvat a postupovat celá staletí, zaujímají takové civilizace dokonce největší část zaznamenané historie. Období svobody byla v dějinách lidstva vždy relativně krátká.

Obvykle nedotčena v obdobích petrifikace a předurčené záhuby bývá schopnost svobody samé, čistá možnost počínat, která oživuje a inspiruje veškerou lidskou činnost a je skrytým zdrojem tvorby všech velkých a krásných věcí. Avšak pokud zůstává tato síla skrytá, není svoboda světskou, „hmatatelnou“ skutečností, to znamená není svobodou politickou. Protože je však zdroj svobody přítomen i tehdy, když politický život ustrnul a politické jednání už není schopno přerušovat automatické procesy, lze svobodu jednoduše zaměnit za nějaký bytostně nepolitický fenomén. Za takových okolností není svoboda zakoušena jako modus bytí, který má vlastní „virtù“ a virtuozy, ale jako nejvyšší dar, jehož, zdá se, se dostalo

ze všech pozemských tvorů jedině člověku. Stopy a znamení tohoto daru lze najít takřka ve všech činnostech člověka, plně se však projevuje, jen když lidské jednání vytvořilo svůj vlastní světský prostor, tam, kde může tento dar jakoby vystoupit ze skrytu a zjevit se.

Každý čin, spatříme-li ho z perspektivy ne toho, kdo jej koná, ale právě pochodu, v jehož rámci k němu dochází a jehož automatismus porušuje, je „zázrakem“, něčím, co nebylo možno očekávat. Je-li pravdou, že čin a počátek jsou bytostně totéž, pak z toho plyne, že možnost dělat zázraky musí být rovněž v dosahu lidských možností. Zní to podivněji, než tomu ve skutečnosti je. Tkví v samé povaze každého nového jsoucna, že vtrhne do světa jako „nekonečná nepravděpodobnost“, a právě přece toto nekonečné nepravděpodobné vytváří samu tkáň všeho, co nazýváme skutečným. Celá naše existence jako by závisela konečkonců na řetězci zázraků: vznik Země, vznik organického života, vznik člověka z nižších živočišných druhů. Neboť z hlediska procesů ve vesmíru a v přírodě a jejich statisticky nesmírně početných možnostech je něčím „nekonečně nepravděpodobným“, že se z vesmírného dění vynořila Země, že z anorganických procesů vznikl život, že z organických proměn se vyvinul člověk. Díky elementu „zázračnosti“, jenž je ve vši skutečnosti přítomen, nás události překvapují a šokují ve chvíli, kdy k nim dojde, lhostejno, zda jsme je očekávali se strachem či nadějí, anebo je vůbec nečekali. Vlastní účinek událostí nelze nikdy zcela vysvětlit, jejich skutečná podoba principiálně překračuje veškeré anticipace. Zkušenost, jež nám říká, že události jsou zázraky, není ani svévolná, ani vyspekulovaná. Naopak je naprosto přirozená a v běžném životě vskutku téměř všední. Bez této všední zkušenosti by úloha, již dává nadpřirozeným zázrakům náboženství, byla takřka nepochopitelná.

Abych ukázala, že to, co považujeme, vedení každodenní zkušeností, za skutečné, počalo existovat shodou jakýchsi okolností, které jsou podivnější než fikce, zvolila jsem příklad přírodních procesů, jejichž běh přerušuje příchod „nekonečných nepravděpodobností“. Příklad má ovšem své meze a nelze ho jednoduše přenášet do oblasti lidských věcí. Byla by pouhá pověra doufat v zázraky, v „nekonečné nepravděpodobnosti“ v rámci automatických historických či politických procesů, i když ani to nelze zcela vyloučit. Na rozdíl od přírody je historie událostí plná. Zázraky náhod a nekonečné nepravděpodobnosti se tu objevují tak často, že

se nám zdá divné o zázracích vůbec mluvit. Důvod je zřejmý: historické procesy jsou utvářeny a neustále přerušovány lidskou iniciativou, tedy právě oním *initium*, jímž je člověk jako jednající bytost. Proto hledat v politické sféře nepředpověditelné a nepředvídatelné, být připraven očekávat zázraky, není vůbec pověřčivost, ale naopak realistický postoj. Čím více se rameno vah kloní ke katastrofě, tím zázračnější se bude jevit svobodně vykonaný čin. Vždyť právě katastrofa, a nikoli spása se děje automaticky, a tedy se vždycky musí zdát neodvratná.

Objektivně, tj. viděno zvnějšku a bez ohledu na to, že člověk je počátkem, tím, kdo počíná: pravděpodobnost, že zítřek bude stejný jako včerejšek vždy převažuje; je téměř stejně obrovská, jako byla nepravděpodobnost, že z vesmírných dějů nepovstane žádná Země, že z anorganické říše se nevyvine žádný život, že ze světa živočichů nevzejde žádný člověk. Rozhodující rozdíl mezi „neko-
nečnými nepravděpodobnostmi“, na nichž spočívá skutečnost našeho pozemského života, a zázračným charakterem, který je vlastní všem událostem, jež ustavují historickou skutečnost, spočívá v tom, že ve sféře lidských věcí autory „zázraků“ známe. Jsou to lidé, kteří je konají, lidé, kteří mohou zakládat svou vlastní skutečnost, protože přijali onen dvojitý dar, dar svobody a dar jednání.

5.

KRIZE VÝCHOVY A VZDĚLÁNÍ

I

Všeobecná krize, která zachvátila moderní svět ve všech částech a takřka v každé oblasti života, se projevuje v každé zemi jinak, opanovává různé sféry, bere na sebe různé podoby. V Americe je jedním z jejích charakteristických a výrazných projevů stále znovu se opakující krize výchovy a vzdělání. Stala se, alespoň v posledních desetiletích, prvořadým politickým problémem, o němž se takřka denně hovoří na stránkách novin. Není jistě třeba velké fantazie, abychom odhalili nebezpečí stále postupujícího úpadku elementárních měřítek v rámci celého školského systému. Vážnost situace podtrhují i početné bezvýsledné pokusy institucí, které jsou za vzdělávání zodpovědné, tomuto vývoji čelit. Avšak srovnáme-li tuto krizi výchovy a vzdělání s politickými zkušenostmi 20. století v jiných zemích, s vlnou revolucí po první světové válce, s koncentračními a vyhlazovacími tábory nebo třeba jen s naprostou ochablostí, která se přes zdánlivé známky prosperity rozšířila v Evropě po skončení druhé světové války, je poněkud nesnadné brát ji tak vážně, jak si zasluhuje. Je jistě lákavé považovat ji za pouhý lokální jev, který s velkými otázkami století nesouvisí, svést ji na určité zvláštnosti života ve Spojených státech, které jsou patrně jinde na světě bez obdoby.

Kdyby tomu tak skutečně bylo, pak by se krize v našem školském systému nestala politickou záležitostí a instituce odpovědné za vzdělání by nebyly neschopny čelit jí včas. Jistě máme co dělat s problémem, který přesahuje záhadu, proč Johnny neumí číst. A vždycky je tu ještě pokušení věřit, že máme co dělat se specifickými problémy, které se váží k historickým a národním podmínkám, a jsou tedy důležité jen pro ty, jichž se týkají bezprostředně. Právě tato víra se však v naší době důsledně ukazuje jako falešná. V našem století lze považovat za obecné pravidlo, že co

je možné v jedné zemi, bude v dohledné budoucnosti možné takřka kdekoli.

Krom těchto obecných důvodů, které, zdá se, doporučují laikovi, aby se zabýval problémy v oblastech, o nichž ve smyslu odbornosti nic neví (to je ovšem i můj případ, pojednávám o krizi vzdělání a výchovy, avšak profesionálně se jimi nezabývám), je tu další, snad ještě pádnější důvod, který nutí laika, aby se kritickou situaci zabýval, i když se ho netýká bezprostředně: krize strhávající všechny fasády a zbavující nás všech předsudků nabízí totiž příležitost zkoumat a prošetřovat vše, co se obnažilo ze samé podstaty věci, v případě výchovy a vzdělání je to natalita, skutečnost, že lidské bytosti se rodí do světa. Že nemáme předsudky, to prostě znamená, že jsme ztratili odpovědi, na které obvykle spoléháme, aniž si uvědomujeme, že původně to byly odpovědi na určité otázky. Krize nás vrhá zpět k otázkám samotným a vyžaduje, abychom na ně odpověděli, postaru, anebo nově, ale v každém případě přímo. Jen tehdy, odpovídáme-li na položené otázky hotovými soudy, přeroste krize v katastrofu. Takový postoj ji totiž nejen zostří, zároveň způsobí, že určitou zkušenost promarníme a že nevyužijeme příležitost, která se nabízí k reflexi.

I když se obecný problém představuje v krizi sebevíc zřetelně, nikdy nelze zcela oddělit univerzální element od konkrétních a specifických okolností, v nichž se projevuje. Ačkoli krize výchovy a vzdělání možná ovlivňuje celý svět, je příznačné, že v extrémní podobě se s ní setkáváme v Americe, pravděpodobně díky tomu, že pouze zde se mohla stát politickým faktorem. V Americe totiž má výchova a vzdělání nesrovnatelně větší úlohu než v ostatních zemích. Praktické vysvětlení ovšem spočívá v tom, že Amerika byla vždy zemí přistěhovalců. Je zřejmé, že obrovsky obtížné, nikdy zcela úspěšné, ale neustále nad očekávání postupující splývání nejodlišnějších etnických skupin lze uskutečňovat pouze prostřednictvím škol, vzděláváním a amerikanizací dětí přistěhovalců. Protože pro většinu těchto dětí není mateřštinou angličtina a děti se jí musí naučit ve škole, škola nutně přebírá některé funkce, které v národním státě má domov.

V našem ohledu je však důležitější, jakou roli hraje pokračující přistěhovalectví v politickém vědomí a duchovním rozpoložení země. Amerika není kolonizovaná země, potřebná přistěhovalců, aby osídlili zemi, a současně na nich svou politickou strukturou

nezávislá. Určujícím rysem Ameriky totiž vždy bylo a je motto, vytištěné na každé dolarové bankovce: *Novus Ordo Seclorum*, Nový řád světa. Přistěhovalci, nově přicházející, jsou pro zemi zárukou toho, že země představuje nový řád. Smyslem tohoto nového řádu, smyslem založení nového světa oproti světu starému, bylo a je odstranění chudoby a útisku. Jeho velikost však zároveň spočívá v tom, že se od svého počátku neuzavíral před okolním světem, aby ho tak konfrontoval s dokonalým vzorem – jako bylo zvykem leckde, kde se zakládaly utopie –, ani neměl v úmyslu vnucovat jiným imperiální požadavky či vydávat se popřípadě za evangelium pro ostatní. Jeho vztah k okolnímu světu se od počátku spíše vyznačoval faktem, že tato republika, která se rozhodla odstranit chudobu a zrušit otroctví, zvala všechny chudé a zotročené z celého světa. Řečeno slovy Johna Adamse z roku 1765 – tedy ještě před Deklarací nezávislosti: „Osídlení Ameriky odjakživa považuji za počátek velkolepého rozvrhu a plánu Boží prozřetelnosti osvitit a zrovnoprávnit zotročenou část lidstva ze všech končin světa.“ To je základní záměr nebo zákon, jímž Amerika začala svou historickou a politickou existenci.

Neobyčejné nadšení pro vše, co je nové, jež se ukazuje v americkém každodenním životě takřka na každém kroku, nadšení provázené vírou v „nekonečnou zdokonalitelnost“ – o němž Tocqueville poznamenal, že je v Americe krédem obyčejného člověka bez vyššího vzdělání –, které předbíhá téměř o sto let vývoj jiných zemí Západu, to vše by mělo mít za následek zvýšenou starost a zájem o děti, lidské bytosti, které se narodí a jsou vlastně nově přichozími – Řekové je ve chvíli, kdy odrostly a měly vstoupit do společnosti dospělých, nazývali prostě oí véot, noví. Je tu však ještě další fakt a stal se ve věci výchovy a vzdělání rozhodující, že patos nového, i když pochází z dob mnohem starších, než je 18. století, se pojmově i politicky rozvinul právě v tomto století. Z tohoto zdroje povstal výchovný ideál, podobající se rousseauismu a také Rousseauem ovlivněný, ideál, v němž se stala výchova nástrojem politiky a sama politická činnost se chápala jako forma výchovy.

Role, kterou výchova hrála ve všech politických utopiích od starověku dodnes, ukazuje, jak přirozené se zdá začínat Nový svět s těmi, kdo jsou svým zrozením a svou povahou noví. V politice z toho ovšem vznikají falešné koncepce. Místo vztahu rovného s rovným, v němž je třeba druhého přesvědčovat a riskuje se

neúspěch, je zde zásah diktátora, odvozovaný z absolutní nadřazenosti dospělého, a snaha vytvořit nové jako *fait accompli*, to jest jako by nové již existovalo. Víra, že ten, kdo chce přivodit nové podmínky, musí začít u dětí, zůstala v Evropě pochybnou výsadou tyranizujících revolučních hnutí, která děti rodičům odebrala a jednoduše je indoktrinovala, jakmile se dostala k moci. Výchova v politice žádnou roli hrát nemůže, v politice máme vždy co činit s těmi, kdo vychováni a vzděláni již jsou. Kdokoli chce dospěle vychovávat, chce se ve skutečnosti stát jejich poručníkem a v politické činnosti jim bránit. Protože dospělého vychovávat nelze, působí v politice slovo „výchova“ neblaze – předstírá se záměr vychovávat, avšak vlastním účelem je donucovat bez použití síly. Kdo chce vážně vytvořit nový politický řád výchovou, tj. ani silou ani přesvědčováním, musí přijmout děsivý platónský závěr: ze státu, který má být založen, musí odstranit všechny starší lidi. Avšak i dětem, které mají být vychovávány, aby se staly občany utopického státu zítřka, je ve skutečnosti jejich vlastní budoucí role v politickém útvaru upírána. Vždyť cokoli nového by dospělý navrhl, je z hlediska nových nutně starší než oni. Je v samotné povaze lidské podmínky, že každá nová generace vrůstá do starého světa, takže připravovat novou generaci pro nový svět může pouze znamenat: vytrhávat z rukou nově přichozích jejich vlastní šanci něco nového vytvářet.

Toto vše není rozhodně v Americe aktuální, a právě proto je obtížné tyto otázky posoudit správně. Politická role, již v zemi přistěhovalců výchova skutečně hraje, fakt, že školy slouží k amerikanizaci dětí a stejně působí na rodiče, že vzdělání zde napomáhá přechodu ze Starého do Nového světa, vyvolává iluzi, že Nový svět se buduje výchovou dětí. Tomu ovšem neodpovídá skutečná situace. Svět, do něhož se děti uvádějí, je i v Americe starý, tj. předem existující, vybudovaný živými i mrtvými. Nový je pouze pro ty, kteří sem nově přišli jako přistěhovalci. Avšak tato iluze, silnější než skutečnost, pramení ze základní americké zkušenosti, že nový řád lze založit, dokonce s plným vědomím historické continuity, neboť i slovní spojení „Nový svět“ nabývá významu pouze ve vztahu ke „Starému světu“, a ten byl odmítnut, i když v jiných ohledech zůstává hoden obdivu.

Iluze vzniklá z patosu nového vyvolala vzhledem k samotnému vzdělání nejvážnější následky teprve v našem století. Předně

umožnila pod praporem reformní pedagogiky uskutečnit nejradikálnější revoluci v celém výchovně vzdělávacím systému na základě komplexu moderních výchovných teorií, které vyšly ze střední Evropy a obsahovaly neuvěřitelnou směsici věcí rozumných i nesignifických. To, co v Evropě zůstalo pokusem, tu a tam zaváděným v jednotlivých školách, v izolovaných výchovných zařízeních, pokusem, jehož vliv se postupně rozšířil v určitých oblastech, to v Americe zhruba před dvaceti pěti lety takřka ze dne na den rozbilo všechny tradice a dosud používané metody vyučování. Nepůjdu do detailů a pominu školy soukromé, zvláště pak římsko-katolický systém škol farních. Je významné, že kvůli určitým teoriím, snad dobrým snad špatným, se zavrhl všechna pravidla zdravého lidského rozumu. Něco takového má vždy mimořádně zhoubný vliv, zvláště v zemi, která na něj tak silně spoléhá ve svém politickém životě. Kdykoli zdravý lidský rozum neuspěje a nedá odpovědi na politické otázky, nebo se jich přímo vzdá, stojíme tváří v tvář krizi; máme totiž co dělat s přirozeným „společným“ smyslem pro skutečnost (common sense), jehož působením jsme my i s našimi pěti smysly připraveni k jedinému pro nás pro všechny společnému světu a jehož pomocí se po tomto světě pohybujeme. Dnešní ztráta zdravého rozumu je nejjistějším příznakem krize. V každé krizi se ničí kus světa, něco, co je nám všem společné. Selhání zdravého rozumu mívá jako kouzelný proutek na místo, kde k destrukci došlo.

Odpověď na otázku, proč Johnny neumí číst, nebo, obecně řečeno, proč měřítko průměrné americké školy tak zaostává za průměrnými měřítky škol prakticky ve všech hlavních zemích Evropy, není v žádném případě jednoduchá. Neplatí totiž, že tato země ještě měřítko Starého světa nedohonila kvůli svému mládí. Naopak, na poli výchovy je Amerika „nejpokročilejší“ a nejmodernější hned v dvojím smyslu: nikde jinde se nestal problém masového vzdělání tak naléhavý a nikde nebyly moderní teorie v oblasti pedagogiky přijímány tak nekriticky a otrocky. Proto americká krize vzdělání ohlašuje na jedné straně úpadek reformní pedagogiky a na straně druhé představuje nesmírně obtížný problém, protože vznikla v podmínkách masové společnosti a jako reakce na její požadavky.

V této souvislosti musíme mít na zřeteli jiný obecný faktor, který sám jistě krizi nezpůsobil, ovšem nápadně ji prohloubil; je to jedinečná role, kterou v americkém životě hraje a vždy hrál koncept rovnosti. Je v něm mnohem víc než pouhá rovnost před zákonem,

víc než vyrovnání třídních rozdílů, dokonce víc než to, co říká výraz „rovnost možností“. Poslední vymezení má však v této souvislosti značný význam, neboť podle amerického názoru je právo na vzdělání jedním z nezczizitelných občanských práv. Ono také rozhodlo o struktuře systému veřejných škol, v němž gymnázia evropského typu existují pouze výjimečně. Protože povinná školní docházka platí až do věku šestnácti let, musí každé dítě postoupit do střední školy (high school), která představuje určité pokračování školy obecné či základní (primary school). Jestliže tradiční školy druhého stupně (secondary school) – gymnázia – chybějí, vyplývá z toho, že „koleje“ (college) samy musí připravovat studenty k vysokoškolskému studiu, a proto jsou jejich učební osnovy přetíženy, což zase ovlivňuje kvalitu jejich práce.

Na první pohled bychom mohli usoudit, že tato anomálie spočívá v samotné povaze masové společnosti, kde vzdělání již není privilegiem bohatých. Avšak příklad Anglie, kde vzdělání druhého stupně získaly v nedávných letech všechny třídy obyvatel, ukazuje, že o to nejde. Vždyť zde se na konci docházky do obecné školy předepisuje jedenáctiletým školákům obávaná zkouška, kterou projde s úspěchem zhruba deset procent uchazečů, talentovaných k vyššímu, tj. střednímu vzdělání. Ani v Anglii nebyl tak tvrdý výběr přijat vždy bez protestů, v Americe by to bylo zcela nemožné. V Anglii je totiž cílem „meritokracie“, což není nic jiného než oligarchie, i když tentokrát ne bohatých nebo urozených, nýbrž talentovaných. To však znamená, aniž si toho Angličané jsou vcelku vědomi, že v zemi nebude ani za socialistické vlády nadále vládnout – tak jako od nepaměti – monarchie nebo demokracie, ale oligarchie či aristokracie; zda můžeme hovořit o aristokracii, záleží na tom, zda uznáme, že nejnadanější jsou zároveň nejlepší, což ani zdaleka není jisté. – Takové takřka fyzické dělení dětí na nadané a nenadané by se v Americe považovalo za nepřijatelné. Meritokracie je v rozporu s principem rovnosti a egalitářské demokracie stejně jako každý jiný druh oligarchie.

A tak se stává krize vzdělání v Americe zvlášť akutní, vyvolává ji politická nálada v zemi, kde se bojuje, aby se zmenšily či zcela odstranily rozdíly mezi mladými a starými, nadanými a nenadanými, mezi dospělými a dětmi a alespoň z části mezi žáky a učiteli. Takové nivelizace lze zřejmě dosáhnout pouze na účet autority učitelů a talentovaných jedinců mezi studenty. Právě tak je ovšem

zřejmé – aspoň každému, kdo s americkým vzdělávacím systémem přišel do styku –, že tato obtíž, která má kořeny v politickém postojí země, má i velké výhody, nejen z obecně lidského hlediska, ale i pokud jde o samotné vzdělání. Avšak tyto obecné zřetele nemohou nijak vysvětlit krizi, v níž se nyní ocitáme, ani ospravedlnit opatření, která tuto krizi jen usplšila.

II

Po stopách těchto zhoubných opatření lze schematicky dospět ke třem základním předpokladům, všechny jsou až příliš důvěrně známé.

Prvním je předpoklad, že existuje jakýsi dětský svět, společenství vytvořené dětmi, které jsou autonomní a kterým se tudíž musí pokud možno ponechat rozhodování o sobě samých. Dospělí jsou zde jen k tomu, aby jim pomáhali. Autorita, jež dítěti říká, co má dělat a co ne, zůstává v samotné dětské skupině. To však vede krom jiného k situaci, kdy je dospělý vůči dítěti bezmocný a ztrácí s ním kontakt. Může dítěti pouze říci, aby si dělalo, co chce, a pak jen dbát, aby nedocházelo k nejhoršímu. Přervány jsou tak skutečné a normální vztahy mezi dětmi a dospělými, jež vycházejí z faktu, že lidé bez rozdílu věku vždy žijí ve společném světě. Ze samé podstaty tohoto prvního základního předpokladu plyne, že se berou v úvahu pouze dětské skupiny, a nikoli jednotlivé dítě.

Pokud jde o dítě ve skupině, je na tom ovšem mnohem hůře než dříve. Autorita skupiny, i dětské, je vždycky přísnější a tyranštější, než vůbec může být nejpřísnější autorita jednotlivé osoby. Pohlédneme-li na tuto situaci očima jednotlivého dítěte, pak jeho šance vzbouřit se nebo podniknout něco na vlastní pěst, je prakticky nulová. Pak totiž nejde jen o značně nerovnou konfrontaci s osobou, která má nad dítětem absolutní převahu – tehdy se dítě přece jen může zaštitit solidaritou ostatních –, ale o situaci mnohem těžší: dítě se stává jedincem, který stojí tváří v tvář absolutní převaze většiny ostatních, a nemá tedy ex definitione žádnou šanci. Jen velmi málo dospělých je s to takovou situaci snášet, nesnášejí ji dokonce ani tehdy, neužívá-li se vnějšího násilí. Děti ji prostě nesnesou vůbec.

Jestliže se dítě vymanilo z autority dospělých, neznamená to, že dospělo k svobodě, spíše je vydáno mnohem hroznější a opravdu

tyranské autoritě, autoritě většiny. V každém případě je výsledek takový, že děti byly tak říkajíc ze světa dospělých vyhnány. Buď jsou vrženy zpět k sobě samým, anebo vydány tyranii své skupiny, jíž se vzhledem k početní převaze nemohou bránit, s níž jako děti nemohou rozumně diskutovat, z níž není úniku vzhledem k tomu, že svět dospělých se jim uzavřel. Dětskou reakcí na takový nátlak je konformismus nebo delikvence mladistvých a často směs obojího.

Druhý základní předpoklad, který se stal v současné krizi problémem, se týká vyučování. Pedagogika se pod vlivem moderní psychologie a pragmatismu stala vědou o tom, jak vyučovat obecně, bez ohledu na konkrétní učivo, jemuž se žáci mají naučit. V tomto kontextu myšlení je učitel prostě člověkem, který může vyučovat čemukoli. Je připravován na vyučování, a nikoli na to, aby ovládal určitý předmět. Takový přístup je, jak uvidíme vzápětí, přirozeně těsně spjat se základní představou o tom, co učení je. V posledních desetiletích mimo jiné způsobil, že se velice málo dbá, zvláště na veřejných školách, zda jsou učitelé ve svých předmětech dobře připraveni. Protože učitel vlastní předmět nemusí znát, dochází nezdědky k tomu, že jeho znalosti předčí třídu právě tak o jednu lekci. Střídavě z toho vyplývá, že studenti jsou odkázáni na vlastní schopnosti a přestává působit i nejlegitimnější zdroj autority učitele jako osoby, učitel je ten, kdo – ať už se chápe jakkoliv – pořád toho zná a umí víc než kterýkoli z žáků. A tak už nemůže existovat neautoritářský učitel, který by rád upustil od všech metod donucování, protože už nemůže spoléhat na vlastní autoritu.

Zhoubnou úlohu, kterou hrají v současné krizi pedagogika a pedagogické fakulty, umožnila moderní teorie učení. Tato teorie je v našem kontextu zcela prostou, logickou aplikací *třetího* základního předpokladu, jehož se moderní svět po staletí držel a který našel systematický, konceptuální výraz v pragmatismu: poznat a pochopit může člověk pouze to, co sám učinil; aplikace tohoto předpokladu v oblasti výchovy a vzdělání je stejně primitivní jako samozřejmá: stačí, pokud je to možné, nahradit učení konáním. Nepokládalo se za důležité, jak učitel ovládá svůj předmět, bylo tu přání donutit ho, aby stále aktivizoval učení, tj. aby nepředával „mrtvé vědomosti“, jak se říkalo, ale místo toho aby stále předváděl, jak vědomosti vznikají. Byl tu vědomý záměr: nikoli vyučovat vědomostem, ale vštěpovat dovednosti a schopnosti; výsledkem však byla přeměna institucí výuky v odborná učiliště, právě tak

úspěšná ve výuce jízdy automobilem, psaní na stroji nebo i toho, co je v „umění“ života ještě důležitější – jak vycházet s ostatními lidmi a jak být populární –, jako byla neúspěšná ve výuce toho, co tvoří normální požadavky běžných školních osnov.

Náš popis stále ještě poněkud kulhá, nejen proto, že zřejmě přehání, aby byl názornější, ale také proto, že nebere v potaz jeden aspekt, kterému se ve výchově přikládala zvláštní důležitost, aby se smazal rozdíl mezi hrou a prací ve prospěch hry. Hra se považovala za živý a nejvhodnější způsob, jak se má dítě ve světě chovat, za jedinou formu činnosti, která spontánně vzniká z existence dítěte. Pouze tomu, čemu se lze naučit hrou, se dostává živosti. Typicky dětská činnost, tak se uvažovalo, spočívá ve hře; učení ve starém smyslu dítě nutilo k pasivnímu postoji a zároveň na ně vykonávalo nátlak, aby se vzdalo hravé iniciativy.

Jak těsně obojí souvisí – náhrada učení činností a práce hrou – ilustruje výuka jazyků; dítě se má učit tím, že mluví, tj. že danou věc koná, a nikoli studiem gramatiky a skladby; jinými slovy, mělo by se učit tak, jako se mateřštině učí batole, tj. jakoby hrou a v neporušené kontinuitě pouhé existence. Bez ohledu na otázku, zda je to možné, či nikoli (je to možné, ale jen v omezené míře, a jen tehdy, může-li dítě pobývat v prostředí, kde se hovoří cizí řečí po celý den), je naprosto jasné, že takový postup chce vědomě starší děti udržet na infantilní úrovni co nejdéle. To vlastní, co může dítě připravit pro svět dospělých, postupně budovaný návyk pracovat, a nejen si hrát, to je smeteno se stolu ve prospěch autonomie dětství.

Ať je jakýkoli vztah mezi činností a poznáváním a pragmatické vzorce mají či nemají platnost, jejich aplikace na výchovu, na způsob, jak se dítě učí, má tendenci absolutizovat svět dětství právě tak, jak jsme to zaznamenali při prvním předpokladu. Pod záminkou respektu k dětské nezávislosti se dítě vylučuje ze světa dospělých a udržuje se uměle ve svém vlastním světě – pokud vůbec lze svět dítěte světem nazvat. Takto dítě retardovat je umělé; jednak se tím ruší přirozený vztah mezi dospělými a dětmi, k němuž mimo jiné patří i vyučování a učení, a zároveň se zastírá i fakt, že dítě je vyvíjející se lidský tvor, přechodný stupeň, příprava na dospělost.

Současná americká krize plyne z poznání, že tyto základní předpoklady jsou ničivé, a ze zoufalého pokusu reformovat, ba kompletně přebudovat celý výchovně vzdělávací systém. Při realizaci toho, oč se pokoušíme, nejde o nic jiného než o návrat ke

starému – s výjimkou plánů na obrovské rozšíření školských zařízení v oboru fyzikálních věd a techniky. Vyučování se bude znovu dít autoritativně; s hraním se při vyučování musí přestat a má se znovu začít vážně pracovat. Důraz se nebude klást na dovednosti mimo školní osnovy, jež jsou v nich předepsány. Nakonec se už hovoří také o změně nynějších osnov pro učitele, podle ní se učitelé sami budou muset něčemu naučit, dříve než se obrátí k dětem.

Navrhované reformy, o nichž se dosud diskutuje a které jsou pouze americkou záležitostí, nás teď nemusí zajímat. Nemohu zde hovořit ani o technické, avšak v dlouhodobé perspektivě možná důležitější otázce, jak ve všech zemích reformovat osnovy obecných a středních škol a přizpůsobit je tak zcela novým požadavkům současného světa. Pro nás jsou důležité dvě otázky. Jaké aspekty moderního světa a jeho krize se v krizi výchovy a vzdělání skutečně objevily, tj. jaké jsou vlastní důvody toho, že po desetiletí bylo možné říkat a dělat věci zřejmě tak protikladné zdravému rozumu? Za druhé, co odhaluje tato krize z podstaty výchovy a vzdělání? Neptáme se proto, že z chyb se lze vždy poučit o tom, co by se dělat nemělo; běží spíše o reflexi úlohy, kterou má výchova a vzdělání v každé civilizaci, tj. reflexi závazku, který pro každou lidskou společnost představuje existence dětí. Začneme s druhou otázkou.

III

V každé době by vzbudila krize ve výchově a vzdělání vážný zájem, i kdyby nebyla jako dnes odrazem obecnější krize a nestability celé moderní společnosti. Vždyť výchova a vzdělání patří k elementárním a nejpotřebnějším činnostem ve společnosti, která nikdy nezůstává v neměnném stavu, neustále se obnovuje tak, že se do ní rodí a přicházejí nové lidské bytosti. Avšak nově přichozí nejsou ještě hotoví lidé; těmi se teprve stávají. Vztah vychovatele k dítěti, subjektu utvářenému výchovou, má tedy dva zřetely: dítě je nové ve světě, který je mu cizí, a zároveň je v procesu utváření; je novou lidskou bytostí a bytostí teprve se utvářející. Tento dvojí aspekt není vůbec samozřejmostí a nelze o něm hovořit u živočišných forem života. Odpovídá dvojímu vztahu: na jedné straně vztahu ke světu a vztahu k životu na druhé straně. Sebeutváření sdílejí děti se všemi živými bytostmi. Vzhledem k životu a jeho vývoji se dítě stává člo-

věkem analogicky, jako se z kotěte stává dospělá kočka. Nové je však dítě pouze ve vztahu k světu, v němž je mu souzeno strávit život, ke světu, který byl již před ním a bude pokračovat i po jeho smrti. Kdyby dítě nebylo nově přichozím do tohoto lidského světa, ale dosud jen nehotovým lidským tvorem, výchova a vzdělání by byly pouze funkcemi života a nemusely by mít jiný zájem než ho udržet; šlo by v nich jen o výcvik a získání praktických životních zkušeností, k čemuž koneckonců vedou svá mlád'ata všichni živí tvorové.

Avšak lidští rodiče své děti – početím a zrozením – neposílají jen do života, přivádějí je zároveň do světa. Ve výchově a vzdělání se spojuje jejich odpovědnost za obojí, jak za život a vývoj dítěte, tak za pokračování světa. Dvojí odpovědnost v žádném případě nesplyvá v jedno, mezi obojím může dojít i ke konfliktu. Odpovědnost za vývoj dítěte se v jistém smyslu obrací proti světu: dítě vyžaduje zvláštní ochranu a péči, aby se mu ve světě nepříhodilo nic zlého a ničivého. Avšak také svět si žádá ochrany, aby nebyl pustošen a ničen náporom nového, který se na něj s každou novou generací přivalí.

Protože je nutno dítě před světem chránit, je jeho tradiční místo v rodině, kam se dospělí členové denně navracejí z okolního světa, kam se uchylují do bezpečí soukromého života uvnitř čtyř stěn svého domu. Čtyři stěny, mezi nimiž se soukromý život odehrává, nabízejí útočiště před světem, zvláště před jeho veřejnou sférou. Ohraničují bezpečné místo, bez něhož se nemůže dařit ničemu živému, jež je příznivé nejen životu dětí, ale lidskému životu vůbec. Je-li lidský život vystaven světu cele, aniž by bylo chráněno jeho soukromí a bezpečí, ničí se jeho vitalita. A ve světě veřejném, který je všem společný, padají na váhu osoby a rovněž dílo, tj. dílo našich rukou, jímž všichni ke společnému světu přispíváme. Avšak nejde v něm o život jako život. Na ten svět ohled brát nemůže, a proto je nutné jej před světem ukrývat a chránit.

Vše, co žije, a nejenom rostlinstvo, vzchází z temnoty, i když je silný jeho přirozený sklon dobývat se ke světlu, ke zdárnému růstu je nicméně zapotřebí bezpečí přití. V tom spočívá také důvod, proč se děti proslulých rodičů tak často nevyvedou. Věhlas vniká stěnami rodného domu a ruší, zvláště za dnešních poměrů, soukromý prostor, přináší s sebou nemilosrdný lesk veřejné sféry, která pak zaplaví v soukromém životě vše. Tímto způsobem děti ztrácejí ono bezpečné místo, kde mohou vyrůstat. Právě k takové destrukci

dochází všude, kde je snaha zapojit samotné děti do určitého světa. Mezi skupinami sobě rovných pak vzniká jakýs takýs veřejný život; nehledě na to, že jde v jistém smyslu o podvod, škodu působí fakt, že světlu veřejné existence jsou vystavovány děti – lidské bytosti dosud se utvářející, ještě nehotové.

Pokud se moderní výchova pokouší ustavit dětský svět, bezpochyby ničí podmínky potřebné pro životní rozvoj a růst. Že by však takové poškození vyvíjejícího se dítěte mohlo být výsledkem moderní výchovy, to vypadá přece jen podivně. Vždyť právě tato výchova prohlašovala, že jejím výlučným cílem je služba dítěti a bouřila se proti metodám minulosti, prý proto, že dostatečně nerespektovaly vnitřní přirozenost dítěte a jeho potřeby. „Století dítěte“, jak si snad vzpomínáme, chtělo dítě osvobodit a vyprostit je z měřítek odvozených ze světa dospělých. Jak se tedy mohlo stát, že byly přehlédnuty nebo jen nerozpoznány elementární životní podmínky potřebné pro růst dítěte? Jak se mohlo stát, že se dospělo k rozhodnutí považovat za omyl vši minulé výchovy takový pohled na dítě, který v něm viděl jen zakrnělého dospělého, a pak bylo dítě vystaveno aspektu veřejnosti, který víc než co jiného charakterizuje svět dospělých?

Důvod pro tak podivný stav věcí nemá nic společného přímo s výchovou a vzděláním. Lze se s ním setkat spíš v názorech a předsudcích, které se týkají povahy soukromého života a veřejného světa, charakterizujících moderní společnost od počátku novověku. Vychovatelé poměrně pozdě počali modernizovat výchovu a vzdělání a přijali tyto názory a předsudky jako samozřejmé, přitom si nebyli vědomi důsledků, které musí mít pro život dítěte. Považovat život, to jest pozemský život jednotlivce stejně jako život rodiny, za nejvyšší dobro, to není samozřejmost; je to zvláštnost moderní společnosti a zároveň i důvod, proč právě tato společnost na rozdíl od předcházejících století vymanila život i všechny aktivity, které mají co dělat s jeho uchováváním a obohacováním, ze skrytosti soukromí a vystavila je světlu veřejného světa. To je skutečným smyslem emancipace dělníků a žen, jistě nikoli jako osob, ale jako vykonavatelů funkcí potřebných v životním chodu společnosti.

Naposledy zasáhla tato emancipace dětí. Avšak to, co pro dělníky a ženy znamenalo skutečné osvobození – vždyť to nejsou pouze dělníci nebo ženy, ale zároveň osoby, které také pozvedávají nárok na veřejný svět, tj. na právo vidět a být viděn, hovořit a být slyšen –

by znamenalo něco jiného: opustit a zradit děti, u nichž prostý fakt života a růstu dosud převažuje nad faktorem osoby. Čím více moderní společnost odstraňuje rozdíl mezi tím, co je soukromé a veřejné, mezi tím, co se má ukázat v plném světle veřejného života všem, tj. čím více vkládá mezi soukromí a veřejnost oblast sociální, kde se soukromé stává veřejným a vice versa, tím více přitěžuje svým dětem, jež ze své povahy potřebují bezpečí skrytosti, aby mohly růst.

I když jsou podmínky životního růstu vážně narušeny, jistě se tak nestalo záměrně. Ústředním motivem všech moderních výchovných snah bylo vždy blaho dítěte, to je a zůstává pravdou, i když tyto snahy o blaho dítěte vždycky neuspěly ve svých nadějích. Zcela odlišná situace je v oblasti vzdělávacích úkolů, kde nejde o dítě, ale o mladistvého, nově přichozího, cizince, který se narodil do světa již existujícího, leč jemu neznámého. Za tyto úkoly nesou primární, i když ne výlučnou odpovědnost školy; ty se zabývají výukou a učením. Selhání na tomto poli patří dnes v Americe k nejvýznamnějším problémům. Co se v něm skrývá?

Za normálních okolností je dítě poprvé uvedeno do světa ve škole. Škola však vůbec není světem a ani jím nesmí chtít být; je spíš institucí, kterou klademe mezi soukromou sféru a svět, aby byl mezi rodinou a světem přechod vůbec možný. Školní docházka není požadavkem rodiny, nýbrž státu, veřejného světa; ve vztahu k dítěti škola svět zastupuje, i když jím ve skutečnosti není. Jistě i na tomto stupni výchovy znovu převzmu odpovědnost za dítě dospělí, ale nejde o odpovědnost za zdárný růst, spíše o to, co obvykle nazýváme svobodný rozvoj povahových vlastností a nadání. To je z obecného, zásadního hlediska jedinečnost, jíž se každá lidská bytost liší od druhých, to je ona vlastnost, díky níž není člověk ve světě jen cizincem, ale něčím, co tu dosud nebylo.

Dítě dosud svět nezná, a tedy musí být do něj postupně uváděno; je nové, a tedy je nutné se postarat, aby toto nové dozrávalo ve vztahu ke světu, jaký je. V každém případě však zastupují vychovatelé vůči mladým svět, za nějž musí převzít zodpovědnost, i když ho sami nevytvořili, nebo dokonce i kdyby si možná skrytě či otevřeně přáli, aby byl jiný. Tato odpovědnost není vychovatelům uložena svévolně, je implicitní: mladí jsou dospělými uváděni do světa, který se neustále proměňuje. Nikdo, kdo odmítá podíl na společné odpovědnosti za svět, by neměl mít děti, ani by neměl mít právo se na výchově podílet.

Ve výchově má odpovědnost za svět podobu autority. Autorita vychovatele a kvalifikace učitele není totéž. I když je určitá míra kvalifikace pro autoritu nezbytná, ani nejvyšší možná odbornost sama o sobě nikdy nemůže autoritu zplodit. Kvalifikace učitele spočívá ve znalosti světa a schopnosti poučit o něm jiné. Avšak jeho autorita spočívá v převzetí odpovědnosti za tento svět. Vůči dítěti je to tak, jako by učitel byl zástupcem všech dospělých, ukazoval na jednotlivé věci a říkal: toto je náš svět.

Všichni nyní víme, jak to dnes vypadá s autoritou. Ať už k tomu zaujímáme jakýkoli postoj, je zřejmé, že ve veřejném a politickém životě autorita žádnou roli nehraje – násilí a teror v totalitních zemích nemají s autoritou už vůbec nic společného –, anebo hraje přinejmenším roli velmi pochybnou. To však jednoduše znamená, že lidé od nikoho odpovědnost nevyžadují a nikoho nepověřují, aby ji převzal. Kdekoli totiž existovala skutečná autorita, provázela ji odpovědnost za chod věci ve světě. Jestliže z politického a veřejného života autoritu odstraníme, může to znamenat, že od této chvíle se odpovědnost za chod světa vyžaduje od každého. A může to také znamenat, že nároky světa a požadavky řádu v něm se vědomě či nevědomě odmítají, že se vědomě či nevědomě, a to stejnou měrou, veškerá odpovědnost za svět odmítá, odpovědnost za vydávání příkazů i za jejich plnění. Není pochyb, že při moderní ztrátě autority působí obě tyto tendence současně a nerozdílně.

Ve výchově a vzdělání taková dvojznačnost vzhledem k dnešní ztrátě autority naopak existovat nemůže. Děti nemohou odvrhnout výchovnou autoritu, jako by byly v postavení menšiny utlačované většinou dospělých, i když se o tak absurdní chápání výchovné situace – situace utiskované menšiny, kterou je třeba osvobodit – moderní výchovná praxe skutečně pokoušela. Autoritu zavrhlí dospělí, a to může znamenat jediné: dospělí odmítli převzít odpovědnost za svět, do něhož přivedli své děti.

Ztráta autority ve veřejném a politickém životě a v soukromé předpolitické sféře rodiny a školy spolu ovšem souvisejí. Čím radikálnější je nedůvěra v autoritu ve veřejné sféře, tím se přirozeně zvyšuje také pravděpodobnost, že soukromá sféra nezůstane narušena. Je dalším a pravděpodobně rozhodujícím faktem, že od nepaměti jsme si v tradici politického myšlení přivykli považovat autoritu rodičů vůči dětem, učitelů vůči žákům za model, s jehož pomocí můžeme porozumět autoritě politické. Právě tento model,

který lze nalézt již u Platóna a Aristotela, způsobil, že koncept autority v politice je tak neobvykle dvojznačný. Toto pojetí se především zakládá na absolutní nadřazenosti, jaká mezi dospělými nikdy existovat nemůže, a z hlediska lidské důstojnosti ani existovat nesmí. Dále se tento koncept, přebírající jako vzor vztah pěstouna a chovance, zakládá na nadřazenosti jen dočasné, a stává se tedy kontradikcí, aplikujeme-li ho na vztahy, které svou povahou dočasné nejsou, jako např. vztahy mezi vládci a ovládanými. Spočívá tudíž v povaze věci samé, tj. jak v povaze současné krize autority, tak i v povaze politického myšlení naší tradice, že ztráta autority, která v politické sféře začala, nakonec musela skončit v oblasti soukromé. Není přirozeně náhodou, že tam, kde byla politická autorita podkopána nejdříve, to znamená v Americe, měla se i krize ve výchově a vzdělání pocítit nejsilněji.

Radikálního výrazu mohla všeobecná ztráta autority nabýt jen tak, že vnikla do předpolitické sféry, kde se zdálo, že autorita je diktována povahou věci samotné a nezávisí na historických změnách a politických okolnostech. Na druhé straně by moderní člověk těžko hledal jasnější výraz pro své znepokojení nad světem, pro svou nelibost nad stavem věcí, než je toto odmítnutí odpovědnosti vzhledem ke svým dětem. Jako by rodiče svým dětem říkali: „Ani my nejsme v tomto světě bezpečně doma. Jak se v něm pohybovat, co znát, jaké dovednosti zvládat, je záhadou i nám samotným. Musíte se samy snažit chovat se, jak nejlépe dovedete. V žádném případě však nemůžete chtít volat k odpovědnosti nás. My jsme nevinní a myjeme si nad vámi ruce.“

Takový postoj ovšem nemá nic společného s revoluční touhou po novém řádu světa – *Novus Ordo Seclorum* – s duchem, který kdysi oživil Ameriku. Je to spíše symptom moderního odcizení světu, viditelný všude, a ukazuje se ve zvláště radikální a beznadějně podobě v masové společnosti. Je pravda, že moderní výchovné a vzdělávací experimenty vznikly, a nejen v Americe, z revolučních postojů, a to do jisté míry ještě znesnadnilo možnost situaci jasně rozeznat a vyvolalo v diskusi o tomto problému určitý zmatek; navzdory všemu zůstává totiž nesporným faktem, že Amerika, dokud ji revoluční duch oživoval, nesnila nikdy o založení nového řádu pomocí výchovy, naopak ve věcech výchovy zůstávala konzervativní.

Abychom se vyhnuli nedorozumění: zdá se mi, že konzervatismus, jehož smyslem je konzervovat, představuje samu podstatu

výchovné činnosti; je přece jejím úkolem vždy něco láskyplně opatrovat a chránit – dítě proti světu, svět proti dítěti, nové proti starému, staré proti novému. I ze všeobecné odpovědnosti za svět, která se tím přijímá, plyne konzervativní postoj. Ten se však hodí pouze do oblasti výchovy nebo lépe do vztahu mezi dospělými a dětmi, a nikoli do oblasti politiky, kde máme co činit s lidmi dospělými a rovnými. Konzervativní postoj v politice, který přijímá svět, jaký je, a usiluje uchovat status quo, může vést pouze k destrukci, protože svět v celku i v jednotlivých částech se nenávratně rozpadá v rozvaliny času, pokud lidé nejsou odhodláni zasahovat, měnit a vytvářet to, co je nové. Hamletova slova „doba se pomátla – pekelný trest/, že k nápravě ji zrovna já mám vést“ jsou více méně pravdivá v každé nové generaci, od počátku našeho století se stala asi ještě přesvědčivější než kdy dříve.

Vzděláváme se v zásadě pro svět, který se pomátá, kde k něčemu takovému právě dochází; to je totiž základem lidské situace, v níž se svět – dočasný domov smrtelníků – tvoří jejich smrtelnými rukama. Protože svět vytvářejí smrtelníci, je neustále na cestě k zániku. Protože neustále vyměňuje své obyvatele, vydává se nebezpečí, že se stane stejně smrtelný jako oni. Aby byl uchráněn smrtelnosti svých tvůrců a obyvatel, je třeba ho stále znovu napravovat. Problém je prostě vychovávat a vzdělávat takovým způsobem, aby nápravu bylo možno vždy uskutečnit, i přesto, že nikdy ji nelze zabezpečit natrvalo. Naše naděje vždy závisí na tom, co je nové, co každá generace přinese. Avšak z toho důvodu, že naši naděje můžeme založit jen na novém, zničíme všechno, budeme-li se snažit je kontrolovat, předpisovat mu, jak má vypadat. A právě v zájmu toho, co v každém dítěti je nové a revoluční, musí být výchova konzervativní. Musí novost chránit a uvádět ji jako něco nového do starého světa, který z hlediska příští generace, ať už jsou či nejsou její činy revoluční, již dosloužil a je blízek rozpadu.

IV

Skutečná obtíž moderní výchovy a vzdělání spočívá v tom, že přese všechny módní řeči o novém konzervativismu je v naší době krajně nesnadné dosáhnout alespoň toho minima konzervativismu, bez něhož výchova a vzdělání nejsou prostě možné. Existují pro to

dobré důvody. Krize autority ve výchově a vzdělání velice úzce souvisí s krizí tradice, tj. s krizí našeho vztahu k minulosti. Právě s tímto aspektem moderní tradice se vychovatel těžko vyrovnává, vždyť zprostředkovávat mezi starým a novým je jeho úkolem; jeho vlastní profese od něho tudíž vyžaduje mimořádný respekt před minulostí.

Po dlouhá staletí, tj. po celé období římsko-křesťanské civilizace, nebylo třeba, aby si vychovatel tuto zvláštní hodnotu uvědomoval, neboť úcta k minulému byla podstatnou součástí římského duchovního obzoru, což nezměnila ani neukončila křesťanská éra, tuto úctu pouze převedla na jiné základy.

Považovat minulé za vzor *jako* minulé, zastávat stanovisko, že předkové jsou pro své potomky příkladem k následování, věřit, že veškerá velikost spočívá v tom, co bylo, a že tudíž tím nejvyzrálejším lidským věkem je stáří, že přestálý člověk, který je takřka již předkem, může sloužit živým za vzor, to bylo podstatou římského postojů. V žádném případě to však neplatí o každé civilizaci, dokonce ani ne o západní tradici jako celku. Je to v protikladu nejen vůči našemu světu a novověku, počínaje renesancí, ale na příklad i vůči řeckému životnímu postoji. Když Goethe označil stárnutí za „postupný ústup ze světa fenoménů“, vyřkl tuto poznámku v řeckém duchu, pro nějž bytí a zjevování spadají v jedno. Římský postoj by spočíval v tom, že právě stárnutím a pomalým vytrácením se ze společenství smrtelníků dosahuje člověk charakteristického způsobu bytí, i když přitom ze světa zjevů ustupuje; jen tím totiž, že stárne, se přibližuje takovému způsobu bytí, kdy se stane autoritou pro jiné.

S neporušeným pojetím takové tradice, v níž výchova a vzdělání má politickou funkci (a to byl jedinečný případ), je poměrně snadné zvládat záležitosti výchovy a vzdělání a není ani nutné zamyslet se z odstupu nad tím, co vychovatel vlastně koná; specifický étos výchovného principu je v dokonalém souladu se základními etickými a morálními přesvědčeními společnosti vůbec. Vychovávat a vzdělávat znamenalo podle slov Polybiových prostě „nechat tě nahlédnout, že jsi vůbec hoden svých předků“. Vychovatel mohl v této věci být „spolubojovníkem“ nebo „spolupracovníkem“, neboť i on prochází životem s očima upřenými do minulosti, byť s mírným náskokem. Spoluúčast a autorita byly v tomto případě dvě strany téže mince a autorita učitele byla pevně zakotvena ve všeobecné

autoritě minulosti jako takové. Dnes však již v této situaci nejsme; proto nemá valný smysl jednat tak, jako bychom v ní ještě byli, jen náhodou sešli z cesty a bylo pouze na našem rozhodnutí, kdy se ni vrátit. Znamená to, že kdekoli se v moderním světě objevila krize, tam již nelze jednoduše pokračovat, ani se jednoduše vydat zpátky. Takový obrat nás nikdy nedovede jinam než do téže situace, z níž krize právě povstala. Návrat by byl pouhou reprízou, i kdyby se lišil formou – vždyť nesmysly a vrtošivé představy, které se vydávají za poslední slovo vědy, nemají meze. Na druhé straně prostá, nereflektovaná vytrvalost, ať už se řítí do krize, či setrvačně se přidržuje nepružných zvyklostí s vírou, že krize určitou oblast života mine, může vést jenom ke katastrofě, neboť rezignuje na běh času a může, abychom byli přesnější, jen prohloubit odcizení světu, jímž jsme ohrožováni ze všech stran. Úvaha o principech výchovy a vzdělání musí toto odcizení vzít v úvahu. Můžeme dokonce připustit, že pravděpodobně stojíme tváří v tvář automatickému procesu, nesmíme ovšem zapomenout, že přerušovat takovéto procesy a čelit jim je v silách lidského myšlení a jednání.

Problém výchovy a vzdělání v moderním světě spočívá v tom, že se výchova a vzdělání nemůže ze své povahy autority a tradice zříci, že se však na druhé straně musí odehrávat ve světě, který není strukturován autoritou ani udržován tradicí. To však znamená, že nejen učitelé vůči žákům, my všichni, pokud žijeme společně v jednom světě s dětmi a mladými lidmi, musíme vůči nim zaujmout postoj, který se bude radikálně lišit od postoje mezi dospělými. Rozhodně musíme oblast výchovy a vzdělání oddělit od všech ostatních, v první řadě pak od oblasti veřejné, od politického života; a jenom zde uplatňovat pojetí autority a zaujímat příslušný postoj vůči minulosti. Autorita a vztah k minulosti – oprávněně ve sféře výchovy a vzdělání – neplatí obecně a nesmějí vznášet nárok na platnost ve světě dospělých.

Ujasnit si a pochopit, že posláním školy je naučit děti, jaký je svět, a ne jim dávat návody, jak žít, to by mělo být prvním závěrem. Protože je svět starý, vždy starší než děti samy, učení je vždy obrácí k minulosti, bez ohledu na to, jak se lidské živobytí realizuje v tom, co je přítomné. Za druhé, dělicí čára mezi dětmi a dospělými by měla naznačit, že nelze vychovávat dospělé, ani jednat s dětmi jako s dospělými; tato hranice by se však nikdy neměla stát bariérou oddělující děti od společnosti dospělých, jako by dětství bylo

autonomním lidským stavem, kde lze žít podle vlastních zákonů. Kde je předěl mezi dětstvím a dospělostí v každém konkrétním případě, nelze určit podle obecného pravidla; dělicí linie se často mění, jak vzhledem k době, tak od jedné země k druhé, od civilizace k civilizaci a dokonce od jednotlivce k jednotlivci. Avšak výchova a vzdělání, na rozdíl od učení, musí mít předvídatelný cíl. V naší civilizaci takový cíl pravděpodobně koinciduje spíše s absolvováním střední školy než školy vysoké, neboť profesionální příprava na univerzitách či technikách, i když má vždy co činit s výchovou a vzděláním, je nicméně určitou specializací. Už nezamýšlí uvést mladého člověka do světa jako celku, spíše do jeho určité, omezené části. Nelze vychovávat a vzdělávat a zároveň nevyučovat; výchova a vzdělání bez výuky je prázdná, a tudíž velmi snadno degeneruje a stává se morální a emotivní rétorikou. Avšak lze snadno vyučovat a zároveň nevychovávat a nevzdělávat, člověk se může učit až do posledního dne svého života a stejně se nestat vzdělaným. To vše jsou však již detaily a je třeba je ponechat odborníkům a pedagogům.

Avšak nás všech se dotýká, a nemůže být přenechán speciální vědě, tj. pedagogice, vztah mezi dospělými a dětmi vůbec, anebo přesněji řečeno, náš postoj vůči skutečnosti natality: skutečnosti, že všichni jsme přišli do světa narozením a že svět se narozením lidí stále obnovuje. Výchova je ten bod, v němž se rozhodujeme, zda milujeme svět tak, abychom za něj převzali odpovědnost a chránili ho před zkázou, jež by se stala nevyhnutelnou, kdyby nebylo obnovy, kdyby nebylo nových a mladých. Výchova je však zároveň bod, kdy se rozhodujeme, zda milujeme své děti tak, abychom je nevyháněli ze světa a neponechávali bez pomoci, ani jim nevyvráželi z rukou šanci vytvořit něco nového, pro nás nepředvídatelného, abychom je předem připravovali k úkolu obnovit náš společný svět.

KRIZE KULTURY

I

Již více než deset let jsme svědky, jak mezi intelektuály vzrůstá zájem o relativně nový fenomén masové kultury. Samotný termín je zřejmě odvozen z pojmu „masová společnost“, který není o mnoho starší, a zároveň všechny diskuse o masové kultuře vycházejí z nevysloveného předpokladu, že logicky a nevyhnutelně jde o kulturu masové společnosti. Pro tyto dva termíny a jejich krátkou historii je významným faktem, že ještě před několika lety se jich užívalo pejorativně – v tom smyslu, že masová společnost je upadlou formou společnosti a masová kultura *contradictio in adiecto* –, nyní oba termíny získaly vážnost a staly se předmětem početných studií a výzkumných projektů, které v zásadě usilují, jak podotkl Harold Rosenberg, „dodat kýči intelektuální rozměr“. Tato „intelektualizace kýče“ se ospravedlňuje tím, že masová společnost – ať už se nám líbí nebo ne – zůstane alespoň v dohledné době naším osudem; proto její „kulturu“, „lidovou kulturu (není možno) ponechat lidu“.¹ Avšak zůstává sporné, zda to, co platí pro masovou společnost, platí i pro masovou kulturu, anebo, jinak řečeno, zda příbuzenský poměr mezi masovou společností a masovou kulturou bude *mutatis mutandis* též jako předchozí poměr společnosti ke kultuře.

Na otázky masové kultury navazuje tedy především jiný, zásadnější problém, totiž velmi problematický vztah společnosti a kultury. Stačí si jenom připomenout, jak velký podíl na vzniku celého moderního uměleckého hnutí má prudká vzpoura umělce proti společnosti jako takové (tedy nikoli proti tehdy dosud neznámé společnosti masové), abychom si uvědomili, jak dřívější poměr musel být neuspokojivý, a nepodléhali laciné touze mnoha kritiků masové kultury po Zlatém věku lepší a zjemnělé společnosti. V Americe je tato touha dnes mnohem rozšířenější než v Evropě z jednoduchého

důvodu: i když zná Amerika až příliš dobře barbarské šosáctví zbohatlíků, zná pouze zběžně neméně odpudivé kulturní a vzděla- necké filistrovství evropské společnosti, kde se kultura stala hod- notou pro snoby, kde je věcí společenského postavení být dostatečně vzdělaný a cenit si kultury; tento nedostatek zkušenosti vysvětluje snad i to, proč americká literatura a malířství pojednou počaly hrát ve vývoji moderního umění tak rozhodující roli a proč je možno cítit jejich vliv i v zemích, kde intelektuální a umělecká avantgarda za- ujímá vysloveně protiamerické postoje. Má to však neblahý následek, že je možné nezaznamenat a nepochopit, jak významným sympto- mem je ona hluboká nevolnost, *malaise*, kterou samo slovo „kultu- ra“ nejspíš vyvolá právě mezi jejími předními představiteli.

Bez ohledu na to, zda určitá země prošla či neprošla všemi stupni společenského vývoje od počátku novověku, ke vzniku ma- sově společnosti došlo ve chvíli, kdy „celá masa obyvatel byla včleněna do společnosti“.² A protože společnosti ve smyslu „lepší společnosti“ se rozuměly vrstvy obyvatelstva, které disponovaly nejen bohatstvím, nýbrž i volným časem, tj. časem, který bylo mož- no věnovat „kultuře“, ohlašuje masová společnost vskutku novou situaci, kdy se z pout fyzicky vyčerpávající práce celá masa popu- lace osvobodila natolik, že má na „kulturu“ dostatek volného času. Zdá se tedy, že masová společnost i masová kultura představují navzájem propojené jevy; jejich společným jmenovatelem není masa, nýbrž společnost, do níž tato masa byla včleněna. Historicky stejně jako i pojmově, masové společnosti předcházela společnost; společnost však nepředstavuje pojem o nic obecnější – i její vznik lze datovat a historicky popsat; jistě je to fenomén starší než spo- lečnost masová, avšak před počátkem novověku také zcela nezná- mý. Všechny rysy, které doposud psychologie davu u masového člověka objevila: osamění (a osamění není izolace ani samota) i přesto, že je to člověk přizpůsobivý, popudlivost a ztrátu měřítek, schopnost konzumovat provázenou neschopností usuzovat či do- konce jen rozlišovat, a především egocentrismus a ono osudové odcizení světu, které se od Rousseaua mylně chápe jako sebeodci- zení, všechny tyto rysy se ve skutečnosti objevily již v lepší spo- lečnosti, kde se, numericky vzato, otázka mas nekladla.

Lepší společnost, jak ji známe z 18. a 19. století, zjevně vznikla na evropských dvorech v údobí absolutismu, zvláště na dvoře Ludví- ka XIV., jemuž se podařilo francouzskou šlechtu zbavit politického

významu tak, že ji jednoduše soustředil do Versailles a proměnil šlechtice v dvořany bavící se intrikami, pletkami a klevetami, jež takové nikdy neutuchající zábavy nevyhnutelně plodí. Takže pra- vým předchůdcem románů, této povýtce moderní umělecké formy, nejsou ani tak pitoreskní romances dobrodruhů a rytířů jako spíše Saint-Simonovy *Mémoires*. Román samotný zase zřejmě anticipoval vzestup společenských věd i psychologie, jejichž zájem se dosud soustřeďuje na konflikty mezi společností a „individuem“. Toto in- dividuum, definované a vskutku objevené těmi, kdo se jako Rous- seau v 18. či John Stuart Mill v 19. století dostali se společností do otevřeného sporu, je pravým předchůdcem moderního masového člověka. Od té doby se příběh konfliktu mezi společností a jejími jednotlivci – ve skutečnosti stejně jako v literární fikci – opakuje vždy znovu: moderní, a již ne zcela moderní jednatel předsta- vuje část, atom společnosti a snaží se proti ní prosadit, i když nako- nec tak jako tak prohrává.

Vzhledem k situaci individua je mezi dřívější společností a spo- lečností masovou přesto důležitý rozdíl. Dokud do společnosti patřily jen určité třídy obyvatelstva, šance jednotlivce její tlak pře- čkat byly vysoké; spočívaly v tom, že v celku populace existovaly současně i jiné, mimospoolečenské vrstvy, k nimž mohl jednatelvec uniknout; právě u lidí, jimž nebyl přístup do společnosti dovolen, objevili tito před společností unikající jednotlivci rysy lidskosti, které ve společnosti dávno vyhasly, což bylo i důvodem, proč často končili jako členové revolučních stran a hnutí. To se pak odrazilo i v románu v příznačné glorifikaci dělníků a proletářů, ale také, v subtilnější podobě, v roli připisované homosexuálům (např. u Prousta) nebo Židům, tj. skupinám, které společnost nikdy zcela neabsorbovala. Že revoluční elán 19. a 20. století mnohem ostřeji mířil proti společnosti než proti státům a vládám, nebylo jen dů- sledkem dominantní role sociální otázky, jak se jevila ve dvojná- sob skličující situaci bídy a vykořisťování. Abychom si uvědomili, jaká byla pravá role společnosti po celé 19. století, stačí číst texty z doby Francouzské revoluce a připomenout si, do jaké míry sám pojem *le peuple* obdržel konotace z urážek a ponižování „srdce“, jak by řekl Rousseau a dokonce i Robespierre, korupci a pokrytec- tvím salónů. Zoufalství jedinců v masové společnosti je do značné míry způsobeno tím, že cesty úniku jsou nyní uzavřeny, neboť spo- lečnost absorbovala všechny vrstvy obyvatelstva.

I když se nezabýváme konfliktem mezi individuem a společností, je důležité si povšimnout, že posledním jednotlivcem, který v masové společnosti zbývá, je, jak se zdá, umělec. Ve středu naší pozornosti je však kultura, nebo spíše její osudy v rozdílných podmínkách společnosti a společnosti masové, a proto náš zájem o umělce se ani tak netýká jeho subjektivního individualismu, jako spíše toho, že je koneckonců autentickým producentem i oněch předmětů, jež každá civilizace zanechává jako svou kvintesenci a přetrvávající svědectví ducha, který ji oživoval. Že se proti společnosti mohou obrátit právě zhotovovatelé těchto eminentně kulturních předmětů, zvláště uměleckých děl, že z nepřátelství vůči společnosti mohl vzejít celý vývoj moderního umění, jenž spolu s vývojem vědy zůstane pravděpodobně největším výkonem našeho věku, to vše demonstruje antagonismus mezi společností a kulturou, antagonismus, který předcházel vzniku masové společnosti.

To, co vyčítal společnosti umělec (na rozdíl od politického revolucionáře), se dosti brzo – na přelomu 18. a 19. století – shrnulo do jednoho slova, které od té doby opakovaly a znovu vykládaly všechny další generace. Toto slovo je filistrovství, „šosáctví“. Není příliš důležitý jeho původní význam, jen o málo starší než specifický význam dnešní. Poprvé to slovo objevili němečtí studenti ve svém slangu, aby odlišili města a university, „kabáty a taláry“; již biblická tradice však jako „filištínské“ označovala počtem silnějšího nepřítele, do jehož rukou lze upadnout. Když je užil v satíře o šosákově *bevor, in und nach der Geschichte* německý spisovatel Clemens von Brentano (myslím, že byl první), označovalo toto slovo mentalitu, jež soudí vše podle bezprostřední užitečnosti a „materiální hodnoty“, a vůbec pak nevěnuje pozornost tak neužitečným věcem a zbytečným zaměstnáním, jako je i kultura a umění. To vše je i dnes již důvěrně známé a není bez zajímavosti, že i tak běžný slangový výraz jako „měšťák“ lze nalézt již v Brentanově raném pamfletu.

Kdybychom se zastavili zde, kdyby se hlavní výtky vůči společnosti týkala její nekulturnosti a nezájmu o umění, fenomén, kterým se tu zabýváme, by byl podstatně jednodušší, než ve skutečnosti je; z tohoto hlediska by však bylo zcela nepochopitelné, proč moderní umění revoltovalo proti „kultuře“, místo aby jasně a otevřeně bojovalo za své „kulturní“ zájmy. Jádrem věci je v tom, že za oním druhem šosáctví, jež spočívalo v „nekulturnosti“ a vulgárnosti, následoval

velice rychle další vývoj, kdy se společnost naopak začala o všechny tak zvané kulturní hodnoty zajímat až příliš. Společnost začala kulturu monopolizovat k vlastním cílům, k nimž patří na příklad společenské postavení, společenský úspěch. To souviselo se společensky nižším postavením evropských středních tříd, které se ocitly – jakmile dosáhly dostatečného bohatství a volného času – ve stále ostřejším zápase s aristokracií, s jejím pohrdáním vulgaritou pouhého vydělávání peněz. V boji o společenské postavení začala hrát enormní roli kultura jako jeden, ne-li vůbec nejvhodnější nástroj ke společenskému vzestupu, k možnosti „vzdělat se“, tj. vytáhnout se z nižších oblastí, kde údajně bylo místo skutečnosti, vzhůru do vyšších, nereálných sfér, které jsou domovem ducha a krásy. Útěk z reality prostřednictvím kultury a umění je důležitý, protože fyziognomií kulturního a vzdělaného šosáka vtiskl zřetelné rysy, ale také proto, že byl pravděpodobně rozhodujícím motivem revolty umělců proti novým patronům; umělci ucítili nebezpečí, že jsou z reality vyháněni do oblasti zjemnělých řečí, kde vše, co dělali doposud, by ztratilo smysl. Být uznáván společností, která se stala tak „kultivovanou“, že například během irského bramborového hladomoru nepoužívala slova brambory a hovořila o „onom koření“, aby se nesnížila a neriskovala kontakt s nepříjemnou realitou, to bylo poněkud pochybným komplimentem. Tato anekdota obsahuje v kostce definici kulturního šosáka.³

Bezpochyby jde o mnohem víc než o duševní rozpoložení umělce; jde o objektivní postavení kulturního světa – pokud obsahuje hmatatelné věci, knihy, obrazy, sochy, budovy, hudbu, zahrnuje celou zaznamenanou minulost zemí, národů, nakonec lidstva a o této minulosti vydává svědectví. Jediným mimospoločenským, a tedy autentickým uměleckým kritériem pro posuzování specificky kulturních věcí je jejich relativní trvalost a stálost, případná nesmrtnost. Kulturním předmětem se může stát jen to, co je s to přetrvat staletí. Jakmile se nesmrtná díla minulosti stala předmětem společenské či individuální vytříbenosti a postavení, které se s ní spojovalo, pak tato díla ztratila důležitou a elementární hodnotu, schopnost čtenáře či diváka se zmocnit a vést ho stáletími. Samo slovo kultura se stalo podezřelé právě proto, že naznačovalo onu „honbu za zdokonalením“, kterou Matthew Arnold ztotožňoval s „honbou za sladkostí a světlem“. Slouží-li velká umělecká díla účelům sebevzdělávání a sebezdokonalování, jsou

stejně zneužívána, jako slouží-li jiným účelům; dívat se na obraz, aby si člověk prohloubil znalosti o určitém období, je snad právě tak užitečné a oprávněné, jako je užitečné a oprávněné zakrývat obrazem díru ve zdi. V obou případech se uměleckého díla užívá k cílům, které k němu bezprostředně nepatří. Všechno je v pořádku, pokud si člověk uvědomuje, že tímto užíváním, ať legitimním či nikoli, se pravý vztah k umění nevytváří. Nijak by neškodilo, že vzdělaný šosák četl klasiky, vadilo to, že je četl s motivem sebezdokonalení a nepřišlo mu na mysl, že Shakespeare či Platón říkají mnohem důležitější věci, než je jeho vzdělání. Do sféry „čisté poezie“ vzdělaný šosák uprchl proto, aby si skutečnost – například tak prozaické věci, jako byl bramborový hladomor –, nevypustil do života, nebo aby se na ni díval závojem „sladkosti a světla“.

Všichni známe dosti žalostné umělecké produkty, které se inspirovaly a živily právě tímto postojem, krátce řečeno kýč 19. století. Jeho ztráta smyslu pro formu a styl, historicky pozoruhodná, je spjata s odtržením umění od skutečnosti. Udivující obnova tvořivých sil v našem století a snad méně patrná, leč o nic méně skutečná obnova velké minulosti se začaly prosazovat teprve tehdy, když „vznešená“ společnost ztratila dominantní postavení v celku obyvatelstva a ztratila i nad kulturou monopolní vládu. Před zrodem moderního umění – a vlastně ten proces pokračoval do jisté míry i po něm – došlo ke skutečnému rozkladu kultury, jehož „nehynoucími památkami“ jsou neoklasické, neogotické, neorenesanční stavby roztroušené po celé Evropě. V této desintegraci se kultura – dokonce více než co jiného – stala tím, co lidé od té doby počali nazývat „hodnotou“, tj. společenským zbožím, které může obíhat a být předmětem obchodu jako ostatní hodnoty, společenské i individuální.

Šosák kulturními předměty nejprve opovrhoval pro jejich neužitečnost, později však se stal „kulturním“ a sáhl po nich jako po platidle, aby si koupil vyšší postavení ve společnosti a vyšší stupeň sebeoceny, než jaké mu náleželo od přírody, které si nezasloužil podle vlastního mínění svým původem. Zacházel s kulturními hodnotami stejně jako se všemi jinými, jako s tím, čím hodnoty byly odjakživa – hodnotami směnnými. Jak šly kulturní hodnoty z ruky do ruky, ošoupaly se jako staré mince. Ztratily schopnost zaujmout naši pozornost a uvést lidskou mysl do pohybu. Teprve potom se začalo mluvit o „devalvací“, až nakonec došlo k „výprodeji hodnot“

(*Ausverkauf der Werte*), v Německu ve dvacátých a třicátých letech, ve Francii v letech čtyřicátých a padesátých, kdy kulturní a morální hodnoty byly zároveň vyprodány.

Potom se kulturní šosáctví stalo v Evropě věcí minulosti, a lze-li ve „výprodeji hodnot“ tušit melancholii konce velké západní tradice, zůstává nadále otevřenou otázkou, co je obtížnější, objevovat velké autory minulosti bez pomoci tradice, nebo je vyprošťovat z braku vzdělaného šosáctví. A úkol uchovat minulost i bez tradice, a často dokonce proti tradičním měřítkům a interpretacím, je pro celou západní civilizaci stejný. Ne-li společensky, pak aspoň intelektuálně je Amerika i Evropa v téže situaci: vlákno tradice je přetrženo a minulost musíme objevovat sami, to jest, musíme číst autory minulosti tak, jako by je před námi nikdo nečetl. Masová společnost je vybavena mnohem hůře než lepší a vzdělaná společnost, aby dostála takovému úkolu; mám za to, že v Americe 19. století nebyl zrovna tento druh četby nijak neobvyklý právě proto, že tato země byla dosud „nepopsanou divočinou“, z níž se tolik amerických spisovatelů a umělců pokoušelo uniknout. Odpovídal tomu i fakt, že se americká próza a poezie od Whitmana a Melvilla stále rozvíjela. Bylo by vskutku škoda, kdyby z dilemat a zmatků masové kultury měla vyrůst nějaká neoprávněná a marná touha po stavu věcí, který není lepší, jen trochu staromódnější.

Snad největší rozdíl mezi společností a masovou společností spočívá v tom, že společnost kulturu sice chtěla, že sice hodnotila a znehodnocovala kulturní věci a zneužívala je pro vlastní sobecké cíle, ale „nespotřebovávala“ je. Byly obnošené, ale stále zůstávaly věcmi, podržovaly si určitý objektivní charakter: rozpadaly se, vyhlížely jako ruiny, ale nemizely. Masová společnost naproti tomu kulturu nechce, chce zábavu, a zboží zábavním průmyslem nabízené tato společnost opravdu spotřebovává jako všechno konzumní zboží. Výrobky, kterých je pro zábavu zapotřebí, slouží životnímu chodu společnosti, i když nejsou pro život nezbytné jako maso a chléb. Slouží, jak se říká, k ukrácení času. Prázdný čas, který je třeba ukrátit, není, přesně řečeno, totéž, co volný čas, tj. ten čas, kdy jsme svobodní *od* všech starostí a činností nezbytných pro životní proces, a volní, svobodní *pro* svět a jeho kulturu. Prázdný čas je spíše čas zbytkový, svou povahou stále biologický, který zbývá poté, co práce a spánek obdržely své. Prázdný čas, který má zábava vyplnit, je mezera v biologicky podmíněném cyklu

práce neboli „metabolismu člověka s přírodou“, jak se vyjadřoval Marx.

V moderních podmínkách se tato mezera neustále zvětšuje: zbývá stále více času, který je nutno vyplnit zábavou. Enormní růst prázdného času však nemění jeho povahu. Stejně jako práce a spánek je zábava nutnou součástí biologického životního procesu. A biologický život je vždy, ať pracujeme nebo odpočíváme, ať jsme při spotřebě činní, nebo se jen pasivně bavíme, metabolismem, pro který všechno je potravou, který vše rovnou pohlcuje. Zboží, které nabízí zábavní průmysl, nejsou „věci“, kulturní předměty, jejichž znamenitost se měří schopností odolat životnímu procesu a stát se trvalou součástí světa, a nelze je podle těchto měřítek posuzovat. Nejsou to však ani hodnoty, které existují pro užitek a směnu; produkty zábavního průmyslu jsou spotřebním zbožím, které je zcela určeno spotřebě jako každé spotřební zboží.

Panis et circenses opravdu patří k sobě; obojí je potřebné pro život, pro jeho uchovávání a obnovu; obojí také v průběhu životního procesu mizí – to znamená, aby proces vůbec neustal, musí být obojí znovu vyráběno a nabízeno. Norma, podle níž se tu posuzuje, je čerstvost a novost. A v tom, jak těchto měřítek užíváme dnes, abychom stejně posuzovali kulturní a umělecké předměty – věci, o nichž předpokládáme, že zůstanou ve světě, až ho opustíme –, se jasně ukazuje veliké nebezpečí, které začala znamenat pro kulturní svět potřeba zábavy. Toto nebezpečí ve skutečnosti nepochází z masové společnosti a zábavního průmyslu, který vyhovuje jejím potřebám. Naopak, protože masová společnost nechce kulturu, chce se jen bavit, představuje pravděpodobně pro kulturu menší hrozbu než šosáctví lepší společnosti; na rozdíl od politických záležitostí se zde i nadále dobře daří umění i vědám, přestože se často hovoří o nevolnosti – malaise – umělců a intelektuálů, zčásti asi vyvolané i tím, že nejsou s to vniknout do hlučné marnosti masové zábavy. Pokud zábavní průmysl produkuje spotřební zboží, nemůžeme mu v žádném případě vyčítat, že jeho výrobky nejsou trvalé, jako nemůžeme vyčítat pekařům, že vyrábějí housky, které se musí spotřebovat po upečení, aby neztvrdly. Vždycky bylo a je známkou vzdělaného šosáctví opovrhovat zábavou a obveselením, protože z nich nelze odvodit žádnou „hodnotu“. Je pravda, že všichni v té či oné podobě potřebujeme zábavu a obveselení, všichni jsme součástí velkého koloběhu života. Tvrdit, že se nemůžeme

bavit a obveselovat týmiž věcmi, které obveselují a baví masy našich bližních, je pokrytectví a společenský snobismus. Pokud jde o přežití kultury, je jistě méně ohrožena těmi, kdo vyplňují prázdný čas zábavou, než těmi, kdo ho věnují všemožným vzdělávacím trikům, aby si vylepšili společenské postavení. A pokud jde o tvořivost umělců, odolat pokušení masové kultury, anebo se nenechat ochromit hlukem a humbukem masové společnosti, by mělo být stejně snadné jako odolat rafinovanějším pokušením a záluďnějším povykům kulturních snobů zjemnělé společnosti.

Případ není bohužel tak jednoduchý. Zábavní průmysl čelí gargantuovskému apetitu a protože se jeho zboží spotřebovává, musí nabízet neustále nové. Ti, kdo toto zboží pro masová média vyrábějí, jsou nuceni stále prohledávat minulou i současnou kulturu a doufat, že zde naleznou vhodný materiál. Materiál však nelze nabídnout v surovém stavu; nutno ho přeměnit, aby bavit, upravit tak, aby byl snadno stravitelný.

Kultura se stává masovou ve chvíli, kdy se na kulturní předměty vrhne masová společnost. Nebezpečí spočívá v tom, že její životní chod (který jako všechny biologické procesy vtaňuje nenasytně vše, co je v dosahu, do svého metabolického cyklu), kulturní předměty nadobro spotřebuje, pohltní a zničí. Tím samozřejmě nemyslím masovou distribuci. Vrhnu-li se knihy či reprodukce obrazů na trh za účelem prodeje ve velkém měřítku, pak to ještě nemusí ovlivnit povahu dotyčných předmětů. Jejich povaha je dotčena v okamžiku, kdy se ony samy mění, jsou-li při reprodukci, filmovém zpracování, přepsány, zhuštěny, digestovány a redukovány na kýč. To pak neznamená, že se kultura masově šíří, ale že se – aby poskytla zábavu – postupně ničí. Výsledkem není desintegrace, nýbrž úpadek kultury, a nejsou to skladatelé populární hudby, kdo ho uvádějí do života, nýbrž zvláštní druh intelektuálů, často sečtělých a dobře informovaných, jejichž jedinou funkcí je uspořádávat, rozmělnovat a proměňovat kulturní předměty, a dokázat tak masám, že *Hamlet* může být stejně zábavný jako *My Fair Lady*. Je mnoho velkých autorů minulosti, kteří přežili staletí v zapomnění a nezájmu. Zůstává však otázkou, zda budou moci přežít zábavní verzi toho, o čem ve skutečnosti hovoří.

Kultura se vztahuje k předmětům a je fenoménem světa; zábava se vztahuje k lidem a je fenoménem života. Předmět je kulturní, pokud je schopen přetrvat; trvalost je pravým opakem fungování

a funkčnosti, kvůli níž předmět vždy znovu mizí z fenomenálního světa, tím, že je užíván a využíván. Velkým uživatelem a spotřebitelem předmětů je život sám, život jedince i život společnosti jako celku. Život je k věčnosti předmětů lhostejný; trvá na tom, že každá věc musí být funkční, že musí uspokojovat nějakou potřebu. Kultura je však ohrožována tím, že všechny světské předměty a věci vytvářené přítomností a minulostí se považují za pouhé funkce životního chodu společnosti, jako by tu byly jen proto, aby uspokojovaly nějakou potřebu. Pro tuto funkcionalizaci je pak skoro lhostejné, zda potřeby, o něž zrovna jde, jsou nižšího či vyššího řádu. Že umění musí být funkční, že katedrály jsou k tomu, aby uspokojovaly náboženskou potřebu společnosti, že se obraz rodí z potřeby malíře vyjádřit sebe sama, že se divák na obraz dívá, aby se vzdělal – všechny tyto představy tak postrádají spojitost s uměním a jsou historicky tak nové, že je nasnadě odmítnout je prostě jako moderní předsudky. Katedrály se stavěly *ad maiorem gloriam Dei*; zatímco jako budovy jistě sloužily potřebám společnosti, jejich vypracovanou krásu nelze nikdy vysvětlit jen těmito potřebami; těm přece může stejně dobře sloužit i jiná budova. Krása katedrál transcendovala veškeré potřeby a dovolila jim přetrvávat staletí. I když krása katedrál nebo každé jiné světské budovy přesahuje rovinu potřeb a funkcí, nikdy netranscenduje svět, i kdyby byl obsah díla náboženský. Naopak, právě krása náboženského umění přetváří to, co je náboženské a jinovětšské, v hmatatelné světské skutečnosti; v tomto smyslu je veškeré umění sekulární; odlišnost náboženského umění spočívá pouze v tom, že „sekularizuje“ – zvětčuje a přetváří do „objektivní“, hmatatelné světské přítomnosti – to, co již předtím existovalo mimo svět. Přitom je irelevantní, zda v souladu s tradičním náboženstvím umístíme toto „mimo“ na onen svět, nebo se domníváme, že je podle moderního vysvětlení najdeme v niterných záhybech lidského srdce.

Každá věc – užitný předmět, spotřební zboží nebo umělecké dílo – má nějaký tvar, v němž se ukazuje, a jen když má něco tvar, můžeme vůbec o věci mluvit. Mezi věcmi, které se nevyskytují v přírodě a jsou pouze částí světa vytvořeného člověkem, rozlišujeme užité předměty a umělecká díla, oběma náleží určitá stálost v rozpětí běžného trvání a možné nesmrtnosti uměleckých děl. Tím se tyto věci liší od spotřebního zboží, jehož trvání ve světě sotva překročí čas nezbytný k jejich přípravě, a také od produktu

jednání, událostí, skutků a slov, jež jsou svou povahou tak pomíjivé, že by stěží přežily hodinu či den, kdy se objevily na světě, kdyby je neuchovávala lidská paměť, která z nich spřádá příběhy, a lidská tvořivá schopnost. Z hlediska pouhého trvání jsou umělecká díla nadřazena všemu ostatnímu. Protože zůstávají ve světě déle než cokoli jiného, mají ze všech věcí nejvíce světskou povahu. Navíc jsou to jediné věci, jež nemají v životním procesu společnosti žádnou funkci; řečeno přesně, nezhotovují se pro lidi, ale pro svět, který má přetrvat čas vyměřený životu smrtelníků, příchod i odchod generací. Umělecká díla se nespotřebovávají jako konzumní zboží, neužívají se jako užité předměty; dokonce se z procesu spotřeby a užívání úmyslně odstraňují a od sféry životních nezbytností izolují. Odstraňovat umělecká díla z životního procesu lze mnoha způsoby a jenom tam, kde se tak děje, vzniká kultura ve vlastním smyslu.

Otázka nezní, zda světskost, schopnost reprodukovat a vytvářet svět, patří k lidské „přirozenosti“. Víme o existenci národů bez světa a známe lidi bez světa; lidský život jako takový vyžaduje svět, pokud potřebuje pro svůj pobyt na zemi domov. Vše, co lidé zřídili, aby si opatřili úkryt a střechu nad hlavou – i stany kočovníků – může jistě sloužit jako domov na zemi těm, kdo se tu dočasně ocitli. To však neznamená, že z tohoto faktu samotného již vzniká svět, natož kultura. Pozemský domov se stává světem v pravém smyslu jen tehdy, je-li celek vytvořených věcí uspořádán tak, aby mohl odolávat stravujícímu životaběhu lidí, kteří na zemi bydlí, aby mohl lidi přetrvat. Jenom tam, kde je přetrvávání zabezpečeno, lze hovořit o kultuře; jenom tam, kde stojíme tvář v tvář věcem, které existují nezávisle na všech utilitárních a funkcionálních vztazích, jejichž hodnota zůstává beze změny, lze hovořit o uměleckých dílech.

Každá diskuse o kultuře musí proto vycházet z fenoménu umění. Zatímco věčnost věcí, jimiž se obklopujeme, spočívá v tom, že mají tvar, v němž se ukazují, pro umělecká díla platí, že jejich jediným účelem je vzhled. Vlastním měřítkem pro posuzování vzhledu je krása; kdybychom chtěli posuzovat věci, a platí to i o běžných užitných předmětech, jen podle užité hodnoty, museli bychom se oslepit. Abychom si však byli vzhledu předmětu vůbec vědomi, musíme nejprve mít svobodu zaujmout určitý odstup; čím je pouhý vzhled věci důležitější, tím větší odstup jeho přiměřené hodnocení

vyžaduje. Odstup však nezískáme, pokud nejsme schopni zapomenout na sebe, na starosti, zájmy a naléhavé potřeby svého života, pokud nejsme s to přestat se předmětu svého obdivu zmocňovat, pokud ho neumíme ponechat tak, jak je, v jeho vzhledu. Postoj nezaujatého zalíbení (či v Kantově terminologii *uninteressiertes Wohlgefallen*) lze zaujmout až poté, co byly ukojeny potřeby žijícího organismu, kdy lidé, zbaveni pout životní nutnosti mohou být pro svět svobodní.

Nesnáž společnosti v dřívějších stádiích spočívala v tom, že její členové se zbavili pout životních nutností, ale už nebyli s to se osvobodit od zájmů, které se týkaly jenom jich, jejich statutu a postavení ve společnosti, vlivu, který to vše mělo na jejich individuální já, už neměli žádný vztah ke světu předmětů a předmětností, v němž se pohybovali. Relativně nová obtíž masové společnosti je snad ještě vážnější, ne však kvůli masám jako takovým, nýbrž proto, že tato společnost je svou povahou společností spotřebitelů a volného času se již neužívá k sebezdokonalení či dosažení vyššího společenského postavení, ale ve stále rostoucí míře pro pouhou spotřebu a zábavu. A protože není dost spotřebního zboží, jež by uspokojilo stále rostoucí apetit životního procesu, jeho vitální energie, již nespoteblovávaná namáhavou dřinou a tělesnou prací, se musí vybit spotřebou, je to, jako by život natahoval svá chapadla a uchvacoval věci, které mu nepatří svou povahou. Výsledkem ovšem není masová kultura, ta ve vlastním smyslu neexistuje, nýbrž masová zábava, živící se kulturními předměty světa. Myslím, že je osudný omyl věřit, že se taková společnost stane časem, působením vzdělání a výchovy, „kulturnější“. Konzumní společnost snad ani nemůže vědět, jak se starat o svět a jeho „světské“ věci, vždyť její základní postoj vůči všem předmětům, postoj spotřeby, obrací v trosky vše, čeho se dotkne.

II

Řekla jsem již, že východiskem diskuse o kultuře musí být fenomén umění, vždyť právě umělecká díla jsou kulturními předměty par excellence. Nicméně nelze kulturu a umění ztotožnit, i když obojí souvisí. V otázce, co se s kulturou stane v podmínkách společnosti či masové společnosti, není rozdíl mezi nimi příliš důležitý; v otázce,

co vůbec je kultura a jaký je její vztah k politické sféře, však tento rozdíl relevantní je.

Kultura jako slovo i pojem je římského původu. Slovo „kultura“ je odvozeno od *colere* – pěstovat, obydlovat, starat se, hlídat a chránit – a souvisí primárně se stykem člověka s přírodou, souvisí s onou kultivací a péčí, která z přírody učiní místo vhodné k lidskému obývání. Naznačuje postoj milující péče a ostře se liší od veškerého úsilí podrobit přírodu lidskému panování.⁴ Nevztahuje se tudíž jen k obdělávání půdy, označuje též „kult“ bohů a péči o to, co jim vlastně náleží. První použil tohoto slova pro záležitosti ducha a mysli, zdá se, Cicero. Hovoří o *excolere animum*, o pěstování ducha či o *cultura animi*, o kultuře ducha ve stejném smyslu, v jakém dodnes používáme výrazu kultivovaný, vzdělaný duch, aniž bychom si ovšem byli metaforického kontextu plně vědomi.⁵ Neboť pro římský usus bylo vždy podstatné spojení kultury s přírodou; kultura původně znamenala agrikulturu, jež byla v Římě – na rozdíl od literatury a výtvarného umění – výsoce ctěna a vážena. I *cultura animi*, výsledek výcviku ve filosofii, obrat, jež prý Cicero razil jako překlad řecké *παιδεία*,⁶ znamenala pravý opak způsoblosti zhotovovat, tvořit umělecká díla. Pojem kultury se poprvé objevil u národa původně zemědělského a konotace s uměním, jež mohly být spojovány s touto kulturou, se týkaly nesrovnatelně blízkého vztahu latinského národa k přírodě, stvoření proslulé italské krajiny. Římané soudili, že umění vzniká stejně přirozeně, jako se krajina stává obydlenou; mělo by být přírodou, o kterou se pečuje. Proto spatřovali pramen vši poezie v „písni, již zpívají listy v zelené samotě lesa“.⁷ I když je tato myšlenka pozoruhodně básnická, pravděpodobně by z ní nemohlo vytrysknout velké umění. Zahradnická mentalita není asi tím, z čeho umění povstává.

Velké římské umění a básnictví vzniká vlivem řeckého dědictví, které Římané uměli opatrovat a chránit – na rozdíl od samotných Řeků. Nemá-li řečtina k římskému pojmu kultura ekvivalent, spočívá důvod v převaze, kterou měla v řecké civilizaci umění výtvarná, něco zhotovující. Zatímco Římané měli sklon považovat i umění za druh agrikultury, obdělávání přírody, měli Řekové sklon považovat i zemědělství za část výroby, za to, k čemu se hodí důmyslná a výkonná „technická“ zařízení, jimiž člověk – budící větší úctu a bázeň než cokoli, co jest – krotí a ovládá přírodu. Obdělávání půdy, jež pod vlivem římského dědictví až dodnes považujeme za

nejpřirozenější a nejmírumilovnější ze všech lidských činností, chápali Řekové jako odvážné, brutální počinání, jímž každoročně vyrušujeme a plundrujeme nevyčerpatelnou a neunavitelnou zemi.⁸ O kultuře neměli Řekové ponětí, přírodu nekultivovali, spíše rvali z lůna země plody, které tam před lidmi ukryli bohové (Hesiodos); s tím přímo souvisí i Řekům zcela cizí, hluboká úcta Římanů ke svědectvím minulosti jako takové, úcta, které vděčíme nejen za uchování řeckého dědictví, ale za samotnou kontinuitu římské tradice. Právě toto římské pojetí – krajina jako přeměna divoké přírody v krajinu obydlenou lidmi a zároveň i kultura ve smyslu péče o památky minulosti – podnes určuje obsah i smysl toho, co máme na mysli, hovoříme-li o kultuře.

Smysl slova „kultura“ je však stěží vyčerpán těmito striktně římskými prvky. Dokonce Ciceronova *cultura animi* naznačuje cosi jako vkus a vůbec citlivost ke kráse – ne však u těch, kdo krásné věci zhotovují, tj. u umělců samotných, ale u diváků, kteří se mezi krásnými věcmi pohybují. A národem, který krásu mimořádně miloval, byli právě Řekové. V jejich smyslu kulturou rozumíme civilizací předepsaný postoj nebo lépe zacházení s věcmi nejméně užitečnými a nejvíce „světskými“, s díly umělců, básníků, hudebníků, filosofů, atd. Myslíme-li kulturou způsob, jak člověk zachází s věcmi světa, pak se můžeme pokusit porozumět řecké kultuře (na rozdíl od řeckého umění) tak, že si připomeneme často citovaný výrok uváděný Thukydidem a připisovaný Periklovi, který zní: φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἀνευ μαλακίας.⁹ Tato zcela jednoduchá věta se téměř vzpírá překladu. Co obvykle chápeme jako určité stavy či vlastnosti, jako lásku ke kráse či lásku k moudrosti (která se zve filosofii), to se zde popisuje jako činnosti, jako by „milovat krásné věci“ bylo činností stejně jako je zhotovovat. Navíc náš překlad vymezujících slov, „správnost záměru“ (εὐτελεία) a „zženštilost“ (μαλακία), není s to postihnout, že oba termíny měly striktně politický význam: zženštilost se považovala za barbarskou neřest a správnost záměru za ctnost člověka, který umí jednat. Periklés tedy zhruba říká: „Milujeme krásu v mezích politické soudnosti a filosofujeme, aniž bychom přitom byli barbarsky zženštili.“

Jakmile nám začne vysvětlat význam těchto slov, jež lze tak obtížně vyprostit z banálního překladu, nalezneme mnoho překvapivých věcí. Předně se nám zřetelně říká, že lásce k moudrosti a ke

kráse klade meze právě polis, politická oblast; protože však víme, že polis a „politiku“ (a nikoli vyšší umělecké výkony) považovali Řekové za to, čím se lišili od barbarů, musíme usoudit, že tato odlišnost byla současně odlišností „kulturní“: spočívala ve způsobu zacházení s „kulturními“ věcmi, v odlišném postoji vůči kráse a moudrosti, jež bylo možno podle Řeků milovat pouze v mezích stanovených institucí polis. Jinými slovy, jako barbarský se nechápal primitivní nedostatek kultury – jak chápeme barbarství my –, nebo nějaká specifická vlastnost samotných kulturních věcí, za barbarskou se považovala zjemnělost, přebujelá vnímavost, která si neuměla vybírat. Ještě více nás překvapuje, že nedostatek mužnosti, nectnost zženštilosti, kterou bychom spojovali spíše s přílišnou láskou ke kráse či estétstvím, se zde uvádí jako specifické nebezpečí filosofie; a naopak vědění, jak správně směřovat k cíli či našimi slovy, jak správně usuzovat, vědění, o němž bychom se spíše domnívali, že charakterizuje filosofii, která musí vědět, jak mířit k pravdě, se zde považuje za nezbytné při styku s krásou.

Není snad tím, co vede k nečinnosti, řecky pojatá filosofie – počínající „údivem“, θαυμάζειν a končící (alespoň u Platóna či Aristotela) v oněmělém zření určité odhalené pravdy – spíše než láska ke kráse? Není na druhé straně snad pravda i to, že barbarskou zůstává láska ke kráse, nedoprovází-li ji εὐτελεία, schopnost dobře usuzovat, rozeznávat a rozlišovat, krátce postrádáme-li onu podivnou a neurčitě vymezenou schopnost, kterou běžně nazýváme vkus? A konečně, nemá snad právě tato pravá láska ke kráse, správný způsob, jak zacházet s krásnými věcmi, *cultura animi*, která činí člověka schopným pečovat o věci světa a kterou Cicero na rozdíl od Řeků připsal filosofii, něco společného s politikou? Nepatří snad vkus mezi politické schopnosti?

Abychom porozuměli tomu, oč zde běží, je důležité mít na mysli, že kultura a umění není totéž. Můžeme si to uvědomit i tak, že si připomeneme: titíž lidé velebili lásku ke krásným věcem a kulturu ducha a sdíleli hlubokou a dávnou nedůvěru vůči umělcům a řemeslníkům, skutečným tvůrcům věcí, posléze vystavovaných a obdivovaných. Nikoli Římané, právě Řekové měli slovo pro filistrovství, kupodivu bylo odvozeno ze jména pro umělce a řemeslníky: βάνανσο; být filistrem, člověkem banausického ducha, naznačovalo tehdy stejně jako dnes mít mentalitu výlučně utilitární, nebýt schopen myslet a posuzovat věci jinak než z hlediska funkčnosti

a užitku. Ani umělec sám, ἵσβαλονος, nebyl nijak zbaven hanby filistrovství; naopak u těch, kdo ovládali τέχνη, u řemeslníků, se tato nectnost vyskytovala nejčastěji. Velebit lásku ke kráse (φιλοκαλεῖν) a zároveň pohrdat těmi, kdo krásné věci fakticky vytvářejí, neznamenal v řeckém myšlení žádný rozpor. Nedůvěra vůči umělcům i opravdové pohrdání umělci mělo svůj původ v politice: produkce věcí, včetně umělecké tvorby, nespadá do sféry politických činností; dokonce je vůči ní v opozici. Zhotovování v jakékoli podobě vyvolávalo nedůvěru už proto, že je ze své podstaty utilitární. Na rozdíl od jednání a řeči vždy zahrnuje prostředky a cíle; samotná kategorie prostředků a cílů vlastně odvozuje svoji legitimitu ze sféry zhotovování a vyrábění, kde jasně poznatelný cíl, finální produkt, určuje a pořádá vše, co hraje v procesu zhotovování jakoukoli úlohu; materiál, nástroje, činnost sama, dokonce i zúčastněné osoby, to vše se stává pouhým prostředkem k cíli a právě jako takové má své oprávnění. Výrobci nemohou jinak než považovat vše za prostředky ke svým cílům a posuzovat vše podle využitelnosti. Banausická mentalita vzniká ve chvíli, kdy se takové hledisko zevšeobecní a rozšíří i mimo oblast produkce, do ostatních sfér lidského života. Řekové se právem obávali, že toto filistrovství neohrožuje jen oblast politiky – zjevně tím, že každý člověk takového ducha má sklon posuzovat lidské jednání stejně utilitárními měřítky, jaká platí pro zhotovování, a domáhá se, aby i jednání mělo předem určený cíl a aby k dosažení tohoto cíle bylo dovoleno použít všech vhodných prostředků. Filistrovství však také ohrožuje oblast samotné kultury, neboť vede k znehodnocení věcí jako věcí, které budou posuzovány zase jen podle své užitečnosti a ztratí svou vnitřní, nezávislou hodnotu tím, že zdegenerují v pouhé prostředky, dovoli-li se, aby převládla mentalita, která je přivedla na svět. Jinými slovy, největší hrozba existenci dokončeného díla vzrůstá právě díky mentalitě, jež mu dala vzniknout. Z toho plyne, že měřítko a pravidla, jimiž se musí řídit výstavba, budování a výzdoba světa věcí, v němž se pohybujeme, ztrácejí platnost a rozhodně představují nebezpečí, aplikují-li se na samotný dokončený svět.

To není jistě celý příběh vztahu mezi politikou a uměním. V raném období byl Řím přesvědčen, že umělecká a básnická činnost je pouze dětinskou hrou, jež není v souladu s *gravitas*, vážností a důstojností vlastní římskému občanu, a tak veškeré talenty, jež měly naději v republice rozkvést, jednoduše potlačil. Athény se

naopak ve sporu mezi politikou a uměním nikdy nepostavily jednoznačně na tu či onu stranu – to mohl být mimochodem důvod, proč se tak rozvinul umělecký génius v klasickém Řecku –, a tak konflikt zůstával neustále živý; nikdy tyto dvě oblasti nestavěly naroveň, vždy respektovaly obě zároveň. Řekové mohli vyslovit takřka jedním dechem: „Ten, kdo neviděl Feidiova Dia v Olympii, žil nadarmo“ a „Lidé jako Feidiás, totiž sochaři, nejsou pro občanství způsobili“. V téže slavnostní řeči, kde chválí právě φιλοσοφείν a φιλοκαλεῖν, činné obcování s moudrostí a krásou, se Periklés honosí, že Athény přesně vědí, jak dát „Homérovi a jemu podobným“, co jim náleží, že sláva athénských skutků je tak velká, že se toto město bude moci obejít bez profesionálních výrobců slávy, básníků a umělců, kteří reifikují živoucí slovo a živoucí čin, přeměňují je a obracejí ve věci dost trvalé k tomu, aby přivedly velikost těchto činů k nesmrtnosti slávy.

Dnes pravděpodobně podezíráme spíš sféru politiky a aktivní účast na veřejných záležitostech, že otevírají dveře šosáctví a brání rozvoji kultivovaného ducha, který je schopen vnímat pravou cenu věcí a neuvažovat o jejich funkčnosti a užitečnosti. Důraz se takto přesunul – vlastní příčiny zde nemůžeme rozebírat – a mentalita výroby vnikla do politické sféry; dokonce tak, že je pro nás už samozřejmé, že jednání snad ještě víc než zhotovování určují prostředky a cíle. Je nicméně výhodou této situace, že výrobci a umělci mohli veřejně projevit svůj názor na tyto věci a vyslovit své nepřátelství vůči lidem činu. Za tímto nepřátelstvím se však skrývá víc než soutěžení o přízeň veřejnosti. Problém spočívá v tom, že *homo faber* nemá k veřejné sféře a její publicitě stejný vztah jako věci, které zhotovuje, věci obdařené vzhledem, určitou konfigurací a tvarem. Aby mohl přidávat stále nové věci ke světu již existujícímu, sám *homo faber* musí být od veřejné sféry oddělen, uchráněn, být před ní skryt. Na druhé straně jednání a řeč, činnosti v pravém slova smyslu politické, nemohou být bez předvádění za přítomnosti ostatních, bez veřejnosti, tj. bez prostoru vytvářeného množstvím. Činnost umělce a řemeslníka je podrobena zcela jiným podmínkám než činnosti politické; je zcela pochopitelné, že jakmile umělec začne vyslovovat své myšlenky o věcech politických, může k politické sféře pociťovat stejnou nedůvěru, jakou měla polis k mentalitě výrobce a podmínkám zhotovování. To je ta pravá „malaise“, to je ono znechucení umělce – nikoli společností, ale politikou;

jeho pochyby o politické činnosti a nedůvěra k ní jsou stejně oprávněné jako nedůvěra lidí činu vůči mentalitě *homo faber*. Odtud vyrůstá konflikt mezi uměním a politikou a vyřešit tento spor není možno a není ani záhodno, aby byl někdy vyřešen.

Podstatné nicméně je, že konflikt, který rozděluje státníka a umělce, pokud jde o povahu jejich činnosti, ustává, obrátíme-li svou pozornost od procesu, jímž se umění vytváří, k výtvorům, k samotným věcem, jež musí nalézt ve světě své místo. S politickými „produkty“, slovy a skutky, sdílejí potřebu určitého veřejného prostoru, kde by se mohly ukazovat a být spatřeny. Své vlastní bytí, bytí vzhledu, mohou dovršit pouze ve světě, který je pro všechny společný. Ve skrytu soukromého života a soukromého majetku umělecké předměty nemohou dosáhnout své vlastní platnosti; proto je nutno je chránit před individuálním vlastněním – a nezáleží na tom, zda se chrání tak, že se umísťují na posvátných místech, v kostelech a chrámech, nebo se předávají do péče muzeí a strážců památek, i když právě místo také charakterizuje naši „kulturu“, to jest způsob, jak s nimi zacházíme. Řečeno obecně, kultura je znamením toho, že veřejná sféra, kterou politicky zajišťují lidé činu, nabízí svůj prostor, aby se v něm předváděly i ty věci, jejichž podstatou je mít vzhled a být krásné. Jinými slovy, kultura naznačuje, že umění a politika, bez ohledu na vzájemné spory a napětí, jsou propojeny, dokonce na sobě navzájem závisejí. Na pozadí politických zkušeností a činností, jež ponechány samy sobě přicházejí a zase odcházejí a nezanechají ve světě sebemenší stopu, je krása pravou manifestací nepomijivosti. Uplývající velikost slova a činu může ve světě setrvat, jen pokud se jí dostává krásy. Bez krásy, tj. bez zářící slávy, v níž možná nesmrtelnost je patrná v lidském světě, by veškerý lidský život byl marný a velikost by nemohla přetrvat.

Umění a politika je fenomén veřejného světa. To je jejich společným a spojujícím elementem. Prostředníkem ve sporu mezi umělcem a mužem činu je *cultura animi*, to jest pěstěná a kultivovaný duch, jemuž je možno svěřit péči a starost o fenomenální vzhled – o svět jevů, jehož kritériem je krása. Cicero přičítal tuto kulturu pěstování filosofie právě proto, že pouze filosofové, milovníci moudrosti, podle něho přistupovali k věcem jako pouzí „diváci“, bez jakéhokoli přání získat něco pro sebe, takže je mohl srovnávat s těmi, kdo přicházejí na velké hry a festivaly, aniž by usilovali „zvítězit a ověřit se na znamení slávy“, nebo dosáhnout „zisku

koupí či prodejem“, jsou to ti, kdo „bedlivě pozorují, co a jak se děje, přitahováni samotnou podívanou“. Jsou, jak bychom řekli dnes, zcela neangažováni, a tudíž nejvíce způsobilí soudit; zároveň se však nejvíce nechávají uchvátit podívanou samotnou. Právě proto je Cicero nazývá *maxime ingenuum*, nejušlechtilejší ze svobodně narozených lidí. Dívat se jen pro vidění samo, to je nejsvobodnější, *liberalissimum*, ze všech zaměstnání.¹⁰

Jen z nedostatku vhodnějšího slova, jež by naznačovalo, že k činné lásce ke kráse patří schopnost rozlišovat, rozeznávat a posuzovat – že jde o *φιλοκαλεῖν μετ' εὐτελείας*, o němž mluví Periklés –, jsem použila slova „vkus“. Abych je ospravedlnila a vytkla zároveň jedinou činnost, v níž, domnívám se, kultura jako taková vyjadřuje sebe samu, chtěla bych se obrátit k první části Kantovy *Kritiky soudnosti*, ke „Kritice estetické soudnosti“, kde je zaznamenán snad nejpodstatnější a nejpůvodnější rys Kantovy politické filosofie. V každém případě obsahuje tato partie analytiku krásna primárně z hlediska soudícího diváka, jak naznačuje i titul, a vychází přitom z fenoménu vkusu, který chápe jako činný vztah k tomu, co je krásné.

Abychom uviděli schopnost soudit v náležité perspektivě a pochopili, že znamená spíš politickou než pouze teoretickou činnost, musíme si krátce připomenout, co se obvykle považuje za Kantovu politickou filosofii, to jest *Kritiku praktického rozumu*, která pojednává o zákonodárné schopnosti rozumu. Princip zákonodárství, postulovaný „kategorickým imperativem“ – „jednej vždy tak, aby se princip tvého jednání mohl stát všeobecným zákonem“ – je založen na tom, že rozumné myšlení musí nutně souhlasit samo se sebou. Například zloděj si ve skutečnosti odporuje, neboť si nemůže přát, aby se princip jeho jednání, zcizování majetku druhých, stal obecným zákonem; takový zákon by ho mohl bezprostředně zbavit jeho vlastních zisků. Princip souhlasu se sebou samým je velmi starý; ve skutečnosti ho objevil Sókrates, jeho maximum lze najít ve výroku, který zformuloval Platón: „Jelikož jsem jeden, je pro mne lepší nesouhlasit s celým světem, než být v rozporu se sebou samým.“¹¹ Výrok se stal východiskem západní etiky s jejím důrazem na souhlas s vlastním svědomím, i západní logiky, která klade důraz na zákon sporu.

V *Kritice soudnosti* však trvá Kant na odlišném způsobu myšlení, jemuž nestačí být v souhlasu se sebou samým, který vyžaduje

schopnost „myslet na místě každého druhého“, a který proto nazýval „jakýmsi rozšířeným způsobem myšlení“ (*eine erweiterte Denkungsart*).¹² Síla soudnosti spočívá na možné shodě s druhými; proces myšlení, který se v souzení rozebíhá, není – jako v případě čistého rozvažování – dialogem uvnitř samotného já, ale vždy, i v případě, že jsem zcela sám, anticipuje komunikaci s druhými, s nimiž se musím, jak vím, posléze nějak shodnout. Svoji specifickou platnost odvozuje úsudek právě z tohoto možného souhlasu. Na jedné straně to znamená, že se takový úsudek musí osvobodit od „subjektivních soukromých podmínek“, to jest od idiosynkrasií, které přirozeně určují názor každého jedince v soukromí a jsou legitimní, pokud to jsou jen soukromá mínění; na trh s nimi jít nelze a ve veřejné sféře ztrácejí všechnu svou platnost. A na straně druhé tento rozšířený způsob myšlení – soudnost, jež umí překročit vlastní individuální omezení – není s to fungovat v přísném odloučení či samotě; potřebuje přítomnost druhých, „na jejichž místě“ musí myslet, jejich hlediska musí brát v úvahu, bez nich by vůbec neměl možnost působit. Tak jako logika závisí na přítomnosti já, má-li být spolehlivá, úsudek soudnosti, má-li platit, závisí na přítomnosti druhých. I úsudku tudíž náleží určitá platnost, avšak nikdy platnost univerzální. Jeho nároky na platnost nesahají nikdy dál než k druhým, na jejichž místo se usuzující osoba ve svém přemýšlení dosadila. Úsudek, říká Kant, platí „pro každou jedinečnou usuzující osobu“.¹³ Důraz se však v této větě klade na „usuzující“; neplatí tedy pro ty, kdo neusuzují či kdo nejsou členy veřejné sféry, onoho publika, jemuž se předměty úsudku ukazují.

Že je soudnost přesně v tom smyslu, jak ji označil Kant, totiž jako schopnost vidět věci nejen z vlastního hlediska, ale v perspektivě všech, kdo se naskytnou, schopnost politická, že je snad jednou z fundamentálních schopností člověka, jež mu umožňuje orientaci ve veřejné sféře, ve světě, který je společný, to vše jsou náhledy vlastně tak staré jako artikulovaná politická zkušenost. Řekové tuto schopnost nazývali *φρόνησις* či *vhléd* a považovali ji – na rozdíl od vědění filosofa – za hlavní ctnost či výbornost státníka.¹⁴ Rozdíl mezi tímto usuzujícím vhlédem a spekulativním myšlením tkví v tom, že usuzování má své kořeny v lidské schopnosti obvykle nazývané „common sense“, který Francouzi tak sugestivně nazývají „dobrý smysl“, *le bon sens*, odkrývá nám povahu světa jako světa společného; právě „dobrému smyslu“ vděčíme za to, že

našich pět přísně soukromých a „subjektivních“ smyslů a jejich smyslová data se mohou sladit s nesubjektivním, tj. „objektivním“ světem, který je pro nás společný a sdílíme ho s druhými. Souzení je důležitou, ne-li nejdůležitější aktivitou, v níž se toto sdílení světa s druhými uskutečňuje.

Zcela nové, dokonce překvapivě nové je však na tvrzeních v *Kritice soudnosti* právě to, že Kant tento fenomén v celé jeho vznešenosti objevil, když zkoumal fenomén vkusu – jediný druh úsudku, o němž se vždy předpokládalo, že se týká výlučně estetických záležitostí mimo politickou sféru. Domnělá libovůle a subjektivita *de gustibus non disputandum est* (což je bezpochyby výrok zcela pravdivý pro soukromé idiosynkrasie), Kantovi vadila ne proto, že nebyla v souladu s jeho estetickým cítěním, ale proto, že urážela jeho smysl pro záležitosti politické. Kant jistě nebyl přecitlivělý ke krásným věcem, ale byl si velmi dobře vědom oné vlastnosti krásna, která je s to činit věci něčím veřejným; a právě kvůli veřejné relevanci krásných věcí tvrdil – v protikladu vůči otřepanému úsloví – že o soudech vkusu diskutovat možno (vždyť právě při nich přece „doufáme, že stejnou libost sdílejí s námi i druzí“), že o vkusu se přit lze, neboť právě vkus je něco, co „očekává souhlas od všech ostatních“.¹⁵ Vkus tedy – v míře, v níž se jako každý jiný úsudek dovolává zdravého rozumu – je pravým opakem „soukromých pocitů“. V estetických soudech se činí rozhodnutí stejně jako v soudech politických; ačkoli je toto rozhodnutí omezeno určitou subjektivitou, prostým faktem, že každá osoba zaujímá jedinečné místo, odkud pohlíží na svět a soudí o něm, i ono spočívá na tom, že svět sám je objektivní danost, něco, co je všem jeho obyvatelům společné. Aktivita vkusu rozhoduje, jak má vypadat tento svět, nezávislý na užitečnosti a našich životních zájmech v něm, čím má zvučet, co v něm lidé budou vidět a slyšet. Vkus soudí svět v jeho vzhledu a v jeho světovosti; jeho účast je na světě zcela „nezúčastněná“, to jest vkus se nestará ani o životní zájmy individua, ani o morální zájmy lidského já. Soudům vkusu jde především o svět, a nikoli o člověka, jeho život nebo jeho já.

Soudy vkusu se pak běžně považují za arbitrární, protože se nevnučují ve stejném smyslu, jako nutí k souhlasu vykazatelná fakta či doložené argumenty pravdy. S politickými názory mají společné to, že přesvědčují; usuzující osoba – jak Kant velmi krásně říká – se může pouze „ucházet o souhlas druhých“ s nadějí, že se

s nimi případně shodne.¹⁶ Toto ucházení se nebo přesvědčování je velice blízké tomu, co Řekové nazývali πείθειν, přesvědčující a přemlouvavou řečí, kterou považovali za typickou politickou formu toho, jak spolu lidé hovoří. Přesvědčování bylo dominantním způsobem komunikace v obci proto, že vylučovalo fyzické násilí; filosofové však věděli, že existuje ještě jiný nenásilný způsob donucování než přesvědčování, donucování pravdou. Přesvědčování je u Aristotela opakem διαλέγεσθαι, filosofického způsobu řeči, právě proto, že tento typ dialogu se týkal vedení a hledání pravdy, a že v něm proto bylo nutno poskytovat jasné důkazy. Kultura a politika patří tedy k sobě proto, že tím, o čem zde běží, není objektivní vědění či pravda, spíše soudy a rozhodnutí: rozváží výměnu názorů na věci, jež se týkají veřejného života a společného světa, a rozhodnutí, co v něm dělat, jak tento svět má nadále vypadat, jaký druh věcí se v něm má nadále zjevnovat.

Zařadit vkus, hlavní kulturní aktivitu, mezi politické schopnosti člověka je tak neobvyklé, že snad ještě dodám k těmto úvahám jiný fakt, mnohem známější, ale teoreticky málo uvažovaný. Všichni velmi dobře víme, jak rychle se lidé poznávají a jak jasně mohou cítit, že jeden k druhému náleží, objeví-li příbuznost v otázkách, co se jim líbí a co nelíbí. Z hlediska této obecné zkušenosti jako by vkus rozhodoval nejenom o tom, jak má svět vypadat, ale také o tom, kdo v něm k sobě patří. Uvažujeme-li o této sounáležitosti v termínech politických, jsme v pokušení považovat vkus za bytostně aristokratický princip uspořádání. Avšak jeho politický význam je dalekosáhlejší. Kdekoli lidé posuzují věci světa, jež jsou jim společné, zahrnují jejich úsudky víc než tyto věci. Ve svém souzení na jistém stupni osoba odhaluje i sama sebe, to, jakou osobou vůbec je; a toto odhalení, které je nechtěné, získává platnost podle toho, jak se osoba osvobodila od individuálních idiosynkrasií. A tak osobní kvalita vstupuje na veřejnost a ukazuje se právě ve sféře jednání a mluvení, tj. z hlediska činností typických pro politickou sféru. Právě zde se zjevuje ono „kdo“ člověk je, spíše než vlastnosti a individuální talenty, které můžeme vlastnit. I v tomto ohledu je politická sféra opakem oblasti, kde žijí a vytvářejí svá díla umělec a řemeslník, kde nakonec jde vždy o zdatnost výrobce a kvalitu zhotovovaných věcí. Vkus však neposuzuje pouze tuto kvalitu. Naopak, kvalita je mimo diskusi, vnucuje se stejně jako pravda a stojí mimo rozhodnutí úsudku; není o ní zapotřebí někoho pře-

svědčovat a ucházet se o jeho souhlas, i když existují údobí uměleckého a kulturního úpadku, kdy zbývá již jen hrstka těch, kdo jsou ještě vnímaví k samozřejmosti kvality. Vkus jako aktivita opravdu kultivovaného ducha – *cultura animi* – vstupuje do hry jen tam, kde vědomí kvality je široce rozšířeno, kde snadno lze rozeznat, co je opravdu krásné. Právě vkus totiž mezi kvalitami rozlišuje a rozhoduje o nich. Vkus jako takový, čilost, s níž je vždy po ruce, aby posoudil věci světa, klade vlastní meze nerozlišující, neuměřené čisté lásce ke krásnu; do sféry vyrábění a kvality uvádí osobní faktor, a to znamená, že jí dává humanistický smysl. Vkus odbarbaršťuje svět krásna tím, že mu nepodléhá; pečuje o krásno vlastním „osobním“ způsobem, a tak vytváří „kulturu“.

Humanismus jako kultura je ovšem římského původu; řečtina opět nemá slovo, odpovídající latinské *humanitas*.¹⁷ Nebude tudíž nepatřičné, jestliže na závěr těchto poznámek uvedu římský příklad, abych ilustrovala vkus jako politickou schopnost opravdu humanizující a vytvářející kulturu. Existuje podivný výrok Ciceronův, zní jako by měl čelit běžnému římskému úsloví *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*. Staré úsloví, ať už s ním souhlasíme, či nikoli, totiž muselo urážet římský smysl pro *humanitas*, integritu osoby jako osoby; vždyť lidská cena a důstojnost spolu s přátelstvím se zde obětují primátu nějaké absolutní pravdy. Těžko může být něco víc vzdáleno od ideálu absolutní, donucující pravdy než to, co na staré úsloví musel odpovědět Cicero: *Errare mehercule malo cum Platone... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire* – „Raději, nebesa, s Platónem chybovat, než mít s těmito (tj. pythagorejci) pravdu.“¹⁸ Překlad zatemňuje jistou dvojnárodnost textu; výrok může znamenat: Lépe chybovat s platónskou racionalitou, než „cítit“ (*sentire*) pravdu s pythagorejskou iracionalitou; tato interpretace je však z hlediska odpovědi dané v dialogu nepravděpodobná: „Já sám bych nebyl neochotný s ním zbloudit“ (*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*), kde je důraz znovu na osobě, s níž máme zbloudit. Zdá se tudíž, že lze bezpečně sledovat překlad moderní: pak věta říká jasně: je to věc vkusu, dát přednost Platónově společnosti a společnosti jeho myšlenek, i kdyby nás měly od pravdy zavádět. Je to jistě velmi odvážné, dokonce mimořádně odvážné tvrzení, zvláště proto, že se týká pravdy; zřejmě totéž bylo možné říci, a stejně by se bylo možné rozhodnout, pokud jde o krásu, která ty, kdo vypěstovali své smysly

stejně jako většina z nás svého ducha, nutí a zavazuje jako pravda. Cicero ve skutečnosti říká, že pro pravého humanistu nemohou absolutně platit ani dokázaná vědecká tvrzení, ani pravda filosofa a ani krása umělce; protože humanista není odborník, používá schopnosti úsudku a vkusu, schopnosti, která je mimo donucení, jímž si nás podrobuje každá odbornost. Tato římská *humanitas* příslušela mužům svobodným v každém ohledu, pro něž otázka svobody, nebýt donucován, byla rozhodující – jak ve filosofii, tak ve vědě i umění. Cicero říká: pokud jde o to, s jakými lidmi či věcmi se stýkám, odmítám se nechat nutit čímkoli, pravdou i krásou.¹⁹

Tento humanismus je výsledkem *cultura animi*, vypěstované lidské schopnosti starat se o věci světa, postoje, který je umí chránit a obdivovat. Postoj jako takový má za úkol rozhodovat a prostředkovat mezi politickými aktivitami a konáním, které pouze něco zhotovuje, mezi aktivitami, které stojí v mnohém proti sobě. Jako humanisté jsme schopni se nad tyto konflikty mezi státníkem a umělcem povznést a stejně se můžeme povznést ke svobodě vůči odbornostem, jímž se nicméně všichni musíme učit a které musíme pěstovat. Nad specializací a filistrovstvím všeho druhu se můžeme povznést, naučíme-li se svobodně pěstovat svůj vkus. Pak budeme umět odpovědět těm, kdo nám tak často říkají, že Platón nebo jiný autor minulosti byl překonán; budeme schopni porozumět, proč by Platón stejně asi zůstal lepší společností než jeho kritikové, i kdyby jejich kritiky byly správné. Rozhodně si můžeme pamatovat to, co Římané – první lidé, kteří brali kulturu tak vážně jako my – považovali za znak kultivované osoby: je jí ten, kdo ví, jak si vybírat společníky mezi lidmi, věcmi, myšlenkami, v přítomnosti stejně jako v minulosti.

7.

PRAVDA A POLITIKA*

I

Předmětem těchto úvah jsou záležitosti poměrně všední. Nikdo nikdy nepochyboval o tom, že politika a pravda spolu nevycházejí právě dobře, a pokud má znalost sahat, nikdo také mezi politické činnosti nikdy neřadil pravdomluvnost. Odedávna se soudí, že lhaní je nutným a ospravedlnitelným nástrojem v ruce nejen politika a demagoga, ale právě tak i státníka. Proč je tomu tak? A co odtud plyne na jedné straně pro podstatu a důstojnost politické sféry, a na straně druhé pro podstatu a důstojnost pravdy a pravdomluvnosti? Je nejvlastnější podstatou pravdy bezmocnost? Je nejvlastnější podstatou moci nepoctivost? Jakou skutečnost má vůbec pravda, je-li bezmocná právě ve veřejné sféře, jež přece více než kterákoli jiná oblast lidského života zaručuje skutečnost existence lidem rodícím se a umírajícím – jinými slovy, bytostí, jež vědí, že se vynořily z nebytí a po krátkém čase se do něj zase vrátí? A konečně, není takto bezmocná pravda hodna opovržení právě tak jako moc, která se na pravdu nijak neohlíží? To všechno jsou zneklidňující otázky,

* Tento esej byl sepsán u příležitosti takzvané kontroverze, která vypukla po vydání mé knihy *Eichmann v Jeruzalémě*. Jeho cílem je vysvětlit dvě různé, přesto však spolu úzce související záležitosti, jichž jsem si předtím nebyla vědoma; jejich význam ovšem podle všeho přesahuje příležitost, která mne na ně upozornila. První z nich se týká otázky, zda je vždy legitimní říkat pravdu – věřila jsem skutečně bez výhrad ve „*fiat veritas, et pereat mundus*“? Druhá povstala ze zcela neuvěřitelného množství lží, jichž bylo v této „kontroverzi“ užito – lží jednak o tom, co jsem napsala, jednak o faktech, o nichž jsem v knize přinesla zprávu. Následující úvahy se snaží s oběma záležitostmi pokud možno co nejuspokojivěji vypořádat. Mohou posloužit i jako příklad toho, k čemu dochází, je-li vysoce aktuální předmět zavlečen do trhliny mezi minulostí a budoucností, jež se mi zdá být pro jakékoli rozvažování příhodným prostředím. Stručnou a předběžnou úvahou nad touto trhlinou nalezne čtenář v Předmluvě k tomuto sborníku. Pozn. H. A.

avšak povstávají nutně ze současných přesvědčení, jež my sami v těchto otázkách chováme.

To, čemu takto všední záležitosti vděčí za svou dodnes vysokou aktuálnost, je shrnuto ve starém latinském úsloví „*fiat iustitia, et pereat mundus*“ („necht' je spravedlnosti učiněno zadost, i kdyby svět měl zhynout“). Kromě pravděpodobného autora tohoto výroku, jímž byl Ferdinand I., nástupce Karla V., jej asi nikdo nikdy nepoužil jinak než jako rétorickou otázku: mělo by být spravedlnosti učiněno zadost, třebaže v sázce je přežití světa? Jediným z velikých myslitelů, kdo měl dost odvahy jít proti smyslu této otázky, byl Immanuel Kant, který směle vysvětlil, že „přísloušný výrok... jednoduchým jazykem znamená: ‚Spravedlnost zvítězí, i kdyby následkem toho měli zhynout všichni darebáci světa.‘“ Poněvadž lidé jsou toho mínění, že žít ve světě docela prostém jakékoli spravedlnosti by nemělo cenu, toto „lidské právo musí být považováno za posvátné bez ohledu na to, jak velké oběti se od mocností tohoto světa žádají... bez ohledu na to, jaké snad jsou jeho fyzické důsledky.“¹ Ale není taková odpověď absurdní? Nemá starost o vlastní existenci zcela očividně přednost přede vším ostatním – před každou ctností a stejně tak i před každou zásadou? Není samozřejmé, že se ctnosti a zásady stávají pouhými chimérami, jakmile se v sázce ocitá samotný svět, v němž – a pouze tam – se ctnosti a zásady mohou alespoň nějak projevovat? Nemělo pravdu sedmnácté století, jež skoro jednomyslně prohlašovalo, že každé společenství je povinováno neuznávat, jak to formuloval Spinoza, „žádný vyšší zákon nad bezpečnost vlastní říše“?² Není přece pochyb, že na místo spravedlnosti lze dosadit kteroukoli zásadu přesahující pouhou existenci, a dosadíme-li na její místo pravdu – „*fiat veritas, et pereat mundus*“ – zní úsloví ještě méně přijatelně. Chápeme-li politické jednání v kategoriích prostředků a cílů, můžeme tak dospět dokonce až ke zdánlivě paradoxnímu závěru, podle něhož tomu, aby podmínky nutné k hledání pravdy byly nastoleny či zachovány, velmi dobře poslouží lhaní – na to ostatně už před dlouhou dobou upozorňoval Hobbes, jehož neoblomná logika nikdy neopomenula dovést argumenty až do krajností toho druhu, kdy jejich absurdita začne být zjevná.³ A protože lži jsou často užívány jako náhražky násilnějších prostředků, mají sklon být ve srovnání s nimi považovány za poměrně neškodné prostředky arzenálu politického jednání.

Zamyslíme-li se však nad zmíněným latinským úslovím ještě jednou, ke svému překvapení můžeme objevit, že oběť pravdy za přežití světa by byla marnější než oběť kterékoli jiné zásady či ctnosti. Je totiž možné zatvrdit se a nikdy si nepoložit otázku, zda by život ve světě připraveném o takové koncepty, jako je spravedlnost a svoboda, stál vůbec za to, v případě zdánlivě mnohem méně politického konceptu pravdy však totéž učinit nelze; je to zvláštní. V sázce je tu přežití, stálost v bytí (*in suo esse perseverare*), a žádný lidský svět, jehož osudem je přetrvat krátkou dobu života smrtelníků žijících v něm, by nikdy nedokázal přežít bez lidí ochotných udělat to, co na sebe jako první zcela vědomě vzal Hérodotos, totiž λέγειν τα ἑόντα, říkat to, co je. Žádnou trvalost, žádnou stálost v bytí si zkrátka nelze představit bez lidí ochotných svědčit ve prospěch toho, co je a co se jim jeví, protože to je.

Příběh sváru mezi pravdou a politikou je velmi starý a složitý; žádným zjednodušením či morálním odsouzením bychom nic nezískali. Po celé dějiny lidstva si byli hledači a mluvčí pravdy vědomi rizik svého povolání. Dokud se do záležitostí světa nemíchali, byli zahrnováni nanejvýš posměchem, avšak kdykoli některý z nich začal nutit své spoluobčany, aby ho brali vážně, tím, že se pokoušel osvobodit je od nepravd a klamů, měl důvod strachovat se o život: „Kdyby [takového] člověka dostali do rukou..., zabili by ho,“ vyhláší Platón v poslední větě svého podobenství o jeskyni. Platónský konflikt mezi mluvčím pravdy a občany není možné vysvětlit výše zmíněným latinským úslovím ani žádnou z později formulovaných teorií skrytě či otevřeně obhajujících mezi jinými přestupky lhaní, je-li v sázce přežití města. V Platónově příběhu se totiž o žádném nepříteli nemluví; množství lidí žije v jeskyni ve vzájemném klidu a míru, kromě pozorování obrazů nic nedělají a nikdy nijak nejednají, takže je ani nikdo nikdy neohrožuje. Členové tohoto společenství tudíž nemají žádný důvod, proč by měli považovat pravdu a mluvčí pravdy za své nejhorší nepřátele, a Platón také žádné vysvětlení jejich zvrhlé lásky ke klamu a nepravdě nepředkládá. Můžeme-li teď postavit Platóna proti jednomu z jeho pozdějších kolegů v politické filosofii – totiž proti Hobbesovi, který byl toho mínění, že jen „taková pravda, jež neodporuje prospěchu člověka, ani jeho rozmaru, je všem lidem vítána“ (samozřejmě tvrzení, jež však Hobbes považoval za natolik významné, že jím zakončil svého *Leviathana*) – mohli by se snad shodnout v otázce

prospěchu a rozmaru, avšak rozcházel by se v názoru na to, zda existuje nějaký druh pravdy, která by byla všem lidem vítána. Hobbes se na rozdíl od Platóna těšil nadějí, že existuje lhostejná pravda s „předměty“, na nichž lidem „nezáleží“ – např. matematická pravda, „doktrina prímek a čísel“, jež „nekřídí ničí ctižádost, prospěch ani touhu“. V tomto duchu dále napsal: „Nepochybuji, že kdyby mělo být proti něčemu právu panovat, anebo proti zájmům těch, kdo panují, že tři úhly trojúhelníka rovnají se dvěma úhlům čtverce, byla by i tato doktrina ne-li přímo zpochybňována, tedy alespoň pálením všech geometrických knih potlačována až do té míry, nakolik by ten, jemuž by na oně věci záleželo, byl toho schopen.“⁴

Není jisté pochyb, že mezi Hobbesovým matematickým axiomem a pravým měřítkem lidského chování, které má zpět ze svého výletu k nebi ideji údajně přinést Platónův filosof, je rozhodující rozdíl, třebaže Platón, který věřil, že matematické pravdy otevírají oči myslí všem pravdám, si to ještě neuvědomoval. Hobbesův příklad se nám jeví jako poměrně neškodný; máme sklon předpokládat, že axiomatická tvrzení jako „tři úhly trojúhelníku rovnají se dvěma úhlům čtverce“ by lidská mysl dokázala reprodukovat, a odtud pak vyvozujeme, že „pálení všech geometrických knih“ by asi nemohlo mít nějaký zvláště dramatický účinek. Nebezpečí by jistě bylo podstatně větší v případě vědeckých tvrzení; kdyby dějiny vykročily nějakým odlišným směrem, vědecký vývoj od Galilea až k Einsteinovi by se nikdy nemusel uskutečnit. Není samozřejmě nejmenších pochyb, že pravdou v tomto smyslu nejzranitelnější jsou vysoce rozrůzněné a vždy naprosto jedinečné myšlenkové pochody – význačným příkladem takového myšlenkového pochodu je právě Platónova doktrina idejí – jimiž se lidé už odnepaměti snažili racionálně uvažovat mimo hranice lidské znalosti.

Moderní věk, který věří, že pravda není ani dána, ani odhalována, nýbrž produkována lidskou myslí, už od Leibnitze řadí matematické, vědecké a filosofické pravdy do společného druhu pravdy racionální, a tu pak odlišuje od pravdy faktické. Z praktických důvodů se tohoto rozdělení budu v dalším držet, aniž bych se jakkoli zabývala jeho vnitřní legitimitou. Chceme-li totiž zjistit, jaká zranění může politická moc pravdě způsobit, zkoumáme tyto záležitosti z důvodů politických spíše než filosofických, takže si můžeme dovolit i to, že na otázku, co je pravda, nebudeme brát zřetel

a spokojíme se s užíváním tohoto slova v onom prostém smyslu, v němž ho lidé běžně chápou. Zamysleme-li se nyní nad faktickými pravdami – toho skromného druhu, jako je například role, již sehrál během ruské revoluce muž jménem Lev Trockij, který přitom v žádné z historických knih Sovětského Ruska nevystupuje – okamžitě si uvědomíme, že jsou nesrovnatelně zranitelnější než všechny druhy racionální pravdy dohromady. Fakta a události – nevyhnutelný výsledek toho, že lidé spolu žijí a jednají – navíc ustavují samotný charakter politické sféry a už proto nám tu půjde v první řadě o pravdu faktickou. Panování (abychom použili Hobbesova výrazu) ve svých útocích proti racionální pravdě, dá-li se to tak říci, překračuje své vlastní pole působnosti, zatímco pokud fakta jen zkresluje nebo je odmítá, bojuje takřikajíc na své vlastní půdě. Pravděpodobnost, že faktická pravda přežije nápor moci, je jistě poměrně nepatrná; vždy jí hrozí nebezpečí, že bude vymanévrována ze světa nejen na nějaký čas, nýbrž potenciálně i navždy. Fakta a události jsou nekonečně křehčí než axiomy, objevy a teorie – dokonce i ty nejspekulativnější – jež jsou výplodem lidské mysli. Objevují se totiž v říši věčně se proměňujících lidských záležitostech, v jejichž víru není nic stálějšího než nesporně relativní stálost struktury lidské mysli. Jakmile jsou fakta jednou ztracena, už žádné racionální úsilí je nikdy nenavrátil nazpět. Pravděpodobnost, že by Eukleidova matematika či Einsteinova teorie relativity – natož Platónova filosofie – mohly být jednou reprodukovány, kdyby se jejich autorům v tom, aby je odkázali příštím generacím, nějak zabránilo, sice dost možná také nebude nijak zvlášť vysoká, avšak přesto zůstává nekonečně vyšší, než je tomu v případě, že nějaký významný fakt, který je zapomenut, popřípadě, což je pravděpodobnější, odmítnut, bude jednoho dne znovu objeven.

II

I když politicky nejvýznamnějšími pravdami jsou pravdy faktické, spor mezi politikou a pravdou byl poprvé odhalen a vyjádřen na rovině pravdy racionální. Protikladem racionálně pravdivého tvrzení je buď omyl a nevědomost, jako tomu bývá v případě věd, anebo klam a názor, což platí ve filosofii. Úmyslná nepravda, tedy prostá lež, hraje roli jen v říši faktických tvrzení a zdá se být významné –

a také dosti zvláštní – že v dlouhé debatě o nepřátelství pravdy a politiky, Platónem počínaje a Hobbesem konče, zřejmě nikdo nikdy opravdu nevěřil, že by v odporu proti pravdě mohlo být použitelnou zbraní organizované lhaní, jak je známe dnes. U Platóna je mluvčí pravdy v nebezpečí života a u Hobbesa, kde se z něj stal autor knih, mu hrozí spálení jeho díla; pouhá prolhanost nehraje u jednoho ani u druhého žádnou zvláštní roli. Platónovo myšlení se zabývá sofisty a nevědomci, nikoli lháři, a tam, kde rozlišuje mezi omylem a lži – tedy mezi „nedobrovolným a dobrovolným *ψεῦδος*“ – staví se charakteristicky mnohem přísněji k lidem „válejícím se ve svinské nevědomosti“ než ke lhářům.⁵ Je tomu tak proto, že organizované lhaní, které ovládá celou veřejnou sféru, ještě tehdy bylo, na rozdíl od soukromých lhářů zkoušejících štěstí na své vlastní riziko, něčím docela neznámým? Anebo to snad nějak souvisí s překvapivou skutečností, že žádné z hlavních náboženství (s výjimkou zoroastrismu) neuvádělo na svých seznamech těžkých hříchů lhaní jako takové, nýbrž vždy jen „přinášení falešného svědectví“? Teprve se vzestupem puritánské morálky, k němuž došlo ve stejné době jako k nástupu moderní vědy, jejíž pokrok bylo zapotřebí ukotvit na pevném základě absolutní pravdomluvnosti a spolehlivosti každého vědce, začaly být lži považovány za vážné prohřešky.

Ať už je tomu jak chce, rozmlíška mezi pravdou a politikou historicky vyvstala ze dvou navzájem si ostře protirečících způsobů života, totiž života filosofického, jak ho interpretoval nejprve Parmenidés a po něm Platón, a života občanského. Proti neustále se měnícím názorům občanů na lidské záležitosti, jež se navíc samy také neustále mění, stavěl filosof pravdu o těch věcech, jež jsou svou přirozeností věčné a z nichž lze proto vyvodit zásady, jejichž uplatnění může lidské záležitosti ustálit. Protikladem pravdy je názor, ztotožňovaný s klamem, a právě tomuto ponížení názoru vděčí konflikt, o němž je zde řeč, za svou politickou výbušnost. Mezi nepostradatelné předpoklady jakékoli moci patří totiž názor, nikoli pravda. „Všechny vlády spočívají na názoru“, řekl James Madison, a dokonce i ten nejautokratičtější vládce či tyran by stěží mohl vystoupit k moci, natož si ji udržet, bez podpory těch, kdo jsou téhož mínění. Ze stejného důvodu se ve sféře lidských záležitostí jakýkoli nárok na absolutní pravdu, jehož platnost nepotřebuje oporu ze strany názoru, nepřijemně dotýká nehlubších

kořenů veškeré politiky a vlády. Tento protiklad mezi pravdou a názorem dále rozpracoval Platón (obzvláště v dialogu *Gorgias*) jako protiklad mezi rozpravou v podobě „dialogu“, jež je pro filosofickou pravdu zcela přiměřeným typem komunikace, a v podobě „rétoriky“, jejíž pomocí demagog, jak bychom dnes řekli, přesvědčuje množství lidí.

Stopy tohoto původního konfliktu je stále možné nalézt v ranějších stádiích moderního věku, třebaže ve světě, v němž žijeme dnes, už po něm nezbylo ani památky. Například ještě u Hobbesa se lze dočíst o protikladu dvou „opačných schopností“: „důkladného rozvažování“ a „mocné výmluvnosti“, přičemž první z nich je „založena na zásadách pravdy, druhá pak na názorech... a lidských vášních a osobních zájmech, jež jsou rozmanité a proměnlivé“.⁶ O více než století později, ve věku osvícenství, už takové stopy téměř vymizely a tam, kde starobylý protiklad dosud přežíval, došlo k posunu důrazu. Co se premoderní filosofie týče, Lessingova vskutku skvostná formulace „*sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen*“ („nechť každý řekne, zač považuje pravdu, a nechť pravda sama svěřena je Bohu“) nám podle všeho jasně říká, že člověk není schopen dosáhnout pravdy a všechny jeho pravdy tak nejsou nic víc než δόξα, pouhé názory; Lessing však chtěl sdělit cosi jiného, totiž: děkujeme Bohu, že pravdu jako takovou neznáme. I tam, kde jakýkoli oslavný tón chybí – jde tu o pochopení, že pro lidi žijící ve společenství je nevyčerpatelné bohatství lidských rozprav nekonečně významnější a smysluplnější, než by mohla být jakákoli myslitelná Jediná Pravda – vědomí křehkosti lidského rozumu od osmnáctého století převládalo, aniž se to stalo příčinou nějakých stížností či bědování. Narážíme na ně v Kantově velkolepé *Kritice čistého rozumu*, v níž je rozum veden k tomu, aby rozpoznal své hranice, a jeho ozvěnu uslyšíme i ve slovech Madisonových, jenž nejednou zdůraznil, že „lidský rozum, tak jako i člověk sám, je krotký a opatrný, je-li ponechán o samotě, avšak získává pevnost a sebevědomí úměrně počtu lidí, s nimiž je spojován“.⁷ V boji za svobodu myšlení v podobě mluveného i tištěného slova, jenž se skončil víceméně vítězstvím, sehrály rozhodující roli právě úvahy tohoto typu, spíše než koncepty práva jednotlivce na vlastní vyjádření.

Tak i Spinoza, jenž stále ještě věřil v neomylnost lidského rozumu a často bývá mylně oslavován jako zastánce svobody myšlení

a vyjadřování, obhajoval názor, že „každý je podle neporazitelného přirozeného práva pánem svých vlastních myšlenek“ a „porozumění každého člověka je jeho vlastní a myšlení jsou tak rozmanitá jako chutě“; odtud pak vyvozoval, že „je lépe povolit, co nelze zakázat“ a zákony zakazující svobodné myšlení mohou mít za následek nanejvýš to, že „lidé si myslí jedno a říkají druhé“, a tedy „zkažení dobré víry“ a „rozšíření... proradnosti“. Spinoza ovšem na žádném místě nepožaduje svobodu projevu a argument, podle něhož lidský rozum potřebuje komunikaci s jinými, a tudíž i publicitu, je nápadný už jen svou nepřítomností. Spinoza dokonce lidskou potřebu komunikace, tedy lidskou neschopnost ukrývat své myšlení a zůstávat potichu, považuje za jedno z „obecných selhání“, jež filosof nesdílí.⁸ Kant v protikladu k tomu uvádí, že „vnější moc, jež člověka připravuje o svobodu zveřejňovat své myšlenky, *připravuje ho zároveň také o svobodu myslet*“ (zvýraznění doplněno) a jedinou zárukou „správnosti“ našeho myšlení je to, že „myslíme jakoby ve společenství s jinými, jimž sdělujeme své myšlenky, jakož i oni nám sdělují své“. Lidský rozum je náchylný k omylům, a proto může fungovat jediné tehdy, smí-li jej člověk „užívat veřejně“, což platí pro ty, kdo jsou zatím ve stavu „vyučování“ a nedokáží tak používat své mysli „bez vedení někoho jiného“, stejně jako pro badatele, který potřebuje „celou čtoucí veřejnost“, aby zkoumala a prověřovala výsledky, k nimž se dobře.⁹

V této souvislosti získává otázka množství, o níž se zmínil Madison, zvláštní význam. Posun od racionální pravdy k názoru v sobě totiž zahrnuje také posun od člověka v jednotném čísle k lidem v plurálu, což zase znamená posun od sféry, v níž se, jak říká Madison, nepočítá nic kromě „důkladného rozvažování“ jediné mysli, k říši, v níž je „síla názoru“ určována tím, jak se jednotlivec může spolehnout na „množství, o němž se domnívá, že sdílí tytéž názory“ – mimochodem, stoupenci, o které tu jde, se nutně nerekrutují jen z řad současníků. Madison stále ještě rozlišuje mezi tímto životem v plurálu, jenž je životem občana, a životem filosofa, který by na takové věci „neměl brát ohled“, avšak toto rozlišení pro něj nemá žádné praktické důsledky, protože „národ filosofů lze očekávat právě tak málo jako filosofickou rasu králů, kterou si přál Platón“.¹⁰ Můžeme zde jen tak na okraj poznamenat, že pro Platóna by byl sám pojem „národa filosofů“ terminologickým protikladem, neboť jeho politická filosofie, včetně některých svých

otevřeně tyranských rysů, spočívala právě na přesvědčení, že pravdu nelze v množství lidí ani získávat, ani sdělovat.

Ve světě, v němž dnes žijeme, už i poslední stopy tohoto starověkého protikladu mezi pravdou filosofa a názory na trhu zmizely. Ani pravda zjeveného náboženství, k níž političtí filosofové sedmáctého století ještě pořád přistupovali jako k nesnázi zásadního významu, ani pravda filosofická, která se člověku objevuje v jeho osamocení, už záležitostí tohoto světa nejsou nijak na překážku. Co se náboženství týče, klid a mír na tomto poli zařídilo oddělení církve od státu, a pravda filosofická si nárok na panství přestala dělat už velmi dávno – pokud ovšem nebereme vážně moderní ideologie a nevykládáme si je jako filosofie; něco takového by vskutku nebylo snadné, protože jejich přívrženci je zcela otevřeně prohlašují za politické zbraně a otázku pravdy a pravdomluvnosti jako takovou pokládají za naprosto nevýznamnou. Uvažujeme-li v pojmech tradice, může nás to vést k tomu, abychom z tohoto stavu věcí vyvozovali, že starý konflikt byl už konečně urovnán, a zvláště, že jeho původní příčina, střetnutí racionální pravdy a názoru, zmizela.

Zdá se zvláštní, že k ničemu podobnému ve skutečnosti nikdy nedošlo, neboť střetnutí faktické pravdy a politiky, jež se dnes v obrovském měřítku odehrává před našima očima, má v nejednom směru velmi podobné rysy. Je sice pravděpodobné, že žádný z předchozích věků takové množství rozličných názorů na otázky náboženství a politiky netoleroval, ale faktická pravda, kdykoli náhodou odporuje prospěchu či rozmaru nějaké skupiny, naráží dnes na větší nepřátelství než kdykoli předtím. Není jistě pochyb, že vždy existovala státní tajemství; každá vláda musí některé informace utajovat, nevystavovat je pozornosti širší veřejnosti, a kdykoli vyrazil skutečná tajemství, byl vždy nazýván zrádcem. O to se mi však nejedná. Fakta, která mám na mysli, jsou veřejnosti dobře známa, a přesto tatáž veřejnost, která je zná, umí rovněž úspěšně a někdy dokonce i spontánně tabuizovat veřejnou diskusi o nich a přistupovat k nim, jako by byly, čím očividně nejsou, totiž tajemstvími. Skutečnost, že jejich vyhlašování bývá stejně nebezpečné, jako se svého času ukázalo být například kázání ateismu či nějaké jiné hereze, se zdá být nanejvýš podivuhodná a její význam ještě vzrůstá, kdykoli se s touto situací setkáváme v zemích ovládaných tyranskými a ideologickými vládami. (Dokonce i v Hitlerově

Německu a ve Stalinově Rusku bylo nebezpečnější mluvit o koncentračních a vyhlazovacích táborech, jejichž existence nebyla žádným tajemstvím, než zastávat a vyjadřovat „heretické“ názory na antisemitismus, rasismus a komunismus.) Snad ještě více znepokojující se zdá být situace, kdy do té míry, nakolik jsou přinejmenším ve svobodných zemích nevídané faktické pravdy tolerovány, nezřídka bývají, vědomě či nevědomky, proměňovány v názory – jako by skutečnosti, že se Hitler v Německu těšil podpoře, že se Francie roku 1940 před německými armádami zhroutila, anebo že Vatikán během Druhé světové války prováděl takovou politiku, jakou prováděl, nebyly záležitostmi dostupných historických záznamů, nýbrž otázkou názoru. Protože se takové faktické pravdy dotýkají otázek, jež mají bezprostřední politický význam, v sázce se ocitá více než jen ono dost možná nevyhnutelné napětí mezi dvěma způsoby života v rámci jediné společné a společně uznávané skutečnosti. Jde totiž o společnou a faktickou skutečnost samu a to už je nepopíratelně politický problém prvního řádu. Faktická pravda se sice argumentům otevírá daleko méně než pravda filosofická, avšak zcela zřetelně je v dosahu každého a často se zdá, že kdykoli je odhalena na tržišti, potkává ji ne nepodobný osud: staví se proti ní nikoli lži a úmyslné nepravdy, nýbrž názory. Proto může být na místě znovu otevřít starou a zdánlivě i zastaralou otázku pravdy versus názoru.

Z hlediska mluvčího pravdy není totiž sklon proměňovat fakta v názory a znejasňovat hranici mezi nimi o nic méně matoucí než jiná, starší svízele, které mluvčí pravdy musel čelit. Nesnáz, o níž jde, je živými barvami vykreslena v podobenství o jeskyni, v němž se filosof po návratu ze své osamělé cesty k nebi věčných idejí snaží předat svou pravdu množství svých bližních, avšak výsledkem jeho snah je, že tato pravda zmizí v rozmanitosti různých pohledů, jež jsou pro něho všechny klamné, a je snížena na nejistou úroveň názoru. Zpět v jeskyni se totiž i pravda sama objevuje v převleku *δοκεῖ μοι* („zdá se mi“) – právě těch *δόξαί*, které filosof doufal zanechat už jednou provždy za sebou. Ještě horší postavení má ovšem hlasatel pravdy faktické. Ten se nevrací z žádné cesty do krajů vzdálených lidským záležitostem a nemůže se tedy utěšovat myšlenkou, že se stal v tomto světě cizincem. Podobně nemáme ani my právo utěšovat se představou, že jeho pravda, pokud je pravdou, není z tohoto světa. Nejsou-li jeho jednoduchá

faktická tvrzení – pravdy viděné a dosvědčené očima těla, nikoli očima mysli – přijímána, vzniká podezření, že by mohlo být nějak v samé přirozenosti politické sféry každou pravdu popřít nebo přeroutit, jako by lidé prostě nebyli s to vypořádat se s její neustupnou, do očí bijící a nevemlouvavou tvrdošíjností. Kdyby situace byla skutečně taková, znamenalo by to, že všechno je ještě beznadějnější, než předpokládal Platón; Platónova pravda nalézaná a uskutečňovaná v osamění z definice přesahuje sféru mnoha, svět lidských záležitostí. (Člověk chápe, že filosof ve své izolaci snadno podléhá pokušení užívat svou pravdu jako měřítko, jež je třeba vnutit lidským záležitostem, tedy ztotožnit transcendenci vrozenou filosofické pravdě s naprosto jiným druhem „transcendence“, již jsou měřidla a jiné standardy měření odděleny od množství předmětů, které mají měřit. Stejně tak můžeme chápat, že množství lidí se bude zpěčovat měřítku vyvozenému ve skutečnosti ze sféry, která je říší lidských záležitostí cizí, takže jeho spojení s ní lze ospravedlnit leda nějakým zmatením.) Kdykoli vstoupí filosofická pravda na tržiště, vždy mění svou podstatu a stává se z ní názor, protože dojde ke skutečnému *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, totiž k posunu nejen od jednoho druhu uvažování k druhému, ale i od jednoho způsobu lidské existence k jinému.

Faktická pravda se naproti tomu vždy týká i jiných lidí: jde v ní o události a okolnosti, do nichž jsou mnozí zapleteni, prokazuje se za pomoci svědků, závisí pak na jejich svědectví a existuje pouze do té míry, nakolik se o ní mluví, dokonce i v tom případě, že se tato pravda objevuje jen v soukromé sféře. Je to tudíž pravda ve své podstatě politická. Fakta a názory je sice od sebe třeba oddělovat, avšak nejsou ve vzájemném protikladu – naopak, náleží do téže sféry. Fakta informují názory, ovšem ty jsou inspirovány různými osobními zájmy a vášněmi a mohou se tudíž od sebe dramaticky lišit, aniž ztrácejí legitimitu, pokud respektují faktickou pravdu. Svoboda názoru je fraškou, není-li zaručena faktická informace a nejsou-li fakta sama o sobě nepochybnitelná. Jinými slovy, faktická pravda informuje politické myšlení právě tak, jako racionální pravda informuje filosofické spekulace.

Existují však vůbec nějaká fakta nezávislá na názoru a na interpretaci? Cožpak už celé generace historiků a filosofů dějin neprokázaly zcela spolehlivě nemožnost zjišťování fakt v nepřítomnosti jakékoli interpretace? Není fakta v první řadě vždy zapotřebí vybrat

z chaosu všeho toho, k čemu prostě jen dochází (a principy takového výběru zcela jistě nejsou žádnými faktickými údaji), a pak seřadit do příběhu, který se dá vyprávět jen z určité perspektivy, která nemá nic společného s tím, k čemu ve skutečnosti došlo? Není pochyb, že tato zmatení, jakož i mnohá další, jež jsou historickým vědám vrozena, jsou skutečná, ale nejsou argumentem ve prospěch neexistence faktické látky, ani nemohou sloužit jako ospravedlnění pro znejasňování hranic oddělujících fakta, názory a výklady, anebo jako omluva pro historika, který by s fakty po libosti manipuloval. Dokonce i tehdy, přiznáme-li každé generaci právo napsat její vlastní dějiny, nepřiznáváme jí tím ve skutečnosti nic více než oprávnění přeskupit fakta v souladu s její vlastní perspektivou; rozhodně to neznamena pravomoc dotýkat se faktické látky samotné. Budiž mi dovoleno tento bod ilustrovat a v dalším se jím už podrobněji nezabývat. Uvádí se, že Clemenceau někdy ve dvacátých letech, nedlouho před svou smrtí, přátelsky rozmlouval s jakýmsi představitelem Výmarské republiky o otázkách viny za vznik První světové války. „Co si podle Vašeho mínění o takto složité a kontroverzní záležitosti budou myslet historici v budoucnosti?“ zněla otázka hosta. „To nevím,“ odpověděl Clemenceau, „ale nebudou tvrdit, že by Belgie napadla Německo, tím jsem si docela jist.“ Jde mi tu o brutálně elementární údaje tohoto typu, jejichž nezničitelnost brali jako samozřejmou dokonce i ti nejextrémnější a nejpřemýšlivější stoupenci historismu.

Na to, aby byl z historických záznamů zcela vymazán fakt, že v noci na 4. srpna 1914 překročily německé jednotky belgickou hranici, by bylo potřeba více než rozmarů budoucích historiků, o tom není nejmenších pochybností. Nad celým civilizovaným světem by musel být ustaven mocenský monopol, nic menšího by k tomu nepostačovalo. Avšak takový mocenský monopol není už ani zdaleka nepředstavitelný a stejně tak není nijak složité domyslet si, jaký osud by nejspíš čekal faktickou pravdu, kdyby mocenské zájmy, národní či sociální, měly mít v takových otázkách poslední slovo. Tím se ovšem dostáváme nazpět k našemu původnímu podezření, podle něhož by mohlo být v samé přirozenosti politické sféry, že je s pravdou ve všech jejích podobách na kordy, a tudíž i k otázce, proč vládne pocit, že oddanost dokonce i faktické pravdě představuje anti-politický přístup.

Pokud jsem uvedla, že faktická pravda, na rozdíl od pravdy racionální, není s názorem ve vzájemném protikladu, platí to pouze do určité míry. Veškeré pravdy – a nejen nejrozumnější druhy racionální pravdy, nýbrž i pravda faktická – totiž názoru protirečí, a to *způsobem, jímž prohlašují svou platnost*. Pravda v sobě vždy zahrnuje i prvek určitého donucování a příčinou často tyranských sklonů, jež jsou mezi profesionálními mluvčími pravdy tak politováníhodně očividné, nemusí být ani tak kdovíjaké osobní charakterové vady jako spíše námaha spojená s návykem žít trvale pod jistým nátlakem. Tvzení, jako jsou třeba „tři úhly trojúhelníku rovnají se dvěma úhlům čtverce“, „Země se otáčí kolem Slunce“, „je lepší nepravost trpět než se jí dopouštět“ nebo „v srpnu 1914 Německo napadlo Belgii“, se od sebe sice diametrálně odlišují způsobem, kterým se ke každému z nich dospělo, avšak jakmile jednou byla rozpoznána jako pravdivá a jako taková veřejně vyhlášena, mají už společné to, že jsou mimo jakoukoli shodu, polemiku, názor či souhlas. Pro ty, kdo jejich platnost přijímají, zkrátka nezáleží na tom, zda existuje množství lidí vyznávajících tentýž postoj, anebo zda je takových lidí nepatrná hrstka. Přesvědčování či odrazování tu není k ničemu, protože obsah takového tvrzení nemá podstatu přesvědčovací, nýbrž donucovací. (Také Platón v dialogu *Timaios* vytyčuje hranici mezi lidmi schopnými vnímat pravdu a těmi, kdo čistě náhodou vyznávají správné názory. U prvních je orgán pro vnímání pravdy [voûς] probuzen vyučováním, jež se samozřejmě nemůže obejít bez vzájemné nerovnosti učitele a žáka a dá se o něm dokonce říci, že představuje mírnou formu donucování, zatímco druhí byli pouze přesvědčeni. Názory prvních, říká Platón, jsou nehybné, zatímco druhé je kdykoli možné přesvědčit, aby změnilí mínění.¹¹⁾ To, co jednou poznamenal Mercier de la Rivière na adresu pravdy matematické, týká se všech druhů pravdy: „*Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques*.“ Ve velmi podobném duchu trval už Grotius zhruba o století dříve – ve snaze omezit moc absolutního vladaře – na tom, že „dokonce ani Bůh nemůže zaříditi, aby dvakrát dvě nebyly čtyři“. V tomto výroku se proti politické moci staví donucovací moc pravdy; o žádná omezení

božské všemocnosti, která by snad odtud mohla vyplývat, se Grotius nezajímal. Tyto dva citáty ilustrují, jak se pravda jeví v čistě politické perspektivě, z hlediska moci, a nastolují otázku, zda moc může a měla by být omezena nejen ústavou, listinou práv a svobod a rozdělením mocí, v němž, slovy Montesquieuovými, „*le pouvoir arrête le pouvoir*“ – tedy faktory, které vyvstávají z politické sféry samotné a do ní také náleží – nýbrž i něčím, co vyvstává mimo politickou sféru, co v ní nemá svůj zdroj a zůstává tak na práních a touhách občanů stejně nezávislé jako vůle toho nejhoršího z tyranů.

Pohlížíme-li na pravdu z hlediska politiky, získává nepopíratelně despoticou povahu. Proto ji nenávidí tyrani, kteří mívají plným právem obavy z konkurence v podobě donucovací moci, již nedokáží monopolizovat, a z téhož důvodu zůstává její postavení velice pochybné i v očích vlád, které se opírají o souhlas občanů a donucování odmítají. Fakta jsou totiž zcela mimo jakoukoli shodu či souhlas a případné diskuse zabývající se fakty – všechny ty výměny názorů založených na správných informacích – už k jejich svrchovanosti nemohou nic přidat. S nevíтанými názory je vždy možné polemizovat, dají se odmítnout anebo s nimi lze uzavřít kompromis, avšak nevítaná fakta jsou nadána až k zuřivosti dohánějící tvrdošíjností, kterou nic nepohne, jen vyložené lži. Potíž zde tkví v tom, že si faktická pravda, tak jako i každá jiná pravda, dělá rezolutní nárok, aby ji všichni přijímali, a brání debatě, jež představuje nejhlubší podstatu politického života. Pohlížíme-li na různé způsoby myšlení a komunikace zaobírající se pravdou z politického hlediska, jeví se nám nevyhnutelně jako despotické; na názory jiných lidí neberou pražádný ohled, zatímco puncem veškerého přísně politického myšlení je právě to, že ohled na názory jiných lidí bere.

Politické myšlení je reprezentativní. V jeho rámci si utvářím vlastní názor tím, jak na danou otázku pohlížím z různých hledisek a ve své mysli zpřítomňuji stanoviska těch, kdo osobně přítomni nejsou; jinak řečeno, reprezentuji je. Tento proces reprezentace samozřejmě nepřijímá slepě skutečné názory lidí, kteří stojí někde jinde a na svět z toho důvodu pohlížíjí z jiné perspektivy; není to ani otázka empatie, jako bych se snažila být někým jiným či vnímat jako on, ani počítání zdvižených rukou s tím, že se vposledku přidám na stranu většiny; jde o to být a myslet ve své vlastní totožnosti

tam, kde ve skutečnosti nejsem. Čím více lidí dokáži, zatímco se zamýšlím nad tou či onou záležitostí, ve své mysli i s jejich stanovisky zpřítomnit a čím lépe si dokáži představit, jak bych myslela a vnímala, kdybych byla na jejich místě, tím silnější je moje schopnost reprezentativního myšlení a o to platnější také budou mé výsledné závěry, můj názor. (Právě tato schopnost „rozšířeného myšlení“ umožňuje lidem soudit; jako takovou ji objevil Kant v první části své *Kritiky soudnosti*, i když politické a morální důsledky svého objevu si sám ještě neuvědomoval.) Samotný proces formování názoru je určován těmi, místo nichž člověk myslí a užívá své mysli; jedinou podmínkou tohoto vzepětí představivosti je nezaújatost, tedy osvobození se ode všech vlastních osobních zájmů. Dokonce i kdybych se vyhýbala jakékoli lidské společnosti, anebo kdybych byla v průběhu utváření svého názoru ode všech lidí naprosto izolována, ani pak bych se neocitla jednoduše ve společnosti výhradně jen sama sebe, v samotě filosofického uvažování. I tak bych zůstala v tomto světě všeobecné vzájemné závislosti, kde ze sebe mohu učinit reprezentanta kohokoli jiného. Samozřejmě to také mohu odmítnout a utvořit si názor, který bude brát v úvahu jen mé vlastní osobní zájmy, anebo zájmy úzké skupiny lidí, k níž se hlásím; vskutku, snad nic není obvyklejšího, dokonce i mezi lidmi navýsost kultivovanými, než slepá zatvrzelost, jež začne být zjevná v nedostatku představivosti a neschopnosti soudit. Samotná kvalita názoru, tak jako i soudu, však závisí na míře jeho nestrannosti.

Žádný názor není přitom sám o sobě zřejmý. V záležitostech názoru – avšak už nikoli, co se týče pravdy – je naše myšlení vskutku diskursivní, běhá jakoby z místa na místo, z jedné části světa do druhé, napříč nejrůznějšími protikladnými názory, aby nakonec taková stranická stanoviska přesáhlo a vystoupilo k nějaké nestranné obecnosti. Ve srovnání s tímto procesem, v jehož rámci je nějaká konkrétní záležitost přinucena vystavit se na veřejnosti ze všech stran, zviditelnit se ze všech možných hledisek, až je nakonec ozářena a prozářena plným světlem lidského porozumění, zůstává vyhlášení pravdy až podivuhodně nejasné. Racionální pravda zušlechťuje lidskou schopnost rozumět a faktická pravda podobně informuje názory, ale tyto pravdy, přestože samy nejsou nijak nesrozumitelné, nikdy také nejsou docela jasné a je jejich nejhlubší přirozeností odolávat dalšímu vyjasňování, tak jako je přirozeností světla odolávat vlastnímu osvěcování.

Tato nejasnost navíc nikdy není zjevnější a více popuzující, než narazíme-li na fakta a pravdu faktickou, protože v případě faktů neexistuje žádný konečný důvod, proč by měla být právě tím, čím jsou. Věci by se vždy mohly mít také jinak a tato obtížná nahodilost je doslova neohraničená. Právě kvůli nahodilé povaze vlastní faktům odmítala premoderní filosofie brát říši lidských záležitostí, která je faktičností doslova prostoupena, vážně, anebo uvěřit, že by v „bezútěšné nahodilosti“ (Kant) poslušnosti událostí, která utváří běh tohoto světa, mohla být kdy objevena nějaká smysluplná pravda. Stejně tak nebyla žádná moderní filosofie dějin s to, usmířit se nějak s nezkroutnou a nerozumnou tvrdošijností ryzi faktičnosti. Moderní filosofie vyvolávaly džiny různých druhů nutnosti – dialektickou nutností světového ducha, popřípadě materiálních podmínek počínaje a nutnostmi údajně neměnné a poznané lidské přirozenosti konče – aby tím jedinou sféru, v níž jsou lidé skutečně svobodni, očistila i od těch posledních pozůstatků zřejmě svévolného „mohlo tomu být i jinak“ (jež je cenou za svobodu). Je pravda, že zpětnému pohledu – tedy historické perspektivě – se každá poslušnost událostí jeví, jako by se ani nemohla odehrát jinak, avšak to je jen optický klam, anebo spíše klam existenciální: nic by se nikdy nemohlo stát, kdyby skutečnost už z definice nevylučovala všechny ostatní možnosti, jež se v kterékoli dané situaci původně otevíraly.

Jinými slovy, faktická pravda není sama o sobě nijak očividnější než názor, a to může být jedním z důvodů, proč zastánci názorů nenaráží vcelku na žádné zvláštní obtíže, chtějí-li faktickou pravdu zdiskreditovat jako prostě jen další z mnoha názorů. Faktické doklady jsou navíc vyhlášovány svědectvím očitých svědků, neblaze proslulých svou nespolehlivostí, jakož i záznamy, dokumenty a monumenty, jež však mohou být kdykoli podezřívány z padělanosti. V případě vypuknutí sporu se lze odvolávat jen na jiné svědky, avšak nikoli na nějakou třetí, vyšší moc, takže k nějakému řešení se obvykle dá dospět leda použitím pravidla většiny. Jinak řečeno, není jiné cesty než té, jež se používá v případě řešení sporu mezi názory, což je ovšem naprosto neuspokojivící procedura, protože není nic, co by většině svědků bránilo v tom, aby byli svědky falešnými. Právě naopak, za jistých podmínek může příjemný pocit, který přináší příslušnost k většině, falešné svědectví dokonce podporovat. Jinými slovy, do té míry, nakolik je faktická

pravda vystavena nepřátelství ze strany zastánců názorů, je přinejmenším stejně zranitelná jako racionální pravda filosofická.

Na jiném místě jsem si již povšimla, že mluvčí faktické pravdy je na tom v některých ohledech ještě hůře než Platónův filosof; jeho pravda totiž nemá žádný transcendentní původ a nemůže se vykázat ani relativně transcendentní kvalitou politických konceptů toho druhu, jako je svoboda, spravedlnost, čest či odvaha, které všechny dokáží inspirovat lidské jednání a mohou se v něm stávat zjevnými. Nyní uvidíme, že tato nevýhoda má vážnější následky, než jsme se původně domnívali. Na mysli mám nyní následky dotýkající se nejen osoby mluvčího pravdy, nýbrž také – a to je důležitější – pravděpodobnosti, že jeho pravda přežije. Inspirace lidského jednání a případy, kdy se v něm něco stává zjevným, nemusí být schopny soupeřit s přesvědčivými doklady pravdy, ale jak ještě uvidíme, mohou soutěžit s přesvědčivostí vlastní názoru. Zmínila jsem sókratickou tezi, podle níž „je lépe nepravost trpět, než se jí dopouštět“, jako příklad filosofického tvrzení, které se týká lidského chování a má tudíž i určité politické důsledky. Učinila jsem tak částečně proto, že se tato věta stala počátkem západního etického myšlení, a částečně mne k tomu vedla skutečnost, že pokud vím, zůstala jedinou etickou tezí, kterou lze vyvodit přímo ze specificky filosofické zkušenosti. (Kantův kategorický imperativ, na tomto poli jediný vážný soupeř, by se dal snadno očesat ode všech židovsko-křesťanských příměsí, jimž vděčí za to, že byl zformulován jako imperativ a nikoli jen jako prostá teze. Jeho nejzákladnějším principem je axiom neodporování – zloděj odporuje sám sobě, neboť si chce nakradené věci ponechat jako svůj majetek – a tento axiom za svou platnost vděčí podmínkám myšlení, které jako první objevil právě Sókratés.)

V platónských dialozích se nám stále znovu a znovu ukazuje, jak paradoxním dojmem Sókratovo prohlášení (jež je tezí, nikoli imperativem) působilo, jak snadno bylo vyvráceno na tržišti, kde názor stojí proti názoru, a jak neschopen byl Sókratés dokázat je a obhájit tváří v tvář nejen svým odpůrcům, nýbrž stejně tak i svým přátelům a žákům. (Snad nejdramatičtější z těchto pasáží nalezneme na počátku dialogu *Ústava*.¹² Sókratovi poté, co se marně pokoušel přesvědčit svého protivníka Thrasymacha, že spravedlnost je lepší než nespravedlnost, říkají jeho vlastní přívrženci Glaukón a Adeimantos, že důkazy, které v rozhovoru s Thrasymachem použil,

zdaleka neshledávají přesvědčivými. Sókratés se jejich řečem obdivuje: „Pak vskutku musí být ve vaší přirozenosti cosi božského, dokážete-li obhajovat věc nespravedlnosti tak výmluvně a přesto sami nebýt přesvědčeni, že je lepší než spravedlnost.“ Jinak řečeno, oba mladíci byli přesvědčeni dříve, než debata začala, a všechno, co bylo v jejím průběhu řečeno na obhajobu pravdivosti Sókratovy teze, nejen nedokázalo přesvědčit nevěřícího, ale nemělo dost síly ani k tomu, aby posílilo přesvědčení již věřících.) Vše, co lze na jeho obranu uvést, nacházíme již v různých platónských dialozích. Hlavní argument uvádí, že pro člověka, který *je jeden*, je lepší mít spor s celým světem než přít se sám se sebou a sám sobě odporovat¹³ – tento argument zní vskutku přesvědčivě uším filosofa, jehož myšlení Platón představuje jako tichý rozhovor sama se sebou a jehož existence proto závisí na neustále vyjadřované rozpravě se sebou samým, na rozdělení onoho jednoho, jenž přes to všechno zůstává jedním. Jakýkoli zásadní rozpor mezi dvěma partnery, kteří mezi sebou vedou dialog myšlení, by totiž zničil nejzákladnější podmínky filosofování.¹⁴ Jinými slovy, člověk sám v sobě drží partnera, jemuž nikdy nemůže vyjednat propuštění, a je na tom lépe, nemusí-li žít ve společnosti vraha nebo lháře. Anebo, protože myšlení je tichým dialogem, který vedu sama se sebou, musím si dávat pozor, abych nenarušila integritu svého partnera; kdyby k tomu mělo dojít, není pochyb, že bych tím přišla o veškerou schopnost myslet.

Pro filosofa – neboli prostě pro člověka do té míry, nakolik je bytostí uvažující – není tato etická teze o činění a trpění nepravosti o nic méně přesvědčivá než pravda matematická. Avšak pro člověka do té míry, nakolik je občanem, bytostí jednajícím, které záleží na světě a na veřejném blahobytu spíše než pouze na jejím blahobytu soukromém – zahrnujícím například i blahobyť „nesmrtelné duše“, jejíž „zdraví“ by mělo mít přednost před všemi potřebami těla podléhajícího zkáze – není sókratický výrok ani v nejmenším pravdivý. Neblahé důsledky, jimž by brzy muselo čelit jakékoli společenství, které by začalo opravdu důsledně naplňovat etické zásady vyvozené z člověka v jednotném čísle – ať už by šlo o společenství sókratické, platónské či křesťanské – byly v minulosti mnohokrát vyjmenovány. Dlouhá staletí předtím, než Machiavelli doporučoval chránit politickou sféru před ničím nerozředěnými zásadami křesťanské víry (ti, kdo odmítají čelit zlu, umožňují špatným „páchat tolik zla,

kolik se jim zamane“), Aristotelés varoval před tím, aby filosofové měli slovo v politických otázkách. (Lidem, kteří se z důvodů svého povolání nesmějí zajímat o to, „co je pro ně dobré“, nelze dost dobře svěřit to, co je dobré pro jiné, a ze všeho nejméně pak „obecné dobro“, přízemní zájmy společenství.)¹⁵

Protože se filosofická pravda dotýká člověka v jeho jednotlivosti, je ze své podstaty nepolitická. Má-li filosof i přesto zájem, aby jeho pravda převážila nad názory množství lidí, musí utrpět porážku a s vysokou pravděpodobností z ní vyvodí, že pravda je bezmocná – to je ovšem truismus právě tak smysluplný, jako kdyby matematik neschopný provést kvadraturu kruhu bědoval nad tím, že kruh není čtverec. Filosof pak může podlehnout pokušení získat si přízeň nějakého filosoficky nakloněného tyrana – tak tomu bylo v případě Platónově. Pokud uspěje, což je naštěstí krajně nepravděpodobné, může se mu zdařit vybudování jedné z tyranií „pravdy“, jež známe většinou z různých politických utopií a politicky vzato nejsou o nic méně tyranické než jiné formy despotismu. V případě, že by snad pravda – jednoduše proto, že by s ní lidé náhodou souhlasili – měla převážet i bez pomoci násilí, což je ovšem jen o něco méně nepravděpodobné, bylo by to pro filosofa Pyrrhovo vítězství. Pravda by totiž v takové situaci vděčila za své vítězství nikoli své vlastní donucovací schopnosti, nýbrž souhlasu množství lidí, kteří však zítra mohou změnit mínění a shodnout se na něčem jiném; co bylo filosofickou pravdou, stalo by se v takovém případě pouhým názorem.

Protože však v sobě filosofická pravda obsahuje prvek donucování, může být státník z její strany za určitých okolností vystaven pokušení úplně stejně, jako když je filosof vystaven pokušení ze strany moci názoru. Jefferson tak ve Vyhlášení nezávislosti o některých pravdách soudil, že jsou „samozřejmé“ – usiloval o to, aby mezi muži revoluce zavládla základní shoda, kterou by nemohly ovlivnit žádné debaty či argumenty. Stejně jako matematické axiomy měly takové pravdy vyjadřovat „mínění lidí“, jež „závisí nikoli na jejich vlastní vůli, nýbrž vyplývá mimovolně z dokladů, jež jsou jejich myslím předkládány“.¹⁶ Avšak užitím slov „pokládáme tyto pravdy za samozřejmé“ Jefferson rovněž přiznal, byť jen nevědomky, že tvrzení „všichni lidé jsou si rovni“ samozřejmě není, nýbrž potřebuje souhlas a shodu – že rovnost, má-li mít politický význam, je otázkou názoru, nikoli „pravdy“. Na druhé straně

existují i filosofická či náboženská tvrzení, která tomuto názoru odpovídají – například, že všichni lidé jsou si rovni před Bohem, anebo před smrtí, popřípadě do té míry, nakolik jsou všichni členy téhož druhu *animal rationale* – avšak žádné z takových tvrzení nikdy nemělo žádné politické či praktické důsledky, protože do-tyčný „srovnovatel“, ať jím je Bůh, smrt či příroda, přesahuje sféru, v níž se lidé spolu stýkají, a zůstává mimo ni. Takové „pravdy“ nejsou mezi lidmi, nýbrž nad nimi a ani moderní, ani starověká – zejména řecká – shoda v otázce rovnosti není podložena ničím podobným. Skutečnost, že všichni lidé jsou stvořeni jako sobě rovni, není samozřejmá a nelze ji prokázat. Zastáváme tento názor, protože svoboda je možná jen mezi navzájem si rovnými a radosti a uspokojení ze svobodného společenství, jak věříme, je zapotřebí dávat přednost před pochybnými potěšením, jež nabízí nadvláda nad druhými. Politicky má toto dávání přednosti obrovský význam a existuje jen máloco, čím se lidé od sebe navzájem odlišují více než právě jím. Lidskost člověka, chtělo by se říci, a nepochybně i podstata každého mezilidského vztahu závisí právě na takových přednostech. I tak jde však stále o otázku názoru a nikoli pravdy, jak přiznal Jefferson, třebaže do značné míry proti své vůli. Jejich platnost závisí na svobodném souhlasu a shodě, dospívá se k nim pouze diskursivním, reprezentativním uvažováním a jsou předávány přesvědčováním a odrazováním.

Sókratovská teze „je lepší nepravost trpět, než se jí dopouštět“, není žádným názorem, nýbrž – alespoň to o sobě sama prohlašuje – pravdou. O tom, že by kdy měla přímé politické důsledky, by se sice dalo pochybovat, avšak vliv, který jako etická zásada měla na praktické chování, je mimo jakoukoli diskusi; pouze náboženská příkazání, jež jsou pro společenství věřících zcela závazná, si mohou dělat nárok na obecnější uznání. Není však tato skutečnost v přímém rozporu s všeobecně uznávanou bezmocností filosofické pravdy? Vzhledem k tomu, že z platónských dialogů dobře víme, jak málo přesvědčivým toto Sókratovo tvrzení zůstalo pro odpůrce stejně jako pro příznivce, kdykoli se ho Sókratés snažil prokázat, musíme si klást otázku, jak mohlo dojít k tomu, že si získalo takovou míru platnosti. Je zcela samozřejmé, že se tak stalo díky dosti neobvyklému způsobu přesvědčování: Sókratés se rozhodl riskovat pro tuto pravdu život, aby ustavil příklad – nikoli snad ve chvíli, kdy předstoupil před athénský soudní tribunál, nýbrž teprve

později, když se odmítl před hrozícím trestem smrti zachránit útekem. Vskutku, takové učení vlastním příkladem zůstává jediným druhem „přesvědčování“, jehož je filosofická pravda schopna, aniž je přitom zkomolena či naprosto přeroucena.¹⁷ Z téhož důvodu se také filosofická pravda může stát „praktickou“ a inspirovat jednání, aniž by porušila pravidla politické sféry, jediné za předpokladu, že se stane zjevnou pod rouškou příkladu. To je pro etickou zásadu jediná možnost jak se dočkat ověření, stejně jako potvrzení. Máme-li ověřit koncept odvahy, můžeme si vzpomenout na příklad Achilla, a jde-li o koncept dobroty, míváme sklon myslet na Ježíše z Nazareta či svatého Františka; tyto příklady nás učí a přesvědčují inspirací, takže kdykoli se pak snažíme vykonat skutky odvahy či dobroty, je to, jako bychom napodobovali někoho druhého – *imitatio Christi*, anebo kohokoli jiného v tomtéž smyslu. Často se upozorňuje na to, že – jak prohlásil už Jefferson – „živý a trvalý smysl pro povinnost k otci v mysli syna či dcery mnohem účinněji vzbudí čtení *Krále Leara* než všech těch suchých svazků etiky a teologie, které kdy byly sepsány“.¹⁸ Totéž vyjádřil také Kant, podle něhož „obecné předpisy osvojené u nohou kněží či filosofů, anebo vyvozené z vlastních zdrojů, nikdy nebývají stejně účinné jako příklady ctnosti či svatosti“.¹⁹ Důvodem toho, jak Kant v dalším vysvětluje, je skutečnost, že vždy potřebujeme „intuice... ověřující skutečnost našich konceptů“. „Jsou-li čistými koncepty porozumění“, jako je koncept trojúhelníku, tyto „intuice se nazývají schémata“ – například ideální trojúhelník, který vnímají jediné oči mysli, přesto však je zcela nepostradatelný pro rozpoznání skutečných trojúhelníků; jsou-li takové koncepty praktické a mají-li vztah k chování, „intuice se nazývají *příklady*“.²⁰ Na rozdíl od schémat, která naše mysl sama produkuje za pomoci představitosti, takové příklady bývají vyvozovány z dějin a z poezie, skrze něž, jak zdůraznil už Jefferson, „je nám k použití předloženo“ zcela odlišné „pole představitosti“.

Tato proměna teoretického či spekulativního tvrzení v příkladnou pravdu – proměna, již je schopna jen morální filosofie – je pro filosofa hraniční zkušeností: tím, že ustaví příklad a „přesvědčí“ množství lidí jediným způsobem, který je mu skutečně k dispozici, začne filosof jednat. Dnes, kdy už téměř žádné filosofické tvrzení bez ohledu na to, jak odvážné může být, není bráno natolik vážně, aby mohlo ohrozit filosofův život, zmizela dokonce i tato vzácná

příležitost politicky ověřit filosofickou pravdu. V našem kontextu je však důležité povšimnout si, že v případě mluvčího racionální pravdy je taková možnost dosud otevřená; pro mluvčího pravdy faktické tomu tak ovšem za žádných okolností není, takže v tomto ohledu, tak jako i v mnoha jiných, je na tom hůř. Nejde jen o to, že faktická tvrzení neobsahují zásady, podle nichž by se dalo jednat a jež by se tak mohly stát ve světě zjevnými: jejich obsah se takovému ověření vzpírá. Mluvčí faktické pravdy by v tom nepravděpodobném případě, že by chtěl pro nějaký konkrétní fakt riskovat život, nemohl očekávat nic než zvláštní druh neúspěchu. V jeho skutku by snad byla zjevná jeho odvaha či tvrdošíjnost, nikoli však pravdivost toho, co říká, a dokonce ani jeho vlastní pravdomluvnost. Proč by totiž s velikou odvahou nemohl stát lhář za svou lži, zvláště v politice, kde by ho k tomu mohlo motivovat třeba vlastnictví nebo nějaký jiný plně legitimní druh stranictví?

IV

Charakteristickým znakem faktické pravdy je, že jejím protikladem není ani omyl, ani klam či názor – žádný z nich není totiž záležitostí nedostatku osobní pravdomluvnosti – nýbrž úmyslná nepravda neboli lež. Rovněž omyl je samozřejmě v případě faktické pravdy možný a dokonce i obvyklý, ovšem v tom ohledu se faktická pravda nijak neliší od pravdy vědecké či racionální. Nám se však jedná spíše o to, že co se faktů týče, existuje ještě další možnost; tato alternativa, totiž úmyslná nepravda, ovšem určitě nepatří do téhož druhu jako teze, jež – ať už jsou pravdivé či nepravdivé – nechtějí víc než jen říci, co je, anebo jak se mluvčímu jeví něco, co je. Faktická teze, jako je například konstatování, že Německo v srpnu 1914 napadlo Belgii, získá politický význam jen tehdy, je-li umístěna do interpretačního kontextu. Opačné tvrzení, jež Clemenceau ve své neznalosti umění přepisovat dějiny ještě stále považoval za absurdní, však ke svému politickému významu žádný kontext nepotřebuje. Je jasným pokusem změnit záznamy a jako takové je formou *jednání*. Totéž platí také v případě, kdy lhář nemá dost moci na to, aby svou nepravdu ostatním jaksepatří vmluvil, a proto ani netvrdí, že by jeho výroky byly evangeliem pravdy, ale místo toho předstírá, že se jedná o jeho „názor“, na nějž

má přece ústavně zaručené právo. Právě tak to často dělávají nejružnější podvrtné skupiny a v politicky nedospělém posluchačstvu může být následně zmatení velmi značné. Znejasňování hranice mezi faktickou pravdou a názorem je jednou z mnoha podob, jež na sebe lhaní může brát; všechny jsou přitom formami jednání.

Lhář je tudíž nutně člověkem jednajícím, zatímco mluvčí pravdy, ať už je jeho pravda racionální či faktická, zcela určitě nikoli. Chce-li takový mluvčí faktické pravdy hrát nějakou politickou roli, má-li zájem být přesvědčivý, ve většině případů musí vynaložit nemalé úsilí na to, aby vysvětlil, proč jeho konkrétní pravda nejvíce prospívá zájmům vlastním nějaké skupině. Avšak stejně jako filosof získává vskutku Pyrrhovo vítězství, stane-li se jeho pravda mezi držiteli názorů názorem převládajícím, tak i mluvčí faktické pravdy, kdykoli vstoupí do sféry politiky a ztotožní se tam s nějakým stranickým zájmem a s konkrétním mocenským uskupením, kompromituje tím jedinou vlastnost, která mohla jeho pravdu učinit na pohled přijatelnou, totiž svou pravdomluvnost zaručenou nestranností, poctivostí a nezávislostí. Jen stěží si lze představit politickou postavu, u níž je pravděpodobnost, že bude vzbuzovat oprávněné podezření, větší, než je tomu právě u profesionálního mluvčího pravdy, který objevil nějakou šťastnou shodu okolností mezi pravdou a osobním zájmem. Chce-li však na politické scéně vystupovat lhář, klidně se bez toho, aby musel někomu prokazovat pochybné laskavosti tohoto druhu, obejde. Má totiž velikou výhodu v tom, že už je, dá-li se to tak říci, v samotném jejím středu. Je od přírody bytostí jednající; říká, co není tak, jak říká, že to je, poněvadž chce, aby věci byly jinak, než ve skutečnosti jsou – jinými slovy, chce změnit svět. Využívá přitom nepopíratelné blízkosti mezi naší schopností jednat, měnit skutečnost, a naším záhadným nadáním, jež nám umožňuje říci „slunce svítí“ i ve chvíli, kdy právě lije jako z konve. Kdyby bylo naše chování tak zcela předurčeno, jak si někteří filosofové přáli, nikdy bychom tento malý zázrak nemohli dokázat. Jinak řečeno, naše schopnost lhát – avšak nikoli nezbytně také naše schopnost mluvit pravdu – patří mezi těch několik zcela samozřejmých a prokazatelných faktů, které potvrzují lidskou svobodu. Že vůbec dokážeme změnit okolnosti, za nichž žijeme, za to vděčíme tomu, že na nich zůstáváme poměrně nezávislí, a právě tato svoboda bývá zneužívána a překrucována ze strany lhářů. Je-li pro profesionální historiky téměř neodolatelným

pokusem zabloudit do slepé uličky nutnosti, a tudíž implicitně popírat svobodu jednání, pak pro profesionálního politika bývá podobně neodolatelným pokušením možnosti této svobody naopak přeceňovat a implicitně tak mhouřit oko nad tím, že lež popírá či překrucuje fakta.

Není pochyb, že nakolik se týká jednání, je organizované lhaní jen okrajovým jevem. Potíž tkví teprve v tom, že jeho protiklad, tedy jednoduché uvádění faktů, k naprosto žádnému jednání nevede; za normálních okolností má dokonce sklon k tomu, přijímat věci takové, jaké jsou. (Tím se samozřejmě nepopírá skutečnost, že prosté odhalování faktů může být legitimně využíváno rovněž politickými organizacemi, anebo že za určitých okolností mohou faktické záležitosti, jsou-li předloženy veřejnosti, významně pomoci například obhajobě a posílení nároků etnických a sociálních skupin.) Pravdomluvnost nebyla nikdy počítána mezi politické ctnosti, protože může skutečně jen pramálo přispět k té změně světa a okolností, která patří k nejlegitimnějším politickým činnostem. Pouze v těch případech, kdy se společnost jako celek vydala cestou principiálního a organizovaného lhaní, které se tudíž už neomezuje výhradně na jednotlivosti, může se pravdomluvnost jako taková, i bez podpory překrucujících sil zájmu a moci, stát politickým faktorem prvního řádu. Tam, kde každý lže úplně o všem, co má nějaký význam, začíná mluvit pravdy, zcela bez ohledu na to, zda si je toho sám vědom, jednat. Také on se totiž pouští do politické hry, protože dojde-li k tomu, že přežije, což není nijak zvlášť pravděpodobné, vykročí směrem ke změně světa.

V takové situaci však znovu nutně objeví, že je v nevýhodě, jež ho nezřídka připraví o všechnen elán. Již výše jsem učinila poznámku o nahodilé povaze faktů, které by vždy mohly být i jinak a z toho důvodu nemají pro lidskou mysl ani náznak samozřejmosti či přijatelnosti. Protože lhář má svobodu utvářet si svá „fakta“ tak, jak to vyhovuje jeho prospěchu a rozmaru, případně i v závislosti na momentálních očekáváních svého posluchačstva, je pravděpodobné, že ve srovnání s mluvčím pravdy zapůsobí přesvědčivěji. Opravdu, ve většině případů bude to, co říká, pokládáno za daleko přijatelnější. Jeho výklady se budou jevit zdánlivě logičtější, protože prvek neočekávanosti, který je jednou z nejvýznamnějších stránek všech událostí, v nich bude milosrdně nepřítomen. Nejen racionální pravda, jak řekl Hegel, staví zdravý rozum vzhůru nohama; skuteč-

nost je velmi často urážkou ve tváři našeho zdravého rozumu, tak jako se prohřešuje i proti našemu prospěchu a rozmaru.

Nyní musíme zaměřit pozornost na poměrně nedávný jev, jímž je masová manipulace fakty a názory zjevná v přepisování dějin, ve výrobě politických obrazů i ve vlastní politice vlád. V minulosti se tradiční politická lež, tak prominentní v dějinách diplomacie a státnictví, týkala buď skutečných tajemství – údajů, o nichž se veřejnost nikdy neměla dozvědět – nebo záměrů, které tak jako tak nemají tutéž míru spolehlivosti jako prokázaná fakta; jako všechno, co se odehrává jen uvnitř nás samých, jsou záměry pouze možnostmi a to, co bylo na počátku zamýšleno jako lež, může se vposledku vždy ještě ukázat pravdivým. V protikladu k tomu se moderní politické lži dokáží velmi účinně vypořádat se záležitostmi, které žádným tajemstvím nejsou, nýbrž ví o nich prakticky každý. Zcela zjevné to je, dojde-li k přepisování nedávných dějin před očima těch, kdo byli jejich bezprostředními svědky, ale totéž platí rovněž v případě výroby politických obrazů nejrůznějšího druhu, při němž se dá opět popřít či zanedbat každý známý a prokázaný fakt, pokud je pravděpodobné, že by dotyčný obraz mohl poškodit. Obraz má totiž, na rozdíl od staromódního portrétu, skutečnosti nikoli lichotit, nýbrž nabídnout její plně rozvinutou náhražku. Tato náhražka je pak prostřednictvím moderní techniky a masmédií veřejnosti samozřejmě mnohem více na očích, než by kdy mohl být originál. Konečně stojíme i před vysoce uznávanými státníky, jako byli de Gaulle či Adenauer, kteří dokázali vybudovat svou politiku na tak zřejmých ne-faktech, jako například, že Francie patří mezi vítěze poslední války, a tudíž je jednou z velmocí, anebo že „barbarství nacionálního socialismu se dotklo jen poměrně malé části země“.²¹ Všechny tyto lži, ať si to jejich autoři uvědomují či nikoli, mají v sobě prvek násilí; organizované lhaní vždy mívá sklon zničit to, co se snaží negovat, přestože jen totalitní vlády zavedly lhaní s plným vědomím jako předstupeň vraždy. Když se Trockij dozvěděl, že v ruské revoluci nikdy nesehrál žádnou významnější úlohu, muselo mu být jasné, že tím byl podepsán jeho rozsudek smrti. Není nejmenších pochyb, že odstranit z historických záznamů veřejnou osobnost je mnohem snadnější, je-li zároveň možné odstranit ji také ze světa živých. Jinými slovy, rozdíl mezi tradiční lží a lží moderní ve většině případů odpovídá rozdílu mezi ukrýváním a ničením.

Tradiční lež se navíc týká jen konkrétních záležitostí a nikdy nebyla míněna tak, aby oklamala doslova každého; byla namířena proti nepříteli a jejím smyslem bylo oklamat pouze jeho. Tato dvě omezení spolu snížila rozsah zranění, která pravda mohla utrpět, až do té míry, že se dnes našemu zpětnému pohledu mohou jevit takřka bezvýznamná. Protože fakta se vždy objevují v kontextu, konkrétní lež – tedy nepravda, jež však nijak neusiluje změnit celý kontext – vytrhává, dá-li se to tak říci, do struktury skutečnosti díru. Jak ví každý historik, lež je možné upozorovat, povšimneme-li si nesouladů, mezer či kritických bodů, které se v okolí takto vyspravovaných míst zpravidla nacházejí. Pokud je tudíž struktura jako celek ponechána netknuta, lež se dříve či později musí projevit sama od sebe. Druhé omezení se týká těch, kdo se takovým klamáním zabývají. Dříve patřili k omezenému okruhu státníků a diplomatů, kteří mezi sebou pravdu stále znali a dokázali ji uchovávat. Nebylo tedy pravděpodobné, že se sami stanou obětí vlastních nepravd; byli schopni klamat ostatní, aniž přitom klamali sami sebe. Obě tyto polehčující okolnosti vlastní starému umění lhát jsou v manipulaci s fakty, jak se s ní dnes setkáváme, pozoruhodně nepřítomné.

Jaký význam však tato dvě omezení mají? Jaké máme právo nazývat je polehčujícími okolnostmi? Proč se stal sebeklam nepostradatelným nástrojem obrazotvoreckého řemesla a z jakého důvodu by vlastně mělo být horší (pro svět i pro lháře samotného), je-li lhář oklamán svou vlastní lží, místo aby jen klamal jiné? Vždyť mohl by takový lhář předložit nějakou lepší morální omluvu než skutečnost, že pro svůj značný odpor ke lhaní musel nejprve podvést sám sebe, než vůbec dokázal lhát jiným, že – tak jako Antonio v *Bouři* – musel „svou paměť učinit hříšníkem, by uvěřila vlastní lži“? Konečně, což je snad ještě více znepokojující než všechno ostatní, jsou-li moderní politické lži natolik rozsáhlé, že vyžadují naprosté přeuspořádání celé faktické struktury (tedy jakoby vytvoření zcela jiné skutečnosti, do níž je bude možno všít bez viditelných švů, prasklin či štěrbin, přesně tak, jako fakta dříve zapadala do svého původního kontextu), co těmto novým příběhům, obrazům a ne-faktům brání v tom, stát se přiměřenou náhražkou skutečnosti a faktičnosti?

Existuje jedno středověké vyprávění, jež velmi dobře ilustruje, jak těžké může být lhát jiným, aniž člověk zároveň lže i sám sobě.

Příběh vypráví o tom, k čemu došlo jedné noci ve městě se strážní věží, na níž dnem i nocí sloužil hlídač, jehož úkolem bylo varovat obyvatele města před blížícím se nepřítelem. Dotyčný hlídač měl ovšem sklon ke kanadským žertíkům a jedné noci spustil poplach jen tak, aby měšťany trochu vyděsil. Měl obrovský úspěch: všichni se ihned rozběhli na hradby a posledním, kdo tak učinil, byl hlídač sám. Na tomto příběhu je vidět, do jaké míry naše vnímání skutečnosti závisí na tom, že svět sdílíme se svými bližními, a jaká síla charakteru je nezbytně nutná k tomu, má-li být člověk s to držet se svého – ať už se jedná o pravdu či o lež – když ostatní jeho postoj nesdílejí. Jinými slovy, čím úspěšnější lhář, tím pravděpodobněji se nakonec sám stane obětí vlastních výmyslů. Vtipálek oklamavší sama sebe, jenž se tudíž ocitne v jedné lodi se svými oběťmi, se navíc bude zdát v pravdomluvnosti nekonečně nadřazen chladnokrevnému lháři, který si dovolí vychutnávat svůj kousek zvence. Pouze sebeklam má ty nejlepší důvody doufat, že vytvoří zdání pravdomluvnosti, a v debatě o faktech je tak jediným přesvědčivým faktorem, který má někdy šanci převážit nad rozmarem, strachem a prospěchem, osobní zdání.

Současné morální názory mají sklon stavět se ke chladnokrevnému lhaní dosti přísně, zatímco na nezřídka vysoce rozvinuté umění sebeklamu se obvykle pohlíží s velikou dávkou tolerance a shovívavosti. Existuje jen několik málo příkladů z literatury, které je zde možno proti tomuto dnešnímu hodnocení uvést, a jedním z nich je i slavná scéna na počátku *Bratrů Karamazových* odehrávající se v klášteře. Otec, sám notorický lhář, se ptá Starce: „Co musím udělat, abych získal spásu?“ A Starec mu odpovídá: „Především nikdy nelžete sám sobě!“ Dostojevskij to už dále nijak nevysvětluje ani nerozebírá, avšak v argumentech podporujících tvrzení jako „je lepší lhát ostatním než klamat sám sebe“ by se jistě muselo upozornit na to, že chladnokrevný lhář si rozdíl mezi pravdou a nepravdou nikdy nepřestává uvědomovat, takže pravda, již skrývá před ostatními, nebyla v jeho případě doposud ještě úplně vymanévrována ze světa; svůj poslední útulek nalezla ve lháři samém. Zranění, které lhář uštědřil skutečnosti, není tudíž ani úplné ani konečné, a právě z tohoto důvodu není úplné a konečné ani zranění, které lhář způsobil sám sobě. Zalhal sice, ale to z něj ještě neučinilo lháře. Jak jemu samému, tak i světu, který obelhal, se ještě pořád může dostat „spásy“ – řečeno jazykem, který používá Starec.

Taková úplnost a potenciální konečnost, něco v dřívějších dobách docela neznámého, jsou nebezpečími, jež vyvstávají až s moderní manipulací fakty. Ve svobodném světě si vlády nikdy nezískaly mocenský monopol na rozhodování a vyhlásování, co fakticky je a co není. Dokonce i tam byl však zvláštní rámec myšlení *raison d'état*, který se původně vztahoval na vyřizování mezinárodních záležitostí a jen v těch nejextrémnějších případech i na situace jasného a bezprostředního ohrožení, velkými zájmovými organizacemi rozšířen a zobecněn. Národní propaganda šířená na vládní úrovni se pro změnu naučila několik důležitých triků z obchodní praxe provozované na Madison Avenue. Politické obrazy vytvářené čistě pro domácí spotřebu se na rozdíl od lidí namířených proti zahraničnímu protivníkovi mohou stát skutečností pro každého a především pro samotné obrazotvorce, kteří bývají už ve chvíli, kdy své „výrobky“ připravují, přemoženi pouhým pomyslením na množství svých potenciálních obětí. Není sice pochyb, že autoři takového živého obrazu, kteří „inspirují“ skryté přesvědčovatele, sami ještě stále vědí, že chtějí oklamat protivníka na sociální či národní úrovni, avšak výsledkem je, že se pak celé skupiny lidí, anebo dokonce i celé národy, nešťídka orientují podle sítě klamů, do nichž jejich vůdci původně chtěli zamotat své protivníky.

Co pak následuje, děje se téměř automaticky. Hlavní snaha jak oklamané skupiny, tak i těch, kdo ji klamou, bude s největší pravděpodobností zaměřena na udržení neporušeného obrazu propagandy. Tento obraz však v dalším nebývá ohrožován ani tak ze strany protivníka a lidí se skutečně nepřátelskými úmysly, jako spíše příslušníky vlastní skupiny, kteří dokázali jeho moci nějak uniknout a trvají na tom, že budou mluvit i o věcech a událostech, jež obrazu neodpovídají. Současné dějiny jsou plné případů, kdy byli mluvčí faktické pravdy považováni za krajně nebezpečné a byly jim podsouvány úmysly dokonce nepřátelštější, než měli skuteční protivníci. Tyto argumenty proti sebeklamu však nesmějí být zaměňovány s protesty „idealistů“ (ať už je jejich hodnota jakákoli) proti lhaní jako něčemu zásadně špatnému a proti odvěkému klamání nepřítele. Politicky vzato jde hlavně o to, že v případě moderního umění sebeklamu je pravděpodobné, že se vnější záležitosti promění v otázky vnitřní, takže se mezinárodní či mezigrupinové spory jako bumerang vrátí na domácí politickou scénu. Sebeklamů, jež byly v období studené války praktikovány na obou

stranách, je tolik, že všechny vyjmenovat nelze, ale není pochyb, že se jedná o dosti typické případy. Konzervativní kritici masové demokracie často upozorňovali na nebezpečí, jež tato forma vlády vnáší do mezinárodních záležitostí – přitom však už nemluvili o nebezpečích, která jsou typická pro monarchie či oligarchie. Síla jejich argumentů spočívala v nezpochybnitelném faktu, že v podmínkách úplné demokracie je klam bez sebeklamu věcí bezmála nemožnou.

V našem současném systému celosvětové komunikace, který zahrnuje velké množství nezávislých států, neexistuje žádná velmoc, která by se svým vlivem byť jen blížila stavu, kdy by byla schopna zajistit svůj „obraz“ před jakýmkoli myslitelnými chybami. Právě proto dnes mají obrazy jen poměrně krátkou životnost; je pravděpodobné, že se zhroutí nejen tehdy, když se odkryjí všechny karty a na veřejném jevišti se znovu objeví skutečnost, ale dokonce ještě dříve, než k tomu dojde, protože zlomky faktů nepřestávají rušit a stále znovu sypat písek do soukolí mašinérie propagandistické války mezi protikladnými obrazy. To ovšem zdaleka není jediný a dokonce ani nedůležitější způsob, kterým se skutečnost mstí na těch, kdo se jí odváží vzpírat. Očekávanou životnost politických obrazů by jen stěží bylo možné nějak podstatně prodloužit dokonce i za situace, kdy by byla ustavena světová vláda nebo nějaká jiná moderní verze *Pax Romana*. To je nejlépe doloženo v poměrně uzavřených systémech totalitních vlád a diktatur jedné strany, jež samozřejmě představují zdaleka nejúčinnější agentury na ochranu ideologií a obrazů před vlivem skutečnosti a pravdy. (A takové vyspravování záznamů přitom nikdy není procházkou růžovým sadem. Memorandum z roku 1935 nalezené ve Smolenském archivu nám podrobně vypráví o nespočetných potížích, jimž museli čelit lidé, kteří se o něco takového pokoušeli. Jak se například „mělo naložit s projevy Zinovjeva, Kameněva, Rykova, Bucharina *et al.* na stranických sjezdech, plenárních zasedáních Ústředního výboru, na půdě Kominterny, na sjezdech sovětů, apod.? Co počít s marxistickými antologiemi... sepsanými či uspořádanými společně Leninem, Zinovjevem... a dalšími? A co s Leninovými spisy, které k vydání připravil Kameněv?... Co by se mělo podniknout v takových případech, kdy Trockij... napsal článek do *Komunistické internacionály*? Mělo by být celé číslo zkonfiskováno?“²² To jsou opravdu mimořádně matoucí otázky a archiv na ně neposkytuje

žádnou odpověď'). Jejich problém tkví v tom, že nepravdy, které jsou předkládány jako náhražky toho, k čemu opravdu došlo, je zapotřebí neustále měnit; měníci se okolnosti si vyžadují nahrazování jedné učebnice dějin druhou, věčné vyměňování stránek v encyklopediích a příručkách a mizení jistých jmen ve prospěch jiných, které byly ještě přednedávnem docela neznámé. Přestože z takové trvalé nestálosti ani v nejmenším nevyplyvá, kde by snad mohla být pravda, je tato prchavost sama o sobě příznakem – a to mimořádně výmluvným – živého charakteru všech veřejných projevů týkajících se faktického světa. Často se poukazuje na to, že vůbec nejistějším dlouhodobým výsledkem vymýváním mozků bývá jistý zvláštní druh cynismu, bezvýhradné odmítnutí věřit v pravdivost čehokoli bez ohledu na to, jak dobře může být dotyčná pravda prokázána. Jinými slovy, výsledkem důsledného a naprostého nahrazení faktické pravdy lží není to, že by lež začala být přijímána jako pravda a pravda hanobena jako lež, nýbrž stav věcí, kdy je ničen sám smysl, s jehož pomocí se orientujeme ve světě – a jedním z duševních prostředků k tomuto cíli je i kategorie pravda-nepravda.

Na takovou nemoc přitom není žádný lék. Není totiž ničím jiným než druhou stranou znepokojující nahodilosti vši faktické skutečnosti. Protože všechno, co se skutečně stalo v říši lidských záležitostí, mohlo se stejně tak stát i jinak, možnosti lhaní jsou zcela neohraničené a tato neohraničenost věští porážku sebe sama. Jedině příležitostný lhář si může dělat naději, že se nějaké konkrétní nepravdy dokáže držet s neochvějnou důsledností; ti, kdo přizpůsobují obrazy a příběhy neustále se měnícím okolnostem, brzy objeví, že se vznášejí na doširoka otevřeném horizontu potenciality, plují od jedné možnosti ke druhé a nejsou schopni udržet si kterýkoli ze svých výmyslů natrvalo. Ani v nejmenším si tak nevytvoří přiměřenou náhražku skutečnosti a faktičnosti; místo toho vrací fakta a události zpět potencialitě, z níž se původně vynořily. Nejistějším znakem faktičnosti faktů a událostí je právě jejich tvrdošíjné „byť tu“, jehož vrozená nahodilost vposledku vzdoruje všem pokusům přesvědčivě je objasnit. Obrazy lze naproti tomu vždy vysvětlit a učinit je tím přijatelnými, což jim sice dává nad faktickou pravdou krátkodobou výhodu, avšak ve stálosti se nikdy nemohou vyrovnat tomu, co prostě je, protože je to náhodou tak, jak to je, a nikoli nějak jinak. To je důvodem, proč si důsledné

lhaní, metaforicky řečeno, samo podkopává půdu pod nohama, aniž si zajišťuje nějakou jinou, na niž by se mohlo postavit. (Slovy Montaignovými: „Kdyby nepravda, tak jako pravda, měla jen jedinou tvář, věděli bychom lépe, na čem jsme, protože bychom si mohli být jisti opakem toho, co nám lhář říká. Avšak opak pravdy má na tisíc podob a neomezené pole působnosti.“) Zkušenost třaslavého a kymácivého pohybu všeho toho, na čem nezbytně závisí náš smysl pro orientaci a skutečnost, je jednou z nejrozšířenějších a nejhluběji prožívaných zkušeností lidí, kteří musí žít v totalitních diktaturách.

Nepopíratelná blízkost mezi lhaním a jednáním neboli měněním světa – krátce řečeno, politikou – je tedy omezena samou přirozeností věcí, které má lidská schopnost jednat takřkajíc k dispozici. Přesvědčený tvůrce politických obrazů se mýlí, namlouvá-li si, že bude schopen předjímat změny lhaním o faktických záležitostech, jichž se tak jako tak všichni chtějí zbavit. Budování Potěmkinových vesnic, na kterých si dávají politici a propagandisté nedostatečně rozvinutých zemí tak záležet, nikdy nepovede k vybudování ničeho skutečného, nýbrž vždy jen k rozšíření a zdokonalení onoho zdánlivého. Ani minulost – a všechna faktická pravda se samozřejmě týká minulosti – ani přítomnost, do té míry, nakolik je výsledkem minulosti, není jednání přístupna; to platí pouze o budoucnosti. Pokud se s minulostí a přítomností nakládá jako se součástmi budoucnosti – jinak řečeno, jsou-li navráceny zpět svému původního stavu potenciality – připraví to politickou sféru nejen o její hlavní stabilizační sílu, ale i o výchozí bod, z něhož se věcmi dá pohnout, z něhož je možné započít něco nového. V takovém případě začíná nekonečné měnění a posunování v naprosté neplodnosti, jež je typické pro mnohé nové země, které měly smůlu a světlo světa spatřily ve věku propagandy.

Je samozřejmé, že fakta v rukou moci nikdy nejsou v bezpečí, avšak zde se jedná spíše o to, že moc z důvodů své vlastní podstaty zkrátka nemůže vyprodukovat náhražku bezpečné stálosti faktické skutečnosti, která – protože je minulostí – vyrostla v rozměr mimo náš dosah. Fakta se prosazují svou tvrdošíjností a jejich křehkost se podivným způsobem druzí s velikou odolností – s tou nezvratností, která je charakteristickým znakem veškerého lidského jednání. Ve své tvrdošíjnosti jsou fakta moci nadřazena; nejsou tak pomíjivá jako mocenská uskupení, jež vznikají, jakmile se lidé

spojí za nějakým účelem, o který všichni usilují, avšak zanikají, jakmile je původního účelu dosaženo, nebo je-li společná věc ztracena. Tato pomíjivá povaha činí moc z hlediska dosahování něčeho trvalého velice nespolehlivým nástrojem, a tak nejsou v rukou moci v bezpečí nejen pravda a fakta, ale úplně stejně i nepravda a ne-fakta. Vskutku, politický přístup k faktům by neměl opustit velmi úzkou stezku vinoucí se mezi riziky plynoucími z toho, berou-li se fakta jako výsledky nějakého nutného vývoje, jemuž se nedalo zabránit a s nímž tudíž není možné nic dělat, a nebezpečím, že fakta budou popírána a moc se je bude snažit vymanipulovat ze světa.

V

Na závěr se vrátím k otázkám, které jsem si položila hned v úvodu těchto úvah. Pravda je sice bezmocná a v čelních srážkách se skutečnou mocí vždy musí utrpět porážku, skrývá se v ní však síla zvláštního druhu: ať se ti u moci snaží sebevíc, nikdy nedokáží objevit či vymyslet skutečnou náhražku pravdy. Přesvědčování a násilí mohou sice pravdu zničit, avšak nemohou ji nahradit. To se přitom týká pravdy racionální či náboženské, stejně jako pravdy faktické, v jejímž případě je to ovšem samozřejmější. Pohlížet na politiku z hlediska pravdy, jak jsem se o to snažila v tomto textu, znamená důsledně zaujímat postavení mimo politickou sféru. Takové hledisko je vlastní mluvčímu pravdy, který o ně – a s ním i o platnost toho, co říká – přijde, jakmile se pokusí nějak přímo zasahovat do lidských záležitostí a mluvit přitom jazykem přesvědčování či násilí. Právě k tomuto postavení a k jeho významu pro politickou sféru bude nyní zapotřebí obrátit pozornost.

Stanoviště mimo politickou sféru – mimo lidské společenství, k němuž člověk patří, a mimo společnost jeho bližních – jasně představuje jeden z mnoha způsobů jak být sám. Mezi existenciálními způsoby mluvení pravdy má výsadní postavení osamělost filosofa, odloučení vědce a umělce, nestrannost historika a soudce, a konečně nezávislost hledače faktů, svědka a zpravodaje. (Nestrannost tohoto typu se od kvalifikovaného, reprezentativního názoru, o němž byla řeč výše, odlišuje tím, že se nezískává uvnitř politické sféry, nýbrž je vlastní postavení člověka stojícího mimo, jež je pro

taková povolání nezbytné.) Tyto způsoby bytí o samotě se jeden od druhého v mnoha ohledech liší, ale společné mají to, že dokud člověk v kterémkoli z nich vytrvává, není pro něho možné žádné politické nasazení, žádná příslušnost nějaké věci. Sdílejí je samozřejmě všichni lidé, vždyť jsou to způsoby lidského bytí jako takového. Pouze tehdy, zvolí-li si člověk jeden z nich jako vlastní způsob života – a dokonce ani tehdy se život nikdy nežije v úplné osamělosti, odloučení či nezávislosti – je pravděpodobné, že se dostane do konfliktu s požadavky říše politiky.

Je naprosto přirozené, že si nepolitickou a potenciálně i antipolitickou podstatu pravdy – *fiat veritas, et pereas mundus* – uvědomujeme pouze tehdy, dojde-li k nějakému konfliktu; až doposud jsem také zdůrazňovala právě tuto stránku celé věci. To ovšem v žádném případě nemůže být všechno. Docela mimo naši pozornost totiž zatím zůstávaly jisté veřejné instituce založené a podporované vládnoucí mocí, v nichž v protikladu ke všem politickým pravidlům pravda a pravdomluvnost vždy představovaly nejvyšší kritérium řeči i lidského snažení vůbec. Mezi těmito institucemi stojí v první řadě soudní systém, který je – buď jako jedno z odvětví vlády, nebo jako přímé vykonávání spravedlnosti – proti jakémukoli sociálnímu a politickému nátlaku úzkostlivě chráněn; totéž lze prohlásit i na adresu institucí vyššího vzdělání, jímž stát svěřuje výchovu svých občanů. Do té míry, nakolik si Akademie udržuje povědomí o svých starověkých kořenech, musí vědět, že jejím zakladatelem byl ten nejrozhodnější a nejlivnější protivník, jakého kdy polis měla. Není jistě pochyb, že Platónův sen se nesplnil: Akademie se nikdy nestala protispolečností a nikdo také nikdy neslyšel, že by se snad univerzity pokusily převzít moc ve státě. Naplnilo se však něco, o čem Platón nikdy nesnil: politická sféra uznala, že kromě nestrannosti, jež je nutná k vykonávání spravedlnosti, potřebuje ještě jinou instituci stojící stranou mocenského boje. Není přitom nijak zvlášť důležité, zda jsou instituce vyššího vzdělání veřejné, anebo zda jsou v soukromém vlastnictví, vždyť nejen jejich integrita, nýbrž samotná jejich existence v obou případech tak jako tak závisí na dobré vůli vlády. Z univerzit přicházejí některé velice nevídané pravdy, právě tak, jako soudy už mnohokrát vyhlásily velmi nevídané rozsudky, a obě zařízení, stejně jako všechny ostatní útulky pravdy, nadále zůstávají vystaveny všem nebezpečím, které mají svůj původ v sociální či politické moci.

Přesto je však pravděpodobnost, že pravda ve veřejné sféře převládne, dozajista podstatně zvýšena i pouhou existencí podobných institucí a organizací nezávislých, údajně nezáužatých vědců, kteří jsou s nimi spojeni. Jen stěží se dá popřít, že alespoň v zemích s konstituční vládou uznala politická sféra, a to dokonce i v situacích, kdy propukl otevřený konflikt, že má zájem na existenci lidí a institucí, nad nimiž nemá žádnou moc.

Dnes často dochází k tomu, že se tento skutečně politický význam Akademie přehlíží kvůli prominentnímu postavení profesionálních škol a evoluci, kterou prošly přírodovědecké fakulty, na nichž čistý výzkum neočekávaně přinesl celou řadu zásadních výsledků, jejichž význam pro celou zemi se ukázal být neocenitelný. Společenskou a technickou užitečnost univerzit nelze oddiskutovat, ale tento jejich význam není politický. Historické vědy a vědy humanitní, jež mají nalézt, bránit a vykládat faktickou pravdu a dokumenty, které za svůj vznik vděčí člověku, mají politicky vzato mnohem větší význam. Mluvit faktickou pravdu znamená mnohem více než denní příliv informací, který nám zajišťují novináři, i když bez něho bychom se v neustále se měnícím světě jen stěží orientovali a ve velmi doslovném smyslu bychom nikdy nevěděli, kde jsme. To má dozajista zcela bezprostřední politický význam, ale kdyby se tisk měl někdy skutečně stát „čtvrtou větví vlády“, musel by být proti vládní moci a společenskému tlaku chráněn ještě úzkostlivěji, než je tomu v případě soudnictví. Tato velice důležitá politická funkce dodávání nových zpráv je totiž přísně vzato vykonávána zvenčí politické sféry; nedochází tu, anebo by přinejmenším docházet nemělo, k žádnému jednání ani rozhodování.

Skutečnost je něčím jiným, než je souhrn všech faktů; je více než takovým souhrnem. I takový souhrn je však v každém případě nezjistitelný. Ten, kdo říká, co je – λέγει τὰ ἔοντα – přitom vždy nutně vypráví nějaký příběh; v rámci takového příběhu ztrácí jednotlivá fakta svou nahodilost a získávají nějaký lidsky pochopitelný význam. Je jistě mimo pochybnost, že „všechno trápení se dá vydržet, uděláte-li z něj příběh, anebo vyprávíte-li o něm příběh“, jak řekl Isaac Dinesen, jeden z největších vypravěčů naší doby a zároveň – v tomto ohledu byla žena skrývající se za tímto pseudonymem bezmála jedinečná – vypravěč, který si uvědomoval, co dělá. Dalo by se dodat, že také radost a štěstí se lidem stávají snesitelnými a smysluplnými jen tehdy, mohou-li o nich mluvit

a vyprávět si o nich navzájem příběhy. Do té míry, nakolik je mluvčí faktické pravdy zároveň vždy také vypravěčem příběhů, dosahuje toho „smíření se se skutečností“, jež Hegel, filosof dějin *par excellence*, pojímal jako konečný smysl veškerého filosofického myšlení, a jež opravdu vždy bylo tajným motorem pohánějícím kupředu veškeré dějepisectví, které přesahuje pouhé učencectví. Proměna daného surového materiálu čistých událostí, již musí historik stejně jako romanopisec (dobrý román přece v žádném případě není jen ryzí fantazií nebo nějakou jednoduchou směsí) dosáhnout, je blízce příbuzná básnickému přetvoření nálad či pohybů srdce – proměně zármutku v žalozpěv nebo radosti ve chvalozpěv. Spolu s Aristotelem zde spatřujeme v politickém fungování básníka proces katarze, očištění a pročištění veškerých citů, které by mohly lidem bránit v jednání. Politickou funkcí vypravěče příběhů – ať historika či romanopisce – je učit přijímání věcí tak, jak jsou. Z tohoto přijímání, jež může být nazýváno rovněž pravdomluvností, vyvstává schopnost soudnosti – tedy, slovy Isaaca Dinesena, „na konci budeme mít výsadu vidět a znovu přehlízet – a tím se myslí to, co bývá nazýváno soudným dnem“.

Není žádných pochyb, že všechny tyto politicky významné funkce bývají vykonávány zvnějšku politické sféry. Od těch, kdo je plní, vyžadují nezáúčastněnost a nestrannost, svobodu od osobního zájmu v myšlení a v soudnosti. Nezáužatá snaha o pravdu má dlouhé dějiny; není náhodou, že její původ sahá do minulosti hlouběji než naše teoretické a vědecké tradice, a to včetně tradice filosofického a politického myšlení. Mám za to, že ho lze vysledovat až do okamžiku, kdy se Homér rozhodl zpívat o skutcích Trójanů právě tak jako o činech Achájců a slávu Hektórovu, jenž byl nepřitelem, a to poraženým, opěvovat stejně jako velikost Achilla, hrdiny svého vlastního lidu. Nic takového se nikdy předtím nestalo; žádná jiná civilizace bez ohledu na to, jaké velkoleposti dosáhla, nebyla schopna pohlížet stejně na přítele i protivníka, na vítězství a porážku – na něž se od Homérových časů nutně nepohlíží jako na konečná měřítka lidského soudu, třebaže z hlediska osudů lidských životů konečnými zůstávají. Homérskou nestrannost je v ozvěnách slyšet celými řeckými dějinami. Inspirovala také prvního velkého mluvčího faktické pravdy, který se stal otcem dějepisectví: Hérodotos v prvních větách svých příběhů říká, že jeho cílem je zajistit, aby „slavné a úžasné skutky Řeků a barbarů

neztratily svůj zasloužený věnec slávy“. To je počátek veškeré takzvané objektivitý – této podivuhodné vášně, mimo západní civilizaci neznámé, snahy o intelektuální poctivost za každou cenu. Bez ní by žádná věda nikdy nemohla vzniknout.

Protože jsem se v tomto textu zabývala politikou z pohledu pravdy, a tudíž z hlediska ležícího mimo politickou sféru, ani v náznamech jsem se nezmínila o velikosti a důstojnosti toho, co se odehrává uvnitř. Mluvila jsem, jako by politická sféra nebyla ničím více než bojištěm, na němž se střetávají stranické a protikladné zájmy, kde se nepočítá nic kromě rozmaru a prospěchu, stránítí a touhy po nadvládě. Krátce řečeno, zabývala jsem se politikou, jako bych i já sama věřila, že se všechny veřejné záležitosti řídí jen různými osobními zájmy a mocí a že by vůbec žádná politická sféra neexistovala, kdybychom se nemuseli starat o životní nezbytnosti. To je nepochybně deformace a jejím důvodem je skutečnost, že se faktická pravda střetává s tím, co je politické, pouze na nejnižší úrovni lidských záležitostí, podobně jako se Platónova pravda filosofická střetávala s tím, co je politické, na podstatně vyšší úrovni názoru a shody. Z tohoto pohledu nám nutně zůstává skryt skutečný obsah politického života – radosti a uspokojení, jež vyvstávají z toho, že jsme ve společenství svých bližních, že spolu jednáme a objevujeme se na veřejnosti, že slovy a skutky vkládáme sami sebe do světa a tím získáváme a udržujeme si svou osobní totožnost a zároveň začínáme cosi naprosto nového. Šlo mi zde však hlavně o to, ukázat, jak je celá tato sféra navzdory své velikosti omezená, že v sobě nezahrnuje celek bytí člověka a světa. Je limitována těmi záležitostmi, které nelze libovolně měnit. Pouze tím, že bude respektovat své vlastní hranice, může tato sféra, v níž máme svobodu jednat a působit změny, zůstat sama nedotčena, uchovat si integritu a plnit sliby, které dává. Konceptuálně vzato se dá pravdou nazývat to, co nemůžeme změnit; metaforicky je to půda, na níž stojíme, a obloha, která se klene nad námi.

DOBYTÍ VESMÍRU A VELIKOST ČLOVĚKA

„Co vlastně znamená dobytí vesmíru pro velikost člověka? Zmenšila se, anebo naopak vzrostla?“¹ Taková otázka je určena laikovi, nikoli vědci, a inspiruje ji humanistický zájem o člověka, který je zapotřebí odlišit od fyzikova zájmu o skutečnost fyzického světa. Chceme-li porozumět fyzické skutečnosti, zřejmě to po nás vyžaduje nejen rezignaci na antropocentrický a geocentrický světónázor, ale také radikální vyloučení veškerých antropomorfních prvků a principů, jež povstávají buď ze světa otevírajícího se pěti lidským smyslům, anebo z kategorií přirozených myslí člověka. Otázka předpokládá, že člověk je nejvyšší bytostí, kterou známe; tento předpoklad jsme zdědili od starověkých Římanů, jejichž *humanitas* byla řeckému rámci myšlení natolik cizí, že pro ni v řečtině dokonce ani není žádné slovo. (Na rozdíl od Římanů si Řekové nikdy nemysleli, že by člověk byl nejvyšší bytostí, která existuje, a to je také důvod, proč jazyk ani myšlení Řeků žádný výraz odpovídající latinskému *humanitas* neznají. Aristotelés takový názor dokonce označil za *atopos*, „absurdní“.)² Tento pohled na člověka je ovšem snad ještě vzdálenější vědci, který na lidské bytosti pohlíží jen jako na zvláštní případ organického života a lidské životní prostředí – Zemi se všemi pozemskými zákony – považuje pouze za zvláštní, krajní případ platnosti absolutních a všeobecných zákonů, stejných zákonů, které ovládají i veškerou rozlehlost vesmíru. „Jaký vliv budou mít výsledky mých vlastních výzkumů na velikost člověka (anebo, když už jsme u toho, jaké následky budou mít pro jeho budoucnost)?“ Není pochyb, že vědec má otázky tohoto typu zakázány. Slávou moderní vědy od jejího počátku bylo, že se dokázala od antropocentrických neboli vpravdě humanistických starostí tohoto typu naprosto a dokonale oprostit.

Otázku, kterou si pokládáme – do té míry, nakolik je adresována laikovi – bude třeba zodpovědět jazykem zdravého selského

rozumu a bez užívání odborné terminologie (dá-li se ovšem vůbec zodpovědět). Vědce nejspíš žádná z myslitelných odpovědí neuspokojí, protože byl pod tlakem faktů a experimentů už dávno donucen zříci se svého smyslového vnímání a s ním i zdravého rozumu, jímž koordinujeme vjemy našich pěti smyslů a získáváme tak celkové vědomí skutečnosti. Vědec byl podobně donucen zříci se normálního jazyka, který dokonce i v těch nejsofistikovanějších konceptuálních vytríbenostech vždy zůstává nerozlučitelně spjat se světem smyslů a se zdravým rozumem. Pro vědce není člověk ničím více než pozorovatelem vesmíru v jeho nejružnějších projevech. Pokrok moderní vědy více než výmluvně prokazuje, do jaké míry pozorovaný vesmír – ten nekonečně malý stejně jako ten nekonečně obrovský – uniká nejen schopnostem nedokonalého lidského smyslového vnímání, nýbrž i neuvěřitelně složitým přístrojům, které byly sestaveny s cílem lidské vnímání zdokonalit. Údaje, s nimiž se potýká moderní fyzikální výzkum, jsou zřejmě „záhadnými posly skutečného světa“.³ Přísně vzato, nejde o jevy či o nějaká naše zdání, protože se s nimi nikde nesetkáváme, ani v našem všedním světě, ani v laboratoři. O jejich přítomnosti víme jen proto, že tak či onak působí na naše měřicí přístroje. Avšak jejich působení, můžeme-li si tu vypůjčit velice výmluvný obraz Eddingtonův, může to, čím opravdu jsou, „připomínat asi tak, jako telefonní číslo připomíná člověka na druhém konci linky“.⁴ Eddington tu bez nejmenšího zaváhání předpokládá – a to je zapotřebí si uvědomit – že fyzikální údaje tohoto typu přicházejí ze „skutečného světa“, který tím pádem nepřímo prohlašuje za „skutečnější“ než svět, v němž žijeme; potíží je, že tu máme co do činění s čímsi *fyzickým*, co se ovšem samo nikdy neobjeví.

Cílem moderní vědy, jež nás nakonec zcela doslovně zavedla až na Měsíc, ovšem už dávno není „rozšiřovat a pořádat“ lidské zkušenosti (jak to popsal Niels Bohr, jehož myšlení bylo ještě stále v zajetí slovníku, který jeho vlastní dílo pomáhalo učinit zastaralým)⁵. Tímto cílem je mnohem spíše objevit, co leží za přirozenými jevy, jež se odhalují lidským smyslům a lidské mysli. Kdyby se vědec měl zamýšlet nad podstatou lidského smyslového a duševního aparátu, kdyby si měl pokládat otázky jako *Co je přirozeností člověka a jaká by měla být jeho velikost? Co je cílem vědy a proč se člověk snaží získat poznání?* nebo dokonce *Co je to život a čím se lidský život liší od zvířecího?*, nikdy by se nedostal tam,

kam dnes moderní věda postoupila. Odpovědi na tyto otázky by vystupovaly v roli definic a tedy i mezi ohraničujícími jeho snažení. Slovy Nielse Bohra, „jen tím, že se zřikáme vysvětlení života v běžném smyslu, získáváme možnost brát v úvahu jeho vlastnosti“.⁶

Otázka, kterou jsme si tu položili, sice nemá pro vědce *qua* vědce žádný smysl, avšak rozhodně odtud nevyplývá, že by neměla být vůbec kladena. Laika a humanistu naše otázka vyzývá, aby posoudili to, čím se vědec zabývá, protože jeho práce se dotýká všech lidí. Do takové debaty by se do té míry, nakolik jsou našimi spoluobčany, měli samozřejmě zapojit i vědci samotní. Avšak jakékoli odpovědi, které v debatě zazní, ať už přijdou ze strany laiků, filosofů či vědců, zůstávají nevědecké (třebaže nikoli protivědecké) a nikdy nebude možné dokázat jejich pravdivost nebo nepravdivost. Pravdivost v jejich případě odráží spíše platnost dohod než přesvědčivou platnost vědeckých tvrzení. Dokonce i v tom případě, že odpovědi budou předloženy filosofy, jejichž způsobem života je samota, nutně se k nim dojde výměnou názorů mezi mnoha lidmi, z nichž větší část už ani nemusí být naživu. Taková pravda si nikdy nemůže získat všeobecný souhlas, avšak nezřídka přetrvá přesvědčivě a prokazatelně pravdivá tvrzení věd, jež – zvláště v dobách nedávných – trpí nepříjemným sklonem nikdy nezůstat na místě, třebaže v kterémkoli daném okamžiku jsou a musí být univerzálně platné. Jinak řečeno, takové koncepty, jako je život, člověk nebo věda či poznání, jsou už z definice předvědecké a otázkou proto je, zda skutečný vývoj vědy, který vedl nejdříve k dobytí pozemského prostoru a poté k invazi do prostoru vesmírného, tyto koncepty nezměnil až do té míry, že už nemají žádný smysl. Jedná se zde samozřejmě o to, že moderní věda – bez ohledu na to, jaké byly její počátky či původní cíle – změnila a rekonstruovala svět, v němž žijeme, tak radikálně, že laik a humanista, kteří dosud ještě důvěřují svému zdravému selskému rozumu a komunikují jeden s druhým jazykem všedního dne, v něm dost možná zcela ztratili kontakt se skutečností. Není tomu tak, že laik i humanista rozumějí jedině tomu, co se jim jeví, avšak nikoli už tomu, co je ukryto v pozadí (jako by se snažili chápat strom, aniž by brali v úvahu kořeny skryté v zemi)? Neskrývá se za jejich otázkami a úzkostmi prostá nevědomost, takže na nich vcelku ani příliš nezáleží? Jak může někdo pochybovat, že člověk vědě uschopňující jej dobývat vesmír a dojít až na Měsíc vděčí za nárůst své velikosti?

Tento způsob obcházení otázky by byl dozajista velmi lákavý, ovšem to by muselo být pravdou, že dnes žijeme ve světě, kterému „rozumějí“ už jediné vědci. Ti by se tak dostali do postavení „mála“ vyvolených, jež jejich nadřazené poznání opravňuje vládnout nad „mnoha“, totiž nad všemi nevědci, z vědeckého hlediska laiky – ať už jsou to konkrétně humanisté, jiní než přírodní badatelé či filosofové – krátce řečeno, nade všemi těmi, kteří si z důvodů vlastní nevědomosti kladou předvědecké otázky.

Rozdělení na vědce a laiky je však pravdě velmi vzdáleno. Nejde jen o očividný fakt, že každý vědec chtěl nechtěl strávil dobrou polovinu svého života ve stejném světě smyslového vnímání, zdravého rozumu a jazyka všedního dne, v němž běžně žijí jeho laičtí spoluobčané. Důležitější je, že se postupem času i na svém vlastním privilegovaném poli působnosti dostal do situace, kdy naivní otázky a úzkosti laiků začal sám velmi akutně pociťovat, třebaže se tak děje poněkud jiným způsobem. V okamžiku, kdy se v laboratoři pouští do své práce a začíná se vyjadřovat matematickým jazykem, nechává vědec za sebou nejen laika s jeho omezeným chápáním, nýbrž právě tak i část sebe sama a vlastní schopnosti porozumění, které přece stále zůstává porozuměním lidským. Max Planck měl pravdu a je vskutku zázrakem moderní vědy, že se dokázala očistit „od všech antropocentrických prvků“, poněvadž samo toto očistění bylo provedeno lidmi.⁷ Teoretická zmatení, jimž nová neantropocentrická a negeocentrická (či neheliocentrická) věda musela čelit, protože údaje, s nimiž pracovala, nebylo prostě možné uspořádat žádnými duševními kategoriemi lidského mozku, jsou obecně známa. Slovy Erwina Schroedingera, nový vesmír, který se snažíme „dobýt“, není prostě jen „prakticky nedostupný: není dokonce ani myslitelný“, protože „ať ho zkoušíme myslet jakkoli, vždy to bude špatně; snad nebudou naše myšlenky tak nesmyslné jako „trojúhelný kruh“, ale jistě mnohem více než „okřídlený lev“.“⁸

Existují ještě další potíže méně teoretické povahy. Elektronické mozky sdílejí se všemi ostatními stroji schopnost vykonávat lidskou práci lépe a rychleji, než by to dokázal člověk. Skutečnost, že nahrazují a rozšiřují lidskou sílu myslící, spíše než jen pracovní, nepředstavuje ovšem pro nikoho, kdo ví jak rozlišit „intelekt“ nutný k tomu, aby se dala dobře hrát dáma či šachy, od lidské mysli, žádný zásadní problém.⁹ To skutečně nedokazuje nic víc než fakt, že pracovní síla a síla myslící náleží do jedné a téže kategorie a to,

co nazýváme inteligencí a dokážeme měřit pomocí indexu IQ, má s kvalitou lidské mysli společného jen málo: je sotva více než nepostradatelnou *conditio sine qua non*. Naproti tomu však existují také vědci, kteří tvrdí, že počítače mohou dělat i to, „co lidský mozek nedokáže pochopit“;¹⁰ to je něco docela jiného. Takové tvrzení působí znepokojivým dojmem: chápání je totiž vskutku funkcí mysli a nikdy nejde jen o automatický výsledek myslící síly. Pokud se tu nejedná o případ, kdy vědec nerozumí sobě samému, a je skutečně pravda, že jsme obklopeni stroji, jejichž fungování už nedokážeme pochopit, přestože jsme je sami vymysleli a zkonstruovali, znamenalo by to, že teoretická zmatení přírodních věd na nejvyšší úrovni pronikla do našeho každodenního světa. Avšak dokonce i tehdy, zůstaneme-li v přísně teoretickém rámci, paradoxy, které přidělávají vrásky na čele velikým vědcům, zůstávají dostatečně vážné na to, aby znepokojily také laika. Ono často zmiňované „zpoždění“ sociálních věd za vědami přírodními, popřípadě politického vývoje člověka za jeho technickým a vědeckým *know-how*, je ovšem jen stěží něčím více než falešnou stopou, jež se v této vážné debatě objevila. Může jen odvést pozornost od hlavního problému, jímž je skutečnost, že člověk může *činit* a úspěšně také *činí*, co nedokáže pochopit ani vyjádřit v lidském jazyce všedního dne.

Za pozornost může také stát, že mezi vědci si tento stav věcí, který byl přitom nastolen z velké části jejich vlastním přičiněním, nejpalčivěji uvědomovali především příslušníci starší generace, lidé jako Einstein a Planck, Niels Bohr a Schroedinger. Tito muži byli totiž ještě pevně svázáni s tradicí, která vyžadovala, aby vědecké teorie odpovídaly jistým nepochybně humanistickým požadavkům, mezi něž patří například jednoduchost, krása a harmonie. Teorie byla stále ještě považována za „uspokojující“, totiž uspokojující lidský rozum v tom smyslu, že umožňovala „zachránit jevy“, vysvětlit všechna pozorovaná fakta. Dokonce i dnes nezřídka slyšíme, že „moderní fyzikové mají sklon věřit v platnost všeobecné relativity z estetických důvodů, protože je matematicky tak elegantní a filosoficky zcela uspokojující“.¹¹ Einsteinova krajní neochota vzdát se principu přičinnosti, jak to vyžaduje Planckova kvantová teorie, je dnes již dobře známa; hlavní Einsteinovou námitkou samozřejmě bylo, že spolu s principem přičinnosti by se z vesmíru vytratila i veškerá zákonnost, bylo by to, jako by Bůh řídil svět

„hrou v kostky“. A protože – podle vyjádření Nielse Bohra – Einstein dosáhl svých vlastních objevů „přetvořením a zobecněním celé struktury klasické fyziky..., které našemu světónázoru propůjčilo jednotu překonávající veškerá předchozí očekávání“, zdá se být docela přirozené, že se s novými teoriemi svých spolupracovníků a pokračovatelů pokoušel vyrovnat „hledáním nějaké úplnější koncepce“, nějakého dalšího zobecnění, kterým by tyto teorie opět překročil.¹² Tak mohl Max Planck nazvat teorii relativity „završením a vyvrcholením struktury klasické fyziky“, jejím skutečným „korunním bodem“, a zároveň, ačkoli si byl sám velmi dobře vědom, že kvantová teorie na rozdíl od teorie relativity znamená naprostý rozchod s klasickou fyzikální teorií, pokládat za „zásadně důležité pro zdravý rozvoj fyziky, že mezi postuláty této vědy počítáme nejen pouhou existenci zákona všeobecně, nýbrž stejně tak i přísně kauzální charakter tohoto zákona“.¹³

Niels Bohr ovšem postoupil ještě o krok dále. Příčinnost, determinismus a nezbytnost zákonů podle něho patří mezi kategorie „našeho nutně předsudečného konceptuálního rámce“. Proto již Bohra nevyděsilo, když narazil „mezi atomickými jevy na zákonitosti zcela nového druhu vzdorující deterministickému obraznému popisu“.¹⁴ Potíž je v tom, že cokoli se vzpírá popisu jazykem „předsudků“ lidské mysli, vzpírá se taktéž popisu jakýmikoli myslitelnými metodami lidského jazyka; popsat se to prostě vůbec nedá a je možné to vyjádřit – nikoli však už popsat – lada matematickým procesem. Bohr stále ještě doufal, že „žádnou zkušenost není možné definovat bez logického rámce“, a proto si tyto nové zkušenosti časem musí najít své místo prostřednictvím „náležitého rozšíření konceptuálního rámce“, jež by rovněž odstranilo všechny současné paradoxy a „zdánlivé disharmonie“.¹⁵ Obávám se však, že takové naděje se nenaplní. Kategorie a ideje lidského rozumu mají svůj konečný zdroj v lidském smyslovém vnímání a všechny odborné výrazy popisující naše duševní schopnosti – stejně jako podstatná část našeho konceptuálního jazyka – se vyvozují ze světa smyslů a užívány jsou metaforicky. Lidský mozek, který údajně vykonává práci nerozlučně spjatou s naším myšlením, je navíc zrovna tak pozemský a přízemní jako všechny ostatní části lidského těla. Právě abstrahováním od těchto pozemských podmínek a vyzíváním moci představitivosti a abstrakce, která prý měla pozvednout lidskou mysl z pozemského gravitačního pole a dá-li se

to tak říci, umožnit jí, aby na něj pohlédla z výše nějakého bodu ve vesmíru, dosáhla moderní věda svých nejslavnějších a zároveň také nejvíce matoucích výsledků.

Roku 1929, těsně před vypuknutím atomové revoluce, která byla započata rozštěpením atomu a probíhala ve znamení naděje na dobytí univerzálního prostoru, se Planck dožadoval, aby výsledky matematických procesů „byly překládány nazpět do jazyka světa našich smyslů, máme-li z nich čerpat nějaký užitek“. Dnes, dobrá tři desetiletí od chvíle, kdy byla tato slova vyřčena, zdá se být takové překládání dokonce ještě méně proveditelné, zatímco ztráta spojení mezi fyzikálním světónázorem a světem smyslů je naopak čím dál tím nápadnější. Odtud však v žádném případě neplyne – a to je v našem kontextu ještě znepokojivější – že by výsledky nové vědy v důsledku toho ztrácely praktickou užitečnost, nebo že by nový světónázor „nebyl o nic lepší než bublina připravená prasknout při prvním náporu větru“ – to pro případ, že by překládání nazpět do běžného jazyka neuspělo, předpovídal Planck.¹⁶ Právě naopak, člověk má pokušení označit za zcela nepravděpodobné, že by prasknutí těchto teorií jako bublin mohl způsobit i sebevětší hurikán. Mnohem spíše se planeta, na které žijeme, promění v dýmající spáleniště právě kvůli teoriím, které se světem smyslů nemají zhora nic společného a vzpírají se jakémukoli popisu lidským jazykem.

Podle mého názoru se dá s velkou jistotou prohlásit, že myslím vědců, kteří způsobili nejradiálnější a nejrychlejší revoluční procesy, jaké kdy svět poznal, nebylo nic tak cizí jako nějaká vůle k moci. Nic jim nebylo vzdálenější než jakékoli přání „dobýt vesmír“ či vydat se na Měsíc. Podobně nebyli vystaveni ani pokušení ze strany nepřipadné zvědavosti ve smyslu *temptatio oculorum*. Ztratili však důvěru v to, co se jeví, tedy ve všechny jevy, jak samy sebe a samy od sebe odhalují lidským smyslům a lidskému rozumu, a k tomu je vedla snaha najít „pravou skutečnost“. Byli inspirováni výjimečnou touhou po harmonii a zákonnosti, která je naučila, že je třeba vystoupit z každé jednoduše dané posloupnosti jevů, chtějí-li odhalit krásu a uspořádanost celku neboli vesmíru. To snad vysvětluje, proč se nezdají být znepokojeni ani tak skutečností, že jejich objevy posloužily vynálezům nepředstavitelně vražedných nástrojů, jako spíše zhroucením svých nejdražších ideálů nutnosti a zákonnosti. Tyto ideály byly ztraceny v okamžiku, kdy vědci objevili, že na hmotě není nic nedělitelného, žádný α -*tomos*,

že žijeme v rozšiřujícím se a neomezeném vesmíru a že náhoda přejímá neomezenou vládu, kdekoli se „pravá skutečnost“, totiž fyzikální svět, vzdálila světu lidských smyslů a dosahu všech nástrojů, jimiž byla nahrazována jejich nedokonalost. Odtud podle všeho vyplývá, že příčinnost, nutnost a zákonnost jsou kategoriemi vlastními lidskému mozku a dají se uplatnit pouze na zkušenosti, které zažívají přízemní stvoření vládnoucí zdravým rozumem. Všechno, čeho si tato stvoření „rozumně“ žádají, podle všeho selhává v okamžiku, kdy překročí hranice svého pozemského životního prostředí.

Moderní vědecké snažení začalo myšlenkami, na něž předtím nikdy nikdo nepomyslel (Koperník si například představoval, že „stojí ve Slunci... a přehlíží planety“),¹⁷ a věcmi, jež předtím nikdy nikdo nespasil (tak Galileův dalekohled překlenul vzdálenost oddělující Zemi od nebes a odhalil tajemství hvězd lidskému poznání „se vši jistotou smyslových dokladů“).¹⁸ Svě klasické vyjádření získalo v Newtonově gravitačním zákonu, který praví, že jedna a táž rovnice vysvětluje pohyby nebeských těles stejně jako pohyby pozemských předmětů na Zemi. Einstein tuto vědu moderního věku vskutku jen zobecnil, když zavedl „pozorovatele, který je volně umístěn v prostoru“, tedy nejen v nějakém konkrétním bodě, jakým bylo třeba Slunce, a dokázal, že nejen Koperník, ale i Newton ještě pořád předpokládal, „že vesmír musí mít něco jako střed“, třebaže tímto středem už v jeho době samozřejmě nebyla Země.¹⁹ Ve skutečnosti je nanejvýš zřejmé, že nejsilnější motivací všech vědců bylo Einsteinovo vytrvalé „usilování o zevšeobecnění“ a pokud se vědci k moci vůbec kdy obraceli, vždy šlo o související a hrozivou moc abstrakce a představivosti. Dokonce ještě dnes, kdy jsou rok za rokem miliardy dolarů vynakládány na vysoce „užitečné“ projekty, které jsou bezprostředními důsledky vývoje ryzí, teoretické vědy, a skutečná moc států a vlád závisí na výkonnosti mnoha tisíc výzkumníků, je stále velmi pravděpodobné, že většina fyziků bude všemi těmi vesmírnými vědci pohrdat jako pouhými „instalatéry“.²⁰

Smutnou pravdou o této věci ovšem je, že ztracené spojení mezi světem smyslů a jevů, na straně jedné, a fyzikálním světonázorem, na straně druhé, nebylo znovu ustaveno žádnými ryzími vědci, nýbrž „instalatéry“. Technici, kteří dnes představují převážnou většinu všech „výzkumníků“, snesli výsledky vědců z nebe zpět

na zem. Přestože vědce stále trápí paradoxy a nanejvýš matoucí nejasnosti, jednoduchá skutečnost, že se z jejich výsledků mohla vyvinout celá technologie, demonstruje „platnost“ jejich teorií a hypotéz mnohem přesvědčivěji, než by to mohlo dokázat nějaké čistě vědecké pozorování či experimentování. Je zcela nepopiratelné, že vědec sám nemá zájem vydat se na Měsíc; dobře ví, že pro jeho účely splní úkol výzkumu povrchu Měsíce nepilotované sondy plné těch nejmodernějších přístrojů, které lidský důmysl dokáže sestrojít, daleko lépe než tucty astronautů. Navzdory tomu je však skutečná proměna lidského světa, ono dobytí vesmíru, anebo jak se to rozhodneme nazývat, naplněna teprve ve chvíli, kdy do vesmíru vystřelíme pilotované kosmické lodi, takže člověk sám dokáže skutečně vstoupit tam, kam zatím dosahovala jen lidská představivost a schopnost abstrakce, popřípadě lidský důvtip a schopnost vymýšlet si. Není zřejmě pochyb, že zatím ve vesmíru neplánujeme nic víc než prozkoumat naše bezprostřední okolí, ono nekonečně malé místo, kam ještě lidská rasa může dosáhnout, i kdyby se snad v budoucnu naučila cestovat rychlostí světla. Z hlediska délky lidského života – a to je jediná absolutní hranice, která v současnosti zůstává na místě – je velice nepravděpodobné, že se kdy dostaneme o mnoho dál. Avšak máme-li vykonat byť i jen tento omezený úkol, budeme muset opustit svět našich smyslů a našich těl nejen v naší představivosti, ale právě tak i ve skutečnosti.

Je to, jako by Einsteinova imaginárního „pozorovatele volně umístěného v prostoru“ – a ten byl jistě výtvozem lidské mysli a schopnosti abstrakce – vystřídal pozorovatel tělesný, který se musí chovat, jako by byl pouhým dítětem abstrakce a představivosti. Právě v tomto okamžiku však začínají všechna teoretická zmatení nového fyzikálního světa pronikat jako skutečnosti do každodenního lidského světa a sypou tam písek do soukolí jeho „přirozeného“, tedy přízemního zdravého rozumu. Člověk by tak byl například ve skutečnosti postaven před Einsteinův proslulý „paradox dvojčat“, v němž se hypoteticky předpokládá, že „dvojče, jež by letělo na vesmírnou cestu, během níž by se pohybovalo nezanedbatelně vysokým zlomkem rychlosti světla, vrátilo by se a našlo by své pozemské dvojče buď starší, než by bylo samo, anebo jen jako mlhavou vzpomínku v paměti jeho potomků“.²¹ I když mnoho fyziků shledalo tento paradox těžko stravitelným, takzvaný „paradox hodin“, na němž je založen, byl už podle všeho

experimentálně prokázán, takže jedinou jeho alternativou zřejmě zůstává předpoklad, podle něhož je pozemský život svázán s koncepcí času, jež prokazatelně nepatří mezi „pravé skutečnosti“, nýbrž je třeba ji zařadit mezi věci, které se jen zdají být. Dostali jsme se zde na stupeň, kde se radikální karteziánská pochybnost o skutečnosti jako takové, první filosofická odpověď na vědecké objevy moderního věku, může stát předmětem fyzikálních experimentů, které by se už nijak neohlížely na Descartesovu slavnou útechu *myslím, tudíž jsem*, ani na jeho přesvědčení, že bez ohledu na to, v jakém stavu se nacházejí skutečnost a pravda, jak jsou předkládány smyslům a rozumu, nelze „pochybovat o svých vlastních pochybách a zůstávat nejistý, zda pochybuješ či nikoli“.²²

Nesmírnost kosmického podniku se mi zdá být mimo jakoukoli pochybnost a všechny námitky předložené proti němu na čistě utilitární úrovni – že je příliš nákladný, že prostředky by bylo lépe vynaložit na vzdělání a na kultivaci občanstva, na boj s chudobou a s chorobami, anebo na kterýkoli jiný z bezpochyby chvalitebných cílů, na který si člověk vzpomene – se mi zdají být mírně absurdní, jako by zkrátka nebyly souměřitelné s věcmi, jež jsou tu v sázce a jejichž důsledky se dnes ještě stále zdají být docela nepředvídatelné. Existuje navíc ještě jeden důvod, proč se domnívám, že tyto argumenty míjí cíl. Jsou totiž jedinečně nemístné proto, že celý tento podnik bylo možno uskutečnit jen díky velkolepému rozvoji vědeckých schopností člověka. Samotná integrita vědy vyžaduje, aby byly odloženy stranou nejen utilitární zřetele, ale i úvahy nad velikostí člověka. Cožpak každý z kroků, jimiž se věda pohybuje kupředu, už od časů Koperníkových neměl téměř automaticky za následek umenšení velikosti člověka? A cožpak není často opakovaný argument, podle něhož člověk tím, že při svém hledání pravdy způsobil své vlastní ponížení, jen znovu prokázal svou nadřazenost a dokonce ještě pozvedl svou velikost, ničím více než sofismatem? Možná, že tomu tak nakonec bude. Ale ať tak či onak, člověk se do té míry, nakolik je vědcem, o svou vlastní velikost ve vesmíru či o své postavení na evolučním žebříku živočišného života nezajímá; taková „lehkomyslnost“ je jeho hrdostí a slávou. Jednoduchá skutečnost, že fyzikové bez jakéhokoli váhání rozštěpili atom ihned poté, co objevili jak na to, přestože si docela přesně uvědomovali obrovský destruktivní potenciál

skrývajících se v jejich činu, jasně ukazuje, že vědec *qua* vědec se nestará dokonce ani o přežití lidské rasy na Zemi anebo, když už jsme u toho, o přežití planety samotné. Všechna sdružení zasazující se o „mírové využití atomu“, všechna varování před tím, aby nová energie nebyla užívána nerozumně, a dokonce i skutečné výčitky svědomí, které mnozí vědci zakoušeli, když první bomby dopadly na Hirošimu a Nagasaki, nic z toho nemůže tento prostý a elementární fakt zakrýt. V rámci všech těchto aktivit totiž vědci nevystupovali jako vědci, nýbrž vždy jako občané, a pokud jejich hlasy požívaly větší autority než hlasy laiků, bylo tomu tak jen proto, že vědci mívají k dispozici přesnější informace. Platné a přijatelné argumenty proti „dobytí vesmíru“ by bylo možno předložit jen tehdy, pokud by ukazovaly, že celý podnik může vést k porážce sebe sama, a to v rámci svého zadání.

Existují určité důvody domnívat se, že by tomu tak skutečně být mohlo. Ponecháme-li stranou délku lidského života, jež člověku za žádných okolností (dokonce ani v případě, že by biologie uspěla ve své snaze nějak podstatně ji prodloužit, anebo kdyby lidé dokázali cestovat vesmírem rychlostí světla) nikdy neumožní prozkoumat z rozlehlosti vesmíru o mnoho více než nejbližší okolí Země, snad nejvýznamnějším náznakem, že by se mohlo jednat o podnik předem odsouzený k porážce vlastním přičiněním, je Heisenbergův objev principu neurčitosti. Heisenberg přesvědčivě dokázal, že existuje jistá, a to definitivní hranice přesnosti veškerých měření, které člověk může získat pomocí přístrojů, jež sestavuje za účelem zkoumání oněch „záhadných posílů skutečného světa“. Princip neurčitosti „říká, že existují jisté dvojice vlastností, jako je například postavení a rychlost částice, jež jsou navzájem spojeny takovým vztahem, že určit jednu z nich se vzrůstající přesností nutně znamená, že druhou je možno určit s přesností klesající“.²³ Heisenberg z tohoto faktu vyvozuje, že „sami rozhodujeme – tím, že volíme, jaký typ pozorování provedeme – která stránka přírody bude upřesněna a která bude znejasněna“.²⁴ Zastává názor, podle něhož „nejdůležitějším novým objevem v jaderné fyzice je poznání, že aniž bychom se tím dopouštěli nějakého rozporu, je možné na jednu a touž fyzickou událost užít zcela odlišné typy přírodních zákonů. Je tomu tak proto, že uvnitř každého systému zákonů založených na jistých zásadních ideách mají smysl jen jisté, a to docela určité způsoby kladení otázek, a každý takový systém je následkem toho

oddělen od všech ostatních, v jejichž rámci je možno klást zase jiné otázky.“²⁵ Odtud Heisenberg dále vyvodil, že moderní hledání „pravé skutečnosti“ ukryté za tím, co se pouze jeví, jež způsobilo příchod světa, v němž nyní žijeme, a vyvrcholilo atomovou revolucí, nastolilo na půdě věd samotných situaci, kdy člověk ztratil objektivitu přirozeného světa jako takovou, takže v honbě za „objektivní skutečností“ náhle objevil, že vždy „naráží jen na sebe samého“.²⁶

Heisenbergovy poznámky podle mého názoru daleko přesahují pole přísně vědeckého snažení a ještě získávají na významu, jsou-li uplatněny na oblast technologie, která z podhoubí moderní vědy vyrostla. V posledních desetiletích přinesl s sebou každý vědecký krok kupředu – v okamžiku, kdy byl pohlcen technologií a tak uveden do faktického světa, v němž žijeme své každodenní životy – opravdovou lavinu skvělých nástrojů a stále dokonalejších přístrojů. To všechno ovšem činí méně pravděpodobným, že by se člověk ve světě, který ho obklopuje, setkal s něčím, co za svůj vznik nevdechí právě člověku, a tudíž není vposledku jím samým, v tom či onom převleku. Astronauta, který je vystřelen do vesmírného prostoru a tam uzavřen v kabině plné přístrojů v situaci, kde jakékoli skutečně fyzické setkání s okolním prostorem by pro něj znamenalo okamžitou smrt, je tak možné docela dobře chápat jako symbolické vtělení Heisenbergova člověka – člověka, u něhož bude čím dál tím méně pravděpodobné, že se setká s čímkoli jiným, než je on sám a předměty, jež vyrobili lidé, a to tím více, čím horlivěji bude usilovat o to, vyloučit ze svého střetávání se s ne-lidským světem, jenž ho obklopuje, jakékoli antropocentrické úvahy.

Domnívám se, že právě v tomto okamžiku se humanistický zájem o člověka a o jeho velikost setkává se zájmy vědce. Zdá se totiž, že přírodní vědy dokázaly splnit úkol, který síly věd o člověku vždy o mnoho převyšoval: podařilo se jim totiž přesvědčivě prokázat, že tento humanistický zájem o člověka je zcela na místě. Situace, před níž dnes stojíme, tak podivným způsobem připomíná jakési složité potvrzení poznámky, kterou učinil Franz Kafka na samém počátku celého tohoto vývoje: člověk, říká Kafka, „nalezl Archimédův bod, avšak použil jej proti sobě; zdá se, že jen pod touto podmínkou mu bylo umožněno jej nalézt“. Dobyť vesmíru, hledání bodu mimo Zemi, z něhož by bylo možné pohnout samotnou planetou, jakoby ji vykolejit, není jen náhodným výsledkem vědy, jak ji známe v moderním věku. Tato věda od svých nejstarších

počátků nebyla vědou „přírodní“, nýbrž všeobecnou, nebyla fyzikou, nýbrž astrofyzikou, a na Zemi pohlížela ze stanoviska umístěného kdesi ve vesmíru. V rámci tohoto vývoje znamená pokus dobytí vesmír naději, že člověk bude s to vypravit se do Archimédova bodu, který předjímá čirou silou své abstrakce a představivosti. Avšak stane-li se tak, člověk svou výhodu nutně ztratí. Vše, co tam může najít, je totiž jen Archimédův bod ve vztahu k Zemi, ale jakmile do něj jednou dorazí a zmocní se absolutní moci nad svým pozemským životním prostředím, ihned bude potřebovat nějaký nový Archimédův bod, a tak dále *ad infinitum*. Jinými slovy, člověk se v rozlehlosti vesmíru může jen ztratit, protože skutečný Archimédův bod by musel být v absolutní prázdnotě mimo vesmír.

Avšak i tehdy, uvědomí-li si člověk, že by snaha o poznání mohla mít nějaké absolutní meze a že může být moudré, obávat se jich, kdykoli se ukáže, že vědec je schopen činit více, než dokáže chápat, a dokonce i v případě, kdy si uvědomí, že nedokáže „dobyť vesmír“, nýbrž nanejvýš jen udělat několik málo dalších objevů v naší sluneční soustavě, cesta do vesmíru a k Archimédově bodu ve vztahu k Zemi pořád ani zdaleka není neškodným nebo jednoznačně úspěšným podnikem. Mohla by velikost člověka povznést do té míry, nakolik člověk na rozdíl od ostatních živých bytostí touží být doma na „teritoriu“ tak rozlehlém, jak je to jen možné. V takovém případě by si přivlastnil jen to, co už je jeho vlastní, i když mu trvalo velmi dlouho, než to objevil. Tato nová vlastnictví by ovšem podobně jako všechn ostatní majetek musela být omezena a jakmile by jejich meze byly dosaženy a omezení určena, je myslitelné a pravděpodobné, že by na těchto základech vyrostl nějaký nový světónázor, který by byl opět geocentrický a antropomorfický, přestože už nikoli ve starém smyslu, podle něhož byla Země středem vesmíru a člověk nejvyšší bytostí, která existuje. Byl by geocentrický v tom smyslu, že Země – a nikoli vesmír – je středem a domovem smrtelných lidí, a antropomorfický do té míry, nakolik by člověk svou vlastní faktickou smrtelnost počítal mezi základní podmínky, za nichž je jeho vědecké snažení vůbec možné.

V tomto okamžiku se však nezdá, že by vyhlídky na bezvýhradně blahodárný vývoj v tomto směru a na řešení současných trápení moderní vědy a technologie byly kdovíjak slibné. Naše současné možnosti „dobyť vesmír“ jsme získali prostřednictvím nově získané

schopnosti nakládat s přírodou jakoby z bodu ve vesmíru mimo Zemi samotnou. Právě to ve skutečnosti děláme, kdykoli spouštíme energetické procesy, jaké se normálně odehrávají pouze ve Slunci, anebo se pokoušíme započít ve zkumavce proces kosmické evoluce, případně postavit stroje k produkci a kontrole energií, které v domácnosti pozemské přírody nejsou známy. Aniž máme zatím bod, který chtěl zaujmout Archimédes, ve své moci, našli jsme způsob, jímž dokážeme jednat na Zemi, jako bychom pozemskou přírodou disponovali „zvenčí“, z bodu Einsteinova „pozorovatele volně umístěného v prostoru“. Shlížíme-li z tohoto bodu na všechno, co se děje na Zemi i na různé lidské činnosti, jinými slovy, používáme-li tento Archimédův bod na sebe samotné, budou se nám tyto činnosti vskutku jevit jen jako „zjevné chování“, které je možné snadno studovat týmiž metodami, jakými studujeme chování laboratorních krys. Pohlížíme-li z dostatečné vzdálenosti na auta, jimiž cestujeme a umíme je sestavit, bude se nám zdát, že jsou – jak jednou řekl Heisenberg – „tak neodmyslitelnou součástí nás samých, jako je šnečí ulita součástí plže, který ji obývá“. Všechna naše hrdost na to, co dokážeme, se změní v jistý druh mutace lidské rasy; celá technologie, pohlížíme-li na ni z této perspektivy, ve skutečnosti už nebude vypadat „jako výsledek vědomého lidského úsilí rozšířit materiální moc člověka, nýbrž spíše jako všeobecně probíhající biologický proces“.²⁷ Vskutku, za těchto okolností by i řeč a každodenní jazyk nebyly smysluplnými výroky, jež přesahují chování i tehdy, pokud je prostě jen popisují, a bylo by mnohem vhodnější nahradit je nějakým krajním formalismem matematických symbolů, který by sám o sobě postrádal smysl.

Dobyť vesmíru a věda, jež ho umožnila, se tomuto okamžiku přiblížily až nebezpečně blízko. Kdyby měl někdy opravdu nastat, velikost člověka by nebyla jen jednoduše zmenšena podle všech měřítek, která známe, nýbrž byla by naprosto zničena.

POZNÁMKY

Předmluva

1. Tento citát, jakož i všechny následující pochází z knihy Reného Chara *Feuillets d'Hypnos* (Paříž, 1946). Char své aforismy sepsal v posledním roce *resistance* (1943–1944); vyšly pak ve sbírce *Collection Espoir*, kterou sestavil Albert Camus. Spolu s některými pozdějšími Charovými díly byly v angličtině vydány souborně pod názvem *Hypnos Waking; Poems and Prose* (New York, 1956).
2. Citát pochází z poslední kapitoly druhého svazku *Demokracie v Americe* (české vydání Lidové noviny, 1992, překlad Vladimír Jochman). Celý odstavec zní: „Jakkoli revoluce, která probíhá ve společenském zřízení, v zákonech, představách a citech lidí, ještě zdaleka není u konce, už nyní se její dílo nedá srovnat s ničím, co se kdy ve světě událo. Vracím se století za stoletím až do nejvzdálenější minulosti: nenacházím nic, co by se podobalo obrazu, který mám před očima. Protože minulost už budoucnost neosvětluje, tápe duch v temnotách“ (str. 227). Tyto Tocquevillový řádky předjímají nejen aforismy Reného Chara, nýbrž čteme-li je jako text, odráží se v nich nanejvýš podivným způsobem rovněž Kafkův pozdější postřeh (viz níže), že tím, co mysl člověka posílá nazpět do minulosti, „až do nejvzdálenějšího starověku“, je právě budoucnost.
3. Tento příběh uzavírá sérii „Poznámek z roku 1920“ a je nadepsán „ON“. Ve Spojených státech byly „Poznámky“ v anglickém překladu od Willy a Edwina Muirových vydány pod názvem *The Great Wall of China* (New York, 1946). Následovala jsem anglickou verzi kromě několika míst, kde jsem s ohledem na to, o čem mi jde, potřebovala doslovnější překlad. Z tohoto důvodu zde cituji i německý originál, který pochází z pátého svazku *Gesammelte Schriften* (New York, 1946).

Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her: Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit den Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, dass er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.

1. Tradice a moderní věk

1. *Zákony* 775.
2. Co se týče Engelse, viz jeho *Anti-Dühring* (Curych, 1934), str. 275. Ohledně Nietzscheho, viz *Morgenröte, Werke* (Mnichov, 1954), sv. I, af. 179.
3. Toto tvrzení pochází z Engelsova eseje „Podíl práce na polidštění opice“ [„The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man“] v Marx a Engels, *Selected Works* (Londýn, 1950), sv. II, str. 74. Podobné formulace z pera Marxe samotného je možno nalézt především ve spisech „Die Heilige Familie“ a „Nationalökonomie und Philosophie“ v *Jugend-schriften* (Stuttgart, 1953).
4. Citát z *Kapitálu* [*The Capital*], Modern Library Edition, str. 824.
5. Viz *Götzendämmerung*, ed. K. Schlechta (Mnichov), sv. II, str. 963.
6. *Das Kapital* (Curych, 1933), sv. III, str. 870.
7. Mám zde na mysli Heideggerův objev, že řecké slovo „pravda“ má ve skutečnosti doslovný význam „odhalení“ – ἀ-λήθεια.
8. Op. cit., Curych, str. 689.
9. Tamtéž, str. 697–698.
10. To, že „jeskyně je srovnatelná s Hádem“ naznačuje rovněž F. M. Cornford ve svém komentovaném překladu *Ústavy* [*The Republic*] (New York 1956), str. 230.
11. Viz *Jugendschriften*, str. 274.

2. Pojetí dějin: starověké a moderní

1. Cicero, *De Legibus* I,5; *De oratore* II,55. Hérodotos, první dějepisec, ještě neměl k dispozici žádné slovo, které by skutečně znamenalo „dějiny“ – užíval sice výrazu ἱστορεῖν, avšak nečinil tak ve smyslu „historického vyprávění“. Podobně jako sloveso εἰδέναι, vědět, je i slovo ἱστορία odvozeno od ἵδ-, vidět; výrazem ἱστωρ tak býval původně označován „očitý svědek“ a později také člověk, který svědky vyslyšel a dobíral se tak pravdy vyšetřováním. Výraz ἱστορεῖν má tudíž dvojí význam: značí jak svědčit, tak i vyšetřovat. (Viz Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Lipsko a Berlin, 1937, str. 44.) Co se týče současné diskuse o Hérodotovi a o našem chápání dějin, viz zvláště C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (New York, 1944), kap. 12, podle mého názoru jedno z nejinspirativnějších a nejzajímavějších pojednání, které se v literatuře zabývající se tímto předmětem vyskytuje. Cochranova ústřední teze, totiž že Hérodota je třeba chápat jako příslušníka iónské filosofické školy a následovníka Hérakleitova, však příliš přesvědčivá není. Cochrane v přímém rozporu se starověkými písemnými památkami pojímá historii, jako by to byla součást řeckého vývoje filosofie. Viz dále pozn. 6 a také Karl Reinhardt, „Herodots Persegeschichten“ v *Von Werken und Formen* (Godesberg, 1948).

2. „Bohové většiny národů o sobě prohlašují, že stvořili svět; olympští bohové si žádný takový nárok nedělají. Tím největším, čeho kdy dosáhli, bylo, že svět dobyli.“ (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, vydání nakladatelství Anchor, str. 45) Proti tomuto tvrzení se někdy poukazuje na to, že Platón ve svém dialogu *Timaios* uvedl do světa stvořitele, avšak Platónův bůh není žádný skutečný stvořitel, nýbrž demiurg, stavitel světa, který jej nestvořil z ničeho. Navíc Platón svůj příběh vypráví v podobě mýtu, který si sám vymyslel, a stejně jako je tomu u mnoha podobných mýtů v jeho dílech, ani tento není předkládán jako pravda. Skutečnost, že kosmos nikdy nestvořil žádný bůh ani žádný člověk, je překrásně vyjádřena v Hérakleitově zlomku 30 (Diels): kosmický řád všech věcí „vždy byl a je a navždy bude – oheň věčně živý, jenž se rozhoří dle míry a dle míry vyhasíná“.
3. *O duši* 415b13. Viz také *Ekonomika* 1343b24; příroda opakovaním (περίοδος) uskutečňuje bytí navždy, co se druhu týče, avšak nedokáže totéž učinit i v případě jednotlivce. V našem kontextu nezáleží na tom, že autorem tohoto spisu není sám Aristotelés, nýbrž spíše jeden z jeho žáků, poněvadž tutéž myšlenku nacházíme rovněž ve spisu *O vzniku a zániku* v koncepci stávání se, jež se pohybuje v kruhu – γένεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλῳ (331a8). Stejná myšlenka o „nesmrtelném lidském druhu“ se objevuje i u Platóna v *Zákonech* 721. Viz pozn. 9.
4. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, č. 617, vydání v nakladatelství Kröner (1930).
5. Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.*, první řada, báseň X. Přestože poezie tu zůstává nepřeložitelná, obsah čtyřverší lze snad velmi zhruba převést takto: „Hory spočívají pod přenádhrou hvězd, ale i v nich poblikává čas. Ach, v mém divokém srdci nocuje bez přístřeší nesmrtelnost.“
6. *Poetika* 1448b25 a 1450a16–22. Co se rozdílu mezi básnictvím a dějepi-sem týče, viz tamtéž, kap. 9.
7. Co se týče tragédie jako napodobení jednání, viz tamtéž, kap. 6.1.
8. *Griechische Kulturgeschichte*, vydání v nakladatelství Kröner, díl II., str. 289.
9. Co se týče Platóna, viz *Zákony* 721, kde je docela jasně řečeno, že Platón považuje lidský druh za nesmrtelný jen v určitém smyslu – totiž do té míry, nakolik jeho po sobě následující generace brány jako celek „srůstají“ s celkem času. Lidstvo jako posloupnost generací a čas jsou souvčké: γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστὶ τὶ συμφυὲς τοῦ παντός χρόνου, ὃ διὰ τέλους αὐτῷ συνέπεται καὶ συνέψεται, τοῦτ' αὖ τὸ πρότερον ἀθάνατον ὄν. Jinými slovy, smrtelníci patří k nesmrtelnému druhu a to jim dává podíl na nesmrtelnosti (ἀθάνασία), avšak nikoli na bezčasém bytí navždy (αἰεὶ εἶναι), do jehož blízkosti je připuštěn filosof, třebaže i on je pouhý smrtelník. Co se týče Aristotela, viz jeho *Etika Nikomachova* 1177b30–35, jakož i níže v tomto textu.
10. Tamtéž, 1143a36.
11. *Sedmý list*.
12. W. Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science* (New York, 1952), str. 24.

13. Citát z Alexandre Koyré, „An Experiment in Measurement“, *Proceedings of the American Philosophical Society*, sv. 97, č. 2, 1953.
14. Stejný postřeh vyjádřil již před více než dvaceti lety Edgar Wind v esejí „Několik styčných bodů mezi historií a přírodními vědami“ [„Some Points of Contact between History and Natural Sciences“] uveřejněném ve sbírce *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1939). Wind zde ukazuje, že nejnovější vývoj vědy, v jehož důsledku věda začala být mnohem méně „exaktní“, přivádí vědce k tomu, že si začínají klást otázky, „jež historici rádi považují za své vlastní výlučné pole působnosti“. Zdá se vskutku podivné, že takto zásadní a samozřejmý argument nesehrál v následující metodologických a zdaleka nejen metodologických diskusích o historické vědě prakticky žádnou roli.
15. Citát v Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte* (Stuttgart, 1951).
16. Erwin Schroedinger, *Science and Humanism* (Cambridge, 1951), str. 25–26.
17. *De nostri temporis studiorum ratione*, IV. Citát je z dvojязыčného vydání, W. F. Otto, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung* (Godesberg, 1947), str. 41.
18. Nelze snad pohlížet na zbytky starověkých či středověkých měst, aniž člověka udeří do očí konečnost, s níž zdi tato města oddělovaly od jejich přirozeného okolí, ať už to byla divočina nebo obdělávaná krajina. Moderní urbanistika se naproti tomu snaží o kultivaci a urbanizaci rozsáhlých oblastí, takže rozlišení mezi městem a venkovem je čím dál tím méně zřetelné. Dnes není nemožné představit si, že by tento trend mohl jednou vést až ke zmizení měst, jak je nyní známe.
19. *De doctrina christiana* 2,28,44.
20. *De civitate Dei* XII,13.
21. Viz Theodor Mommsen, „St. Augustine and the Christian Idea of Progress“, v *Journal of the History of Ideas*, červen 1951. Pozorné čtení tu odhalí neobyčejný protiklad mezi obsahem tohoto vynikajícího Mommsenova eseje a tezí vyjádřenou jeho nadpisem. Asi nejlepší obranu křesťanského původu konceptu dějin předkládá C. N. Cochrane, op. cit., str. 474. Cochrane je toho názoru, že starověké dějepisectví dospělo ke konci, protože nedokázalo ustavit „princip historické srozumitelnosti“, a Augustin tento problém vyřešil tím, že nahradil „klasický *logos* jako princip porozumění *logem* Kristovým“.
22. Zvláštní pozornost si v tomto směru zaslouží obzvláště kniha Oscara Cullmana *Christ and Time* (Londýn, 1951) a také esej Ericha Franka „The role of History in Christian Thought“, v *Knowledge, Will and Belief. Collected Essays* (Curych, 1955).
23. *Die Entstehung des Historismus* (Mnichov a Berlín, 1936), str. 394.
24. John Baillie, *The Belief in Progress* (Londýn, 1950).
25. *De re publica* 1.7.
26. Zdá se, že tohoto slova se dokonce i v řečtině užívalo jen dosti zřídka. V aktivním způsobu se s ním setkáváme u Hérodota (kniha IV,93 a 94), kde se týká rituálů prováděných kmenem, který nevěřil ve smrt. Nám se

- jedná především o to, že výraz, o němž tu mluvíme, neznamená „věřit v nesmrtelnost“, nýbrž „jednat určitým způsobem s cílem zajistit si únik před smrtí“. V pasivním způsobu (ἀθανατίζεσθαι, „být učiněn nesmrtelným“) se toto sloveso vyskytuje také u Polybia (kniha VI,54,2), kde je ho užito v souvislosti s římskými pohřebními rituály k označení pohřebních proslovů, které činí nesmrtelným tím, že „neustále obnovují slávu dobrých lidí“. I latinský ekvivalent původního řeckého výrazu, *aeternare*, se týká nesmrtelné slávy (Horatius, *Carmines*, kniha IV, c. 14,5). Není pochyb o tom, že Aristotelés byl prvním a dost možná i posledním, kdo tohoto slova užil pro specificky filosofickou „činnost“, jakou je rozjímání. Jeho text zní takto: οὐ γὰρ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινον φρονεῖν, ἀνθρώπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν... (*Etika Níkomachova* 1177b31). „Nehodí se následovat takové, kteří smrtelníkům doporučují to, co je lidské, nýbrž *znesmrtelňovat*, nakolik je to jen možné...“ Středověký latinský překlad (Eth. X, Lectio XI) neužívá latinského slovesa *aeternare*, nýbrž překládá „znesmrtelňovat“ souslovím *immortalem facere* – učinit nesmrtelným, podle všeho sebe sama. (*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed in quantum contingit immortalem facere...*) Moderní standardní překlady obvykle upadají do téhož omylu (viz např. překlad W. D. Rosse, v němž se uvádí: „musíme... se učinit nesmrtelnými“ [„we must... make ourselves immortal“]). [Podobně se i v českém překladu z pera Antonína Kříže (Petr Rezek, Praha, 1996) praví: „(člověk) se má snažiti..., aby se stal nesmrtelným“. Pozn. překl.] V řeckém textu jsou slovesa ἀθανατίζειν a φρονεῖν nepřechodná, takže žádný přímý předmět nemají. (Za poznámky k latinským a řeckým textům vděčím profesorům Johnu Hermanu Randallovi Jr. a Paulu Oscaru Kristellerovi z Kolumbijské univerzity. Není jistě třeba dodávat, že žádný z nich nenese odpovědnost ani za můj překlad, ani za interpretaci.)
27. Je velmi pozoruhodné, že Nietzsche, který výrazu „eternizovat“ jednou sám použil – nejspíš proto, že si pamatoval dotyčnou pasáž z Aristotela – tak učinil v oblasti umění a náboženství. Ve spisu *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* se zmiňuje o „*aeternisierenden Mächten der Kunst und Religion*“.
 28. Thúkýdides II,41.
 29. Jak dokázali básníci a mezi nimi obzvláště Homér propůjčovat nesmrtelnost smrtelným lidem a jejich marným skutkům, o tom se dodnes můžeme dočíst v Pindarových *Ódách*, nyní dostupných v angličtině díky překladu Richmonda Lattimora (Chicago, 1955). Viz např. „Isthmia“ IV:60nn.; „Nemea“ IV:10 a VI:50–55.
 30. *De civitate Dei* XIX,5.
 31. Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882; Mnichov a Berlín, 1937), par. 82: „Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff – denn die Gattung ist, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεῖου μετέχωσιν – das ist den Menschen die Geschichte.“ Droysen nezmiňuje ani autora, ani zdroj tohoto citátu, zní však aristotelsky.

32. *Leviathan*, kniha I, kap. 3.
33. *Demokracie v Americe*, díl II, poslední kapitola a díl I, „Autorský úvod“. [V českém vydání díl II, str. 227 a díl I, str. 12.; pozn. překl.]
34. Prvním, kdo na Kanta pohlížel jako na teoretika Francouzské revoluce, byl Friedrich Genzt ve svém článku „Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis“, v *Berliner Monatsschrift*, prosinec 1793.
35. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Úvod.
36. Op. cit. Třetí teze.
37. Hegel, *Filosofie dějin* ([*Philosophy of History*], Londýn, 1905), str. 21.
38. Nietzsche, *Wille zur Macht*, č. 291.
39. Martin Heidegger jednou na tuto prazvláštní skutečnost upozornil v průběhu veřejné debaty v Curychu (později publikované pod názvem „Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951“, Photodruck Jurisverlag, Curych, 1952). „...der Satz: man kann alles beweisen [ist] nicht ein Freibrief, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, dass dort, wo man beweist im Sinne der Deduction aus Axiomen, dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist das unheimlich Rätselhafte, dessen Geheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte, dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt.“
40. Werner Heisenberg ve svých nedávných publikacích vyjadřuje stejnou myšlenku mnoha různými způsoby. Viz např. *Das Naturbild der heutigen Physik* (Hamburg, 1956).

3. Co je autorita?

1. Formulace pochází z „Nástupní přednášky o studiu historie“ lorda Actona, která byla publikována v *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, str. 35.
2. Použití modelu „cibule“ by bylo možno dostatečně podložit pouze detailním popisem a analýzou nejpůvodnější organizační struktury totalitních hnutí a orgánů totalitní vlády. Musím čtenáře odkázat ke kapitole „Totalitarian Organization“ ve své knize *The Origins of Totalitarianism*, 2. vyd., New York, 1958.
3. Toho si povšiml již řecký historik Dio Cassius, který při líčení historie Říma nenalezl způsob, jak přeložit slovo auctoritas: ἐλληνίσαι αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατον ἐστίν. (Citováno z knihy Theodora Mommsena, *Römisches Staatsrecht*, 3. vyd., 1888, díl III., s. 952, n. 4.) Mimoto stačí jen srovnat si římský senát, tuto specificky autoritativní instituci, s nočním shromážděním Platónových *Zákonů*, které – složeno z deseti nejstarších strážců pověřených stálým bděním nad státem – jej povrchně připomínalo, aby byla naprosto zřejmá nemožnost nalézt v rámci řecké politické zkušenosti skutečnou alternativu k donucování či přesvědčování.
4. πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἥτις ἀνδρὸς ἐσθ' ἐνός. Sofoklés, *Antigona*, 737.
5. *Zákony*, 715.

6. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, kniha I, kap. 5.
7. H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, Paris, 1847, díl III, kde lze nalézt dosud nejlepší popis postupné ztráty římské svobody v době Impéria, způsobené neustálým vzrůstem císařského domu. Protože moc získal císařský dům, nikoli císař, počal panovat ve veřejné oblasti „despotismus“, který vždy charakterizoval soukromou domácnost a rodinný život.
8. Fragment ze ztraceného dialogu *O království* praví, že „král se nejen nemusí stát filosofem, ale může dokonce být při kralování na překážku; (dobrému králi) je však zapotřebí, aby naslouchal radám pravého filosofa“. Viz Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens and Related Texts*, 1950. S Aristotelem řečeno, jak Platónův filosof-král, tak i řecký tyran vládnou s výlučným zřetelem ke svým zájmům, což pro Aristotela, na rozdíl od Platóna, je základní charakteristikou tyranství vůbec. Platón sám si této podobnosti vědom nebyl a za základní rys tyрана považoval podle obvyklého řeckého mínění to, že tyran zamezil občanům přístup do veřejné oblasti, na „tržiště“, kde by se občan mohl ukázat, vidět a být viděn, slyšet a být slyšen – tj. že tyran zakázal ἀγορεύειν a πολιτεύεσθαι, že uzavřel občany do soukromí jejich domácností a péči o věci veřejné vyhradil výlučně sám sobě. Nepřestal by být tyranem, ani kdyby tak, jak to někteří tyrané bezpochyby dělali, používal svou moc výhradně v zájmu svých poddaných. Být vypuzen do soukromého života podle řeckého mínění znamenalo být zbaven specificky lidských životních možností. Jinými slovy, ony zásadní rysy, které nám tak přesvědčivě demonstrují tyranský charakter Platónova státu – takřka naprosté odstranění soukromí a všudypřítomnost politických orgánů a institucí – naopak Platónovi zabránily, aby rozeznal jeho tyranský charakter. Označit jako tyranii ústavu, jež nejenže nezahání občany do domácností, ale jež naopak neponechává ani malý kousek jakéhokoli soukromého života, by Platónovi připadalo jako protimluv. Mimo to tím, že nazývá vládu zákona „despotickou“, zdůrazňuje Platón právě její netyranskou povahu. Odjakživa se totiž předpokládalo, že tyran vládne nad lidmi, kteří již dříve poznali svobodu polis a kteří – protože ji byli zbaveni – se pravděpodobně hotoví ke vzpouře, zatímco o despotovi se soudilo, že vládne nad lidmi, kteří svobodu nikdy nepoznali a nejsou jí ze své přirozenosti schopni. Jako by Platón řekl: Moje zákony, vaši noví despotové, vás nezbaví ničeho, čeho jste dříve oprávněně užívali; odpovídají totiž vlastní povaze lidských záležitostí, a nemáte tedy větší právo se proti jejich vládě bouřit, než má otrok právo bouřit se proti svému pánu.
9. „Eternal Peace“, *The Philosophy of Kant*, ed. and trans. C. J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, 456 s.
10. Von Fritz, op. cit., s. 54, správně trvá na Platónově odporu vůči násilí, „který se též ukazuje ve skutečnosti, že kdekoli Platón sám činil pokusy způsobit změnu politických zřízení podle svých politických ideálů, vždy se obracel na ty, kdo již u moci byli“.
11. Výrok Wernera Jaegera v *Paidea*, New York, 1943, díl II, s. 416 a násl.: „Myšlenka, že existuje nejvyšší umění měřičské a že filosofova znalost

- (fronesis) je schopnost měřit, se táhne od počátku až do konce všemi Platónovými pracemi“ – platí pouze pro Platónovu politickou filosofii. Právý význam slova φρόνησις u Platóna a Aristotela je spíše náhled stát-níka než „moudrost“ filosofa.
12. *Ústava*, kniha VII, 516–517.
 13. Viz zvláště *Timaios*, 31, kde božský Demiurgos vytváří univerzum podle modelu παρὰδειγμα, a dále *Ústava* 596 a násl.
 14. V *Protreptikovi*, cit. v práci von Fritze, op. cit.
 15. *Zákony*. 710–711.
 16. Tento výklad se opírá o velkou interpretaci podobenství jeskyně, kterou podal Martin Heidegger v *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947. Heidegger ukazuje, jak Platón přetvořil pojetí pravdy (ἀλήθεια), až se ztotožnila se správností (ὁρθότης). Je-li filosofovým věděním schopnost měřit, pak to vyžaduje opravdu správnost, a nikoli pravdu. I přesto, že se Heidegger přímo zmiňuje o riziku, které filosof podstupuje tím, že se musí vrátit do jeskyně, není si vědom politického kontextu, v němž se podobnoství objevuje. Podle něho k proměně dochází proto, že je dána přednost subjektivnímu aktu vidění (ἰδεῖν a ἰδέα v mysli filosofa) před objektivní pravdou (ἀλήθεια), která podle Heideggera znamená *Unverborgenheit* (neskrytost).
 17. *Symposion*, 211–212.
 18. *Faidros*, 248: φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος, dále 250.
 19. V *Ústavě*, 518, se i o dobru hovoří jako o φανότατον, o tom, co nejvíce svítí. Tato vlastnost zřejmě právě naznačuje přednost, již původně v Platónově myšlení měla krása před dobrem.
 20. *Ústava*, 475–476. Výsledkem tohoto platónského odmítnutí krásy ve filosofické tradici bylo to, že se krása neobjevuje mezi transcendentáliemi či univerzáliemi, tedy oněmi vlastnostmi, které má vše, co jest, a mezi něž řadila středověká filosofie *unum*, *alter*, *ens* a *bonum*. Jacques Maritain si je vědom tohoto odmítnutí krásy a ve své nádherné knize *Creative Intuition in Art and Poetry*, Bollingen Series XXXV, I, 1953, soudí, že by krása měla být včleněna mezi transcendentálie, neboť „krása je vyzařování všech transcendentálií dohromady“. (s. 162).
 21. V dialogu *Politik*: „neboť nejpřesnější měrou všeho je dobro“ (cit. podle Fritze, op. cit.). Nutně platilo pojetí, že pouze skrze koncept dobra se věci stávají srovnatelnými, a tedy měřitelnými.
 22. *Politika*, 1332b12 a 1332b36 (cit. podle českého překl. A. Kříže, Praha, Laichter 1939). Rozdíl mezi staršími a mladšími je již u Platóna, viz *Ústava*, 412, a *Zákony*, 690 a 714. Odvolání se na přirozenost je aristotelské.
 23. *Politika*, 1328b35 (cit. podle Kříže, op. cit.).
 24. *Ekonomika*, 1343a1–4.
 25. Jaeger, op. cit. díl I, s. 111.
 26. *Ekonomika*, 1343b24.
 27. Odvození *religio* od *religare* se objevuje u Cicerona. Jelikož zde máme co činit pouze s politickou sebeinterpretací Římanů, není důležitá otázka, zda je toto odvození etymologicky správné.
 28. Viz Cicero, *De Re Publica*, III, 23. Co se týče římské víry ve věčnost Říma, viz Viktor Poeschel, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.
 29. *Anály*, kniha 43, kap. 13.
 30. *De Re Publica*, I, 7.
 31. Cicero, *De Legibus*, 3, 12, 38.
 32. *Esprit des Lois*, kniha XI, kap. 6.
 33. Profesor Carl J. Friedrich mě upozornil na důležitou diskusi o autoritě v Mommsenově knize *Römisches Staatsrecht*, viz s. 1034, 1038–1039.
 34. Tuto interpretaci dále podporuje to, že v latině existuje vazba *alicui auctorem esse*, „dát někomu radu“.
 35. Viz uvedené dílo Theodora Mommsena, 2. vyd., díl I, s. 73 a násl. Latinské slovo *numen*, jež je takřka nepeložitelné a znamená „božský příkaz“ a zároveň božské způsoby jednání, se odvozuje od *nuere*, souhlasně přikývnout. Příkazy bohů a veškeré jejich zásahy do lidských záležitostí se tedy omezují na souhlas či nesouhlas s lidským jednáním.
 36. Mommsen, *ibid.*, s. 87.
 37. Viz též různá latinská slovní spojení jako *auctoritas habere*, mít předchůdce či příklady, *auctoritas maiorum*, autoritativní příklad předků, *usus et auctoritas*, používané v římském právu pro práva zvyková. Znamenité zpřítomnění tohoto římského ducha a zároveň i velice užitečný soubor důležitých zdrojů lze nalézt u Viktora Poeschela, op. cit. zvl. s. 101 a násl.
 38. R. H. Barrow, *Římané*, 1949, s. 194.
 39. V podobném duchu pojednává o sloučení římského imperiálního politického smýšlení s křesťanstvím Erik Peterson v knize *Der Monotheismus als politisches Problem*, Lipsko, 1935, v souvislosti s Orosiem, který uváděl ve vztah římského císaře Augusta s Kristem. „Dabei ist deutlich, dass Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist“ (s. 92).
 40. *Duo quippe sunt ... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*. In Migne, PL, díl 59, s. 42a).
 41. Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, s. 78.
 42. Viz *Faidón*, 80 – příbuznost neviditelné duše s tradičním místem neviditelnosti, tj. Hádem, ježž Platón interpretuje etymologicky jako „neviditelné“.
 43. *Ibid.*, 64–66.
 44. Pro Platónovy politické dialogy vyjma *Zákonů* je charakteristické, že v nich vždy na nějakém místě dochází ke zlomu, kdy se upouští od přísné argumentujícího postupu. V *Ústavě* uniká Sókrates svým tazatelům několikrát: onou matoucí otázkou je to, zda je spravedlnost možná i tehdy, když je čin skryt jak lidem, tak bohům. Rozhovor o tom, co je spravedlivé, se přerušuje na místě 372a a znovu pokračuje až na 427d, kde se však již neurčuje spravedlnost, ale moudrost a εὐβουλία. Sókrates se k hlavní otázce vrací na 403d, avšak hovoří místo o spravedlnosti o σοφροσύνη. Pak počíná znovu na 433b a přechází takřka vzápětí v diskusi o formách vlády – 443 a násl. Nakonec v 7. knize, která obsahuje podobenství jeskyně, převádí celý důkaz na naprosto odlišnou, nepolitickou rovinu. Zde se

vyjasňuje, proč Glaukonovi se nemohlo dostat odpovědi, jež by jej uspokojila. Spravedlnost je idea, již je třeba vnímat, nazírat; jiný způsob demonstrace neexistuje.

Erův mýtus je na druhé straně uveden převrácením celého argumentu. Cílem bylo nalézt spravedlnost jako takovou, a to dokonce tehdy, kdy je před očima bohů i lidí skryta. Nyní (612) chce Sókrates vzít zpět to, co Glaukonovi na počátku připustil, tj. že alespoň pro potřebu dané diskuse by bylo nutno předpokládat, že „spravedlivý člověk se může zdát nespravedlivým a nespravedlivý spravedlivým“, takže nikdo, ani Bůh, ani člověk by nemohl s konečnou platností vědět, kdo je opravdu spravedlivý. Na místo toho Sókrates klade předpoklad, že „přirozenost jak spravedlivého, tak i nespravedlivého je pravdivě známa bohům“. Celý argument se opět klade na novou rovinu – tentokrát na tu, která se týká mnohých a je vůbec mimo oblast dokazování.

V dialogu *Gorgias* je tomu obdobně. Sókrates znovu není s to svého protivníka přesvědčit. Rozhovor se točí okolo sókratovského přesvědčení, že je lépe zlé trpět než zlo konat. Když Kalikla pomocí argumentů jednoduše přesvědčit nelze, Platón počíná jako určitý druh *ultima ratio* vypravovat svůj mýtus o onom světě a na rozdíl od *Ústavy* jej vypravuje s velkou nedůvěrou, zřejmě proto, aby naznačil, že vyprávěč tohoto příběhu, Sókrates, jej nebere vážně.

45. Místa, v nichž se objevuje motiv zdánlivé smrti, např. u Cicerona či Plutarcha, se zdají bezpochyby nápodobou Platóna. Interpretaci Ciceronova *Somnium Scipionis*, mýtu, jímž končí jeho *De Re Publica*, lze nalézt u Richarda Hardera. „Über Ciceros Somnium Scipionis“, (*Kleine Schriften*, München, 1960), který též přesvědčivě dokazuje, že ani Platón ani Cicero nevycházeli z pythagorejských nauk.
46. Toto zvláště zdůrazňuje Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Edinburgh, 1903.
47. Viz *Gorgias*, 524.
48. Viz zvláště 7. list, kde se ukazuje Platónovo přesvědčení, že pravda je něco, co leží mimo rozhovor a argumentaci.
49. *Ústava*, 379a.
50. Jak jednou Werner Jaeger nazval platónského boha v *Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, s. 194 a násl.
51. *Ústava*, 615a.
52. Viz zvláště 7. list, kde se ukazuje Platónovo přesvědčení, že pravda je něco, co leží mimo rozhovor a argumentaci.
53. Též John Adams v *Discourses on Davila, Works*, Boston, 1851, díl VI, s. 280.
54. Z konceptu Preamble k ústavě státu Massachusetts, *Works*, díl IV, 221.
55. John Stuart Mill, *On Liberty*, kap. 2.
56. *Vladař*, kap. 15.
57. *Vladař*, kap. 8.
58. Viz zvláště *Discourses*, kniha III, kap. 1.
59. Je zvláštní, jak zřídka se v Machiavelliho spisech objevuje jméno Cicero

a jak pečlivě se mu Machiavelli ve svých interpretacích římské historie vyhýbá.

60. *De Re Publica*, VI, 12.
61. *Zákony*, 711a, cit. podle českého překladu A. Novotného, Praha 1961.
62. Tento výklad by ovšem bylo zapotřebí opřít o podrobnou analýzu Americké revoluce.
63. *Vladař*, kap. 6.

4. Co je svoboda?

1. Přidržíme se práce Maxe Plancka „Causation and Free Will“ (v *The New Science*, New York, 1959); ta obsahuje dva eseje, které napsal vědec, a proto jsou krásnou klasickou ukázkou nezjednodušující jednoduchosti a jasnosti.
2. Ibid.
3. John Stuart Mill, *On Liberty*.
4. Viz „O svobodě“ v *Dissertationes*, kniha IV, 1, § 1.
5. 1310a25 a násl.
6. Op. cit. § 75.
7. Ibid. § 118.
8. §§ 81 a 83.
9. Viz *Esprit des Lois*, XII, 2: „La liberté philosophique consiste dans l'exercice de la volonté ... La liberté politique consiste dans le sûreté.“
10. *Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare*. Oxon IV, d. 46, qu. 1, no. 10.
11. John Stuart Mill, op. cit.
12. Leibniz pouze shrnuje a zvyšlovňuje křesťanskou tradici, když píše: „Die Frage, ob unserm Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke 'frei' und 'willensgemäss' besagen dasselbe.“ (*Schriften zur Metaphysik*, I, „Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien“. Zu Artikel 39).
13. Augustin, *Vyznání*, kniha VIII, kap. 8.
14. Tento konflikt nalézáme často u Euripida. Tak Medea říká před zavražděním svých dětí: „Já vím, jaké zlo hodlám spáchat, ale θυμός je silnější než mé uvažování.“ (1078 a násl.); ve stejném duchu hovoří i Faidra (*Hippolytos*, 376 a násl.). Klíčovým bodem je vždy to, že rozum, znalost, náhled atd. jsou příliš slabé, aby se mohly postavit náporu žádosti. Náhodné snad není ani to, že takový konflikt vypuká v duších žen, které jsou méně než muži ovlivněny rozumem.
15. „Nakolik duch přikazuje, natolik chce, a nakolik nekoná, co přikazuje, natolik nechce“, jak praví Augustin ve slavné 9. kapitole 8. knihy *Vyznání*, která pojednává o vůli a její moci. Pro Augustina ovšem platilo, že „chtít“ a „přikazovat“ je totéž.
16. Augustin, ibid.

17. Pythijská óda IV, 287–289:

φαντί δ' ἔμμεν
τοῦτ' ἀνιάρωτατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκη
ἐκτὸς ἔχειν πόδα.

18. *Esprit des Lois*, XII. 2 a XI, 3.

19. Op. cit., ibid.

20. Ibid.

21. Viz počáteční čtyři kapitoly druhé knihy *Společenské smlouvy*. Carl Schmitt je mezi moderními politiky nejvíce schopen obhajovat pojetí suverenity. Jasně rozeznává, že jejím jádrem je vůle: Suverén je ten, kdo chce a kdo přikazuje. Viz zvláště jeho *Verfassungslehre*, Mnichov, 1928, s. 7 a násl., s. 146.

22. Kniha XII, kap. 20.

6. Krize kultury

1. Harold Rosenberg v brilantním, vtipném eseji „Pop Culture: Kitsch Criticism“, v *The Tradition of the New*, New York, 1959.

2. Viz Edward Shils, „Mass Society and its Culture“ v *Daedalus*, Spring 1960; celé vydání je věnováno „masové kultuře a masovým médiím“.

3. Za tento příběh vděčím G. M. Youngovi: *Victorian England. Portrait of an Age*, New York, 1954.

4. K etymologickému původu a užívání slova v latině viz – kromě *Thesaurus linguae latinae* – A. Walde: *Lateinisches Ethymologisches Wörterbuch*, 1938, a A. Ernout, A. Meillet: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Paris, 1932. K historii slova a pojmu od antiky viz Joseph Niedermann: *Kultur – Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, v *Biblioteca dell' Archivum Romanum*, Firenze, 1941, vol. 28.

5. Cicero říká výslovně ve svých *Tuskulánských rozhovorech* (I,13), že duše je jako pole, jež nemůže být produktivní bez patřičné kultivace – a poté vyhláší: *Cultura autem animi philosophia est*.

6. Werner Jaeger v *Antike*, Berlin 1928, vol. IV.

7. Viz Mommsen, *Römische Geschichte*, kniha I, kap. 14.

8. Viz proslulý chór v *Antigoně*, 332 a násl.

9. Thukydídés, II, 40.

10. Cicero, op. cit. V. 9.

11. Platón, *Gorgiás*, 482.

12. *Kritika soudnosti*, § 40.

13. Ibid., úvod, VII.

14. Aristotelés, jenž úmyslně postavil náhled státníka proti moudrosti filosofa (*Etika Nikomachova*, kniha VI), pravděpodobně vycházel – jak často činil ve svých politických spisech – z veřejného mínění athénské polis.

15. *Kritika soudnosti*, § 6, 7, 8.

16. Ibid. § 19.

17. K historii slova a pojmu viz Niedermann, op. cit., Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmi*, Studien der Bibliothek Warburg, no. 22, 1931 a „Nachträgliches zu Humanitas“ v *Kleine Schriften* Richarda Hardera, München, 1960. Slova se užívalo k překladu řeckého φιλοανθρωπία, tedy slova původně užívaného pro bohy a vládce, a tudíž se zcela odlišnými konotacemi. *Humanitas*, jak jí rozuměl Cicero, byla těsně spjata se starou římskou ctností *clementia* (šlechtnost), a jako taková znamenala určitý protiklad vůči římské *gravitas* (vážnosti). Byla jistě známkou vzdělaného člověka, ale – a to je v našem kontextu důležité – předpokládalo se, že v „lidskost“ vyúsťuje spíše studium umění a literatury než filosofie.

18. Cicero, op. cit. I, 39–40. Přidržuji se překladu J. E. Kinga v Loebově Klasické knihovně.

19. Cicero mluví v podobném duchu v *De Legibus*, 3,1: Chválí Atticca, *cuius et vita et oratio et consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate* – „jehož život a řeč podle mne dosáhly této nejobtížnější kombinace vážnosti a lidskosti“, přičemž jak Harder (op. cit.) vyzdvihuje, Atticcova vážnost spočívá v tom, že byl důstojným stoupencem filosofie Epikurovy, zatímco lidskost se ukazuje v jeho úctě k Platónovi, která dosahuje jeho vnitřní svobody.

7. Pravda a politika

1. *Věčný mír*, Dodatek I.

2. Cituji tu ze Spinozovy *Rozpravy politické*, neboť stojí za povšimnutí, že dokonce i Spinoza, pro něhož *libertas philosophandi* představovala skutečný cíl vládnutí, zaujímá v této otázce navýsost radikální stanovisko.

3. Ve spisu *Leviathan* (kap. 46) Hobbes vysvětluje, že „neposlušnost lze právoplatně trestat i u těch, kdo by proti zákonům vyučovali dokonce pravé filosofii“. Není totiž „volný čas matkou filosofie; a politické společenství stejně tak matkou míru a volného času“? A dále, nevyplývá odtud, že společenství bude jednat v zájmu filosofie, potlačí-li pravdu, která by podkopávala mír? Má-li tudíž mluvčí pravdy přiložit ruku k dílu, které je tak nezbytné pro mír jeho vlastní duše i těla, musí z vlastní vůle psát raději něco, o čem ví, že je to „nepravá filosofie“. Hobbes z takového postoje podezíral – zdá se to být skoro neuvěřitelné – Aristotela, který podle něho „psal [filosofii] jako něco slučitelného s [řeckým] náboženstvím a jej potvrdzujícího, poněvadž se obával osudu Sókratova“. Hobbesovi přitom nikdy nepřišlo na mysl, že by veškeré hledání pravdy bylo už předem odsouzeno k porážce vlastními přičiněním, kdyby se dalo uskutečňovat jen za podmínky úmyslné nepravdy. V tom případě by opravdu bylo možné odhalit v každém lháři, tak jako ho Hobbes sám odhalil v Aristotelovi. Na rozdíl od tohoto kousku Hobbesovy logické fantazie měl samozřejmě skutečný Aristotelés dost rozumu na to, aby Athény opustil, jakmile se osudu Sókratova skutečně začal obávat. Nebyl to žádný podvodník, aby psal něco, o čem dobře věděl, že je to nepravda, ani nebyl tak hloupý, aby

problém svého přežití vyřešil zničením všeho, oč v životě usiloval.

4. Tamtéž, kap. 11.
5. Jak pevně doufám, už nikdo mi nebude tvrdit, že Platón je vynálezcem „vznešené lži“. Tento názor je založen na chybném čtení zásadní pasáže dialogu *Ústava* (414C), v níž Platón mluví o jednom ze svých mýtů – jedná se o „fénickou historku“ – jako o *ψεῦδος*. Protože toto řecké slovo znamená v závislosti na kontextu, v němž se objevuje, „smyšlenku“, „omyl“ i „lež“ – a chce-li tudíž Platón rozlišit mezi omylem a lží, řečtina ho nutí mluvit o „nedobrovolném“ a „dobrovolném“ *ψεῦδος* – text se dá s Cornfordem vyložit jako „neohrožený let představivosti“ a stejně tak ho lze číst po způsobu Erica Voegelina (*Order and History: Plato and Aristotle*, Louisiana State University, 1957, sv. III, str. 106), který v jeho pozadí spatřuje motivaci spíše satirickou. V žádném případě jej však není možné vykládat jako doporučení lži v tom smyslu, jak se dnes chápe. Platón samozřejmě připouští možnost příležitostného lhaní, a to k oklamání nepřítelů nebo někoho šlehaného (*Ústava* 382); lži jsou „užitečné... jako lék...“, který nemá vydávat nikdo kromě lékaře“, přičemž lékařem polis je její vládce (388). Na rozdíl od podobenství o jeskyni však tyto řádky neobsahují žádnou zásadu.
6. *Leviathan*, Závěr.
7. *Federalistický list* č. 49.
8. *Traktát teologicko-politický*, kap. 20.
9. Viz „Co je osvícenství?“ a „Was heisst sich im Denken orientieren?“
10. *Federalistický list* č. 49.
11. *Timaios* 51D-52.
12. Viz *Ústava* 367. Srov. *Kritón* 49D: „Neboť vím, že tento názor jen málokdo zastává, anebo i v budoucnu zastávat bude. Mezi těmi, kdo mají toto přesvědčení, a těmi, kdo nikoli, nemůže být žádného společného rozvažování; jedni na druhé nevyhnutelně musí pohlížet s pohrdáním, když navzájem porovnávají své rozličné cíle.“
13. Viz *Gorgiás* 482; Sókratés tu říká svému protivníkovi Kalliklovi, že „nebude ve shodě sám se sebou, nýbrž po celý život bude sám sobě protičet“. Potom ještě dodává: „Mnohem raději bych byl, kdyby celý svět měl být v rozporu se mnou a promlouvat proti mně, než kdybych já, který jsem jeden, měl být v neshodě sám se sebou a sám sobě protičet.“
14. Co se týče definice myšlení jako tiché rozpravy sama se sebou, viz zvláště *Theaitétos* 189–190 a *Sofisté* 263–264. Aristotelés docela v souladu s touto tradicí nazývá přítele, s nímž lze rozmlouvat v podobě dialogu, *αὐτὸς ἄλλος*, druhý já.
15. *Etika Nikomachova*, kniha VI, zejména 1140b9 a 1141b4.
16. Viz Jefferson, „*Draft Preamble to the Virginia Bill Establishing Religious Freedom*“.
17. To je také důvod stojící v pozadí Nietzscheho poznámky ze „*Schopenhauer als Erzieher*“: „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben.“
18. V dopisu W. Smithovi z 13. listopadu 1787.

19. *Kritika soudnosti*, odst. 32.

20. Tamtéž, odst. 59.

21. Co se týče Francie, viz vynikající článek „De Gaulle: Pose and Policy“, v *Foreign Affairs*, červenec 1965. Adenauerův citát pochází z jeho *Paměti* (*The Memoirs 1945–1953*, Chicago, 1966, str. 89), kde je sice tato představa přisouzena myšlení okupačních autorit, avšak během svého kancléřství Adenauer sám její podstatu mnohokrát zopakoval.

22. Části tohoto významného archivu byly uveřejněny v Merle Fainsod, *Smolensk Under Soviet Rule*, Cambridge, Mass., 1958. Viz str. 374.

8. Dobyť vesmíru a velikost člověka

1. Tuto otázku položili na „Symposiu o vesmíru“ editoři sborníku *Great Ideas Today* (1963); zvláště přitom zdůrazňovali „vliv výzkumu vesmíru na to, jak člověk chápe sebe sama a situaci, v níž se nachází. Předmětem otázky není člověk jako vědec ani jako výrobce či spotřebitel, nýbrž spíše člověk jako ‚lidská bytost‘.“
2. *Etika Nikomachova*, kniha VI, kap. 7, 1141a20nn.
3. Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics* (1929). Citát v *Great Ideas Today* (1962), str. 141.
4. Citát v J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science* (Mentor Books, 1943), str. 141.
5. Viz Sullivan, *Atomic Physics and Human Knowledge* (New York, 1958), str. 88.
6. Tamtéž, str. 76.
7. Planck, op. cit., str. 503.
8. Viz Planck, *Science and Humanism* (Londýn, 1951), str. 25–26.
9. John Gilmore to velmi obratně vyjadřuje v ostře kritickém dopise, který mi adresoval, když tento článek roku 1963 vyšel poprvé: „V průběhu několika posledních let jsme ve skutečnosti dokázali sestavit počítačové programy umožňující strojům projevovat známky chování toho druhu, jaké by každý, kdo není obeznán se strukturou těchto programů, bez váhání popsal jako inteligentní, dokonce vysoce inteligentní. Tak například Alex Bernstein napsal program, který stroji umožňuje hrát na neuvěřitelně vysoké úrovni damu. Stojí za povšimnutí, že tento stroj hraje damu lépe než Bernstein sám. Je to jistě úctyhodný úspěch, ale patří Bernsteinovi, nikoli jeho stroji.“ Byla jsem svedena na scestí komentářem George Gamowa – viz pozn. 10 – a svůj text jsem od té doby náležitě poopravila.
10. George Gamow, „Physical Sciences and Technology“, v *Great Ideas Today* (1962), str. 207. Zvýraznění doplněno.
11. Sergio de Benedetti, citován v Walter Sullivan, „Physical Sciences and Technology“, v *Great Ideas Today* (1961), str. 198.
12. Bohr, op. cit., str. 70 a 61.
13. Planck, op. cit., str. 493, 517 a 514.

14. Bohr, op. cit., str. 31 a 71.
15. Tamtéž, str. 82.
16. Planck, op. cit., str. 509 a 505.
17. Viz J. Bronowski, *Science and Human Values* (New York, 1956), str. 22.
18. Viz *Hvězdný posel*, překlad citován z *Discoveries and Opinions of Galileo* (New York, 1957), str. 28.
19. Viz A. Einstein, *Relativity, The Special and General Theory* (1905 & 1916), citát v *Great Ideas Today* (1961), str. 452 a 465.
20. Walter Sullivan, op. cit., str. 189.
21. Tamtéž, str. 202.
22. Cituji z Descartesova dialogu „*Hledání pravdy ve světle Přírody*“, v němž je Descartesův ústřední názor na otázku pochybování patrnější než v jeho *Principech*. Viz E. S. Haldanovo a G. R. T. Rossovo vydání Descartesových *Philosophical Works* (Londýn, 1931), sv. I, str. 324 a 315.
23. Za tuto definici jsem zavázána Johnu Gilmorevi a jeho dopisu, o němž jsem se zmínila již v pozn. 9. Gilmore sám ovšem není toho názoru, že by odtud pro praktického fyzika vyplývala jakákoli omezení poznání. Heisenbergova vlastní „populární“ tvrzení, alespoň se domnívám, v této otázce mé stanovisko podporují, ale není pochyb, že celá kontroverze ani zdaleka není u konce. Gilmore si podobně jako Denver Lindley myslí, že se proslulí vědci mohou až příliš snadno mýlit, pokud se filosofického zhodnocení jejich díla týče. Gilmore a Lindley mne také obviňují, že výroky vědců užívám nekriticky, jako by o důsledcích svého díla mohli mluvit s touž autoritou, s jakou se vyjadřují k vlastnímu předmětu své vědecké práce. („Důvěra, s níž přistupujete k velikým osobnostem vědecké komunity, je dojemná,“ píše mi Gilmore.) Tento argument pokládám za platný: žádný vědec – bez ohledu na to, jak vynikajících úspěchů ve svém oboru mohl dosáhnout – si pro „filosofické důsledky“, které on sám či někdo jiný v jeho díle objeví, ani pro své vlastní výroky o něm, nemůže nárokovat stejnou platnost, jakou mají jeho objevy samotné. Ať už je filosofická pravda čímkoli, zcela určitě není pravdou vědeckou. Zároveň však není snadné věřit, že Planck a Einstein, Niels Bohr, Schrödinger a Heisenberg, tito praktikující fyzikové, kteří byli jeden jako druhý zmateni a znepokojeni důsledky svého díla a všeobecnými závěry, jež z něj podle všeho vyplývají, byli prostě jen obětmi klamů a neschopnosti porozumět sama sobě.
24. V *Philosophic Problems of Nuclear Science* (New York, 1952), str. 73.
25. Tamtéž, str. 24.
26. V *The Physicist's Conception of Nature* (New York, 1958), str. 24.
27. Tamtéž, str. 18–19.

OBSAH

Předmluva:

TRHLINA MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ	7
1. TRADICE A MODERNÍ VĚK	19
2. POJETÍ DĚJIN: STAROVĚKÉ A MODERNÍ	41
3. CO JE AUTORITA?	87
4. CO JE SVOBODA?	129
5. KRIZE VÝCHOVY A VZDĚLÁNÍ	153
6. KRIZE KULTURY	173
7. PRAVDA A POLITIKA	197
8. DOBYTÍ VESMÍRU A VELIKOST ČLOVĚKA	233
Poznámky	247

POLITIKA A SPOLEČNOST

svazek č. 3

HANNAH ARENDOVÁ

MEZI MINULOSTÍ A BUDOUCNOSTÍ

Osm cvičení v politickém myšlení

Z anglického originálu *Between Past and Future*
přeložil Tomáš Suchomel (předmluva, eseje 1, 2, 7, 8)
a Martin Palouš (eseje 3–6)

Odpovědný redaktor Pavel Pšeja

Obálka Zdeněk Granát

V roce 2002 vydalo jako svou 112. publikaci
Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),
Venhudova 17, 614 00 Brno,
tel./fax: 05/45213862, e-mail: cdk@iol.cz

Tisk Graphical Brno

1. vydání

Doporučená cena 249 Kč

ISBN 80-85959-92-5

Kompletní přehled publikací CDK a internetové knihkupectví
s 15% slevou najdete na adrese <http://www.cdkbrno.cz>