

OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5
http://www.oikoymenh.cz

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Arendt, Hannah

Vita activa, neboli, O činném životě / Hannah Arendtová; přeložil

Václav Němec. – Vyd. 1. – Praha: OIKOYMENH, 2007. – 431 s. –

(Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 57)

Název originálu: Vita activa oder Vom tätigen Leben

Přeloženo z němčiny

ISBN 978–80–7298–185–4 (váz.)

32:1 * 316.3/6 * 331 * 17.021.1

– politická filozofie

– člověk a společnost – novověk

– práce

– jednání

– studie

321 – Politologie [15]



Vzdělávání a kultura

Kultura 2000

With the support of the Culture 2000 programme of the European Union

Kniha vychází díky podpoře programu Evropské unie Culture 2000

Copyright ©1958 by The University of Chicago. All rights reserved.

The Human Condition, licensed by The University of Chicago Press,

Chicago, Illionis, U. S. A.

Translation © Václav Němec, 2007

© OIKOYMENH, 2007

ISBN 978–80–7298–185–4

Obsah

Úvodní poznámky	7
I. Lidská podmíněnost	15
1. Vita activa a condition humaine	15
2. Pojem vita activa	20
3. Věčnost a nesmrtelnost	28
II. Prostor veřejného a oblast soukromého	33
4. Člověk: společenský či politický živočich	33
5. Polis a domácnost	40
6. Vznik společnosti	51
7. Veřejný prostor: sféra společného	66
8. Soukromá oblast: vlastnictví a majetek	76
9. Společenská a soukromá sféra	88
10. Lokalizace činností	96
III. Práce	103
Předběžná poznámka	103
11. „Práce našeho těla a dílo našich rukou“	104
12. Věčnost světa	120
13. Práce a život	123
14. Plodnost práce na rozdíl od její domnělé „produktivity“	129
15. Odstranění „mrtvého“ vlastnictví ve prospěch „živoucího“ přisvojování	139
16. Nástroj a dělba práce	150
17. Společnost konzumentů	160
IV. Zhotovování	173
18. Trvalost světa	173
19. Zvěčňování	176
20. Role nástrojů v práci	183

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

Úvodní poznámky

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

...

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

Bertolt Brecht

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

První kapitola

Lidská podmíněnost

1. *Vita activa a condition humaine*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nost byla za takových poměrů takřka výlučně produktem člověka samotného.

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

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

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

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

2. Pojem *vita activa*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Věčnost a nesmrtelnost

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

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

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

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

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

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

¹⁹ *DK* 24 [14] B 2.

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

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

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

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

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

²¹ DK 22 [12] B 29.

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

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

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

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

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

Druhá kapitola

Prostor veřejného a oblast soukromého

4. Člověk: společenský či politický živočich

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1a. Takové „spolky“ samozřejmě mohly být uzavírány rovněž za obchodními účely. Slovo *societas* v tomto smyslu se vyskytuje již ve středověkém hospodářství. Viz W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, London 1931, str. 419.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Polis a domácnost

Ačkoli nedorozumění spočívající ve ztotožnění politické a společenské dimenze je tak staré jako překlad řeckých pojmů do latiny a jejich přizpůsobení římsko-křesťanskému myšlení, novověk navíc tuto situaci podstatně zkomplikoval svým moderním pojmem společností. Jednoduché rozlišení mezi soukromým a veřejným odpovídá rozdílu mezi sférou domácnosti a politického života, které existovaly jakožto odlišné, od sebe navzájem přesně oddělené oblasti přinejmenším od počátku antického městského státu. Společenský prostor je naproti tomu novým fenoménem, jehož vznik spadá vjedno se zrozením novověku a jenž našel svoji politickou formu v národním státu.

V této souvislosti si musíme jasně uvědomit, jaké mimořádné obtíže nám v důsledku novověkého vývoje činí pochopit tyto rozhodující distinkce a rozdíly mezi veřejným a soukromým, mezi prostorem *polis* a oblastí domácnosti a rodiny, mezi činnostmi, jež slouží uchování života, a činnostmi, jež se obracejí ke světu, který je všem společný. Přitom je třeba mít stále na paměti, že tyto distinkce a tato rozlišení tvoří samozřejmý a axiomatický základ celého politického myšlení antiky. Pro nás je naopak samozřejmé, že tyto věci od sebe přesně neodlišujeme, protože od počátku novověku chápeme každý národní útvar a každou politickou komunitu podle obrazu rodiny, jejíž záležitosti a každodenní zaměstnání jsou spravovány a vyřizovány jako v aparátu domácnosti, který vyrostl do gigantických rozměrů. Vědecké myšlení, jež odpovídá tomuto vývoji, se už nenazývá politickou vědou, ale „ekonomií“, „národohospodářstvím“ či „social economy“. A všechny tyto výrazy svědčí o tom, že jde ve skutečnosti o jakousi „kolektivní domácnost“.¹² To, co dnes nazýváme společností, je rodinný kolektiv, jenž si rozumí ekonomicky, jako ekonomicky organizovaná gigantická nad-rodina a jehož politickou organizační formu tvoří národ.¹³ Proto si můžeme jen stěží předsta-

vit, že podle antického myšlení by byl pojem politické ekonomie sám v sobě sporný. To, co bylo „ekonomické“, náleželo k pouhému životu jednotlivce a sloužilo k přežití rodu, a tím bylo *ex definitione* považováno za ne-politické.¹⁴

Historicky je velmi pravděpodobné, že ke vzniku městského státu a veřejné oblasti došlo na úkor moci a významu soukromé sféry, rodiny a domácnosti.¹⁵ Prastará posvátnost domácího krbu nicméně přetrvávala dokonce i v Řecku, kde uvolnění rodinných pout ve prospěch politického svazku dosáhlo mnohem větších rozměrů než v římské republice. A jestliže *polis* nikdy nezašla tak daleko, aby zničila soukromou oblast svých občanů, nebylo to ani tak proto, že by jí v tom bránil respekt k soukromému majetku v našem smyslu, jako spíše díky citlivosti pro skutečnost, že bez zajištěného vlastnictví by se nikdo nemohl angažovat v záležitostech společného světa,

věkého království a z feudalismu, v jejichž rámci byl již rodině a hospodářské jednotce přisuzován obecný význam, jaký starověk neznal. Nicméně rozdíl mezi feudalismem a novověkem nelze přehlédnout. V rámci feudalismu byla rodinná společenství a hospodářství na sobě navzájem nezávislá. Proto si také královské hospodářství, jež reprezentovalo zemi jako celek a vztahovalo se k feudálním pánům jako *primus inter pares*, nemohlo osobovat postavení hlavy jediné obrovské rodiny ve smyslu absolutního vládce. Středověký „národ“ sestával z konglomerátu rodin. Jeho členové se nepovažovali za členy jedné jediné rodiny, která by jakožto národ zahrnovala veškeré obyvatelstvo.

¹⁴ Tento rozdíl je jasně patrný v prvních oddílech pseudo-aristotelské *Ekonomiky*, kde je despotická *mon-archie* (vláda jednoho muže) domácností výslovně konfrontována se zcela odlišnou organizací *polis*.

¹⁵ Bod obratu v Athénách patrně znamenalo Solónovo zákonodárství. H. de Coulanges zcela oprávněně spatřuje v athénské zákoně, který ukládal dětem jako právně vymahatelnou povinnost podporovat své rodiče, doklad o ztrátě rodičovské moci (*Antická obec*, IV, kap. 8). Stát ovšem omezoval zákonnou moc rodičů jen tehdy, když se dostala do konfliktu s jeho vlastními zájmy, a nikoli třeba kvůli svobodě nebo právům jednotlivých členů rodiny. V tomto ohledu je příznačné, že děti neměly právo na život, jež se nám zdá tak samozřejmé, a že prodej a odkládání kojenců neustávaly až do roku 374 našeho letopočtu, kdy jiná práva otcovské *potestas* byla již dávno zastaralá (viz R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, London 1928, str. 8).

¹² Viz mimořádně poučná zkoumání G. Myrdala (*The Political Element in the Development of the Economic Theory*, London 1953), který překládá „národohospodářství“ jako „Social Economy or collective housekeeping“.

¹³ Tím nechci popřít, že národní stát a jeho společnost vznikly ze středo-

protože bez nějakého místa, které by mohl skutečně nazvat svým vlastním, v něm nebyl nikde ukotven.¹⁶ Dokonce i Platón, jehož politická vize zahrnovala tak radikální požadavek odstranění soukromého vlastnictví ve prospěch nesmírného rozšíření veřejné oblasti, že lze mluvit o skutečné destrukci soukromého života, se s největší úctou vyjadřoval o Diovi, ochránci hranic (*Zeus herkeios*), a označoval hraniční kůly (ὄποι) vztyčené mezi pozemky občanů za posvátné, aniž by v tom spatřoval nějaký rozpor se svými utopickými plány.¹⁷

Sféra domácnosti se vyznačovala tím, že pospolitý život v ní byl diktován především lidskými potřebami a životními nutnostmi. Síla, která zde lidi sváděla dohromady, byl samotný život, život jednotlivce i život rodu. V souladu s tím byli penáti, římsí domácí bohové, u Plútarcha charakterizováni jako „bohové, kteří udržují náš život a živí naše tělo“.¹⁸ To, že starost o zachování jednotlivce přísluší muži a starost o zachování rodu ženě, se zdálo předurčeno samotnou přirozeností, neboť obě nepřírozenější funkce člověka – práce muže, jež slouží k obstarávání potravy, a rození ženy, jež slouží rozmnožování – stejným způsobem podléhaly nutkání a puzení života.

¹⁶ Pro tento rozdíl mezi vlastnictvím a majetkem je příznačné, že existovala řecká města, kde zákon občany zavazoval k rozdělení a společné spotřebě úrody, ale ve stejných městech měl každý občan absolutně nesporné vlastnické právo na svůj pozemek a půdu. Srv. F. de Coulanges (*Antická obec*, II, kap. 6), který tento stav označuje jako „velmi pozoruhodný rozpor“, protože nevidí, že podle antického chápání spolu vlastnictví a majetek neměly nic společného.

¹⁷ Viz Platón, *Leg.* 842.

¹⁸ Plútarchos, *Quaest. Rom.* 51 (citováno podle F. de Coulanges, *Antická obec*, II, kap. 9). Je zvláštní, že Coulanges mohl při svém jednostranném zdůraznění bohů podsvětí v řeckém a římském náboženství přehlédnout, že tito bohové nebyli jen bohy mrtvých a jejich kult nebyl pouhým kultem smrti, ale že toto rané náboženství, jež bylo pevně připoutané k zemi, sloužilo životu a smrti jako dvěma aspektům jediného procesu. Život pochází ze země a opět se do ní vrací; zrození a smrt jsou pouze dvě různá stadia téhož biologického procesu, který je podřízen podzemním bohům.

Přirozený pospolitý život v domácnosti měl proto svůj původ v nutnosti a nutnost vládla všem činnostem, jež spadaly do této oblasti.

Prostor *polis* byl naopak říší svobody a pokud mezi těmito dvěma oblastmi vůbec existoval nějaký vztah, pak byl samozřejmě chápán v tom smyslu, že ovládnutí životních nutností v rámci domácnosti připravovalo podmínky pro svobodu v *polis*. V žádném případě proto nebylo možné rozumět politikou něco, co bylo nutné pro blaho společnosti – byť by se jednalo třeba o společnost věřících jako ve středověku, o společnost vlastníků jako u Locka, o společnost zaměstnanců na zisk jako u Hobbese, o společnost producentů jako u Marxe, o společnost zaměstnanců jako v moderní západní společnosti nebo o společnost dělníků jako v socialistických či komunistických zemích. Ve všech těchto případech je to svoboda společnosti, která požaduje a ospravedlňuje omezení politické moci. Svoboda má své místo ve společenské sféře, zatímco nátlak a násilí jsou situovány ve sféře politické, a stávají se tak monopolem státu.

Ačkoli se řeční filosofové stavěli kriticky k politické sféře, k životu v *polis*, přesto pro ně bylo vždy samozřejmostí, že svoboda má své místo výlučně v politické oblasti, že nutnost je předpolitický fenomén, který je typický pro soukromou sféru domácnosti, a že nátlak a násilí lze ospravedlnit pouze v této sféře, protože jsou to jediné prostředky, jež člověku umožňují ovládnout nutnost – např. panstvím nad otroky – a být svobodným. Nutnost, jejímuž tlaku podléhají všichni smrtelníci, ospravedlňuje násilí. Lidé se násilným způsobem zbavují okovů nutnosti, do nichž je uvrhl život, aby získali svobodu světa. Tato svoboda existence ve světě byla pro Řeky podmínkou toho, co nazývali štěstím (εὐδαιμονία), které bylo nerozlučně spjata se zdravím a zámožností, jejichž souběhem byla definována objektivní situace člověka ve světě. Kdo byl chudý či nemocný, zůstal podroben fyzické nutnosti, byť byl třeba formálně svobodný. Kdo nebyl pouze chudý, ale navíc otrokem, byl kromě toho podřízen vládě násilí vykonávané lidmi. Toto dvojnásobné „neštěstí“ ztotožnění nijak nesouviselo s tím, zda se otrok cítil subjektivně dobře a zda na tom byl objektivně dobře. Chudý, ale svobodný muž dával přednost každodenní nejistotě nestálého pracovního trhu před zajištěným výdělkem, protože závazek spojený se zajištěním byl již pociťován jako omezení svobody. Proto také byla těžká práce

považována za méně ponižující než snadný život mnohých otroků zaměstnaných v domácnosti.¹⁹

Předpolitický nátlak, který pán vyvíjel na rodinu a její otroky a který byl považován za nevyhnutelný právě proto, že člověk je „společenskou“ bytostí dříve, než se může stát bytostí politickou,²⁰ nemá ovšem nic společného s chaotickým „přírodním stavem“, jež političtí myslitelé 17. století považovali za prapůvodní stav lidí, od jehož násilnosti a nejistoty bylo třeba se utéci ke „státu“, který má od této chvíle monopol na veškeré násilí a veškerou moc a který zabraňuje „válce všech proti všem“ tím, že „udržuje všechny stejnoměrně ve strachu“.²¹ Naše představy o vztahu mezi vládnoucími a ovládanými a na nich založené pojmy jako moc, stát a vláda v tom smyslu, jak jim dnes rozumíme, zkrátka všechny naše politické pojmy byly ve starém Řecku naopak vnímány jako předpolitické a byly považovány za oprávněné nikoli ve veřejné, ale v soukromé sféře, a za nepolitické ve vlastním smyslu slova, tj. za nepatřící k *polis*.

Polis se odlišovala od oblasti domácnosti tím, že v ní existovali pouze sobě rovní, zatímco uspořádání domácnosti přímo spočívalo na nerovnosti. Svobodná existence příslušníka *polis* spočívala v tom, že neporoučel jiným a zároveň byl sám svobodný od tlaku nutnosti

a neměl žádného pána, který by mu poroučel. Být svobodným znamenalo nikomu nevládnout a sám nebýt nikým ovládan.²² V oblasti domácnosti tedy vůbec nemohla existovat svoboda, a to ani pro pána domu, který byl považován za svobodného jen proto, že mohl ze své vůle opustit svůj dům a vydat se do politického prostoru, kde byl mezi sobě rovnými. Tato rovnost v *polis* má jistě velmi málo společného s naší představou o egalitě. Rovnost v *polis* znamenala, že člověk přicházel do styku pouze se sobě rovnými, a předpokládala tak jako samozřejmost existenci „nerovných“, kteří také v městských státech vždy tvořili většinu obyvatelstva.²³ Rovnost, která byla v novověku spojována s požadavkem spravedlnosti, v antice naopak představovala vlastní podstatu svobody. Být svobodným znamenalo být svobodným od nerovnosti, která je přítomná ve všech mocenských poměrech, pohybovat se v prostoru, v němž nikdo nevládne druhému, ani sám není nikým druhým ovládan.

V tomto bodě však také končí možnost postihnout hluboký rozdíl mezi novověkým a antickým pojetím politického života pomocí protikladných kategorií. Největší obtíž pro jakékoli srovnání spočívá v tom, že novověk vlastně neodděluje a neodlišuje společenskou sféru od sféry politické. Myšlenka, že politika není ničím jiným než funkcí společnosti, že jednání, promlouvání a myšlení primárně tvoří nadstavbu sociálních zájmů, není přece objevem ani pouhým výmyslem Marxovým, ale patří naopak k axiomatickým předpokla-

¹⁹ V tomto ohledu je příznačná diskuse mezi Sókratem a Euthérem v Xenofónových *Vzpomínkách na Sókrata* (II,8): Nutnost Euthéra přiměla k tomu, aby tělesně pracoval. Euthéros si je však jist, že jeho tělo nemůže dlouho vydržet tento způsob života, a také si je vědom toho, že ve stáří bude bezmocný a opuštěný. Přesto se domnívá, že je stále lepší pracovat než žebrať. Když pak Sókratés navrhuje, aby se poohlédl po někom, komu se daří lépe a kdo potřebuje pomocníka, Euthéros odpovídá, že nemůže snést „otroctví“ (δουλεία).

²⁰ Tento úzký vztah, který podle našeho mínění pojil společnost a organizaci domácnosti, velmi zřetelně vyjadřuje německé slovo „Gesellschaft“ ve svém původním významu. „Jde o spojení předpony *Ge*, která vyjadřuje společenské vztahy, se slovem *Saal*, starým označením pro germánský dům o jedné místnosti... Společnost (Gesellschaft) byla společenstvím obyvatel síňového domu (Saalhausgenossenschaft).“ T. Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, Stuttgart 1959, str. 18.

²¹ Tak se vyjadřuje Thomas Hobbes ve svém spisu *Leviathan*, I, kap. 13.

²² Nejslavnějším a nejkrásnějším dokladem tohoto řeckého pojetí svobody je diskuse o různých státních formách zaznamenaná u Hérodota (*Hist.* III,80–83), kde Otanés, představitel rovnosti v *polis* (ισονομία), prohlašuje, že si nepřeje ani ovládat, ani být ovládan. Stejný smysl má Aristotelovo tvrzení, že život svobodného muže je lepší než život despoty, přičemž zcela samozřejmě předpokládá, že despota není svobodný (*Pol.* 1325a24). Podle F. de Coulangese všechna řecká a latinská slova, která vyjadřují vládu nad druhými – jako *rex*, *pater*, ἄναξ, βασιλεύς –, pocházejí z oblasti domácnosti a byla původně jmény, jimiž otroci oslovovali své pány.

²³ Lidé bez občanství vždy tvořili většinu obyvatelstva, ačkoli konkrétní poměr se dosti výrazně měnil. Když ovšem Xenofón tvrdí, že na trhu ve Spartě mezi čtyřmi tisícovkami lidí neviděl více než šedesát občanů (*Hell.* III,35), tak jistě přehání.

dům, jež Marx nekriticky převzal z politické ekonomie novověku. Tato funkcionalizace politického života samozřejmě znemožňuje novověkému myšlení, aby si třeba jen povšimlo odstupů, jenž dělí politickou sféru od sféry společenské. A to opět není věcí nějaké svévolné teorie nebo ideologie, nýbrž důsledkem skutečnosti, že se vznikem společnosti v novověku, to znamená se vzestupem „domácnosti“ a „ekonomických“ (οἰκία) činností do prostoru veřejného života, se hospodaření a veškeré záležitosti, jež dříve patřily do soukromé sféry rodiny, náhle týkají všech, to jest staly se „kolektivními“ záležitostmi.²⁴ V moderním světě tak obě tyto oblasti ustavičně přecházejí jedna do druhé, jako by byly jen vlnami v neustále plynoucím proudu samotného procesu života.

V novověku jako by zmizela propast, již lidé klasického starověku museli každodenně překonávat, aby překročili úzký okrásek domácnosti a vstoupili do politické oblasti. Zrušení této césury je přitom bytostně novověkým fenoménem. Ještě ve středověku totiž odstup mezi soukromou a veřejnou sférou zůstal nějakým způsobem zachován, přestože pozbyl na významu, a především byl zcela jinak situo-

²⁴ „Myšlenka, že společnost, podobně jako hlava rodiny, vede hospodářství ve prospěch svých členů, je hluboce zakořeněna v ekonomické terminologii... V němčině výraz ‚Volkswirtschaftslehre‘ sugeruje, že existuje kolektivní subjekt hospodářské činnosti... Podobné představy v angličtině vyjadřují termíny ‚theory of wealth‘ a ‚theory of welfare‘“ (G. Myrdal, *The Political Element in the Development of the Economic Theory*, str. 140). „Co je míněno sociální ekonomii, jejíž funkcí je společenské hospodaření? Tento výraz implikuje nebo sugeruje především analogii mezi jednotlivcem, který vede svou vlastní či rodinnou domácnost, a společností. Adam Smith a James Mill pak tuto analogii explicitně rozpracovali v teoretické rovině. Po kritice Johna Stuarta Milla – a s tím, jak se stále více prosazovalo rozlišení mezi praktickou a teoretickou politickou ekonomikou – se na tuto analogii obecně kladl menší důraz“ (tamtéž, str. 143). Fakt, že od té doby se již analogie neuzívá, měl samozřejmě za následek, že podstatné souvislosti v těchto věcech se stále více zatemňovaly. Samotnou tuto skutečnost lze snad vysvětlit také tím, že mimořádný rozvoj společnosti na jedné straně rodinu do jisté míry absorboval, a že společnost se na druhé straně stala téměř plnohodnotnou náhradou za rodinu – nebo je alespoň jako taková namnoze pocítována –, což bylo možné právě proto, že sama má svůj původ v rodinném společenství.

ván. Správně bylo řečeno, že po zániku římské říše to byla katolická církev, která poskytla náhradu za přináležitost k veřejnému uskupení, jež v posledních staletích na sklonku antiky mohla být realizována především podílem na municipální správě.²⁵ Specificky středověké napětí mezi temnotou všednodennosti a velkolepou nádherou posvátných míst vytvořilo odstup mezi světskou a náboženstvím posvátnou sférou, který v mnoha ohledech odpovídal propasti mezi soukromou a veřejnou sférou v antice. Také v případech této středověké césury znamenal přechod z jedné oblasti do druhé vzestup a překročení. Přitom samozřejmě nelze přehlédnout zásadní rozdíl mezi antikou a středověkem. Neboť jakkoli církev nakonec zesvětlila, přesto zůstala spjata se skutečností, jež přesahuje veškerý svět, protože společenství věřících mohla udržet pohromadě jediné starost o spásu duše. Nicméně oblast náboženského života – byť s jistými výhradami – lze chápat jako ekvivalent veřejné sféry, zatímco celá oblast světského života ve staletích feudalismu zaujala místo, jež bylo v antice přiručeno soukromé sféře. Jedním z nápadných znaků této doby bylo, že všechny lidské činnosti a všechny každodenní, světské události se odehrávaly v rámci soukromé domácnosti, takže vůbec neexistovala oblast světsky veřejného života ve vlastním smyslu.²⁶

S tímto enormním nárůstem soukromé oblasti souvisí také rozdíl mezi antickým *pater familias* a feudálním pánem. Zatímco pro feudálního pána bylo typické, že měl v hranicích svého panství soudní pravomoc, v antice se sice vyskytovali mírní a tvrdí, spravedliví a nespravedliví páni, ale ve vztahu mezi služebníkem a pánem neexistovaly právo a zákon ve vlastním smyslu, neboť mimo veřejné politickou oblast byly zcela nemyslitelné.²⁷ Stopy privatizace všech

²⁵ R. H. Barrow, *The Romans*, Harmondsworth 1953³, str. 194.

²⁶ To, co E. Levasseur konstatoval o feudálních organizacích dělníků, platí pro feudální komunity obecně: „Každý žil ve svém vlastním a ze svého vlastního, šlechtic na svém panství, venkovan na své půdě, měšťan ve svém měste“ (*Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, Paris 1900², str. 229).

²⁷ Slušné zacházení s otroky, jež doporučuje Platón v *Zákonech* (*Leg.*

lidských činností a z ní plynoucí privatizace všech lidských vztahů lze vysledovat až ke specifickým stavovským organizacím ve středověkých městech, ke společenstvům a cechům, k oněm *confrèreries* a *compagnons*, jak se příznačně nazývají v narážce na rodinné a domácí vztahy, ba dokonce až k raným obchodním společnostem, kde „ještě nacházíme ozvuk původně jednotné domácnosti ve slovech jako ‚kompanie‘ (*companis*) ... a takových obratech jako ‚lidé, kteří jedí tentýž chléb‘, ‚lidé, kteří se spolu dělí o chléb a víno““.²⁸ Středověký pojem „obecného blaha“ ani vzdáleně nenaznačuje existenci veřejně politické oblasti, ale svědčí spíše o uznání, že soukromí jednotlivci mohou mít společné zájmy, a to jak duchovní, tak materiální povahy, a že mohou setrvávat v soukromé sféře a zaměstnávat se výhradně svými vlastními záležitostmi, pokud za ně někdo převezme odpovědnost a ujme se všech společných zájmů. Tento bytostně křesťanský postoj k politickému životu se od moderního postoje neliší ani tak uznáním „obecného blaha“, jako spíše výlučností soukromé oblasti a absencí oné pozoruhodné střední sféry, v níž soukromým zájmům náleží veřejný význam a již nazýváme společností.

Proto nás ani nepřekvapí, že politické myšlení středověku, které se zabývalo výlučně světskou oblastí, nevědělo nic o propasti mezi zajištěným životem v rámci rodiny a nelítostnou vydaností osoby v rámci *polis*, a v důsledku toho také nerozpoznalo odvahu jako jed-

777), má pramálo společného se spravedlností a je otázkou respektu vůči sobě samému, nikoli ohledu k otrokům. K paralelní existenci dvou zákonů – zákona spravedlnosti, který platil mezi svobodnými občany, a zákona panství, který platil v domácnosti – viz H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, II, str. 200: „Zákon se tedy velmi dlouho ... zdráhal proniknout do oblasti rodiny, kde uznával vládu jiného zákona.“ Pokud se antické, zejména římské zákonodárství vůbec vměšovalo do záležitostí domácnosti – zacházení s otroky, rodinných vztahů atd. –, činilo tak proto, aby zmírnilo principiálně neomezenou moc hlavy domácnosti. Bylo však nemyslitelné, že by se mohla uplatňovat spravedlnost v rámci veskrze „soukromého“ spoluzití otroků. Otroci byli *per definitionem* mimo zákon a poddaní moci svých pánů. Pouze samotný pán, nakolik byl nejen otrokářem, ale také občanem, podléhal zákonu, který potom kvůli státu mohl oklestit jeho moc v domácnosti.

²⁸ W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History*, str. 415.

nu / kardinálních ctností politického života. Pozoruhodné však je, že jediný politický myslitel postklasického období, jemuž nejvíce leželo na srdci, aby byla politickému životu znovu vrácena jeho stará důstojnost, totiž Machiavelli, si při svém úsilí o rehabilitaci politického života také ihned povšiml propasti, jež dělí soukromou a veřejnou oblast, stejně jako odvahy, která je potřebná k tomu, aby tato propast byla překročena. Obojí Machiavelli popsal na vzestupu „kondotiéra z nižších poměrů do výšin knížecích dvorů“, to znamená z poměrů, jež jsou všem lidem společné a v nichž žijí životem pouhých soukromých osob, do zářivé slávy velikých činů.²⁹

Opuštit ochrannou oblast dvora a domu – původně proto, aby se člověk pustil do nějakého dobrodružství či do nějakého velkého podniku, jenž sliboval slávu, později pak proto, aby zasvětil svůj život veřejným záležitostem – vyžadovalo odvahu, protože pouze v soukromé sféře bylo možné obírat se starostmi o život a přežití. Kdokoli se odvážil vstoupit do politického prostoru, musel být nejprve také ochoten dát všanc svůj život a příliš velká láska k životu jen mohla stát v cestě svobodě a byla považována za příznak otrocké duše.³⁰ Tak se stala odvaha kardinální politickou ctností a pouze ti,

²⁹ Doslova „výstup“ z nižšího okrsku či stavu k vyššímu je u Machiavelliho jakýmsi leitmotivem. Viz zejména *Vladař*, kap. 6 (v souvislosti s Hierónem ze Syrakús) a kap. 7; *Rozpravy o prvních deseti knihách Tita Livia*, II, kap. 13.

³⁰ „Od časů Solónových bylo otroctví považováno za něco horšího než smrt.“ (R. Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 1936.) Skutečnost, že otroci sami toto mínění zjevně nesdíleli, vedla potom ke známé a pro nás tak skandální myšlence, že existují lidé, kteří jsou „od přirozenosti“ otroky, jak ji podrobně rozvíjí Aristotelés (*Pol.* I,5). Otrokům byla vytýkána příliš velká láska k životu, jinými slovy: zbabělost (φιλοφυξία). Tak se Platón domníval, že podal důkaz otrocké přirozenosti otroků pomocí argumentu, že by přece mohli dát přednost smrti před zotročením (*Resp.* 386a). Pozdější ohlas tohoto pojetí najdeme ještě u Seneky, který na stížnosti otroka odpovídá: „Proč by někdo měl být otrokem, je-li svoboda pro každého tak blízko po ruce?“ (*Ep.* 77,14); neboť „pro toho, kdo nedovede zemřít, je život tak jako tak otroctvím“ (*vita si moriendi virtus abest, servitus est*; tamt., 77,13). Abychom pochopili tento

kdo jí oplývali, mohli být přijati do společenství, jehož účel a obsah byly politické, a jež proto *a priori* převyšovalo pouhé spolužití vy-nucené životní potřebou, které bylo vlastní všem lidem bez rozdílu – ať už to byli otroci, barbaři či Řekové.³¹ „Správný a dobrý život“ (εὖ ζῆν), jak Aristotelés nazýval život *polis*, nebyl tedy ani tak lepší, bezstarostnější a ušlechtlejší než běžný život, jako byl spíše životem jiného řádu a kvality. Život v *polis* byl dobrý pouze natolik, nakolik se mu podařilo opanovat životní nutnosti, osvobodit se od práce a díla a v jistém smyslu překonat vitální pud vrozený všem živým tvorům, takže do značné míry unikal zotročení biologickým procesem života.

Tato rozlišení, která spočívají v základu řeckého politického vědomí, vyjádřilo řecké myšlení s nedostižnou jasností a přesností. Žádné činnosti, která sloužila pouze účelu živobytí a uchování procesu života, nebylo dovoleno, aby se objevila v politickém prostoru, a to navzdory zjevnému nebezpečí, že obchod a živnost budou přenechány píli a podnikatelskému duchu otroků a cizinců. Athény se také vskutku staly onou „pensionopolis“ obydlenou „konzumním proletariátem“, kterou tak pronikavě popisuje Max Weber.³² Právý charak-

postoj, je třeba připomenout, že většinu otroků ve starověku tvořili poražení nepřátelé. Jen malé procento otroků se rekrutovalo z lidí, kteří se v otroctví již narodili. Ovšem zatímco římská republika získávala své otroky ze zemí, jež nebyly pod římskou vládou, řečtí otroci byli většinou také Řekové. Tito nepřátelé by bývali mohli spáchat sebevraždu, místo aby se jako zajatci nechali prodat do otroctví, a protože odvaha byla považována za kardinální politickou ctnost, dokázali již tím, že dali přednost životu, že „od přirozenosti“ nejsou způsobilí být svobodnými lidmi a občany *polis*. Také v Římě bylo slovo *labos* úzce spjata s představou potupné smrti (srv. např. Vergilius, *Aen.* VI). Tento postoj se změnil až v pozdějších staletích římské říše, kdy se nejen uplatňoval vliv stoicismu, ale kdy se také otrocké obyvatelstvo rekrutovalo především z lidí, kteří se narodili jako otroci.

³¹ E. Meyer (*Die Sklaverei im Altertum*, Dresden 1898) cituje pijáckou píseň krétského básníka Hybria: „Mé bohatství je kopí a meč a krásný štít... Ti však, kdo se neodvážejí nosit kopí a meč a krásný štít, jenž chrání tělo, ti všichni se bázně vřhají k mým nohám a oslovují mne jako pána a velkého krále.“

ter této *polis* před námi zřetelně vystává ještě v politických filosofických Platóna a Aristotela, ačkoli dělicí linie mezi domácností a *polis* se zde již začíná stírat, což se projevuje zvláště u Platóna v tom, že si (pravděpodobně po vzoru Sókrata) svá přirovnání a své příklady pro *polis* rád vypůjčuje ze soukromého života a všedního dne. Nicméně také Aristotelés, který je v tomto ohledu opatrnější, předpokládá spolu s Platónem, že alespoň historický počátek *polis* musí mít nějakou souvislost s životními nutnostmi, jimž je podroben lidský život, a že pouze její obsah a cíl (τέλος), který je jí inherentní, přesahuje pouhý život a vztahuje se k „dobrému životu“.³³

Právě tato část učení sókratovské školy – která se záhy stala natolik samozřejmou, že se s ní nadále setkáváme již jen jako s banalitou – byla však tehdy zcela nová a revoluční a nepramenila ze skutečných zkušeností v politickém životě své doby, ale z přání filosofů, aby byli osvobozeni od břemene veřejného života, přání, které sami před sebou i před druhými mohli ospravedlnit pouze tehdy, když ukázali, že dokonce i tato nejsvobodnější ze všech známých životních forem je ve skutečnosti stále ještě spjata s nutností a je nutnosti podřízena. Nicméně pozadí zkušenosti s *polis* přece jenom zůstalo, alespoň u Platóna a Aristotela, ještě příliš silné na to, aby jim dovolilo vážně zapochybovat o rozdílu mezi životem v domácnosti a životem v *polis*. Bez toho, aby člověk v domácnosti získal vládu nad životní nutností, není možný život ani „dobrý život“, politika však nikdy neexistuje jednoduše kvůli životu. Pokud jde o obyvatele *polis*, život v rámci oblasti domácnosti pro ně existuje pouze kvůli „dobrému životu“ v *polis*.

6. Vznik společnosti

Prostor společenského života vznikl, když vnitřní sféra domácnosti i se sobě vlastními činnostmi, starostmi a organizačními formami vystoupila z temnoty domu do plného světla veřejného politického

³² M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924, str. 147.

³³ Viz Aristotelés, *Pol.* I,2.

života. Tím došlo nejen k tomu, že byla setřena stará dělicí čára mezi soukromými a veřejnými záležitostmi, ale také se k nepoznání změnil smysl těchto pojmů a význam, který měla každá z obou sfér pro život jednotlivce jakožto soukromé osoby a občana obce. Dnes bychom nemohli říci jako Řekové, že život strávený jen v rámci našeho nejvlastnějšího (třlov) okrsku je „idiotský“, protože nemá žádný podíl na společném světě. Stejně tak dnes již nechápeme soukromou sféru jako ono sice nutné, ale přesto vždy pouze dočasné útočiště před záležitostmi *res publica*, které Římané hledali a nacházeli na své soukromé usedlosti daleko od města, jehož byli občany. Soukromý život podle našeho chápání vymezuje sféru intimity, jež byla řeckému starověku zcela neznámá. Ačkoli první náznaky sféry intimity můžeme sledovat již v pozdně římské době, ve své dnešní mnohotvárnosti a rozmanitosti rozhodně nemá obdoby v žádné epoše před novověkem.

Zde se jedná o mnohem víc než jen o pouhý posun důrazu. Pro antiku bylo rozhodující, že veškerý soukromý život je pouze privátní, že v něm, jak naznačuje samo toto slovo, žije člověk ve stavu zbavení, a sice zbaven nejvyšších možností a lidských schopností. Kdo neznal nic než soukromou stránku života – kdo jako otrok neměl přístup do veřejného prostoru nebo žil jako barbaři v poměrech, kde ještě ani nedošlo k ustavení tohoto prostoru –, nebyl ve vlastním smyslu člověkem. Důvodem toho, že slovo „privátní“ v nás dnes již neevokuje stav zbavení, je také skutečnost, že novověký individualismus s sebou přinesl tak enormní obohacení soukromé sféry. Ještě podstatnější pro naše chápání soukromé sféry je nicméně fakt, že ji vnímáme jako protikladnou nejen oblasti veřejného života, jak tomu bylo ve starověku, ale především oblasti společenského života, již antika neznala a jejíž obsah byl pro ni záležitostí soukromé sféry. Pokud jde o rysy, jichž nabyla oblast soukromého života v novověku, a především o její nejdůležitější funkci, jež spočívá v garanci intimity, je rozhodující historická okolnost, že když došlo k odhalení této oblasti, byla vnímána jako protiklad nikoli vůči politickému, ale vůči společenskému životu, s nímž ji proto také pojí užší a podstatnější vztah.

Prvním vědomým objevitelem a do jisté míry také teoretikem intimní sféry byl Jean-Jacques Rousseau. Mimochodem stojí za povšimnutí, že Rousseau je jediný mezi velkými autory, jenž bývá v li-

teratuře stále ještě uváděn pouze křestním jménem. Rebelie, která Rousseaua přivedla k jeho objevu, nebyla zaměřena proti utlačování ze strany státního aparátu, ale především proti jemu tak nesnesitelné perversi lidského srdce, k níž podle něj dochází v důsledku působení společnosti, proti pronikání společnosti a jejích měřítek do nejniternější oblasti, která až dosud zjevně nepotřebovala žádnou zvláštní ochranu. Intimita srdce – na rozdíl od domu a dvora – nemá přitom žádné místo ve světě. Ale ani společenskou sféru, proti níž se srdce bouří a uplatňuje svá práva, nelze lokalizovat se stejnou jistotou jako sféru veřejnou. Ve srovnání s veřejným politickým prostorem ulpívá na společenské sféře vždy něco neuchopitelného. Proto je jen přirozené, že se Rousseauovi intimita i společnost jeví jako něco subjektivního, že obě považuje za jakési formy lidské existence. Skoro to vypadá, jako by zde nešlo o Rousseauovu vzpouru proti společnosti, ale spíše jako by se Jean-Jacques bouřil proti muži, jež společnost nazývá Rousseauem. V této rebelii srdce proti vlastní společenské existenci se zrodilo moderní individuum se svými stále proměnlivými náladami a rozmary, uzavřené v radikální subjektivitě svého citového života, zapletené do nekonečných vnitřních konfliktních situací, jež pramení z dvojité neschopnosti: cítit se doma ve společnosti a žít mimo společnost. Ať už vůči Rousseauově osobě – o níž jsme bohužel tak dobře informováni – zaujmeme jakýkoli postoj, správnost jeho objevu byla potvrzena tolika jeho následovníky, že je mimo veškerou pochybnost. Velké květy poezie a hudby od poloviny 18. bezmála až do poslední třetiny 19. století, podivuhodný vývoj románu v samostatnou uměleckou formu, jejímž vlastním obsahem je právě společenská sféra, a současný zjevný úpadek veřejných uměleckých forem, jmenovitě architektury, to vše dosvědčuje, jak těsně je příbuzenské pouto pojící intimní a společenskou sféru.

Rebelie proti společnosti, v níž Rousseau a po něm romantika odkryli intimní sféru, se zaměřovala především proti jejím nivelizujícím rysům, proti tomu, co dnes nazýváme konformismem a co je ve skutečnosti příznakem každé společnosti. Svědčí o tom již samotná okolnost, že tato rebelie začala tak brzy, totiž dříve, než se ve společenském organismu a v politických institucích vůbec mohl uplatnit princip rovnosti, jež od časů Tocquevillových obvykle činíme zodpovědným za konformismus. V této souvislosti není důležité, zda národ sestává z rovných či nerovných jedinců, neboť společnost

vždy požaduje od těch, kdo k ní náležejí, aby se chovali jako členové velké rodiny, v níž může existovat pouze jeden názor a jeden zájem. Před novověkým rozpadem rodiny byl tento jednotný zájem, stejně jako s ním spjatý názor na svět, reprezentován hlavou rodiny, jejíž panování bránilo různosti mínění a konfliktům zájmů v lůně rodiny.³⁴ Nápadná koincidence vzestupu společenské sféry s úpadkem rodiny zřetelně ukazuje, že společnost vděčí za svůj vznik mimo jiné tomu, že rodiny byly absorbovány příslušnými skupinami, které jim sociálně odpovídaly, tj. s nimiž sdílely přibližně stejnou životní úroveň. Rovnost mezi členy společnosti nemá nic společného s rovností rovnocenných, s pobýváním mezi sobě rovnými, jež známe z klasického starověku jako podmínku politického života. Rovnost mezi příslušníky společnosti připomíná spíše rovnost všech členů rodiny podřízených despotické moci hlavy rodiny, snad jen s tím rozdílem, že takovéto vlády, vykonávané jednotlivcem, který by reprezentoval společný zájem a jednomyslné mínění, nebylo v rámci společnosti zapotřebí, protože přirozená síla rodinných zájmů zde byla nesmírně umocněna prostým součtem zájmů mnoha rodin spojených do jedné skupiny. Zde již vskutku nebylo třeba vlády jednoho člověka, protože na její místo vstoupila průbojná síla zájmu samého. Konformismus, jak ho známe, tj. stav, kdy je dosaženo naprosté jednomyslnosti při plné dobrovolnosti, je pouze posledním stadiem tohoto vývoje.

Monarchický princip samovlády, jež antika pokládala za typickou organizační formu domácnosti, se sice v rámci moderní společnosti – která už není reprezentována dvorskou domácností absolutistického království jako v počátečních stádiích svého vývoje – proměnil potud, že ve společnosti právě nikdo nepanuje či nevládne, ale tento „Nikdo“, totiž hypotetická jednotnost ekonomického společenského zájmu, stejně jako hypotetická jednomyslnost obecně rozšířených mínění v salonech dobré společnosti, vládne neméně despoticky, přestože není vázán na žádnou osobu. Fenomén panování tohoto „Nikoho“ známe až příliš dobře z té „nejspolečensnější“ ze všech

³⁴ Tak Seneca při svém výkladu o užitečnosti vysoce vzdělaných otroků, kteří znají z paměti všechny klasiky, poznamenává, že „co ví domácnost, to ví pán“ (*Ep.* 27,6; citováno podle R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, str. 61).

státních forem, totiž z byrokracie, která se nikoli náhodou dostává k vládě v posledním stadiu vývoje národního státu, tj. vývoje, na jehož počátku stála absolutistická monarchie osvětleného despotismu. Panství „Nikoho“ je tak málo bez-vládím, že se z něj za jistých okolností může vyklubat dokonce jedna z nejkrutějších a nejtyranštějších forem vlády.

Rozhodující pro tento fenomén je vposled pouze ta skutečnost, že společnost ve všech svých vývojových stádiích vylučuje jednání, podobně jako je dříve vylučoval okruh domácnosti a rodiny. Na místo jednání nastupuje chování ve svých rozličných formách, jež společnost očekává od všech svých členů a pro něž předepisuje nesčetná pravidla směřující k tomu, aby byl jednotlivec společensky normován, aby byl učiněn společensky způsobilým, a tak se zabránilo spontánnímu jednání, včetně vynikajících výkonů. U Rousseaua jde ještě o salony dobré společnosti, jejíž konvence identifikují jednotlivce s příslušným postavením, které jednotlivce zaujímá ve společenské hierarchii. Pro tuto identifikaci osoby se společenským postavením je poměrně lhostejné, zda k ní dochází v rámci ještě polo-feudálního řádu, kde společenské postavení spadá vjedno s hodností, nebo ve třídní společnosti 19. století, v níž hrály rozhodující roli tituly, nebo konečně v dnešní masové společnosti, jíž záleží již jen na funkcích, které jednotlivci plní ve společenském procesu. Z tohoto hlediska spočívá jediná podstatná změna, která se odehrála v masové společnosti, v tom, že jednotlivé sociální skupiny, jež vznikly po rozpadu rodiny, sdílejí nyní osud nejpůvodnější společenské skupiny – rodiny. Neboť stejně jako kdysi společnost absorbovala rodinu, tak v našem století masová společnost nakonec vstřebala a nivelizovala společenské třídy a uskupení. Se vznikem masové společnosti totiž společenská sféra po svém staletém vývoji konečně dosáhla bodu, kdy ve stejné míře podchycuje a má moc stejně důsledně kontrolovat všechny členy daného společenství. Masová společnost ohlašuje vítězství společnosti jako takové, je stadiem, v němž už neexistují žádné skupiny stojící mimo společnost. Avšak společnosti je za všech okolností vlastní nivelizování. Vítězství rovnosti v moderním světě je tak pouze politickým a juristickým uznáním skutečnosti, že oblast veřejného života byla dobyta společností. Za této situace se vyznamenání a výjimečnost automaticky stávají soukromými záležitostmi jednotlivých individuí.

Tato moderní egalita, která je založena na konformismu spočívajícím v samotné podstatě společnosti a která je možná jen díky tomu, že chování vstoupilo v hierarchii lidských poměrů na místo jednání, se každopádně liší od rovnosti, jak ji známe z antiky, především z řeckých městských států. Patřit k nevelkému počtu „rovných“ (ὅμοιοι) zde znamenalo, že člověk směl trávit svůj život mezi rovnocennými, což již samo o sobě bylo privilegium. Nicméně *polis* sama, tedy veřejný prostor, byla místem nejprudšího a nejneúprosnějšího zápasu, v němž každý musel vynikat nad všemi ostatními, musel dokazovat znamenitými činy, slovy a výkony, že žil jako „nejlepší muž“ (αἰὲν ἀριστεύειν).³⁵ Jinými slovy: veřejný prostor byl vyhrazen právě těm ne-průměrným, každému v něm byla dána možnost ukázat, čím vyniká nad průměr. Kvůli této možnosti vykonat a vidět jiné, jak vykonávají něco mimořádného, byli pak také občané *polis* více či méně ochotni převzít podíl na soudnictví, obraně a správě města – tedy nejen podílet se na veřejných záležitostech, ale také na sebe vzít závazek a břemeno veřejných zaměstnání.

Na stejném konformismu, který vyžaduje společnost, aby s jeho pomocí organizovala lidské jedince do skupin, kde již nejednají, ale pouze se náležitým způsobem chovají, je založena také věda, která vznikala ruku v ruce se společností, totiž národohospodářství. Je příznačné, že nejdůležitější vědeckou výzbrojí této vědní disciplíny se stala statistika, která předpokládá jako samozřejmost, že lidské záležitosti jsou vypočitatelné. Ekonomické teorie samozřejmě existovaly i před počátkem novověku, ale spadaly do oblastí etiky a politiky, kde nehrály žádnou významnou roli, a vycházely z předpokladu, že lidé i v hospodářství zůstávají bytostmi jednajícími podobně jako v jiných oblastech života. Nárok na vědeckost mohly takové vědecké teorie vznést až tehdy, když společnost prosadila jednotné chování, jehož formy bylo možné zkoumat a jednotně systematizovat, protože všechny nesrovnalosti od této chvíle mohly být interpretovány

³⁵ To, oč jde homérským hrdinům, je „být vždy nejlepším mužem a vyniknout nad ostatními“ (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπερίστων ἔμμεναι ἄλλων); viz Homér, *Il.* VI,208. A Homér byl přece „vychovatel celé Hellady“.

jako odchylky od normy platné ve společnosti, a tedy jako asociální či anomální.³⁶

Zákony statistiky jsou platné všude tam, kde vstupují do hry dostatečně velká čísla nebo velmi dlouhé časové úseky. Z hlediska statistiky jsou činy nebo události v jejich jednotlivosti pouhými odchylkami nebo výkyvy. Toto statistické hledisko má své oprávnění, protože činy nebo události jsou co do své podstaty vzácné a vždy přerušují všední život, který je vskutku vypočitatelný. Jen se přitom zapomíná, že tato všednost nečerpá svůj vlastní smysl ze všedního dne, ale z události nebo činu, jímž byl tento všední den i se svou všedností teprve ustaven, podobně jako se skutečný význam historických dějů vyjevuje v poměrně vzácných událostech, které tyto děje přerušují. Pokud tedy neuváženě aplikujeme zákony, jejichž platnost se může osvědčit pouze v podmínkách velkých čísel a dlouhých časových úseků, na předměty politiky a dějin, pak jsme tyto předměty svého zkoumání předem skrytě eliminovali, totiž degradovali jsme je jakožto odchylky na úroveň média, v němž se sice ukazují, ale jímž právě nejsou. Je pak očividně stejně nesmyslné jako beznaděné pátrat po významu v politice nebo po smyslu v dějinách,

³⁶ Pojetí ekonomie jako „vědy“ se datuje až od Adama Smitha, pro ekonomická učení kanonistů je hospodářství „uměním“, a nikoli vědou; viz W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History*, str. 379 nn. Již klasické národohospodářské nauky předpokládaly, že člověk, je-li vůbec aktivně činný, jedná výlučně ve vlastním zájmu a je poslušný pouze jediného pudu, který jej žene za ziskem. Zavedení pojmu „neviditelné ruky, která vede k dosažení cíle, jež nikdo nezamýšlel“, u Adama Smitha zřetelně ukazuje, že i takové minimum iniciativy ještě obsahuje příliš mnoho nepředvídatelných a nevypočitatelných faktorů, a proto je pro vědu neúnosné. Marx později tuto nepřehlednou mnohost jednotlivých zájmů redukoval na třídní zájmy a tyto třídní zájmy dále omezil na dvě hlavní třídy, totiž na třídy kapitalistů a dělníků, čímž docílil toho, že ve své vědecké teorii musel počítat již jen s jediným konfliktem. Klasická ekonomie se naopak nemohla stát „vědeckou“, protože se zapletla do mnohosti konfliktních zájmů. Marxovu systému se podařilo donášet mnohem větší konsistence a koherence než systémům jeho předchůdců, protože v centru jeho úvah stojí konstrukce „zspolečensťelého člověku“, který je jednání a vlastní iniciativy schopen ještě podstatně méně než „ekonomický člověk“ klasických a liberálních národohospodářských nauk.

když jsme předtím vyřadili jako bezpředmětné právě to, co nejen má smysl a význam, nýbrž co také může propůjčit smysl tomu, co je samo o sobě beze smyslu a bez významu: každodennímu chování a automatickým historickým procesům.

Z nepopíratelného faktu, že statistické zákony platí v oblasti velkých čísel, vyplývá pro svět, v němž žijeme, bohužel pouze jediný závěr: každý přírůstek obyvatelstva propůjčuje těmto zákonům vyšší míru platnosti, zatímco „odchylky“ se stávají stále bezpředmětnějšími. Přeloženo do politického jazyka to znamená: čím více přibývá obyvatelstva daného politicky konstituovaného společenství, tím je pravděpodobnější, že v rámci veřejné sféry dostane přednost společenský prvek před politickým. Staří Řekové, jejichž městský stát dodnes představuje „nejindividualističtější“ a nejméně konformní politické těleso, jaké z dějin známe, nevěděli sice nic o statistice, ale byli si dobře vědomi skutečnosti, že *polis*, která upřednostňovala jednání a promlouvání přede všemi ostatními činnostmi, může existovat jen tehdy, když se počet občanů drží v určitých mezích. Velká nahromadění lidí se vyznačují takřka samovolnou tendencí k despotickým formám vlády, ať už jde o despotickou vládu jednoho muže, nebo o despotismus majorit. Statistika, tj. matematická manipulace se skutečností, byla před úsvitem novověku neznámá, ale první projevy společenských fenoménů umožňujících takovouto manipulaci v oblasti lidských záležitostí – totiž velké počty, s nimiž do lidských záležitostí zcela nevyhnutelně pronikají konformismus, behaviorismus a automatismus – znali Řekové velmi dobře. Podle Řeků právě tyto fenomény odlišovaly perskou civilizaci od řecké.

Ať už budeme proti behaviorismu a jeho naukám namítat cokoli, sotva můžeme popřít jeho význam pro skutečnost, v níž žijeme. Čím více lidí existuje, tím správnější se ukazují jeho „zákony“ lidského chování, „behaviors“, tj. čím pravděpodobnější je, že se lidé skutečně budou již jen chovat, a tím nepravděpodobnější je, že budou třeba jen tolerovat ty, kdo si počínají jinak. To, co se statisticky jeví jako nivelizace odchylek a výkyvů, nám ve skutečnosti sděluje, že jednání má stále menší vyhlídky zamezit stoupajícímu přívalu chování a že události ztrácejí na významu, takže se jim už nedaří přerušovat a prosvětlovat pouhé historické děje. Statistická nivelizace dějinných procesů totiž již dávno přestala být nevinným vědeckým ideálem, ale spíše je již drahnou dobu zjevným politickým ideálem spo-

lečnosti, která nechce znát nic než „štěstí“ každodennosti, a proto ve společenských vědách právem hledá a nachází pravdy, jež odpovídají její vlastní existenci.

Uniformované chování, jež může být statisticky vypočteno, a proto vědecky definováno, lze stěží uspokojivě vysvětlit pomocí liberálního předpokladu o automatické harmonii zájmů ve smyslu klasické ekonomie. Nebyl to až Marx, ale sami liberální teoretikové hospodářství, kteří museli sáhnout ke „komunistické fikci“ a kteří hovořili o zájmu společnosti jako takové, jenž svojí „neviditelnou rukou“ (Adam Smith) vede společenské chování všech lidí, a tak stále znovu ustavuje harmonii konfliktních zájmů.³⁷ Rozdíl mezi Marxem a jeho předchůdci spočívá v tom, že Marx vzal fakt konfliktu zájmů stejně vážně jako vědeckou hypotézu o harmonii, která skrytě spočívala v základech tohoto konfliktu, a byl pouze důslednější, když z toho vyvodil závěr, že „zespolečenštění člověka“ automaticky povede k harmonizaci zájmů. Také jeho návrh, aby „komunistická fikce“, spočívající v základu všech ekonomických teorií, byla skutečně realizována, se liší od nauk jeho předchůdců především větší odvahou. Co Marx nepochopil – a co ve své době sotva mohl pochopit –, byla skutečnost, že zárodky komunistické společnosti byly již předběžně vytvořeny v realitě národního hospodářství a že jejich plné

³⁷ Jedna z hlavních zásluh G. Myrdala spočívá v jeho odhalení, že liberální utilitarismus, a nikoli až socialismus, „byl dohnán k neudržitelné ‚komunistické fikci‘ o jednotě společnosti“, a že tato „fikce“ je implicitně přítomna ve většině ekonomických spisů (*The Political Element in the Development of the Economic Theory*, str. 54 a 150). Myrdal dokazuje, že ekonomie může být vědou jen za předpokladu, že společnost jakožto celek je ovládána jedním jediným zájmem. Za liberální hypotézou o harmonii zájmů vždy stojí „komunistická fikce“ jednoho jediného základního zájmu, jehož ozvuky pak nacházíme v takových obecných pojmech jako „obecné blaho“ či „commonwealth“. Liberální ekonomie tedy vždy sledovala „komunistický“ ideál, totiž „zájem společnosti jakožto celku“ (tamtéž, str. 194–195). Háček je v tom, že mluvit o společnosti jakožto celku „je totéž, co tvrdit, že společnost musí být pojmána jako jediný subjekt. To je však právě nemyslitelné. Jestliže se pokoušíme pojmout společnost tímto způsobem, pak jsme již abstrahovali od podstatného faktu, že společenská aktivita je výsledkem záměrů mnoha individuí“ (tamtéž, str. 154).

rozvinutí nebylo sabotováno ani tak nějakým třídním zájmem, jako spíše již tehdy zastaralou monarchickou strukturou národního státu. „Hladkému“ fungování společnosti ještě stála v cestě celá řada tradic, totiž chování „zaostalých“ tříd. Z hlediska společnosti byly přitom tyto tradice vnímány pouze jako rušivé faktory, jež stojí v cestě rozvoji „společenských sil“, a tedy v jistém smyslu jako mnohem fiktivnější a vzdálenější skutečnosti než vědecká hypotetická „fikce“ kolektivního zájmu společnosti vcelku.

Kdekoli se společnost plně rozvíjí a dobývá vítězství nad všemi ostatními, nespolečenskými prvky, tam nutně urychluje – byť v různých formách – realizaci takové „komunistické fikce“, jejímž znakem je to, že se v ní skutečně vládne „neviditelnou rukou“, že jejím vládcem je „Nikdo“. Na místo státu a vlády pak ve skutečnosti vstupuje pouhá správa, což Marx zcela správně předpověděl jako „odumírání státu“. Mýlil se však, když se domníval, že tomuto vývoji může dopomoci k vítězství pouze revoluce, a osudově se zmylil, když věřil, že úplné vítězství společnosti nakonec povede do „říše svobody“.³⁸

Abychom si plně uvědomili rozsah vítězství společnosti v novověku – které začalo tím, že jednání bylo nahrazeno chováním, a skončilo tím, že vláda osob byla nahrazena byrokracií, vládou „Nikoho“ –, je dobré si připomenout, že chování a jeho „zákony“ byly zprvu určující pouze pro ekonomické vědy, tedy jen pro omezenou oblast lidských činností. Nicméně příklad ekonomie posléze v osudově krátké době následovaly společenské vědy, které od této chvíle, jakožto behavioristické vědy, vědomě směřovaly k redukci člověka ve všech jeho činnostech na úroveň všestranně podmíněné bytosti, jejíž aktivita spočívá v chování, a na této redukci postavily své pojetí člověka. Je-li národohospodářská věda společenskou vědou v počátečním stadiu, kdy byla její pravidla chování uznávána jen omezenými vrstvami obyvatelstva a jen pro určité činnosti, pak vzmach „behavioristických věd“ ohlašuje konečné stadium tohoto

vývoje, v němž se masová společnost zmocnila všech skupin obyvatelstva národa a sociální chování se stalo měřítkem pro celý život jednotlivce.

Od časů zrození společnosti, tj. od té doby, co se soukromá domácnost a její hospodaření staly věcí veřejnosti, vynikala tato nová oblast oproti starším okruhům soukromého a veřejného života svou nezadržitelnou tendencí k expanzi, neustálým růstem, který od počátku hrozil pohltnout starší oblasti, jak politickou, tak soukromou, a nakonec i novější oblast intimního života. Po tři staletí můžeme pozorovat, jak se tento proces růstu stále zrychluje. Důvod tohoto – zřejmě velmi pozoruhodného – fenoménu tkví v tom, že společnost uvedla do veřejného prostoru sám proces života v jeho rozmanitých formách. Soukromá oblast domácnosti byla sférou zasvěcenou starostem o nezbytné životní potřeby, o přežití individua i přetrvání rodu, sférou, která zajišťovala život. Před objevem intimní sféry patřilo k typickým znakům soukromého života, že člověk v této oblasti vlastně neexistoval jako člověk, ale jako exemplář rodu, což byl vlastně důvod nesmírného pohrdání, jež antika chovala vůči lidem, kteří se pohybovali jen v soukromé oblasti. Je sice pravda, že vzmach společnosti rozhodujícím způsobem změnil hodnocení celé této sféry lidské existence, ale to ještě neznamená, že by se tím změnilo něco na její podstatě. Monolitický charakter společnosti ve všech jejích odrůdách, jejíž přirozený konformismus sleduje vždy pouze jeden zájem a chová pouze jedno mínění, má vposled svůj kořen v jednotě lidského rodu. Protože tato jednota lidského rodu není jen pouhým preludem a je mnohem víc než jen vědeckou hypotézou, „komunistickou fikcí“ klasické ekonomie, může v masové společnosti, která plně emancipovala člověka jakožto společenskou bytost a která je očividně schopná garantovat přežití lidského rodu ve světovém měřítku, přesto současně hrozit zničení lidství, vlastního lidského bytí člověka. Jako by právě triumf lidského rodu mohl přivodit odumírání lidství.

Skutečnost, že společnost je opravdu formou lidského spojení, kde se ve veřejném prostoru etabloje a organizuje sám proces života, je snad nejlépe patrná z toho, že všechny moderní státy, v nichž tím či oním způsobem dosáhla vlády sociální sféra, se v poměrně krátkém čase proměnily ve společnosti dělníků či zaměstnanců, což znamená nic jiného, než že se jejich organizační princip odvozuje

³⁸ Vynikající výklad tohoto obvykle opomíjeného aspektu Marxových nauk podává S. Landshut (*Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre*, in: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, I, 1956).

z jediné činnosti, která bezprostředně slouží životu a je bezprostředně diktována procesem života. (I ve společnosti práce samozřejmě platí, že ne každý je dělníkem či pracujícím. Rozhodující v tomto ohledu není ani emancipace dělnické třídy ani nesmírný potenciál moci, který všeobecné volební právo automaticky přiznává majoritě, ale pouze to, že všichni členové společnosti, ať už jsou zaměstnání čímkoli, nahlíží její svoji činnost především jako obživu pro sebe a své rodiny.) Společnost je formou spolužití, v níž nabývá veřejného významu vzájemná závislost mezi sobě rovnými lidmi kvůli životu samému a jinak nic, a kde se proto činnosti sloužící pouze k udržení života nejen objevují na veřejnosti, ale mohou přímo určovat fyziologii veřejného prostoru.

Rozhodně není lhostejné, zda je nějaká činnost vykonávána soukromě či veřejně. Charakter veřejného prostoru se zjevně proměňuje podle toho, jaké činnosti jej vyplňují, a také činnost sama do značné míry mění svoji podstatu podle toho, zda je vykonávána soukromě, nebo veřejně. Tak se mohla pracovní činnost, jež za všech okolností zůstává spjata s procesem života, po celá staletí odvíjet v ustáleném rytmu, uvězněná v kruhu ustavičného návratu, v němž se pohybuje sám tento proces, ke kterému je připoutána. Avšak poté, co práce byla vpuštěna do oblasti veřejného života, nezměnil se tím sice její charakter procesu – což je ovšem pozoruhodné, uvědomíme-li si, že politické útvary byly vesměs plánovány natrvalo a jejich zákony byly chápány jako hranice stanovené pohybem lidí –, ale tento proces byl spíše osvobozen z monotónního cyklického pohybu ustavičného návratu a transformován v pohyb rychle postupujícího vývoje, jehož výsledky v několika málo staletích totálně proměnily celý obydlený svět.

Sotva byla práce osvobozena od mezí, které jí byly uloženy v soukromé oblasti – a toto osvobození práce nebylo až důsledkem emancipace dělnické třídy, ale naopak jí předcházelo a bylo jejím předpokladem –, jako by prvky růstu tkvějící v životě náhle přemohly a svým bujením zcela zatlačily do pozadí procesy úpadku, jež jsou životu ve stejné míře inherentní, jako by už organický život ve své lidské podobě nebyl spoután rovnováhou v ekonomii přírody, udržovanou cyklickým pohybem. Společenský prostor, v němž si proces života zřizuje svůj vlastní veřejný okresek, jako by zbavil pout nepřirozený růst samotných přirozených procesů. A soukromá a intimní sféra na jedné straně, a politická sféra (v užším smyslu slova) na

straně druhé se ukázaly jako neschopné klást odpor nejen společnosti, ale také tomuto stálému narůstání sociálního prostoru.

To, co jsme zde označili jako nepřirozené narůstání přirozených procesů, je vesměs popisováno jako stále se zrychlující stupňování produktivity práce. Toto stupňování však nezačalo až s vynálezem strojů, ale již s organizací práce, totiž s dělbu práce, která, jak známo, předcházela industriální revoluci. Rovněž mechanizace pracovního procesu, která následovala po dělbě práce a která napomohla dalšímu stupňování produktivity práce, je vpsled založena na principu organizace. Tento princip však očividně nemá svůj původ v soukromé, ale ve veřejné sféře. Dělbá práce a stupňování produktivity práce, jež jí provází, představuje vývoj, který práce mohla nabrat jen v podmínkách veřejné sféry a k němuž by nikdy nemohlo dojít, kdyby zůstala uzavřena v oblasti soukromé domácnosti.³⁹ Je

³⁹ Termín „dělba práce“ zde a v následujícím užívám pouze jako označení pro moderní pracovní podmínky, kdy je činnost rozdělena a atomizována na nesčetné množství nepatrných ručních úkonů, nikoli pro „dělbu práce“ spočívající ve specializaci, kdy se bezpočet profesí „dělí“ o práci, která je nezbytná pro společnost jako celek. Posledně zmíněné užití tohoto slova lze ospravedlnit jen za předpokladu, že společnost představuje jeden jediný subjekt, jehož potřeby jsou rozděleny mezi jednotlivce, aby pak byly uspokojovány „neviditelnou rukou“. Totéž platí *mutatis mutandis* pro podivnou představu o dělbě práce mezi pohlavími, již někteří autoři dokonce považují za nejpůvodnější. Tato představa předpokládá, že lidský druh je jediný subjekt, který pak rozděluje práci mezi muže a ženu jako své poddruhy. Protože slova „dělba práce“ se v tomto smyslu často užívá s odvoláním na antiku, budiž zde poznamenáno, že řecká dělba funkcí na mužské a ženské má svůj původ ve zcela jiném kontextu. Toto rozdělení funkcí v antice odpovídalo rozlišení na život trávený ve vnějším světě a život trávený uvnitř domu (viz Xenofón, *Oec.* VII,22). Přitom pouze život ve světě byl chápán jako život hodný člověka. O dělbu práce by mohlo jít jen v případě, že by muži a ženy byli ve stejné míře lidmi, ale právě taková rovnost mezi mužem a ženou byla nemyslitelná (viz níže, pozn. 82). Zdá se, že antika znala pouze specializaci profesí, nikoli dělbu práce, přičemž tato specializace byla podmíněna přirozenými vlohami. Tak byla práce ve zlatých dolech, v nichž byly zaměstnány tisíce dělníků, přidělována podle síly a zručnosti každého z nich (viz J.-P. Vernant, *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 52, 1955, 1).

zjevné, že jsme to na žádném jiném poli v novověku nedotáhli tak daleko jako v revoluční přeměně práce, a to až k bodu, kdy pro nás samotný význam tohoto slova – které odjakživa zahrnovalo „námahu a soužení“, úsilí a bolest, ba dokonce zohavení těla, takže se rozumělo samo sebou, že člověk k ní mohl projevovat ochotu jen pod tlakem chudoby a bídy – ztratil svůj smysl.⁴⁰ Protože k práci člověka pohaněla trpká nezbytnost udržet se při životě, byla znamenitost to poslední, co by se od ní dalo očekávat.

Znamenitost – řecká ἀρετή, římská *virtus* – měla vždy své místo v oblasti veřejného života, kde bylo možné předstihnout druhé a významnat se před nimi. Cokoli se koná veřejně, může tudíž dosáhnout znamenitosti, zatímco každé činnosti v rámci soukromé sféry zůstává tato možnost odepřena. Znamenitost vyžaduje přítomnost druhých lidí, a tato přítomnost druhých opět potřebuje prostor, který je pro tento účel výslovně konstituován, včetně prostorově aranžované formálnosti, zajišťující náležitý odstup. Familiárně důvěrné prostředí těch, kdo k nám patří, nejen že nikdy nemůže platným způsobem potvrdit znamenitost, ale dokonce by ji svým vyznamenáním devalvovalo.⁴¹ Ačkoli společenská sféra činí znamenitost dalekosáhlou

⁴⁰ Všechna slova evropských jazyků označující „práci“ – latinské a anglické *labor*, řecké πόνος, francouzské *travail*, německé *Arbeit* – původně znamenají „svízeť“ ve smyslu tělesného snažení, jež způsobuje nelibost a bolest a užívají se též v souvislosti s porodními bolestmi. Slovo *labor*, příbuzné s *labare*, znamená vlastně „potáčení se pod tíhou břemene“, *Arbeit* a πόνος mají stejný etymologický kořen jako „chudoba“ (*Armut*, resp. πείρα). Dokonce i Hésiodos, který je obvykle počítán mezi několik málo obhájců práce ve starověku, mluví o „trýznivé práci“ (πόνον ἀλγυρόεντα) a uvádí ji na prvním místě svého výčtu zlých věcí (*Theog.* 226). (K užití tohoto řeckého termínu viz G. Herzog-Hauser, s. v. „Ponos“, in: *RE* 21.) Jak německé *arm*, tak *Arbeit* pocházejí z germánského kořene *arb-*, jehož základní význam je „osamělý“, „opuštěný“ (viz F. Kluge – A. Götze, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1951). Germánské *arbejdzit*, „svízeť“, sloužilo ve středověké němčině k překladu latinských slov *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *malum*; viz K. Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Bern 1946 (disertace).

⁴¹ Často citovaná Homérova slova „Hleď, vládnoucí Zeus zbaví každé-

le anonymní tým, že ji připisuje pokroku lidského pokolení, a nikoli již výkonům jednotlivců, přesto se dokonce ani jí nezdařilo zcela zničit vztah mezi veřejným výkonem a znamenitostí. Tím lze vysvětlit skutečnost, že práce, která je v novověku vykonávána na veřejnosti, byla tak mimořádným způsobem zdokonalena, zatímco kvalita našich schopností jednat a promlouvat, jež byly v této době vytlačeny do sféry soukromého a intimního života, tak očividně upadla. Na tento vývoj, totiž na pozoruhodnou diskrepanci mezi tím, čeho dosahujeme v práci a zhotovování, a způsobem, jak se pak v tomto prací vydobytém a zhotoveném světě pohybujeme, se často upozorňovalo. Obvykle se v této souvislosti mluví o údajném pokulhávání našeho všeobecně lidského vývoje za výdobytky přírodních věd a techniky a vyslovuje se naděje, že společenské vědy konečně vytvoří společenskou techniku – *social engineering* –, s jejíž pomocí společnost ovládneme a podřídíme vědecké kontrole, jako se to daří technice přírodních věd ve vztahu k přírodě. Odhlédneme-li od námitek, které byly proti této „naději“ vznášeny dostatečně často, abychom je zde mohli pominout, jde této kritice současných společenských poměrů jen o možnou změnu způsobů lidského chování a „psychologie“, která spočívá v jejich základu, nikoli však o změnu světa, v němž my lidé žijeme a pohybujeme se. A právě tato výlučně psychologická interpretace lidské existence, na níž se zakládají společenské vědy a pro niž je výskyt či absence veřejného prostoru tak irelevantní jako každá jiná realita světa, se stává problematickou tvář v tvář skutečnosti, že není možný žádný vynikající výkon, pokud pro něj svět sám neposkytne místo. Žádné psychologicky uchopitelné vlastnosti, které bychom si mohli osvojit výchovou či pěstěním, ani nadání, ani talenty nemohou nahradit to, co konstituuje veřejnou sféru a co ji činí tím prostorem světa, v němž se lidé mohou vyznamenávat a v němž může znamenitost najít místo, které jí náleží.

ho soudruha poloviny mužství, jestliže jej stihne den zotročení“ (*Od.* XVII,320 nn.), jsou vložena do úst Eumaiovi, který je sám otrokem, a jsou míněna jako konstatování, nikoli jako kritika či morální hodnotící soud. Otroci ztratili svoji ἀρετή, svoji znamenitost, protože ztratili prostor, v němž mohli vyniknout nad ostatní.

7. Veřejný prostor: sféra společného

Slovo „veřejný“ označuje dva fenomény, které jsou vzájemně úzce spjaty, ale přesto nejsou v žádném případě identické.

Za prvé označuje vše, co se ukazuje před obecností, vše, co může každý vidět a slyšet, a proto tomu náleží největší možná veřejnost. To, že se něco ukazuje a jako takové to mohou vnímat druzí lidé stejně jako my sami, v rámci lidského světa znamená, že tomu přísluší skutečnost. Ve srovnání s realitou, která se konstituuje tím, že je viděna a slyšena, vedou dokonce i ty nejmocnější síly našeho vnitřního života – vášně srdce, myšlenky ducha, rozkoš smyslů – nejistou, stínovou existenci, nejsou-li proměněny, jakoby zbaveny svého soukromého a individuálního charakteru a přetvořeny tak, že najdou vhodnou formu, aby se mohly veřejně ukázat.⁴² Takové proměňující transformace jsou nám důvěrně známé z naší každodenní zkušenosti, dochází k nim již při nejprostším vyprávění příběhu a stále se s nimi setkáváme v „nepopsatelných proměnách“ (Rilke) nejindividuálnějších zkušeností, jak se vyskytují v uměleckých tvorech. Nicméně k tomu, abychom si tyto fenomény proměny uvědomili, není třeba dovolávat se hned umění. Jakmile třeba jen začínáme hovořit o věcech, jejichž zkušenost má své místo v oblasti soukromého a intimního života, vystavujeme je do oblasti, v níž nabývají skutečnosti, jaké nikdy předtím nedosáhly, ať už se nás dotkly sebevíc. Přítomnost druhých, kteří vidí to, co vidíme my, a slyší to, co slyšíme my, nás ujišťuje o realitě světa i nás samých. Ačkoli plně rozvinutá intimita soukromého niterného života, za niž vděčíme novověku a úpadku veřejné sféry, na nejvyšší míru vystupňovala a nesmírně obohatila škálu subjektivních a soukromých citů, plyne ze samotné povahy věci, že k této intenzifikaci mohlo dojít jen za cenu ztráty důvěry ve skutečnost světa a lidí, kteří se v něm ukazují.

Toto tvrzení lze nejlépe ilustrovat na okolnosti, že nejintenzivnější pocit, jaký známe, totiž zkušenost těžkých tělesných bolestí, je-

⁴² Jak si povšiml již R. H. Barrow, proto je také nemožné napsat biografii otroka či popsat jeho povahové rysy. „Dokud se nevynoří ze své skrytosti a nedosáhnou svobody a proslulosti, zůstávají spíše stínovými postavami než osobami.“ (*Slavery in the Roman Empire*, str. 156.)

jichž intenzita tlumí všechny ostatní city, je současně nejprivátnější ze všech zkušeností. Jde o zkušenost, která se vůbec nedá sdělit, resp. přetvořit tak, aby byla přístupná sdělení. Ale bolest snad není pouze pocitem, jemuž nelze dát nějakou sdělitelnou podobu, a který se proto nikdy nemůže ukázat na veřejnosti, bolest nás zároveň zbavuje našeho citu pro realitu v takové míře, že neexistuje nic jiného, na co bychom dokázali zapomenout rychleji a snáze, než právě na kratší či delší období našeho života, jež bolest se svou nedostižnou intenzitou ve zcela doslovném smyslu vyplňovala. Zdá se, jako by existoval most klenoucí se od břehu nejradikálnější subjektivity, v níž jsem „nerozpoznatelný“, ke břehu vnějšího výskytu světa a života.⁴³ Jinými slovy: bolest, která vskutku představuje „mezí situaci“, protože vytrhává ze světa lidí, z onoho *inter homines esse*, takovým způsobem, jak to jinak dokáže jen smrt, je tak „subjektivním“ pocitem, je tak vzdálena od „objektivního“ světa věcí, že se už nemůže ani ukázat.⁴⁴

Protože náš cit pro realitu je zcela závislý na tom, že existují jevy, a tím i veřejný prostor, v němž něco může vystoupit z temnoty skry-

⁴³ Vzhledem k záležející skutečnosti, že pro tyto věci existuje tak málo „dokladového materiálu“, snad mohu připomenout Rilkeho báseň o „nevyléčitelné bolesti v tělesné tkáni“, již složil na smrtelném loži. Poslední řádky této básně zní:

Jsem to ještě já, kdo zde nerozpoznatelný plane?

Vzpomínky neodnáším s sebou do té výhně.

Ó život, život, to znamená být, být vně.

A já jsem v ohnivém žáru. A není nikdo, kdo zná mne...

⁴⁴ O subjektivitě bolesti a jejím významu pro všechny hédonistické a sensualistické světové názory viz níže, §§ 15 a 16. Pro živé bytosti je smrt především mizením zjevu. Ale na rozdíl od bolesti, která se vůbec nemůže ukázat, existuje forma, v níž se i smrt jakoby zjevuje mezi žijícími, a to je utápnutí, jež Goethe příležitostně nazývá nedostižně krásným obratem „potupné ustupování zjevu“. Autoportréty velikých mistrů ve stáří – jako Rembrandta či Leonarda – jsou svědectvím o pravdivosti tohoto postřehu. Neboť na těchto obrazech je zázorně sám proces mizení, až to někdy působí dojem, jako by intenzita pohledu zobrazené osoby prosvětlovala a ovládala ustupování její mizející tělesnosti.

té a utajené existence, vděčí dokonce i šerosvit, který matně prosvětluje náš intimní soukromý život, za svou osvětlující sílu oslnujícím a neúprosnému světlu vyzařujícím z veřejné sféry. Existuje však řada věcí, které v tomto jasném světle, jímž zaplavuje veřejný prostor stálá přítomnost druhých lidí, neobstojí, protože tento prostor strpí jen to, co uzná za významné a hodné toho, aby bylo všemi shlédnuto nebo vyslechnuto, takže to, co je v něm irrelevantní, se automaticky stává soukromou záležitostí. To samozřejmě neznamená, že by soukromé záležitosti jako takové byly irrelevantní. Uvidíme naopak, že existují velmi významné záležitosti, jež vůbec mohou žít a jímž se může dařit jen v soukromé sféře. Například láska, na rozdíl od přátelství, vůbec nemůže přežít veřejné vystavení na odiv. („Chceš-li mi darovat své srdce, začni s tím potají.“ „Never seek to tell thy love / Love that never told can be.“) Kvůli této ne-světskosti, která je vlastní lásce, se nám také všechny pokusy o změnu či zachranu světa láskou zdají být beznadějně prolhané.

Přitom se může dokonce stát, že něco, co veřejnost nahlíží jako nevýznamné, fascinuje a okouzluje svým půvabem natolik, že se tím obírá celý národ a nachází v tom svou životní formu, aniž by to ztratilo svůj bytostně soukromý charakter. Vzpomeňme na moderní okouzlení „malými věcmi“, jestliže se vymykají „zjednodušujícímu pohledu zvyku“, „ono záhadné, němé, bezmezné uchvácení“, jež propuká před „nikým nepovšimnutou skutečností, že zde něco leží nebo se povaluje“ – před „kropicí konví, opuštěnými branami na poli, psem vyhřívajícím se na slunci, chudobným hřbitovem, mrzákem, malým venkovským domem“. To vše se může stát „nádobou zjevení“, ⁴⁵ jak víme, když ne z vlastní zkušenosti, tak z evropského básnictví počátku 20. století. Avšak klasického výrazu jakožto uskutečnění životní formy se tomuto uchvácení „malými věcmi“ dostalo v tom, co se ve Francii nazývá „le petit bonheur“. Specificky okouzlující půvab francouzského všedního dne, který je plný něžnosti a zároveň prodchnutý silnou národní osobitostí, vznikl poté, co se rozpadla kdysi veliká a slavná veřejnost národa a kdy tento rozklad

zatlačil lid do soukromé sféry, v níž se pak tento lid osvědčil jako mistr v umění být šťastný mezi vlastními čtyřmi stěnami, mezi postelí a skříní, stolem a židlí, obklopen psem, kočkou a květináčem. Něžná starost a péče, která vládne v této nejužší oblasti, může snad ve světě, jehož prudká industrializace neustále ničí věci věřejška, aby utvořila místo pro produkci nového, budit dojem, jako by se sem uchýlila poslední, čistě lidská radost ze světa věcí. Nicméně toto rozšíření soukromé sféry, toto kouzlo, které takřka celý národ rozestřel nad všedním dnem, neposkytuje žádný veřejný prostor, ale naopak znamená, že ze života národa takřka úplně zmizela veřejná sféra, takže všude převládá uchvácení a kouzlo, a nikoli velikost nebo význam. Veřejná oblast, pro niž je příznačná velikost, nikdy nemůže být okouzlující, a sice právě proto, že v ní není místo pro nic bezvýznamného.

Za druhé slovo „veřejný“ označuje svět sám, nakolik je právě svět tím, co je nám společné, a jako takový se odlišuje od toho, co nám patří jako soukromé, tedy od místa, jež nazýváme soukromým vlastnictvím. Přesto však tento společný svět rozhodně není totožný se zemí nebo s přírodou vcelku jakožto omezeným životním prostorem a jakožto podmíněností organického života lidského rodu. Svět je spíše jak výtvozem lidské ruky, tak souhrnem všech záležitostí, jež se odehrávají pouze mezi lidmi a očividně se ukazují ve zhotoveném světě. Žít spolu ve světě bytostně znamená, že mezi těmi, kdo jsou jeho společnými obyvateli, leží svět věcí, a sice ve stejném smyslu, jako např. stojí stůl mezi těmi, kdo sedí okolo něj. Stejně jako každá mezisféra svět spojuje a odděluje ty, jímž je v daném případě společný.

Veřejný prostor jako společný svět shromažďuje lidi a současně zabráňuje tomu, aby o sebe navzájem zakopávali a naráželi do sebe. To, co činí poměry v masové společnosti pro všechny zúčastněné tak obtížné snesitelnými, nespočívá vlastně, rozhodně ne primárně, ani tak v masovosti samé. Jde spíše o to, že svět v masové společnosti ztratil sílu shromažďovat, to znamená oddělovat a spojovat. Tato situace se svou podivností podobá spiritistické seanci, při níž množství lidí shromážděných okolo stolu vidí, jak tento stůl náhle pomocí nějakého magického triku zmizel z jejich středu, takže dvě osoby sedící naproti sobě už nyní nejsou ničím odděleny, ale také už nejsou ničím hmatatelným spojeny.

⁴⁵ Užívám Hofmannsthalův *Dopis Lorda Chandose Francisu Baconovi*. Mohla bych samozřejmě citovat také Rilkeho, a dokonce i Georgeho.

Historicky máme dosvědčen pouze jediný princip, který je dostatečně silný, aby udržel pohromadě společenství lidí, kteří ztratili zájem o společný svět, takže je tento společný svět již nemůže držet pospolu: ani je od sebe oddělovat, ani je spojovat. Najít takové pouto, jež by se mohlo prokázat jako dostatečně silné, aby nahradilo svět, bylo zjevně hlavní úlohou křesťanské filosofie v době, kdy bylo mladé společenství křesťanů poprvé konfrontováno s politickými úkoly. Augustin v této situaci navrhl, aby nejen specifické křesťanské „bratrství“ a jeho bratrská společenství, ale veškeré lidské vztahy byly pochopeny z lásky k bližnímu a aby byly na této lásce založeny. To bylo samozřejmě možné jen proto, že láska k bližnímu ve své ne-světskosti má sice něco společného s láskou, ale přesto se od ní jasně odlišuje tím, že stejně jako svět, jež nahrazuje, má panovat mezi všemi lidmi, a tak je s to založit mezisféru, která je vlastní pouze jí. „Dokonce i lupiči mají mezi sebou (*inter se*) jakýsi vztah, který nazývají láskou k bližnímu.“⁴⁶ Přestože může překvapit, že jako příklad pro ilustraci křesťanského politického principu užívá Augustin právě lupičskou bandu, při bližším přihlídnutí se ukáže, jak případně je zvolen. Jde přece o to, najít pouto, jež by na její cestě světem spojilo skupinu lidí, kteří jsou principiálně bez světa, a takovou skupinou je v jistém smyslu stejně tak banda lupičů, jako zástup svatých. Jedni se nestarají o svět, protože jsou pro něj příliš špatní, druhí pak proto, že jsou pro něj příliš dobří, nebo, obecněji vzato, protože vědí, že svět je určen k zániku. Věřící křesťan totiž všechny činnosti v tomto světě vykonává s výhradou: „dokud svět trvá“ (*quamdiu mundus durat*).⁴⁷

Nepolitický, ne-světský charakter společenství křesťanských věřících byl v prvotním křesťanství vyjádřen v požadavku, že společenství má tvořit jedno *corpus*, jedno „tělo“, jehož údy se chovají jako bratři stejné rodiny.⁴⁸ Bratrství všech křesťanů v raném období je

třeba chápat ještě ve zcela doslovném, nemetaforickém smyslu. Vzorem pro utváření struktury života v křesťanských komunitách byl život v rodině a požadavky, jež byly na život členů těchto komunit kladeny, si braly za příklad vztahy vládnoucí v rodině, a to z toho důvodu, že rodina představovala model nepolitického, či dokonce antipolitického spolužití. Mezi členy rodiny se nikdy neutvořil veřejný prostor světa, a proto bylo nepravděpodobné, že by se takový prostor rozvinul v křesťanské obci, pokud se navracela ke struktuře rodiny, jejíž svazky byly založeny na přirozené „lásce“, přičemž za křesťanských předpokladů byla tato láska jakožto láska k bližnímu zcela samozřejmě rozšířena na všechny členy křesťanské rodiny. Jak víme z předpisů a dějin mnišských řádů (jediných společenství, v nichž kdy byla láska k bližnímu vyzkoušena jako princip politického řádu), přes všechna tato ochranná opatření hrozilo nebezpečí, že by se v srdci samotného řádu mohl utvořit veřejný prostor, tedy jakýsi antisvět, a sice z toho jednoduchého důvodu, že činnosti mnišů, i když byly vykonávány jen „kvůli nutnosti pozemského života“

⁴⁶ Organizační forma bratrstva byla pro prvotní křesťanství nasnadě o to spíše, že měla svůj předobraz v římských kolegiích, jejichž členové se rovněž oslovovali jako „bratři“ a „sestry“ a jež byla vesměs organizována podle modelu rodiny (viz S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London – New York 1904, II, kap. 3). V předkřesťanské latině byl také běžný termín *corpus rei publicae*, který ovšem neoznačoval samotnou republiku, nýbrž obyvatelstvo žijící na jejím teritoriu. Odpovídající řecké slovo *σῶμα* jako označení pro korporaci a sdružení je nicméně poprvé užito až v Novém zákoně. V každém případě se tato metafora vyskytuje již u Pavla (1K 12,12–27) a poté ji běžně užívají raní křesťanští autoři, jako je Tertullianus (*Apol.* 39) nebo Ambrož (*De off. min.* III,3,17). Skutečného významu ovšem nabývá až v politické teorii středověku, kdy se zcela vážně předpokládalo, že lidstvo ve svém celku tvoří jedno jediné tělo: *quasi unum corpus*, jak říká Tomáš (*Summa theol.* II–I, q. 81, a. 1). Přitom stojí za pozornost, že v raném středověku byla zdůrazňována rovnoprávnost a rovnost všech údů – s tím, že jsou všechny stejně nezbytné pro dobré zdraví těla –, zatímco později můžeme pozorovat posun v důrazu na rozdíl mezi hlavou a údy, tj. na nerovné postavení hlavy, jejíž povinností je poroučet, a údů, jejichž povinností je poslouchat (viz též A.-H. Chroust, *The Corporate Idea in the Middle Ages*, in: *Review of Politics*, 8, 1947).

⁴⁶ Augustin, *Contra Faust.* V,5.

⁴⁷ To je samozřejmě předpokladem také politické filosofie Tomáše Akvinského, který právě výslovně užívá formulace *quamdiu mundus durat* (*Summa theol.* II–II, q. 181, a. 4).

(*necessitas vitae praesentis*),⁴⁹ přece jen se odehrávaly před zraky společenství. Toto nebezpečí bylo tak velké, že docházelo k dodatečné tvorbě pravidel a předpisů, aby se zabránilo znamenitosti a z ní plynoucí pýchy.⁵⁰

Ne-světskost se může stát politickým fenoménem jen tehdy, když pramení z víry, že svět musí pominout. Tam, kde je tato víra dominantní, je ovšem takřka nevyhnutelné, aby ne-světskost v té či oné formě ovládla politický prostor. K tomu došlo po zániku římské říše a zdá se, že něco podobného by se mohlo opakovat také v naší době, i když ze zcela jiných důvodů, zcela jiným způsobem, a především bez útěchy nové víry. Křesťanský asketický postoj vůči statkům tohoto světa totiž rozhodně není jediným možným důsledkem, který lze vyvodit z přesvědčení, že svět, tento výtvor lidské ruky, je stejně smrtelný jako jeho tvůrce. Stejně přesvědčení může právě tak nesmírně vystupňovat užívání a spotřebu všech věcí světa, totiž zintenzivnit všechny formy zacházení s věcmi světa, v nichž se svět neukazuje jako *κοινόν*, jako to, co je všem společné. Pouze existence veřejného prostoru ve světě a v něm probíhající proměna objektů ve věci světa, který shromažďuje a vzájemně spojuje lidi, jsou odkázány na trvalost. Svět, který má poskytovat místo pro veřejnost, nemůže být ustaven jen pro jednu generaci nebo plánován jen pro žijící. Takovýto svět musí přesahovat délku života smrtelných lidí.

Bez přesahování do možné pozemské nesmrtnosti nemůže vážně existovat ani politika, ani společný svět, ani veřejnost. Neboť svět není společný ve stejném smyslu jako křesťanské obecné dobro, všem křesťanům společná starost o spásu vlastní duše. Společný svět je něčím, co leží mimo nás, vstupujeme do něj, když se rodíme, a opouštíme jej, když umíráme. Tento svět přesahuje úsek našeho života jak do minulosti, tak do budoucnosti. Byl zde dříve, než jsme

⁴⁹ Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 179, a. 2.

⁵⁰ K tomu viz článek 57 benediktinských regulí, podle něhož každý mnich musel zanechat svého díla, pokud na něj začal být pyšný (citováno u E. Levasseura, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, str. 187).

byli my, a bude trvat i po našem krátkém pobytu v něm. Svět společně sdílíme nejen s těmi, kdo žijí s námi, ale také s těmi, kdo žili před námi a kdo přijdou po nás. Ale takový svět může přetrvat přicházení i odcházení generací v něm pouze potud, pokud se ukazuje na veřejnosti. Spočívá v samotné podstatě veřejné sféry, že do sebe může pojímat, po dlouhá staletí v sobě uchovávat a nechat nadále zářit v lesku slávy cokoli, co se smrtelníci snaží zachránit před přirozenou zkázkou času. Za to, že se lidé vůbec odvážili na veřejnost, jsme po dlouhá staletí, vlastně až do příchodu novověku, vděčili skutečnosti, že chtěli něčemu vlastnímu či společnému propůjčit trvalejší existenci, než jakou má jejich pozemský život. (Pokud to dnes mnohým připadá jako rozmar, je třeba připomenout, že prokletí otroctví spočívalo nejen ve ztrátě svobody a s ní spojené viditelnosti, ale též ve utrachu, který se lidí žijících ve skrytosti zmocňoval při pomýšlení, že odejdou ze života, aniž by po sobě zanechali nějakou stopu vydávající svědectví o tom, že kdysi žili.)⁵¹

Nic snad nesvědčí o odumírání veřejné politické sféry v novověku tak výmluvně jako skutečnost, že v této době takřka úplně vymizela pravá starost o nesmrtnost. Tato skutečnost byla ovšem do jisté míry zastíněna tím, že současně vymizela metafyzická starost o věčnost. Protože vymizení metafyzické starosti o věčnost je ve své podstatě záležitostí filosofie a *vita contemplativa*, musíme ji zde ponechat stranou. Co se týče starosti o nesmrtnost, ta bývá posuzována na základě obvyklého hodnocení snahy o nesmrtnost jako neřesti marnivosti. V moderních poměrech je tak nepravděpodobné, že by někdo vážně usiloval o pozemskou nesmrtnost, že se zdá vskutku oprávněné odbýt takové nároky jako marnivost. Nemělo by se však zapomínat na Aristotelův slavný výrok, že při uvažování o lidských záležitostech nesmí člověk upínat svou pozornost pouze k tomu, co je lidské, jen proto, že je člověkem, a pouze k tomu, co je smrtelné,

⁵¹ Za svou velkou popularitu mezi nižšími vrstvami lidu, a zejména mezi otroky, vděčila římská kolegia především tomu, že k těmto kolegiím patřily také pohřební spolky, které se postaraly nejen o řádný pohřeb, ale také o náhrobní kámen, na němž právě otrokům velmi záleželo. Viz R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, str. 168; S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, II, kap. 3.

jen proto, že je smrtelníkem, ale musí naopak přihlížet k tomu, jak dalece je lidská smrtelná bytost schopna dosáhnout nesmrtelnosti. Je důsledné, že tato myšlenka se vyskytuje právě v jednom z Aristotelových politických spisů.⁵² *Polis* byla totiž pro Řeky – stejně jako *res publica* pro Římany – primárně garancí proti marnosti a pomíjivosti života jednotlivce, totiž prostorem, který byl chráněn proti všemu pouze pomíjivému a vyhrazen relativně trvalému, byl tedy přímo určen k tomu, aby poskytoval smrtelným lidem nesmrtelnost.

Co si o tomto starším, politicky veřejném prostoru naopak myslel novověk po onom podivuhodném vzestupu společnosti do výšin veřejnosti, vyjádřil s odzbrojující otevřeností především Adam Smith. V *Bohatství národů* mluví doslova o „pokolení hladových (*that unprosperous race of men*), obvykle nazývaném „svobodná povolání“, u nichž „veřejný obdiv ... vždy tvoří část jejich mzdy, ... značnou část ... již u lékařů, snad ještě větší u právníků, a téměř celou mzdu u těch, kdo se oddali básnictví a filosofii“.⁵³ Pro Adama Smitha je samozřejmé, že veřejná vážnost a peněžní odměna stojí na stejném stupni, a proto mohou být vzájemně směřovány. Veřejná vážnost je také něco, co může být předmětem užívání a potřeby, a společenská pozice – „status“, jak se říká v Americe – uspokojuje jeden druh potřeby, podobně jako jídlo uspokojuje potřebu nasycení hladovějícího. Individuální marnivost požaduje veřejné potvrzení, podobně jako si individuální žaludek žádá potravu. Je zjevné, že z tohoto hlediska není garancí skutečnosti přítomnost druhých, kteří na veřejnosti činí tutéž zkušenost jako my sami, ale pouze intenzita subjektivní potřeby, jejíž existenci či neexistenci přece nemůže dosvědčit nikdo jiný než ten, kdo ji právě pociťuje či kdo jí trpí. A protože potřeba potavy prokazatelně odpovídá biologickému procesu, musí být také čistě subjektivní pocit hladu přirozeně považován za „reálnější“ a oprávněnější než „marnivá slávychtivost“, *vainglory*, jak měl Hobbes ve zvyku pohrdavě nazývat potřebu po veřejném uznání. Ale i kdyby tyto potřeby – díky zárazu empatie – mohli druzí sdílet spolu

s námi, jejich prchavost by bránila tomu, aby z nich kdy vzniklo něco tak pevného a trvanlivého jako společný svět. Nejde tedy o to, že by snad moderní svět neprokazoval básnictví a filosofii dostatečné uznání, ale o to, že ani jeho obdiv není s to konstituovat prostor, v němž by mohly být určité věci uchráněny před zkázou času. V našem současném světě je prchavost veřejného uznání, které je denně produkováno a konzumováno stále víc, tak veliká, že ve srovnání s ním se dokonce i peníze, jež patří k těm nejpomíjivějším věcem, jaké vůbec existují, jeví jako „objektivnější“ a skutečnější.

Na rozdíl od této „objektivní“, jejímž jediným základem jsou peníze jakožto největší společný jmenovatel pro naplnění všech potřeb, vyrůstá skutečnost veřejného prostoru ze současné přítomnosti nespočetných aspektů a perspektiv, v nichž se prezentuje to, co je všem společné, a pro něž nikdy nemůže existovat žádné společné měřítko a žádný největší společný jmenovatel. Neboť ačkoli společný svět poskytuje všem společné shromaždiště, přece v něm všichni, kdo se zde scházejí, zaujímají různá místa, a pozice jednoho se v něm může překrývat s pozicí druhého asi tak málo, jako pozice dvou předmětů. To, že je člověk viděn a slyšen druhými, nabývá na významu díky skutečnosti, že každý vidí a slyší z jiné pozice. Právě to je smyslem veřejného spolubytí, ve srovnání s nímž i ten nejbohatší a nejspokojivější rodinný život může poskytnout pouze rozšíření a znásobení vlastní pozice s aspekty a perspektivami, které jsou jí vlastní. Subjektivitu soukromé sféry může rodina mimořádně zintenzivnit a znásobit, může ji dokonce zesílit tak, že její váha bude pociťována i na veřejnosti. Přesto však tento rodinný „svět“ nikdy nemůže nahradit skutečnost, která vzniká z celkové sumy aspektů, jež jeden předmět ve své identitě nabízí mnohosti přihlížejících. Skutečnost světa se vlastně a spolehlivě může ukázat jen tam, kde jsou věci viděny mnohými lidmi z mnoha perspektiv, aniž by přitom ztratily svoji identitu, takže ti, kdo jsou kolem nich shromážděni, vědí, že se jim naskýtá pohled na něco totožného v nejzazší různosti.

Realita v podmínkách společného světa tak není garantována „přirozeností“, která je společná všem lidem, ale je spíše výsledkem vědomí, že bez ohledu na všechny rozdíly pozic a z nich vyplývající mnohosti aspektů se všichni očividně zaobírají tímtež předmětem. Jestliže se totožnost předmětů rozkládá a není již postřehnutelná, pak se tento společný svět rozpadá na kusy a nemůže tomu zabránit

⁵² Aristotelés, *Eth. Nic.* 1177b31.

⁵³ A. Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (= *Bohatství národů*), přel. V. Irgl, Praha 2001, I, kap. 10, str. 96.

žádná stejnost „lidské přirozenosti“, a už vůbec ne umělý konformismus masové společnosti. K tomuto zhroucení společného světa zpravidla dochází právě při zničení rozličných hledisek, v nichž se táž věc uprostřed lidské plurality ukazuje a díky nimž trvá jako něco totožného. Historické příklady takových katastrofálních zhroucení jsou nám známy z epoch samovládců, kteří své poddané izolují od sebe navzájem tak radikálně, že se už nikdo nemůže shodnout a porozumět s nikým jiným. Ale totéž se děje také v masových společnostech a v podmínkách masových hysterií, kde si všichni náhle počínají, jako by byli členy jedné obrovské rodiny, v níž vládne jednomyslnost. Masová hysterie vzniká právě tím, že je přehnaně zdůrazněno a do gigantických rozměrů vystupňováno jediné hledisko. V obou případech jde o radikální fenomén privatizace, to jest o poměry, v nichž už nikdo nemůže vidět a slyšet nebo být viděn a slyšen. Každý je nyní uvězněn ve své subjektivitě jako na samotce, a tato subjektivita se rozhodně nestane méně subjektivní a zkušenosti učiněné v této subjektivitě se nestanou méně separátními jen proto, že se vyskytují v nekonečně mnoha exemplářích. Společný svět mizí, je-li viděn již jen z jednoho hlediska, tento svět vůbec existuje pouze v mnohosti svých perspektiv.

8. Soukromá oblast: vlastnictví a majetek

Pojmu privátního v jeho původním privativním smyslu je třeba rozumět právě ve vztahu k tomuto mnohohrstenatému významu veřejného prostoru. Vést jen privátní život znamená v prvé řadě žít ve stavu, v němž je člověk zbaven určitých věcí, které bytostně patří k lidské existenci: především skutečnosti, která vzniká tím, že člověk je viděn a slyšen, dále „objektivního“, tj. předmětného vztahu k jiným lidem, který může vyvstat jen tam, kde jsou lidé díky zprostředkování společného světa věcí jedni od druhých oddělení a zároveň jedni s druhými spojeni, a konečně možnosti vykonat něco, co je trvalejší než život. Privativní charakter privátní sféry spočívá v nepřítomnosti druhých lidí. Soukromý člověk se neukazuje druhým lidem, což je totéž, jako by neexistoval. Cokoli soukromý člověk činí nebo připouští, zůstává bez významu, nemá to žádné důsledky a týká se to pouze jeho, a jinak nikoho.

Právě to, že byl moderní člověk zbaven těchto bytostně lidských věcí a ztratil jimi garantovanou realitu, vedlo k oné opuštěnosti, která se v moderním světě pozvolna stala masovým fenoménem, v němž se absence vztahů projevila ve své nejextrémnější a nejnelidštější formě.⁵⁴ Důvod, proč došlo k této krajnosti, spočívá patrně v tom, že masová společnost ničí nejen veřejný prostor, ale také privátní oblast, že tedy nejen zbavuje lidi jejich místa ve světě, ale bere jim také jistotu jejich vlastních čtyř stěn, v nichž se kdysi právě cítili ukryti před světem také ti, které veřejnost vyloučila, a mezi nimiž také oni mohli najít náhradu za skutečnost světa alespoň v teple vlastního krbu a v omezené skutečnosti rodinného života. Za plné rozvinutí rodinného života soustředěného kolem domu a krbu ve vlastní vnitřní prostor se samotným právem a samotnými zákony vděčíme mimořádnému smyslu římského národa pro politiku. Římané na rozdíl od Řeků totiž nikdy neobětovali soukromý život veřejnému, ale chápali, že obě tyto oblasti na sobě co do své existence závisejí. A přestože skutečné životní podmínky otroků v Athénách byly sotva horší než v Římě, je příznačné, že právě římský autor se domníval, že pro otroky je pánova domácnost totéž, co *res publica* pro občany.⁵⁵ Ale ať už byl život v rámci rodiny jakkoli snesitelný, přesto nikdy nemohl být ničím víc než náhražkou. Stav zbavení nadále trval, byť soukromá oblast jak v Římě, tak v Athénách poskytovala dostatečný prostor pro činnosti, které dnes možná hodnotíme dokonce výše než činnosti politické – jako třeba výdělečný život v Řecku nebo pěstování umění a vědy v Římě. Tento „liberální“ postoj, který umožňoval, že za zvlášť příznivých okolností mohli otroci dosáhnout velkého bohatství a vysokého vzdělání, svědčí pouze o tom, že bohatství v řecké *polis* nepožívalo žádné veřejné vážnosti a že být filosofem v římské republice neznamenal mnoho.⁵⁶

⁵⁴ K opuštěnosti jakožto modernímu masovému fenoménu viz D. Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven 1950 (česky: *Osamělý dav. Studie o změnách amerického charakteru*, přel. I. Hájek – M. Mašková, Praha 1968).

⁵⁵ Tuto myšlenku vyslovil Plinius Mladší (srv. W. L. Westermann, s. v. „Sklaverei“, in: *RE*, Supplement, 6, sl. 1045).

Cit pro to, že život strávený pouze v úzkém prostoru rodinného domu je zbaven bytostných lidských možností, byl oslaben již v posledních staletích římské říše, aby pak byl zcela uhašen křesťanstvím. Křesťanská morálka, která není bezpodmínečně totožná s fundamentálními naukami křesťanského náboženství, vždy zdůrazňovala, že člověk se má starat jen o své vlastní záležitosti, že politická zodpovědnost je břemenem a že tíhu politického života na sebe člověk smí vzít výlučně jen kvůli lásce k bližnímu, totiž aby osvobodil věřící pečující o spásu své duše od starosti o veřejné záležitosti.⁵⁷ Je podivuhodné, že tento postoj k politické sféře přežil novověkou sekularizací, a to do té míry, že Marx – který v tomto ohledu, podobně jako v řadě jiných ohledů, jen pojmově uchopil a programově artikuloval ještě nevyslovené předpoklady novověku – nakonec mohl nejen předpovědět, ale i toužebně očekávat odumření celého veřejného prostoru. Z politického hlediska není rozdíl mezi křesťanstvím a socialismem nijak podstatný, protože nespočívá v odlišném hodnocení veřejné oblasti a světa, ale pouze v odlišném pohledu na lidskou přirozenost. Zatímco v jednom případě se právě kvůli hříšnosti lidské přirozenosti jeví stát

⁵⁶ Jak odlišně bylo hodnoceno bohatství a vzdělání v Římě a v Řecku, je všeobecně známo a není pro to třeba uvádět žádné zvláštní doklady. Je nicméně zábavné pozorovat, jaké důsledky mělo toto různé hodnocení pro postavení otroků. Zatímco v Římě hráli otroci důležitou roli v rámci kulturního života, v Řecku zaujímal významné postavení v oblasti výdělečného života (viz tamt., sl. 984).

⁵⁷ Podle Augustina povinnost lásky k bližnímu omezuje *otium* a kontemplaci. *Vita activa* má svůj původ v lásce k bližnímu a pokud se jí oddáváme, „nesmíme dychtit po počtách nebo po moci v tomto životě..., ale po spáse těch, kteří jsou nám podřízeni“ (*De civ. Dei*, XIX,19). Takový postoj má zjevně více společného se zodpovědností hlavy domácnosti za svoji rodinu než s politickou zodpovědností ve vlastním smyslu. Křesťanský požadavek, aby se člověk staral o své vlastní záležitosti, který se zpravidla odvolává na Pavlův *První list Tesalonickým*, 4,11 – „hledte si toho, abyste byli pokojní a konali své vlastní věci (πράττειν τὰ ἴδια)“ – je míněn jako protiklad k uplatnění v politickém životě. Neboť spojení πράττειν τὰ ἴδια znamenalo „věnovat se svým soukromým záležitostem“ a bylo obvykle chápáno jako protiklad k πράττειν τὰ κοινά „být činný ve veřejných záležitostech“.

jako nutné zlo, s jehož existencí se musíme smířit po krátké trvání pozemského života, v druhém případě smí člověk doufat v odstranění státu již na zemi. Ve svém proroctví o odumírání státu Marx navíc čerpal z poznání, které si ovšem sám sotva uvědomoval, že veřejný prostor již odumíral, resp. že byl zatlačen do úzkého okruhu státního aparátu. Další odumírání státního a vládního aparátu začalo již v Marxově době, nakolik bylo vládnutí stále více chápáno jako hospodaření, jež se rozprostírá přes celý národ, až je nakonec i samotný státní aparát v našem století na nejlepší cestě k tomu, aby se rozpustil do ještě omezenějšího a zcela neosobního správního aparátu.

Jak se zdá, spočívá v samotné podstatě vztahů, jež panují mezi oblastmi soukromého a veřejného, že odumírání veřejné sféry je ve svých konečných stadiích doprovázeno radikálním ohrožením sféry soukromé. Pokud v novověku tyto věci vůbec přišly na přetřes, točila se diskuse vždy kolem otázky soukromého vlastnictví. To jistě není náhoda. Dokonce i pro antické politické myšlení totiž slovo „privátní“ ztrácí svůj privativní charakter a již nepředstavuje bezpodmínečně protiklad vůči veřejné oblasti, pokud vystupuje ve spojení s vlastnictvím, tedy právě v souvislosti se soukromým vlastnictvím. Ačkoli je vlastnictví soukromé povahy, zjevně se vyznačuje jistými vlastnostmi, jež jsou velmi podstatné pro politickou sféru.

Moderní ztotožnění vlastnictví s majetkem a bohatstvím na jedné straně, a stavu bez vlastnictví s chudobou a bídou na druhé straně, jež se pro nás stalo samozřejmostí, nám ztěžují skutečné porozumění jedinému pozitivnímu vztahu mezi veřejnou a soukromou sférou, jak se projevuje v povinnosti států chránit soukromé vlastnictví. Moderní identifikace vlastnictví a majetku je o to rušivější, že nejen vlastnictví, ale také majetek a bohatství historicky vždy hrály v politické oblasti větší roli než jakákoli jiná pouze soukromá záležitost či jakýkoli jiný pouze soukromý zájem. Jak je známo, až do konce 19. století představovala majetnost a movitost nezbytnou podmínku, aby člověk mohl být vpuštěn do politického prostoru a požívat plných občanských práv. To svádí k přehlížení rozdílu mezi vlastnictvím a majetkem, resp. bohatstvím. Vlastnictví a majetek však nejen že nejsou totéž, ale mají zcela rozdílnou povahu. Na druhé straně je však právě v dnešní společnosti až příliš zřejmé, jak málo spolu mají obě tyto věci společného. V dnešní společnosti, kde jednotlivci čas-

to nemá nic víc než podíl, který mu připadá z rostoucího národního příjmu, se totiž zřetelně ukazuje, že mimořádné stupňování společenského bohatství může jít ruku v ruce s mizením soukromého vlastnictví.

Ve sporu mezi kapitalismem a socialismem se zpravidla zapomíná, že to byl kapitalismus, který začal s vyvlastňováním, a že socialismus se v tomto ohledu pouze řídil zákonem, podle něhož se začal ubírat celý hospodářský vývoj novověku. Před vyvlastněním nižších vrstev obyvatelstva na počátku novověku byla vždy posvátnost soukromého vlastnictví něčím samozřejmým. Ale až enormní nárůst majetku, bohatství a právě kapitálu a jeho koncentrace v rukou vyvlastňujících vrstev vedlo k tomu, že byl za nedotknutelný prohlášen také soukromý majetek. Vlastnictví bylo původně spjato s určitým místem ve světě a jako takové bylo nejen „nepohyblivé“, ale také totožné s rodinou, která toto místo zaujímal.⁵⁸ Proto také mohlo být ještě ve středověku vyhnání spojeno se zničením, a nikoli pouze s konfiskací vlastnictví.⁵⁹ Neměl-li člověk žádné vlastnictví, znamenalo to, že nemohl žádné dědičné místo ve světě nazývat svým vlastním, a že byl tedy někým, na koho svět a v tomto světě konstituovaný politický útvar nepamatoval. To byl samozřejmě případ trvale usazených cizinců a otroků, u nichž ani majetek, ani bohatství ne-

⁵⁸ F. de Coulanges navrhuje překládat slovo *familia* jako „vlastnictví“, protože označuje pozemek, dům, peníze a otroky. T. Mommsen příležitostně překládá *familia* prostě jako „otroctví“, což v podstatě vyjde nastejno. Důležité je, že toto vlastnictví není žádným majetkem, který by si rodina nebo její hlava mohla vzít někam s sebou. Vlastnictví je spíše prostorový okrsek, „rodina je připoutaná ke krbu, krb je připoután k půdě“. Vlastnictví je nepohyblivé jako krb a hrob, s nimiž je spjato. „Je to člověk, kdo pomíjí. Je to člověk, kdo přichází ve svůj určený čas, jak rodina střídá své generace, aby pokračoval v uctívání bohů a pečoval o vlastnictví.“ (F. de Coulanges, *Antická obec*, II, kap. 6.)

⁵⁹ E. Levasseur referuje o založení středověké obce a podmínkách přijetí do této obce následovně: „Na to, aby měl člověk právo na toto přijetí, nestačilo, že bydlel ve městě. Bylo třeba..., aby vlastnil dům.“ Z toho vyplývá, že „veškeré bezprávní spáchané proti obci mělo za následek vyhoštění viníka a demolici jeho domu.“ (*Histoire des classes ouvrières*, str. 240 a pozn.)

mohly nahradit chybějící vlastnictví,⁶⁰ stejně jako naopak chudoba nemohla zbavit občanských práv, příslušnosti k politickému útvaru, dokud zůstalo nedotčeno vlastnictví, dědičné místo ve světě. Ve starších dobách byla se ztrátou vlastnictví spojena rovněž ztráta ochrany zákonem.⁶¹ Vlastnictví bylo přitom víc než jen bydlištěm: jakožto soukromé vlastnictví poskytovalo místo, na němž se mohlo odehrávat to, co bylo ve své podstatě skryté, a jeho nedotknutelnost proto byla nejužším způsobem spojena s posvátností zrození a smrti, se skrytým počátkem a skrytým koncem smrtelníků, kteří jako všechno živé přicházejí z temnoty a opět se navracejí do temnoty podsvětí říše.⁶² Jako toto místo skrytosti, pod jehož ochranou před světlem veřejného prostoru se lidé rodí a umírají, kde však netráví svůj život, a kde se tedy odehrává to, k čemu nepronikne lidský zrak a lidské vědění,⁶³ jako místo zrození a smrti byla oblast domácnosti a vlast-

⁶⁰ Rozdíl mezi vlastnictvím a majetkem je zcela zřejmý v případě otroků, kteří sice nesměli mít žádné vlastnictví, tj. vlastní domov, ale rozhodně netvořili nemajetnou třídu v moderním smyslu. *Peculium*, soukromý majetek římského otroka, mohl dosahovat značné hodnoty, a dokonce mohl zahrnovat vlastní otroky (*vicarii*). R. H. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, str. 122) mluví o „majetku, který měl i ten nejubožejší představitel své třídy“.

⁶¹ F. de Coulanges upozorňuje na Aristotelovu poznámku, že ve starých dobách se syn nemohl stát občanem za života otce a že po otcově úmrtí obdržel občanské právo pouze nejstarší syn. Coulanges se domnívá, že také rozdíl mezi *plebs* a *populus Romanus* ve starém Římě spočíval právě v tom, že *plebs* byla tvořena lidmi bez domu a krbu (*Antická obec*, III, kap. 12).

⁶² „Celé toto náboženství bylo uzavřeno mezi stěnami domu... Všichni ti božové, Vesta, Larové, Mánové, byli nazýváni skrytými bohy nebo bohy vnitřku. Všechny úkony tohoto náboženství se musely uchovávat v tajnosti, jako o *sacrificia occulta*, jak říká Cicero.“ (Tamt., I, kap. 4.)

⁶³ Zdá se, že úlohou eleusínských mystérií bylo zprostředkovat zasvěceným tuto skrytou oblast, která je sice společná všem lidem, ale dotýká se každého právě v jeho singularitě. Tak se ona skrytost, obklopená aurov tajemství, mohla znovu stát jakousi společnou zkušeností, o níž se však potom nikdy nesmělo veřejně mluvit, ačkoli na ní mělo účast tolik lidí. Principem mystérií bylo, že do nich každý mohl být zasvěcen a každý na nich mohl mít nárok, ale nikdo o nich nesměl hovořit, a sice proto, že se týkaly nevýslovné-

nictví „privátní“ v ne-privativním smyslu. Její nedotknutelná skrytost před veřejností a před světem, který je všem společný, odpovídala prosté skutečnosti, že člověk neví, odkud přichází, když se narodí, a neví, kam jde, když umírá. Tajemství počátku a konce smrtelného života může být zachováno jen tam, kam nepronikne jasné světlo veřejnosti.

Vnitřek této oblasti, jejíž tajemství se veřejnosti nijak netýká, tak nemá žádný politický význam. Politicky relevantní je pouze její vnější podoba, totiž to, co musí být ustaveno z vnějšku, aby ukrylo vnitřek. V rámci veřejného prostoru se soukromá sféra ukazuje jako něco ohraničeného a oploceného a povinností veřejné obce je opatrovat tyto ploty a hranice, jež zajišťují vlastnictví a to nejvlastnější každého občana a oddělují je od vlastnictví jeho souseda. To, co dnes nazýváme zákonem, alespoň u Řeků původně znamenalo něco jako hranici,⁶⁴ jež byla v dřívějších dobách viditelným hraničním prostorem, jakýmsi územím nikoho,⁶⁵ které ohraničovalo a ohrazovalo každého, kdo byl „někým“. Zákon *polis* sice značně přesahoval tyto prastaré představy, ale i tak na něm ještě zřetelně ulpívá prasto-

ho. Zkušenosti, které byly nevýslovné, ležely ovšem mimo politickou sféru, stejně jako se vymykaly řeči. Skutečnost, že se mystéria týkala tajemství zrození a smrti, dokládá patrně i jeden zlomek z Pindara (zl. 137a), kde se praví o zasvěceném, že „ví o konci i počátku života, jež stanovil Zeus“ (οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν). K tomu viz K. Kerényi, *Die Geburt der Helena*, Zürich 1943–1945, str. 48 nn.

⁶⁴ Řecké slovo pro zákon, νόμος, pochází od slovesa νέμειν, jež znamená „rozdělovat“, „mít, co bylo rozděleno“, a „bydlet“. To, že zákon byl původně „plotem zákona“, je zřetelně vyjádřeno v jednom Hérakleitově zlomku: „Lid musí bojovat za zákon jako za hradbu.“ Římská *lex* naopak znamená to, co lidi spojuje, nikoli to, co je odděluje nebo uzavírá. Ale hranice a bůh hranic Terminus, který (podle Livia) odděloval veřejný pozemek (*ager publicus*) od soukromého (*ager privatus*), požíval větší úcty než odpovídající božstva v Řecku (θεοὶ ὅγου).

⁶⁵ F. de Coulanges upozorňuje na jeden starý řecký zákon, který zakazoval stavět budovy tak, aby k sobě přiléhaly. Mezi dvěma budovami vždy musel existovat nějaký prostor, jakési území nikoho; viz týž, *Antická obec*, II, kap. 6.

rový význam. Zákon řeckých městských států totiž nebyl obsahem či výsledkem politického jednání (představa, že politická činnost je v prvé řadě zákonodárstvím, je římského původu a samozřejmě je to především bytostně moderní představa, která našla svůj prominentní výraz v Kantově politické filosofii), ani nepředstavoval výčet zákazů ve smyslu moderních zákonů, které se zakládají na formuli „nebudeš činit“, jejíž pomocí je vyjádřeno desatero přikázání. Řecký zákon byl skutečně „hradbou zákona“ a jako takový vytvářel prostor *polis*. Bez této hradby by sice mohlo existovat město ve smyslu aglomerace domů pro spolužití lidí (ἄστυ), ale nikoli πόλις, městský stát jakožto politické společenství.⁶⁶ Hradba zákona byla posvátná, ale sama o sobě nebyla ve vlastním smyslu politická, politický byl pouze prostor, jež ohrazovala. Zákonodárství představovalo předpolitický úkol, a teprve tehdy, když byl tento úkol splněn, byla konstituována vlastní politická sféra, totiž samotná *polis*.⁶⁷ Bez hradby zákona by veřejný prostor mohl existovat stejně tak málo, jako vlastnictví pozemku bez plotu, který jej ohrazuje. Hradba zákona ohrazovala prostor a poskytovala přístřeší politickému životu města, podobně jako plot zaštiťoval a chránil „soukromý“ život svých obyvatel.

Proto také nestačí říci, že soukromé vlastnictví před počátkem novověku tvořilo samozřejmý předpoklad pro vykonávání občanských práv. Šlo totiž o mnohem víc. Temný, skrytý prostor soukromého života tvořil takřka odvrácenou stranu veřejného prostoru a zatímco bylo docela dobře možné, aby člověk trávil svůj život mimo veřejnou sféru – ačkoli to znamenalo připravit se o nejvyšší z lidských možností –, nebylo možné, aby člověk neměl žádné vlastnic-

⁶⁶ Zdá se, že slovo πόλις mělo původně význam „kruhové hradby“. Latinské slovo *urbs*, které je příbuzné s *orbis*, označovalo rovněž sevření kruhem. Podobně anglické *town* pochází ze slova *Zaun* a znamená původně oplocení; viz R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1954, str. 444, pozn. 1.

⁶⁷ Proto také zákonodárce nemusel být občanem města a byl často povolán z ciziny. Jeho zákonodárné dílo nebylo ve vlastním smyslu politické povahy, ale bylo předpolitickou podmínkou politického života, který mohl začít až tehdy, když byla tato podmínka splněna.

tví ani své vlastní čtyři stěny. Z tohoto důvodu byl život otroka, který sice mohl mít majetek, ale nemohl mít vlastnictví, považován za život nehodný člověka, za nelidský život.

Zcela jiný a mnohem pozdější historický původ má politický význam soukromého majetku či bohatství, z něhož se hradí prostředky pro vlastní živobytí a obživu rodiny. Již jsme se zmínili o antickém ztotožnění nutnosti se soukromou oblastí domácnosti, tj. s oblastí, v níž člověk nabývá vlády nad životními nutnostmi. I svobodný muž, který měl soukromé vlastnictví a nepatřil cizímu pánu jako otrok, mohl být ještě podroben donucující moci v podobě chudoby.⁶⁸ Tak se stal blahobyt či bohatství podmínkou účasti na veřejném životě, nikoli však proto, že by jeho majitel byl zaměstnán hromaděním bohatství, ale právě naopak, protože se alespoň s určitou jistotou dalo spolehnout na to, že živobytí bohatého muže je zajištěno, a že se tudíž tento muž nemusí zaměstnávat jeho obstaráváním, a proto má svobodu, která mu dovoluje, aby se věnoval veřejným záležitostem.⁶⁹ Je přece samozřejmé, že veřejná činnost je možná jen tehdy, když je postaráno o mnohem naléhavější nezbytné životní potřeby. Protože tyto potřeby mohly být opět zajištěny pouze díky práci, bylo často bohatství muže vypočítáváno podle množství pracovníků, tj. podle toho, kolik měl otroků.⁷⁰ Podle tohoto chápání soukromý ma-

⁶⁸ „Chudoba nutí svobodné muže konat mnoho otrockých a nízkých věcí,“ domnívá se Démostenés (*Or.* 57,45).

⁶⁹ Ještě v raném středověku platilo, že chtěl-li se stát člověk svobodným občanem, musel být dostatečně bohatý, aby nebyl odkázán na obstarávání obživy. Svědectví o tom nacházíme např. v londýnském *Liber Custumarum*, který přísně rozlišuje „mezi řemeslníkem a svobodným občanem (*franke homme*) města... Jestliže řemeslník zbohatl natolik, že se chtěl stát svobodným občanem, musel se zřici svého řemesla a odstranit ze svého domu všechny své nástroje“ (W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History*, str. 83). Až když za vlády Eduarda III. řemeslníci zbohatli, poměr se obrátil a „místo toho, aby řemeslníci byli nezpůsobilí získat občanství, občanství bylo spojeno s členstvím v některém z cechů“ (tamt., str. 89).

⁷⁰ F. de Coulanges na rozdíl od jiných autorů nezdůrazňuje ani tak „prázdnota“, jako spíše činnost antického občana, jež byla náročná na čas i vynaložené síly. Proto také Coulanges chápe Aristotelovo tvrzení, že nikdo, kdo

jetek znamená, že člověk je pánem nad vlastními nezbytnými životními potřebami, a proto je potenciálně svobodným člověkem, totiž člověkem majícím svobodu, která mu dovoluje, aby překročil vlastní život a vstoupil do světa, který je všem společný.

Tento druh soukromého majetku, který nezaručoval ani tak místo ve světě, jako spíše svobodu od nutností obživy, mohl nabýt tak mimořádného politického významu až tehdy, když byl takový společný svět hmatatelně a reálně k dispozici, tedy až po konstituování *polis*. Proto se rozumí takřka samo sebou, že v homérském světě se ještě nesetkáme s proslulým řeckým opovrhováním manuální prací. Také opovrhování výdělečným životem je pozdějšího data a je úzce spjata s opovrhováním prací. Jestliže se někdo, kdo měl majetek dostatečný k hrazení životních nákladů, rozhodl, že jej bude rozmnožovat, místo aby jej spotřebovával nebo na něj vynaložil právě tolik péče, kolik bylo nezbytné k jeho uchování, pak právě dobrovolně rezignoval na svoji svobodu a snížil se k tomu, čím se otroci a chudina stali jen pod tlakem okolností, totiž sluhou nutnosti.⁷¹

musí pracovat pro svojí obživu, nemůže být občanem, jako prosté konstatování, spíše než jako důkaz Aristotelovy „předsudečnosti“ (*Antická obec*, IV, kap. 12). Pro novověk je naopak typické, že podmínkou získání plných občanských práv bylo bohatství jako takové, bez ohledu na zaměstnání svého majitele. Až tehdy se občanství skutečně stalo čirým privilegiem, jehož člověk „požíval“, a jež tedy poskytovalo práva bez povinností.

⁷¹ Zdá se mi, že právě zde leží řešení známé záhady hospodářských dějin starověku, „že průmysl se rozvinul až do určitého bodu, ale tento rozvoj se zastavil ještě před tím, než učinil pokrok, který bychom očekávali“ vzhledem ke skutečnosti, že „v jiných oblastech, jako byly veřejné služby a armáda, Římané vykazovali vysokou míru důkladnosti a organizační schopnosti“ (R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, str. 109–110). Očekávání, že táž organizační schopnost, která se uplatňuje ve veřejném prostoru, se musí rozšířit také na soukromý hospodářský život, je moderním předsudkem. Již Max Weber ve výše zmíněné průkopnické práci upozornil na skutečnost, že „antická města ve srovnání se středověkými městy byla vždy mnohem více centry spotřeby, a naopak mnohem méně centry produkce“, a že „majitelé otroků ... byli právě rentiéři, nikoli podnikatelé“ (M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, str. 13, 22 a 144). Nedostatek pramenů k hospodářským dějinám starověku, který lze vysvětlit lhostejností antických autorů vůči těmto věcem,

Až do počátku novověku nebyl tento majetek nikdy považován za nedotknutelný. Pouze tam, kde bohatství jakožto zdroj obživy spadalo vjedno s pozemkem, z něhož a na němž rodina žila, tedy ve společnosti, která v podstatě provozovala zemědělství, mohly vlastnictví a majetek přejít do sebe navzájem tak nerozpletitelným způsobem, že došlo k jejich překrytí, což mělo samozřejmě za následek, že majetek se stal stejně posvátným jako vlastnictví. V rámci feudálního společenského řádu to snad bylo v omezené míře oprávněné. Moderní obhájci soukromého vlastnictví, kteří pod tímto pojmem nikdy nechápou nic jiného než soukromý majetek a soukromé bohatství, mají však pramálo důvodů odvolávat se na tradici, pro niž ve skutečnosti nemohla existovat veřejná svoboda bez garance soukromého vlastnictví a politická činnost bez soukromého majetku. Moderním obhájcům vlastnictví jde totiž především o svobodu výdělku, jež byla v této tradici považována za otroctví, o ochranu akumulujícího se kapitálu, a nikoli o ochranu soukromého vlastnictví. Je tomu spíše tak, že proces akumulace kapitálu v moderní společnosti byl uveden do chodu tím, že se vytratil respekt k vlastnictví. Na počátku tohoto procesu stojí ohromná vyvlastňování – vyvlastnění rolníků, které bylo opět takřka samovolným průvodním jevem vyvlastnění církevního a klášterního vlastnictví po reformaci.⁷² Na soukromé

pouze propůjčuje Weberovým vývodům dodatečnou váhu.

⁷² Všechny spisy o dějinách dělnické třídy, jež chápou jako vrstvu úplně nemajetných lidí žijících z ruky do úst, jsou založeny na naivním předpokladu, že takováto třída vždy existovala. Jak jsme viděli, ve starověku dokonce ani otroci nebyli nemajetní. A pokud se mluví o svobodné dělnické třídě ve starověku, obvykle se ukáže, že sestávala „ze svobodných majitelů obchodů, obchodníků a řemeslníků“ (R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, str. 126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day*, Cambridge 1921) dospívá k závěru, že svobodní dělníci v této době vůbec neexistovali, protože každý svobodný člověk měl vždy také vlastnictví. Totéž ovšem platí i pro středověk, alespoň do 15. století: „V této době ještě neexistovala žádná velká třída námezdních dělníků, žádná ‚dělnická třída‘ v moderním smyslu slova. ‚Pracujícími‘ dnes míníme množství lidí, z nichž někteří jedinci se sice mohou vypracovat na mistry, ale většina z nich nemůže doufat, že někdy dosáhne vyššího postavení. Avšak ve 14. století byla několikaletá práce ve funkci to-

vlastnictví tento proces právě nikdy nebral ohled, ale vyvlastňoval je vždy a všude tam, kde se dostalo do konfliktu s akumulací kapitálu. Proudhonovo *dictum*, že vlastnictví je krádež, má v sobě pravdivý základ, který odkazuje až k samotným počátkům kapitalismu. Není tomu ovšem tak, že by vlastnictví bylo krádeží, ale že kapitál v moderní společnosti vznikl z krádeže vlastnictví. O to příznačnější je, že dokonce i Proudhon váhal s požadavkem všeobecného vyvlastnění, neboť věděl až příliš dobře, že úplné odstranění soukromého vlastnictví by snad sice mohlo odstranit zlo chudoby, ale zato by se v ní pravděpodobností probudilo větší zlo tyranidy.⁷³ Protože Proudhon nedokázal pojmově rozlišit mezi vlastnictvím a majetkem, může to snad vypadat, jako by se oběma svými nahlédnutími dostal do rozporu sám se sebou. Tento rozpor je však pouze zdánlivý. Proces akumulace probíhající ve společnosti, jejíž bohatství stále roste,

varyše pouhým přechodným obdobím, jímž si museli projít chudší lidé, zatímco většina z nich si pravděpodobně zařídila vlastní řemeslnickou živnost, jakmile jejich učňovská léta skončila.“ (W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History*, str. 93–94). „Dělnická třída“ ve starověku tedy nebyla ani svobodná, ani nemajetná. Když otrok dosáhl svého osvobození (v Římě propuštěním, v Athénách vykoupením), nestal se dělníkem, ale nezávislým obchodníkem nebo řemeslníkem. Vždy si s sebou přinášel vlastní kapitál, aby ne potom uchytil v obchodě či živnostnictví. Ve středověku bylo zase „dělnictvo“ omezeno na mladé lidi, představovalo dočasný stav, v němž se člověk připravoval na postavení mistra a dospíval v muže. Pro dospělé lidi byla námezdní práce výjimkou, nikoli pravidlem. „Nádeníci“, němečtí „Tagelöhner“, francouzští „manoeuvres“, angličtí „labouring poor“, žili mimo obce a byli totožní s chudinou obecně (P. Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, Bruxelles 1926, str. 40). O tom, jak moderním fenoménem je vznik dělnické třídy, výmluvně svědčí také skutečnost, že před Napoleonovým občanským zákoníkem (*Code Napoléon*) žádné zákonodárství nepočítalo se svobodnou prací (viz W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, Jena 1896, str. 49 a 53).

⁷³ Podle Proudhonova vyjádření v posmrtně zveřejněném díle *Théorie de la propriété*, kde předkládá vlastní, velmi zajímavou interpretaci svého výroku „vlastnictví je krádež“, je právě „egoisticko-satanská podstata“ vlastnictví „nejúčinnějším prostředkem, jak odporovat despotismu, aniž by byl svržen“ (str. 209–210).

trvale pohlcuje všechny formy soukromého vlastnictví, aniž by k tomu bylo zapotřebí výslovného vyvlastnění prostředků produkce. V samotné podstatě této společnosti totiž spočívá, že cokoli, co je soukromé, může pouze stát v cestě společenským produktivním silám. Před touto skutečností, která není až Marxovým vynálezem, ustupují veškeré ohledy k soukromému vlastnictví, jež musí uvolnit místo pro stále rostoucí společenské bohatství.⁷⁴

9. Společenská a soukromá sféra

Kdybychom chtěli historicky datovat vznik společnosti, museli bychom se shodnout na okamžiku, v němž soukromý majetek přestává být soukromým zájmem a začíná se stávat veřejnou záležitostí. Společnost se poprvé objevila ve sféře veřejného života v podobě majitelů, kteří se však na základě svého bohatství nedožadovali příslušného hlasu ve veřejných záležitostech, ale naopak se sešli, aby se domohli zproštění veškerých odpovědností veřejně politické povahy za účelem získání většího bohatství. Řečeno slovy Bodinovými: vládnutí bylo věcí krále a jmění věcí poddaných. Povinností krále bylo vládnout tak, aby byly hájeny a chráněny majetkové zájmy poddaných. Nešlo o to, že majetné třídy by si přály převzít vládnutí, ale o to, aby příslušná vláda vládla v zájmu majetných tříd. „The commonwealth largely existed for the common wealth.“⁷⁵

⁷⁴ Musím přiznat, že je pro mne nepochopitelné, jak mohou dnešní liberální ekonomové (kteří se sami často označují za konzervativce) s takovou jistotou tvrdit, že uchování soukromého majetku ve stále bohatnoucí společnosti bude dostatečnou ochranou občanských svobod, tj. že tento majetek může hrát stejnou roli jako soukromé vlastnictví. Ve společnosti, v níž jediné jisté vlastnictví představuje to, že člověk má zaměstnání, jsou tyto svobody garantovány pouze státem, což je ovšem politická, a nikoli ekonomická jistota. Svoboda v moderní společnosti není ohrožována státem, jak se domnívá liberalismus, ale společností, v níž dochází k rozdělování zaměstnání a jež stanovuje individuální podíl na celkovém společenském bohatství.

⁷⁵ R. W. Hinton, *Was Charles I a Tyrant?*, in: *Review of Politics*, 18, leden 1956.

Zvážíme-li, jak pomíjivé jsou světské majetky ve srovnání se světem samotným, musí nás udivit, že tento majetek, jehož bylo možno nabýt již v rámci soukromé sféry domácnosti, měl jednoho dne nejen uchvátit veřejný prostor, ale též podkopat trvání a stálost světa. I soukromý majetek může sice narůstat do té míry, že trvání lidského života nestačí k tomu, aby byl spotřebován, to však nic nemění na soukromé povaze bohatství. Takové rozmnožení majetku pouze znamená, že jeho majitelem už není individuum, ale rodina v posloupnosti svých generací. Měřeno trvalostí společného světa je prodloužené trvání života tohoto soukromého majetku nepatrné, každopádně alespoň do- tud, dokud s ním jeho majitelé nemají v úmyslu nic jiného než jej užívat a spotřebovat. Až když se peníze staly kapitálem, tj. když byl zisk použit k dosažení ještě většího zisku, mohl majetek jakoby prolomit hranice soukromé sféry, aby nyní změřil své síly v čiré vytrvalosti se světem a jeho stálostí, jež odolává pomíjivosti.⁷⁶ Toto srovnání je však klamné. Neboť zatímco svět vděčí za svoji stálost stabilitě struktur, jejichž vlastní funkce je odolávat procesům, mohou se bohatství a majetek udržet jen tehdy, když se stávají „pohyblivými“, tedy ve formě procesu. Bez procesu akumulace, v němž je bohatství stále proměňováno v kapitál a kapitálové procesy, podléhá majetek protikladnému procesu pomalejší či rychlejší desintegrace způsobenému užíváním a spotřebou. Tento proces ubývání nelze zastavit, protože je přirozeným důsledkem toho, že majetek patří lidem, nikoli světu, a že majetek obecně vzniká pouze tím, že se lidský proces života zmocňuje předmětnosti, kterou v souladu se svojí podstatou může jen spotřebovat a utratit. Vlastním „zázrakem“ kapitalistického hospodářství je, že tento proces ubývání majetku proměnil v jeho opak. A tento zázrak mohl být uskutečněn jen proto, že majetek přestal být soukromým zájmem a stal se veřejnou záležitostí.

Majetek se zmocnil veřejnosti ve formě zájmu majetných tříd. Tento zájem, tj. zájem, jak bychom dnes řekli, o svobodný rozvoj hospodář-

⁷⁶ K dějinám slova „kapitál“, které je odvozeno z latinského *caput* a v římském právu znamená dlužnou částku, viz W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History*, str. 429 a 433, pozn. 183. Až v 18. století nabývá toto slovo dnešního významu investovaných peněz, které přinášejí zisk.

ství – umožněný osvobozením hospodářství od zásahů ze strany politické sféry a osvobozením aktérů hospodářského života od obtížné starosti o veřejné záležitosti – však zůstává zájmem soukromé povahy, bez ohledu na to, kolik lidí jej sdílí. Stejný zájem majitelů nevytvořil nic společného, ale zavlékl pouze do veřejné oblasti konkurenční boj, v němž každý chtěl to samé. Konkurentům nebyl společný zájem, ale stát, který měl chránit soukromé majitele před sebou navzájem v jejich boji o zisk. Zjevný rozpor idejí moderního státu, který spočívá v tom, že společná veřejná sféra organicky vyrostla z oddělené soukromé sféry, resp. že soukromá sféra se má „dialekticky“ přeměnit ve sféru veřejnou, nás již nicméně nemusí uvádět do takových nesnází, do jakých uváděl ještě Marx. V rámci novověkého vývoje zprvu narážíme na starý protiklad mezi soukromým a veřejným jako na rozpor, ale tento rozpor je zdánlivý, resp. jde o dočasný fenomén zmíněného vývoje. Tento rozpor je odstraněn zájmem společnosti jakožto celku, který se ovšem plně vyjevil až tehdy, když se společnosti podařilo absorbovat jak soukromou, tak veřejnou oblast. Přitom se však nesmí zapomínat, že tato absorpce se uskutečňuje ve formě procesu, který uchvacuje předmětnost společného světa, stejně jako proniká do prostorové omezenosti soukromé oblasti.

Z této perspektivy se moderní objev intimity ukazuje jako útěk před společností, která se zmocnila celého vnějšího světa, do subjektivity nitra, v níž jako jediné může nyní člověk skrýt a utajit to, co dříve bylo zcela samozřejmě uchráněno před zraky okolního světa a uchováno v jistotě vlastních čtyř stěn. Na přeměně nepohyblivého vlastnictví v pohyblivý majetek lze nejjednodušším způsobem sledovat, jak se soukromý prostor rozpouští ve společenském procesu, až nakonec dnes již rozlišení mezi vlastnictvím a majetkem – jež přibližně odpovídá rozlišení římského práva mezi *fungibiles* a *consumptibiles* – pozbylo smyslu, protože každá „hmatatelná“ (*fungibile*) věc se stala předmětem „konzumace“, ztratila svoji soukromou „užitnou hodnotu“, která není odlučitelná od místa, na němž se užívaná věc nachází, a za to získala společenskou hodnotu, která se řídí její momentální směnitelností. Tyto směnné hodnoty kolísají v závislosti na společenském procesu a lze je vůbec určit jen díky tomu, že všechny hodnoty lze opět redukovat na největšího společného jmenovatele peněz.⁷⁷ Toto děsivé odvěcnění předmětného světa nejpřesněji předjímal a „vysvětlil“ teorie vlastnictví a majetku

17. století, když ve shodě s Lockem umístily počátek veškerého vlastnictví do člověka samého, do prapůvodního vlastnictví, které má člověk ve svém těle a přirozené síle, jíž je jeho tělo nadáno, zkrátka v tom, co potom Marx nazval „pracovní silou“.

V naší souvislosti je rozhodující, že vlastnictví v novověku ztratilo svůj prostorový charakter a majetek svůj charakter věci ve světě, že obojí bylo lokalizováno v člověku samém, resp. původ obojího byl přemístěn do něčeho, co člověk nazývá svým vlastním do té míry, že to může ztratit jen spolu se svým životem. Z historického hlediska je Lockova teze, že počátek veškerého vlastnictví spočívá v práci, více než pochybná. Nepochybné je však to, že tato teze se mezitím stala pravdivou, nakolik již dlouho žijeme v podmínkách, v nichž jsou naším spolehlivým majetkem pouze dovednosti a pracovní síla, které jsou nám vlastní jako život sám. Locke formuloval svoji tezi proto, aby zabezpečil soukromé vlastnictví proti útokům, a domníval se, že našel nenapadnutelný základ, z něhož lze odvozovat vlastnická práva, právě v tom, co zbývá i nejchudšímu člověku poté, co byl vyvlastněn. Pracovní síla, která pak ještě zbývá, je ovšem „vlastnictvím“ již jen v metaforickém smyslu. Skutečnost, že Locke mohl vzít svoji vlastní metaforu teoreticky tak vážně, aniž by se přitom zapletl do absurdit, byla dána tím, že společnost rozvinula nové bohatství a nový majetek, jehož rozmnožování se už vůbec nemuselo dostat do rozporu s pokračujícím vyvlastňováním jejích členů. V moderním vývoji je tomu spíše naopak: společenské bohatství, jež se stalo zájmem veřejnosti, nabylo takových proporcí, že automaticky rozbíjí formy soukromého vlastnictví i soukromého majetku. Vypadá to, jako by se veřejná sféra mstila na těch, kdo se jí pokoušeli využít pro své soukromé účely a soukromé zájmy. Skutečně ohrožující na tomto vývoji ovšem není odstranění soukromého majetku, které je beztak nezadržitelné i v zemích s domněle kapitalistickým hospodářstvím, nýbrž odstranění soukromého vlastnictví, tedy ono vyvlastnění, které člověka odděluje od toho kousku světa,

⁷⁷ Hospodářské teorie středověku nepočítaly peníze mezi *consumptibiles* a také je dosud neužívaly jako největší společný jmenovatel a měřítko pro všechny ostatní „hodnoty“.

je sice velmi účinným prostředkem, jak urychlit „zspolečeneštění člověka“ a pronikání společnosti do soukromé oblasti, ale ani zdaleka to není jediná cesta vedoucí k socializaci všech lidských záležitostí. Podobně jako v jiných ohledech, také zde platí, že zdánlivě revoluční opatření socialistických a komunistických vlád mohou být velmi dobře nahrazena pomalejším, „humánnějším“, ale neméně jistým procesem postupného „odumírání“ soukromé sféry obecně a vlastnictví zvláště.

Rozdíl mezi soukromou a veřejnou oblastí se vposled rovná rozdílu mezi věcmi určenými veřejnosti, a věcmi, které před ní mají zůstat skryty. Až v novověku a v rebelii proti společnosti bylo objeveno, jak mimořádně bohatá a rozmanitá může být tato říše skrytosti, jestliže se plně otevírá a rozvíjí v intimitě. Pozoruhodné však je, že naše pojetí soukromé sféry se v jistém velmi elementárním ohledu v zásadě nijak neliší od pojetí, které platilo, kam až naše historická paměť sahá. Za „soukromou záležitost“, jež má zůstat skryta před zraky veřejnosti, jsou odjakživa považovány všechny tělesné funkce, všechno to, co bezprostředně podléhá donucující moci procesu života. Rozdíl však spočívá v tom, že před epochou novověku se do této množiny věcí podrobených donucující moci procesu života zahrnovaly všechny činnosti sloužící zachování života jednotlivce a přežití rodu. To je také důvod, proč dělníci, kteří „svým tělem slouží nezbytným potřebám [tělesného života]“, ⁸¹ a ženy, které rovněž svým tělem zaručují fyzické přežití rodu, byli udržováni ve skrytosti. Ženy a otroci patřili dohromady, společně tvořili rodiny a společně byli drženi ve skrytu, nikoli však proto, že by byli vlastnictvím, ale proto, že jejich život byl „vyplněn prací“, byl určován a vynucován funkcemi těla. ⁸² Ohlas těchto prastarých sou-

⁸¹ Aristotelés, *Pol.* 1254b25.

⁸² Aristotelés (*De gener. animal.* 775a33) nazývá život ženy přímo *πονητικός*. Z tohoto důvodu také v *Politice* pojednává o ženách a otrocích společně. Ženy a otroci patří do stejné kategorie. Tato sounáležitost se projevovala mimo jiné v tom, že žena trávila svůj život mezi otroky, a nikoli mezi sobě rovnými. Její postavení bylo tedy určeno daleko spíše její „funkcí“ než jejím původem. To velmi jasně ukazuje H. Wallon, který v souvislosti s tímto „sdí-

vislostí nacházíme ještě v moderní společnosti, která podle římského zvyku nazývá dělnickou třídu „proletariátem“, tedy slovem, jež původně znamenalo „vychovatele dětí“ (*proletarii*) a označovalo ty lidi v Římě, kteří zde nebyli trvale usazeni, tj. nemajetnou třídu, jejíž funkcí bylo vychovávat děti a udržovat se při životě prací. Když se pak na počátku novověku osvobozená práce, propuštěná z oblasti a ochrany domácnosti, objevila na volném trhu, byli „svobodní“ dělníci nejprve odděleni od společnosti, takřka před ní ukryti, a byli drženi za zdi pod neustálým dohledem jako zločinci. ⁸³ Jak je známo, v počátečních stadiích moderního vývoje se s prací, stejně jako s její blízkou příbuznou chudobou, zacházelo jako se zločinem. Vznikající společnost na jedné straně obě zbavila jejich přirozené ochrany, ale veřejný prostor ještě nebyl připraven na zrušení soukromého charakteru soukromé sféry. Na obou ještě ulpíval „stud, s nímž skrýváme před zraky všech své tělesné funkce, a jejich náhlá zjevnost probouzela pocit nevole v každém, kdo „ještě věděl, co se sluší a patří“. Skutečnost, že k emancipaci dělníků a žen došlo takřka ve stejném historickém okamžiku, nelze připisovat pouze větší bezpředsudečnosti novověku. Časová shoda obou událostí velmi úzce souvisí s tím, že moderní společnost vynesla z jejich tisíce let starého úkrytu na světlo veřejnosti činnosti a funkce spojené s životními nutnostmi. Pro podstatu těchto fenoménů je příznačné, že i to málo, co v naší civilizaci ještě zbylo z věcí, které je bezpodmínečně třeba skrývat, se vztahuje k nezbytným nutnostem, jež mají svůj původ v přirozenosti samotného těla.

lením všech domácích funkcí“ mluví o „splývání společenských postavení“: „Ženy ... v běžných starostech o život v domácnosti splývaly se svými otroky. Ať měly jakékoli postavení, jejich údělem byla práce, jako byla údělem mužů válka.“ (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, I, str. 77 nn.)

⁸³ K podmínkám tovární práce v 17. století viz P. Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, str. 184.

10. Lokalizace činností

Ačkoli rozdíl mezi soukromým a veřejným se do jisté míry kryje s takovými páry protikladů, jako je nutnost a svoboda, prchavost a trvání, stud a čest, přece z toho nijak neplyne, že v soukromé oblasti má své místo pouze to, co je nutné, prchavé a zahanbující. Nejzákladnější význam obou těchto oblastí spočívá v tom, že existují věci, jež mají právo na skrytost, a jiné věci, k jejichž rozkvětu je naopak třeba, aby byly veřejně stavěny na odiv. Uvažujeme-li o těchto fenoménech, aniž bychom se zprvu starali o to, na jakém místě v dané civilizaci se s nimi lze setkat, brzy se ukáže, že žádná z lidských činností se nevznášá ve vzduchoprázdnu, ale každá implicitně odkazuje k příslušnému místu ve světě, které je jí vlastní. To každopádně platí o hlavních činnostech, do nichž se člení *vita activa* – o práci, zhotovování a jednání. Tento pozoruhodný fenomén lokalizace činností, jež je předznamenána v nich samých, nám snad pomůže osvětlit příklad, který není všední a má v sobě dokonce cosi extrémního, zato však hrál významnou roli v dějinách politického myšlení. Jde o problém dobra.

Fenomén dobroty v absolutním smyslu – která významově neodpovídá kategoriím „vynikajícího“, „znamenitého“ či jednoduše „užitečného“ – je v dějinách Západu známý až od vzniku křesťanství. Od té doby jsme si však vědomi toho, že konání dobrých skutků je jednou z bytostných možností lidského jednání. Hluboká nechuť raného křesťanství vůči *res publica*, věcem veřejným, již Tertullianus tak velkolepě stručným způsobem vyjádřil ve svém výroku „Žádná záležitost nám není více cizí než věc veřejná“ (*nec ulla magis res aliena quam publica*),⁸⁴ se všeobecně – a samozřejmě oprávněně – vysvětluje jako důsledek eschatologických očekávání prvních křesťanských staletí, jež pozbyla svého významu poté, co byli křesťané zkušeností poučeni, že dokonce ani zánik římské říše neznamenal konec světa.⁸⁵ Ale ne-světскost křesťanství má ještě jiný kořen, jenž snad měl

pro vlastní Ježíšovo učení dokonce větší význam a jenž souvisel s vírou v pomíjivost světa tak málo, že by člověk skoro byl v pokušení spatřovat v něm vnitřní důvod, proč se potom křesťanskému odcizení vůči světu podařilo přestát zjevné ztroskotání eschatologických očekávání.

Jediná činnost, kterou Ježíš prokazatelně učil slovem i skutkem, je činná dobrota. Tato činnost se vyznačuje tím, že chce zůstat skryta před zrakem a sluchem lidí. Raně křesťanské nepřátelství vůči veřejnosti, důraz na to, že zbožný život si musí udržovat co možná největší odstup od veřejné činnosti, lze proto evidentně chápat jako postoj, který nutně vyplývá ze samotného postoje činné dobroty, bez ohledu na veškeré naděje a očekávání. Jakmile se totiž nějaký dobrý skutek stane veřejně známým, ztrácí přirozeně svůj specifický charakter dobroty. Tento skutek pak třeba může být stále ještě velmi užitečný, jako vše, co podnikají dobročinné organizace, nebo může mít velkou hodnotu jako veškeré skutečně solidární jednání, ale projevem dobroty už právě není. Tak Ježíš napomínal: „Mějte se na pozoru dávat své almužny před lidmi, aby vás viděli.“ Dobrota nemůže snést, aby byla viděna a stala se předmětem pozornosti, a to ani ze strany druhých lidí, ani ze strany toho, kdo koná dobro. Kdo si je vědom toho, že koná dobrý skutek, ten už není dobrý. Takový člověk se stal pouhým užitečným členem společnosti či členem církve dbalým svých povinností. Proto Ježíš říkal: „Nechť tvá levice neví, co činí pravice.“

Tento pozoruhodný negativní rys činné dobroty, která se musí osvědčovat ve světě, a přesto se v něm nikdy nesmí ukazovat, je patrně důvodem, proč bylo účinkování Ježíše z Nazareta na jevišti dějin vnímáno jako tak hluboce paradoxní událost. S tímto negativním rysem nepochybně souvisí, že se Ježíš s takovou rezolutností domníval a učil, že žádný člověk nemůže být dobrý: „Proč mi říkáš ‚dobrý‘? Nikdo není dobrý, jedině Bůh.“⁸⁶ Ke stejným souvislostem

⁸⁴ Tertullianus, *Apol.* 38.

⁸⁵ To by též mohlo vysvětlovat rozdíl mezi Augustinem, jenž ve svých politických spisech projevil tolik zdravého rozumu, a Tertullianovými hyste-

ricky přepjatými duchaplnostmi. Koneckonců byli oba Římané a oba byli vychováni římskou politikou.

⁸⁶ *L* 18,19. Ke zmíněnému negativnímu rysu činné dobroty viz též *Mt* 6,1–8: „Varujte se konat skutky spravedlnosti před lidmi, jim na odiv.“ Konat

ukazuje příběh v Talmudu o třiceti šesti spravedlivých, kvůli nimž Bůh zachraňuje svět: Nikdo neví, kdo tito spravedliví jsou, a nejméně ze všech to vědí oni sami. Toto vše samozřejmě evokuje Sókratovo hluboké nahlédnutí, že žádný člověk nemůže být moudrý, z něhož se zrodila láska k moudrosti neboli filo-sofie. Zdá se, jako by celý příběh Ježíšova života a působení byl podobně svědectvím o tom, jak z poznání, že žádný člověk nemůže být dobrý, vzniká dosud nepoznaná láska k dobru.

Nikdo nemůže milovat moudrost či dobrotu leč v činnostech, které jim odpovídají, tedy ve filosofii a v činné dobrotě. Pro obě tyto činnosti je ovšem typické, že vlastně mohou existovat jen tehdy, když není nikdo, kdo by byl moudrý či dobrý. Moudrý muž by měl moudrost a nepotřeboval by už filosofovat, dobrý člověk by jaksi vyzařoval dobrotu a nepotřeboval by ji už osvědčovat. Jistě, vždy se objevovaly pokusy předložit dobrého člověka či moudrého muže jako vzor – pro sebe či pro druhé –, který má být horlivě napodobován, ale tyto pokusy vydávat za jsoucí něco, co nikdy nemůže přežít prchavý okamžik konání, také vždy vedly k absurdním koncům. Filosofové pozdní antiky, kteří sami vůči sobě uplatňovali požadavek, že je třeba být moudrým, končili s absurdním tvrzením, že moudrý člověk by byl „šťastný“ i tehdy, kdyby byl zaživa pečen ve Falaridově býku. A křesťanský požadavek nastavit druhou tvář a milovat ty, kteří nás nenávidí, je – oprostíme-li jej od jeho metaforicko-polemického obsahu a vyzkoušíme-li jej ve skutečném životě – neméně absurdní.

Tím však také končí podobnosti, které lze najít mezi láskou k moudrosti a láskou k dobrotě a mezi činnostmi, které jim odpovídají. Obě se sice dostávají do příznačného protikladu vůči prostoru ukazování veřejné sféry, ale láska k dobrotě v tomto ohledu představuje mnohem extrémnější případ, a má proto v naší souvislosti větší význam. Pouze činná dobrotá se musí zcela skrývat a vystříhat se

každého ukazování a jevení, nechce-li se sama znemožnit. Filosof, byť by se s Platónem rozhodl opustit „jeskyni“ lidských záležitostí, se alespoň nikdy nepotřebuje skrývat sám před sebou. Právě naopak: pod nebem idejí nalezne nejen pravou podstatu všeho, co jest, ale především sám sebe, totiž v dialogu „sebe samého se sebou samým“ (ἐμὲ ἐμᾶντῳ), v němž Platón zjevně spatřoval podstatu myšlení.⁸⁷ Filosof, který opouští jeskyni lidí, odchází do samoty, a samota znamená být sám se sebou. Ačkoli se myšlení zdá být nejosamělejší ze všech činností, nikdy se neobejde zcela bez partnera, myšlení nikdy není skutečně a absolutně osamělé.

Člověk, jež uchvátila láska k dobru stejně jako filosofa láska k moudrosti, si naopak nemůže dovolit trávit svůj život o samotě, a přece nikdo nesmí být svědkem jeho života s druhými a pro druhé, a především tento člověk nesmí vést svůj život ve své vlastní společnosti. Takovýto člověk není sám, ale je osamělý. Přestože žije s druhými, musí se před nimi skrývat, musí žít, jako by byl opuštěn celým světem, a jeho opuštěnost, jako každá opuštěnost vůbec, spočívá v tom, že se nemůže uchýlit do samoty, totiž učinit objev, že člověk má pozoruhodnou schopnost dělat sám sobě společníka, což konec konců není nic jiného než schopnost myslet. Zatímco filosof se ve své samotě vždy může spolehnout na to, že mu budou dělat společnost jeho myšlenky, dobré skutky společnost nikomu dělat nemohou, člověk na ně nesmí myslet. Jestliže člověk dobré skutky jednou vykonal, musí na ně také ihned zapomenout, již vzpomínka na ně je ničí v jejich dobrotě. Myšlení navíc – právě proto, že může být předmětem vzpomínky – vždy krystalizuje v myšlenky a myšlenky, stejně jako všechny věci, jež vděčí za svoji existenci vzpomínce, mohou být zvěcněny, mohou být proměněny ve hmatatelné předměty, které se v podobě popsané stránky či vytištěné knihy stávají součástí člověkem zhotoveného světa věcí. Ale dobré skutky, které jsou jakoby produkty činné dobroty – podobně jako jsou myšlenky produkty činného myšlení –, nikdy nemohou tvořit součást světa, protože nesmějí být proměněny vzpomínkou, tyto skutky upadají v zapomnění, při-

dobré skutky před lidmi je pokrytectví, almužny se nemají dávat před lidmi, ale jen před Bohem, „který vidí ve skrytu“. Nejvýstižnějším označením pro tento specifický náboženský fenomén je německé slovo „Scheinheiligkeit“ („svatouškovství“), protože je v něm vyjádřeno, že již pouhé ukazování, „In-Erscheinung-treten“, je totéž, co pokrytectví.

⁸⁷ Tento obrat se u Platóna vyskytuje poměrně často. Podrobně je vysvětlen v *Gorgiovi* (482).

cházejí a odcházejí a nezůstává po nich žádná stopa. Dobré skutky vsutku nejsou z tohoto světa.

Tato ne-světská a ne-substanciální povaha, která je vlastní dobrým skutkům, má za následek, že člověk, který je uchvácen láskou k dobru, nemůže žít jinak než v nábožensky určeném rámci. Dobrota sama – stejně jako moudrost v antice – je přitom nutně vlastností, která nesmí příslušet lidem, ale pouze bohům. Láska k dobru, na rozdíl od lásky k moudrosti, však není zkušeností jen „několika málo“, stejně jako je opuštěnost, na rozdíl od samoty, zkušeností, kterou mohou učinit všichni lidé. Již z tohoto důvodu mají fenomény dobroty a opuštěnosti pro politickou sféru větší význam než moudrost a samota, neboť v politické sféře máme vždy co dělat s „množstvím“. Nicméně pouze samota v postavě filosofa se může stát pravým životním způsobem člověka ve světě, zatímco mnohem všeobecnější zkušenost opuštěnosti v jejích nespočetných variacích se ocitá v tak nesmířitelném rozporu s pluralitou podmiňující veškerý lidský život, že je naprosto nesnesitelná. Jediný pozitivní životní způsob opuštěnosti, který známe, je činná dobrota, a ta se musí uchýlit do společnosti Boha, jediného možného svědka dobrých skutků, nemá-li vést k naprostému zničení lidské existence. Ne-svět-skost specificky náboženské zkušenosti – je-li v ní skutečně zakoušeno něco takového jako láska k bližnímu ve smyslu činnosti a nejde-li o mnohem častější zkušenost pasivního patření na zjevenou pravdu přesahující tento svět – je zkušeností z vezdejšího světa a projevuje se v něm. Činnost z lásky k bližnímu totiž netranscenduje svět a nenechává jej za sebou, ale musí být realizována ve světě stejně jako všechny ostatní činnosti. Ale přestože se tato činnost osvědčuje ve stejném světě, v němž se vyskytují všechny ostatní činnosti, a zůstává závislá na své přináležitosti k vezdejšímu světu, má vztah činné dobroty ke světu bytostně negativní povahu. A protože jde o činnost, lze tento vztah charakterizovat jako aktivní negaci. Tím, že se činná dobrota vyhýbá světu a skrývá se před jeho obyvateli, neguje prostor, který svět lidem poskytuje, především prostor veřejnosti ve světě, v němž jsou každá věc a každý člověk viděni a slyšeni druhými.

Proto je dobrota, jakožto vnitřně koherentní životní forma, v rámci hranic veřejné oblasti nejen nemožná, ale – kdekoli se ji někdo pokusí realizovat – vysloveně destruktivní. Nikdo si nebyl vědom

těchto zhoubných kvalit činné dobroty tak jasně jako Machiavelli, který se v jedné – stejně slavné jako nechvalně vyhlášené – pasáži odvážil vyslovit myšlenku, že chce naučit lidi, aby nebyli dobří.⁸⁸ Tím samozřejmě nechtěl říci, že by rád naučil lidi, aby byli špatní. Zločin a dobrý skutek mají jedno společné, totiž že se – byť z různých důvodů – musejí skrývat před očima a ušima lidí. Machiavelliho kritérium pro politické jednání bylo stejné jako kritérium klasického starověku, totiž „skvoucí sláva“. A špatnost se může „zaskvěť“ stejně málo jako dobrota. Machiavelli proto navrhuje jak špatnost, díky níž lze ve skutečnosti dosáhnout moci, nikoli však slávy, tak dobrotu.⁸⁹ Jestliže špatnost opouští svou skrýš, je nestoudná, a jestliže se ukazuje veřejně, činí tak jen proto, aby se pokusila přímo zničit společný svět. Avšak dobrota, kterou omrzela její skrytost a která si osobuje hrát veřejnou roli, už nejenže není ve vlastním smyslu dobrá, ale je vysloveně zkažená, a to zcela podle svých vlastních měřítek. Proto může mít ve veřejné oblasti pouze zhoubný vliv, ať už se ukazuje kdekoli. Proto se také Machiavelli domníval, že – v jeho době tak aktuální – problém zhoubného vlivu církve na politický život Itálie nebyl ani tak věcí individuální zkaženosti jistých biskupů a prelátů, jako spíše nevyhnutelným průvodním jevem církevního vlivu na světské záležitosti vůbec. Proto byl též přesvědčen, že v případě vlády náboženství nad světskou oblastí vyvstává následující dilema: buď světská politika zkazí církevní instituce, a sama se tím stane zkaženou, nebo náboženské společenství odolá nebezpečí zkažení světskou sférou, a potom musí kvůli vlastní integritě zničit veřejný prostor ukazování a jevení. Tak byla v Machiavelliho očích reformovaná církev v zásadě nebezpečnější než zkažená církev zasažená světskou nákazou, jak ji až příliš dobře znal ze zkušeností své doby. Ale Machiavellimu nebyly neznámé ani možnosti, které jsou výsledkem odporu proti této zkaženosti. Machiavelli choval veliký respekt vůči obrodným náboženským hnutím své doby, k „novým řádům“ františkánů a dominikánů, kteří „navraceli náboženství zpět k jeho vlastnímu principu“ a znovu probouzeli náboženský cit

⁸⁸ N. Machiavelli, *Vladař*, kap. 15.

⁸⁹ Tamt., kap. 8.

„v srdcích, v nichž už zcela vyhasl“. Ale když toto obrodné hnutí „zachraňovalo náboženství před zkázou způsobenou zvůli prelátů a jiných církevních pohlavárů“, kázalo lidu činnou dobrotu a zásadu „neodporujete zlému“ s tím výsledkem, že „ničemní vládcové mohli páchat tolik zla, kolik se jim zachtělo“.⁹⁰

Pokud jde o lokalizaci lidských činností v různých oblastech lidského života, představuje činná dobrota jistě extrémní příklad, protože konání dobrých skutků zjevně nemá své spolehlivé místo ani v soukromé oblasti. Přesto se však právě na tomto příkladě zřetelně ukazuje – na první pohled snad zřetelněji než na všedních činnostech *vita activa*, k nimž chceme obrátit pozornost v následujících kapitolách –, do jaké míry smysl lidské činnosti závisí na místě, na němž se odehrává. Jinými slovy: ukazuje se, že tradiční dohody politických společenství o tom, jaké místo náleží určitým činnostem, a o tom, které činnosti mají být veřejně stavěny na odív a které mají zůstat skryty v soukromé oblasti, nejsou libovolné a nevědí za svoji existenci pouze historickým okolnostem, ale spočívají v samotné povaze věcí. Jestliže kladu otázku po politickém smyslu *vita activa* tímto způsobem, nehodlám předložit vyčerpávající analýzu všech činností, jež vůbec přicházejí v úvahu. To je nemožné už jen proto, že klasifikace *vita activa* byla tradicí, která ji vždy vykládala výhradně podle modelu a měřítek *vita contemplativa*, zanedbána natož, že musíme být rádi, když se nám podaří postihnout alespoň několik podstatných činností a do jisté míry určit jejich politický význam.

⁹⁰ N. Machiavelli, *Rozpravy*, III, kap. 1.

Kapitola třetí

Práce

Předběžná poznámka

Chce-li se někdo pokusit o analýzu práce, nemůže se vyhnout kritickému vypořádání s Karlem Marxem. Takovýto počín může dnes ovšem snadno vést k nedorozumění. Současná kritika Marxe se rekrutuje převážně z okruhu bývalých marxistů, kteří se nedávno obrátili k anti-marxismu, a to z důvodů, jež nemají s Marxem samým nic společného. To mělo za následek, že velmi rozsáhlá literatura o Marxovi – ať už s ním fanaticky souhlasí nebo ho fanaticky odmítá – v podstatě tyje z velkého rezervoáru nápadů a náhledů obsažených v Marxově díle, aniž by kriticky osvětlila jeho centrální myšlenky. Navíc se v zápalu boje a žabomyších válek snadno zapomíná, kolika generacím autorů již Marx poskytl obživu. Je pak poněkud absurdní, když jeden z takových autorů dokonce Marxovi vyčítá, že si nikdy nebyl schopen vydělat na své živobytí. V této překerní situaci bych se chtěla odvolat na slova, která za podobných okolností pronesl Benjamin Constant, když byl nucen kritizovat Rousseaua: „Určitě se vyhnu tomu, abych se připojil k pomlouvačům tohoto velikého muže. Pokud se bude zdát, že se s nimi náhodou v určitém jediném bodě shoduji, budu nedůvěřivý sám k sobě. Zneklidněn tím, že v určitý okamžik jako bych sdílel ... jejich názor, budu pro svou útěchu ze všech sil zavrňovat a hanobit domnělé spojení.“¹

¹ B. Constant, *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, in: *Reflexe*, 30, 2006, str. 88.

11. „Práce našeho těla a dílo našich rukou“²

Rozlišení mezi prací a dílem, které zde navrhuji, je neobvyklé, ačkoli se tento návrh může odvolat na Johna Locka. Ani prameny ze starověku a středověku, které jsou v tomto ohledu beztak velmi sporé, ani velmi rozsáhlá literatura z novověku neobsahují víc než rozptýlené poznámky, o něž bychom mohli opřít distinkci mezi prací a zhotovováním. Navíc tyto poznámky neměly žádný vliv na teoretickou tradici a nedokázaly se jaksepatří uplatnit ani v díle svých autorů. Nicméně se mi zdá, že fenomény, jež mluví ve prospěch tohoto rozlišení, jsou evidentní, a tato evidence je o to přesvědčivější, že zmíněné fenomény se s tvrdošíjností nemající obdoby po staletí odrážely v našich jazycích. Všechny evropské jazyky, mrtvé i živé, obsahují dvě etymologicky zcela svébytná slova, a třebaže jazykový úzus vždy tíhnul k tomu, aby s nimi zacházel jako se synonymy, uchovávala si až do dnešní doby své odlišné významy.³

Lockovo příležitostné rozlišení mezi rukama „konajícími dílo“ a „pracujícími tělem“ tak odpovídá řeckému rozdílu mezi řemeslníkem, χειροτέχνης, a těmi, kdo „slouží svým tělem nezbytným potřebám života“,⁴ tj. otroky a domácími zvířaty, jež tělesně pracují: τῷ σώματι ἐργάζεσθαι. V posledním z uvedených obrátů ovšem již dochází k jistému směřování pojmů, protože řečtina zde užívá slovo

2 Citát pochází od Johna Locka (*Druhé pojednání o vládě*, § 26; str. 45).

3 Tak rozlišuje řečtina mezi πόνειν a ἐργάζεσθαι, latina mezi *laborare* a *facere* nebo *fabricari*, přičemž oba posledně uvedené výrazy mají stejný etymologický kořen, francouzština mezi *travailler* a *ouvrer*, angličtina mezi *labour* a *work*, a konečně němčina mezi *arbeiten* a *werken*. Ve všech těchto případech platí, že pouze ve slovech pro „práci“ zřetelně zaznívají konotace nouze a námahy. V němčině se původně říkalo pouze o nevolnicích, kteří pracovali v zemědělství, že „pracovali“ (*arbeiteten*); řemeslníci „vykonávali dílo“ (*werken*). Francouzské *travailler* nahradilo starší *labourer*, samo je však odvozeno od latinského *tripalium*, zvláštního způsobu mučení, a mělo tedy kdysi konotace mučení (viz *Grimms Wörterbuch*, str. 1854 nn.; a L. Fèbre, *Travail: Évolution d'un mot et d'une idée*, in: *Journal de Psychologie normale a pathologique*, 41, 1948).

4 Aristotelés, *Pol.* 1254b25.

ἐργάζεσθαι, *konat dílo*, a nikoli slovo πονεῖν, *pracovat*. Pouze v jednom – ale z jazykového hlediska směrodatném – ohledu se antický a moderní jazykový úzus opět vzepřely synonymii, totiž v případě tvoření odpovídajících podstatných jmen. Skutečnost, že podstatná jména jako „die Arbeit“ a „le travail“ v německém a ve francouzském jazyce se užívají nejen pro činnost práce, ale také pro její produkt, je poměrně nedávného data a např. v angličtině se tento úzus nikdy neprosadil. Původně byla tato substantiva zpodstatněnými infinitivy a pravá podstatná jména – *Werk*, *work* nebo *oeuvre* – byla odvozena od sloves *werken*, *to work* nebo *ouvrer*, tedy od slov vyjadřujících činnosti, která jsou dnes ve francouzštině a němčině opět zastaralá.⁵

Zdá se, že klasický starověk tomuto rozdílu věnoval jen málo pozornosti. Pohrdání prací sice původně platilo pouze činností, jež jsou bezprostředně spjatý s nezbytnými potřebami života, a proto nezanechávají žádné stopy, žádnou památku, žádné dílo, žádnou věc, která by měla delšího trvání, ale pod tlakem stoupajících nároků, které život v *polis* kladl na čas a sílu jejích občanů, se šířilo pohrdání všemi činnostmi, jež nebyly přímo zasvěceny politickému životu, a stále hlasitěji byl vznášen politický požadavek, aby se svobodní občané těchto činností zdržovali (σχολή), až nakonec toto opovržení obsáhlo vůbec všechno, co vyžadovalo nějakou větší tělesnou námahu. V dřívějších dobách, před plným rozvinutím života *polis*, se rozlišovalo pouze mezi otroky – zajatci (δμῶες nebo δοῦλοι), kteří se stejně jako jiná kořist stali vlastnictvím vítěze, v jehož domácnosti museli jakožto οἰκέται či *familiares* vykonávat „otrockou“ práci pro svou vlastní obživu a pro obživu pána – a „obecními dělníky“, δημιουργοί, kteří nebyli činní v domě, ale chodili za prací mezi lid,

5 Pouze v anglickém slově *labour* ještě zaznívá konotace nouze a námahy, zatímco francouzské *travailler* se stejně jako německé *arbeiten* užívá zcela neutrálně. Tuto historii jazyka, která přirozeně odpovídá faktickému historickému vývoji, mohl Grimm zaznamenat již v polovině 19. století: „Zatímco ve starším jazyce převládal význam *molestia* a těžké práce a význam *opus*, *opera* ustoupil do pozadí, v dnešním jazyce naopak vystupuje do popředí posledně zmíněný význam, zatímco prve uvedený se objevuje vzácněji.“ Je také zajímavé, že substantiva: *Werk*, *oeuvre*, *work* se ve všech třech jazycích stále více užívají pouze jako označení pro umělecká díla.

a pohybovali se tedy volně na veřejnosti.⁶ Z těchto řemeslníků, které ještě Solón nazývá syny Athény a Hefaista, se později stávají „banausové“ (βαναισοι), přičemž již původní řecké slovo mělo konotace omezeného člověka a označovalo ty, kdo se zajímali pouze o řemeslo a zůstávali lhostejní vůči veřejným záležitostem. Až ke konci 5. století však začala být v *polis* hlavním měřítkem klasifikace všech zaměstnání tělesná námaha, kterou je na ně třeba vynaložit, takže Aristotelés označuje za nejnižší ta zaměstnání, při nichž „se tělo nejvíc opotřebovuje“. Ačkoli Aristotelés nechtěl připustit, že by „banausové“ mohli být občany, byl ochoten učinit výjimku pro pastýře a malíře, nikoli však pro rolníky a sochaře.⁷

⁶ „Tento termín u Homéra a Hésioda neoznačuje původně řemeslníka jako takového, ve smyslu ‚tvůrce‘, ale vymezuje činnosti, které jsou vykonávány mimo rámec domu, *oikos*, ve prospěch veřejnosti, *δημος*, a to řemeslníky – tesaři a kováři – stejně jako věštci, heroldy či pěvci.“ (J.-P. Vernant, *Travail et nature dans la Grèce ancienne*.)

⁷ Aristotelés, *Pol.* 1258b35 nn. K otázce přiznání občanství pro βαναισοι viz tamt., 1277b33 nn. – U Aristotela na tomto místě nejde ani tak o „teorie“ jako spíše o pojmově uspořádané a interpretující podání politické reality. Dnes se odhaduje, že až 80 % těch, kdo byli zaměstnání ve svobodné práci, řemesle a obchodu, nepožívalo občanských práv a byli to buď cizinci (κατοιχοῦντες α μέτοικοι), nebo emancipovaní otroci, kteří byli po svém propuštění obvykle přijímáni do jedné z těchto skupin, a nestávali se z nich tedy občané (F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leiden 1938, I, str. 398 nn.). Jacob Burckhardt ve své knize *Griechische Kulturgeschichte* upozornil na to, že nemáme vůbec žádná pojednání o sochařství ze starověku, což vzhledem k řadě dochovaných traktátů o hudbě a básnictví stěží může být náhoda. Totéž platí o zvláštní skutečnosti, že známe celou řadu anekdot, které odrážejí značné sebevědomí slavných malířů, ale s ničím takovým se nesetkáváme u sochařů. Tyto dva druhy umělců zjevně náležely ke zcela odlišným společenským stavům. Tento rozdíl stavu se udržel po mnohá staletí, jeho stopy nacházíme ještě v renesanci, jež sochařské umění počítala mezi *opera servilia*, zatímco malířství zaujímá střední postavení mezi svobodnými a nesvobodnými uměními (viz O. Neurath, *Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41, 1915, 2).

Nejzávažnější svědectví o tom, jak *polis* smýšlela o povoláních a podle čeho je posuzovala, lze najít u Aristotela. Aristotelés se domnívá, že z mno-

Později uvidíme, že Řekové – nehledě na opovrhování prací – měli své dobré důvody, proč nedůvěřovat „banausní“ povaze řemeslníků, resp. mentalitě, kterou se vyznačuje *homo faber*. Tato nedůvěra je však vlastní jen určitým historickým epochám, zatímco všichni

hých způsobů života, které existují, „je život pastýřů nejlenivější, neboť pastýři získávají svou potravu bez námahy (πονός) od krotkých zvířat, a proto mají volný čas (σχολάζουσιν)“ (*Pol.* 1256a30 nn.). Pozoruhodné na tomto místě je, že Aristotelés – pravděpodobně zcela v souhlasu s veřejným míněním své doby – uvádí lenost, ἀργία, společně se σχολή, skoro jako kdyby ἀργία byla podmínkou pro σχολή, která doslova znamená zdržet se určitých činností, přičemž právě toto zdržení se bylo podmínkou pro politickou činnost. Obě slova ἀργία a σχολή ovšem v řečtině obecně neměla vůbec žádnou spojitost. Lenost znamenala naprosto totéž co u nás a život v ἀργία nebyl to samé co život „v prázdní“. Skutečnost, že v průběhu vývoje pak přesto došlo k jejich ztotožnění, je příznačná pro úpadek *polis*, který se zde jakoby odráží i v samotném jazyce. Tak se již u Xenofóna dozvídáme, že Sókratés byl nařčen z toho, že učil své žáky otrockému smýšlení, když citoval Hésiodova slova: „Žádné dílo (ἔργον) není hanbou, ale hanbou je lenost (ἀργία).“

Při výkladu těchto věcí musíme mít stále před očima rozdíl mezi pozdějším opovržením, jež *polis* chovala vůči všem nepolitickým činnostem, a dřívějším, mnohem radikálnějším opovržením vůči veškerému konání, které slouží pouze uchování života. Onen pozdější pohrdavý postoj vůči všem nepolitickým činnostem je sekundární povahy potud, že jej lze bytostně vysvětlit z historických okolností života v *polis* a jeho enormních požadavků na čas a sílu jednotlivých občanů, zatímco tento původní pohrdavý postoj se udržel až do 18. století, které ještě definovalo *opera servilia* jako to, co slouží zachování života (*ad vitae sustentationem*). V homérském světě Paris a Odysseus pomáhají při stavbě svých domů a Nausiká sama pere prádlo svých bratrů. To patří k soběstačnosti homérských hrdinů, k nezávislosti a autonomní převaze osoby. Otrocké není žádné dílo, jehož prostřednictvím člověk zajišťuje nebo uchovává svou nezávislost. Tatáž činnost však může být známkou otroctví, jestliže neslouží větší osobní nezávislosti, nýbrž pouhému přežití, jestliže se v ní tedy neprojevuje suverenity osoby, nýbrž to, že se člověk podrobuje nutnosti a podléhá donucení. Skutečnost, že Homér ještě neznal pozdější pohrdání řemeslem, je samozřejmě všeobecně známá. Vlastní důvod tohoto Homérova postoje, resp. celý životní rámec homérského světa, je nejstručnějším a nejkrásnějším způsobem vyjádřen v esejí Richarda Hardera *Die Eigenart der Griechen* (Freiburg i. Br. 1949).

řeční autoři – byť se zdá, že někteří z nich hodnotí práci výše (jako např. Hésiodos)⁸ – jsou zajedno v tom, že tělesná práce je otrocká, protože je vynucena nezbytnými potřebami těla. V souladu s tím byla i některá zaměstnání, která nespočívala přímo ve fyzické práci, stavěna naroveň opovrhované práci, pokud nebyla cílem sama o sobě, ale byla provozována kvůli obstarání životních nutností. Názor moderních historiků, že antika opovrhovala prací a zhotovováním, protože se jim věnovali pouze otroci, je předsudek. Starověk se naopak domníval, že otroci jsou potřební, protože existují nutná zaměstnání, která jsou ve své přirozenosti „otrocká“, totiž otrocky sloužící životu a jeho nezbytným potřebám.⁹ A protože se ve starověku pohlíželo na věci tímto způsobem, nepotřebovalo zřízení otroctví žádné obhajoby. Otroctví bylo ospravedlněno přirozeností věcí. Pracovat znamenalo být otrokem nutnosti, a toto zotročení spočívalo v samotné podstatě lidského života. Protože lidé podléhají nezbytným potřebám života, mohou se stát svobodnými jen tak, že si sami podmaní druhé a násilím je přinutí, aby za ně nesli tíhu těchto ne-

⁸ Nikoli Hésiodos, nýbrž jeho moderní interpreti již nedovedou rozlišovat mezi prací a dílem. Podle Hésioda pouze dílo (ἔργον) vděčí za svou existenci bohyni blahodárného sváru, Eris (Hésiodos, *Op.* 20–26), zatímco práce (πόνος) stejně jako všechny ostatní útrapy pochází z Pandořiny skříňky (tam., 90 nn.) a byla poslána Diem, který se chtěl pomstít Prométheovi. Od té doby „skrývají bohové před lidmi živobytí“ (tam., 42 nn.) a jejich kletba postihuje „lidi, kteří jsou živi chlebem“ (tam., 82 nn.). Hésiodos vlastně nevělebí práci, kterou také u něj samozřejmě vyřizují otroci a zvířata, ale všední život – i to je ovšem u Řeka značně zarážející. Jeho ideálem není člověk, který v potu tváře obdělává pole, nýbrž vlastník pozemku, který setrvává na své rodné hroudě, dohlíží na svou čeleď, nenechá se vábit dobrodružstvím plavby po moři, neúčastní se veřejných záležitostí a stará se jen o své věci.

⁹ Aristotelés začíná svůj slavný výklad o otroctví (*Pol.* 1253b25) konstatováním, že bez nutných věcí nelze ani žít, ani žít dobře. Vláda nad otroky je pro člověka jedinou možností, jak nabýt vlády nad nutností, a proto nemůže být něčím nepřirozeným (παρὰ φύσιν), ale naopak je čímsi přiměřeným lidské přirozenosti. Proto také Platón i Aristotelés řadili svobodné rolníky, jimž náleží starost o nezbytné životní potřeby, ke stejné společenské skupině jako otroky (viz zejména R. Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*).

zbytných potřeb. Upadnout do otroctví byl horší úděl než smrt právě proto, že tím došlo k proměně v přirozenosti dotyčného jedince, při níž se z člověka stala bytost, která se už podstatným způsobem nelišila od domácího zvířete.¹⁰ Pokud se však stav otroka změnil – ať už proto, že byl propuštěn, nebo díky změně politických poměrů, kdy jistě činnosti, jež měly až dosud čistě privátní charakter, náhle nabyly veřejně politického významu –, změnila se tím automaticky také jeho „přirozenost“. Propuštěný otrok svlékl ze dne na den svou otrockou přirozenost.¹¹

Ve starověku nebylo zřízení otroctví prostředkem k zajištění levné pracovní síly či „vykořisťování“ lidí za účelem zisku jako později, ale vědomým pokusem o vyloučení práce z podmínek, za nichž je lidem dán život. To, co má lidský život společného s ostatními formami zvířecího života, bylo považováno za ne-lidské. To je samozřejmě také důvod, proč se Řekové mohli domnívat, že otroci mají ne-lidskou přirozenost. Aristotelés, jehož podrobným výkladem vděčíme za přesnější znalost těchto názorů, které byly pro *polis* samozřejmě, přesto na smrtelném loži daroval svým otrokům svobodu. Toto jednání přitom nebylo tak nedůsledné, jako si mají sklon myslet moderní autoři. Aristotelés totiž samozřejmě nikdy nepochyboval o způsoblosti otroků být lidmi, ale pouze popíral, že bychom mohli slovo „člověk“ aplikovat na bytosti, jež nejsou ničím jiným než exempláři lidského rodu, protože jsou zcela podrobeni nutnosti.¹²

¹⁰ Tak Euripidés plísnil otroky, kteří znají pouze své „břicho“ (zl. 49, č. 1, *Supplementum Euripideum*, vyd. H. von Arnim, Bonn 1913).

¹¹ Tak Aristotelés doporučuje, aby se s otroky, kteří byli pověřeni „svobodnými úkoly“ (τὰ ἐλευθέρων τῶν ἔργων), už nezacházelo jako s otroky. Nebo když během prvních staletí římské říše vzrostla mezi veřejností vážnost určitých veřejných funkcí, které vždy vykonávali státní otroci, bylo těmto veřejným otrokům (*servi publici*), kteří byli skutečnými státními úředníky, dovoleno nosit tógu a uzavírat manželství se svobodnými ženami.

¹² Psychologicky řečeno chybějí otrokům dvě vlastnosti, které podstatně patří k lidství: schopnost uvažování a rozhodování (τὸ βουλευτικόν) a nadání předvídacího a volby (προαίρεσις). To je samozřejmě pouze podrobnější výklad toho, v čem spočívá podrobení nutnosti.

Tyto názory jsou oprávněné potud, že v pojmu *animal laborans* – na rozdíl od nanejvýš problematické definice člověka jako *animal rationale* – věcně vystupuje do popředí animální aspekt. Je-li člověk určen jako *animal laborans*, pak vskutku nemůže být ničím podstatně jiným než zvířetem, v nejlepším případě může být nejvyšším ze zvířecích druhů, jež obývají zemi.

Na skutečnosti, že klasická antika ignorovala rozdíl mezi prací a zhotovováním, není nic překvapivého. Ve vlastním smyslu politická rozlišení mezi soukromou a veřejnou oblastí, mezi domácností a veřejnou sférou, mezi otroky, kteří byli obyvateli domácnosti, a jejich pány, kteří se svobodně pohybovali na agorě, mezi činnostmi, jež byly vykonávány ve skrytosti, a těmi, jež byly uznány za hodné vidění, slyšení a připomínání, zastínila takřka všechny ostatní rozdíly. Pokud šlo o lidský život, zbývala tak vlastně pouze otázka: Kam člověk investoval více svého vyměřeného času a své možné síly? Do soukromé, nebo do veřejné oblasti? Jakým motivům dával přednost ve svých činnostech? Starosti o soukromé věci (*cura privati negotii*), či starosti o veřejné záležitosti (*cura rei publicae*)?¹³ Se vznikem politických teorií v rámci filosofie se však ztratila i tato rozlišení, která stále ještě diferencovala mezi činnostmi, protože z hlediska kontemplanace byly všechny činnosti nivelizovány a převedeny na jeden způsob života, oddávajícího se činnosti vůbec. Tím však byly i starost o veřejné záležitosti (*cura rei publicae*) a jí inspirované jednání, jež dosud platilo za nejvyšší ze všech činností, degradovány na úroveň nutnosti, jež tak poskytla společného jmenovatele a kritérium pro hodnocení všech činností náležejících k *vita activa*. Křesťanství pak pouze převzalo toto základní rozlišení filosofů mezi kontemplanací a činnou existencí, v mnohém je rafinovanější rozpracovalo, ale především mu zjednálo všeobecnou platnost, protože náboženství přece bylo určeno pro všechny, zatímco filosofie byla vždy vyhrazena jen několika málo jedincům.

Překvapivá – alespoň na první pohled – je však skutečnost, že ani novověk, který převrátil toto tradiční pořadí (přičemž nejen zrušil primát kontemplanace před jednáním, ale svou glorifikací práce jakož-

to zdroje všech „hodnot“ postavil na hlavu hierarchii v rámci samotné *vita activa* a poprvé dosadil *animal laborans* na místo, jež tradičně zaujímal *animal rationale*), nikdy ve svých teoriích nerozlišoval mezi *animal laborans* a *homo faber*, mezi „prací našeho těla“ a „dílem našich rukou“. Místo toho se již v počátečních stádiích moderního vývoje objevuje rozlišení mezi produktivní a neproduktivní prací, které pak bylo nahrazeno diferencí mezi kvalifikovanou a nekvalifikovanou prací, aby bylo nakonec překonáno rozdělením všech činností na duševní a manuální práci, protože to bylo zdánlivě nejelementárnější ze všech těchto rozlišení. Jádrem věci nicméně postihuje pouze nejstarší z těchto distinkcí, totiž rozlišení mezi produktivní a neproduktivní prací, a není náhodou, že oba největší teoretikové této oblasti, Adam Smith a Karl Marx, na tomto rozlišení založili svá díla. Rozhodující pro novověké povýšení práce byla totiž právě její „produktivita“. A Marxova blasfemicky míněná formulace, že člověka stvořila práce (a nikoli Bůh), nebo jeho výrok, že člověka odlišuje od všech ostatních zvířat práce (a nikoli rozum), pouze s šokující radikálností vyslovují to, v čem byl v podstatě zajedno celý novověk.¹⁴

¹⁴ K tématu „sebezplození člověka prostřednictvím práce“ se Marx stále znovu vrací. Toto téma se nachází v mnoha variantách v jeho „spisech z mládí“, mimo jiné i v *Kritice Hegelovy dialektiky*, kde tuto myšlenku připisuje Hegelovi (viz *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/5, Berlin 1932, str. 156 a 167). Z celé souvislosti vysvítá, jak velmi si Marx přál nahradit tradiční definici člověka jako *animal rationale* definicí člověka jako *animal laborans*. Tak v *Německé ideologii* říká výslovně, ovšem ve větě, kterou později vyškrtl: „Prvním dějinným aktem, jímž se tyto jedinci odlišují od zvířat, není, že myslí, nýbrž že začínají produkovat prostředky ke své obživě“ (tamt., str. 568). Podobné formulace se pak nacházejí v *Ekonomicko-filosofických rukopisech* a ve *Svaté rodině* (str. 122 a 189) a také u Engelse, např. v pozdní předmluvě k *Původu rodiny* (1884) nebo v jednom novinovém článku z roku 1876 o „roli práce v polidštění opice“, který vyšel až posmrtně o dvacet let později v *Neue Zeit*.

Zdá se, že prvním autorem, který spatřoval v práci specifickou diferencí odlišující člověka od zvířete, nebyl ani Marx, ani Hegel, nýbrž Hume (viz A. Tilgher, *Homo faber*, Roma 1929). Ale to je pouze zajímavost pro badatele, protože práce jinak v Humově filosofii nehraje žádnou rozhodující roli.

¹³ Viz Cicero, *De rep.* V,2.

Kromě toho se Smith i Marx zcela shodovali s veřejným míněním své doby, když opovrhovali neproduktivní práci jako formou příživnictví, jako kdyby šlo o jakousi perversi práce, která je hodna svého jména pouze tehdy, rozmnožuje-li zásobu věcí ve světě. Marx totiž jistě sdílel opovržení Adama Smitha k příslušníkům „domácí čeledi“, kteří podobně jako „zahálčiví hosté ... spotřebovávají, aniž by po sobě na oplátku něco zanechali“.¹⁵ Jenomže právě toto „zahálčivé“ služebnictvo – tyto obyvatele domácnosti, οἰκεῖται či *familiares*, kteří utišují cyklicky se vracející nezbytné potřeby života a obstarávají pro své pány konzumaci bez námahy, aniž by kdy produkovali něco trvalého – měla na mysli všechna staletí před novověkem, když identifikovala práci a otroctví. To, co tato „zahálčivá čeleď“, která podle Adama Smitha pouze spotřebovává a nic netvoří, ve skutečnosti „produkovala“, nebylo nic většího ani menšího než svoboda jejích pánů nebo, moderně vyjádřeno, podmínka možnosti jejich „produktivity“.¹⁶

Rozlišení mezi neproduktivní a produktivní prací tak v sobě vlastně zahrnuje základnější rozdíl mezi prací a zhotovováním, i když ve formě moderního předsudku upřednostňujícího práci a její údajnou produktivitu.¹⁷ Neboť typickým znakem práce je pře-

Podle Huma se lidský život nestává prací produktivnějším, ale klopotnějším než život zvířete. Zajímavý na Humově poznámce je pouze negativní aspekt, že totiž velice dbá na to, aby se v definici člověka nedovolával myšlení ani rozumu. Podle Humova mínění zvířecí chování ukazuje, že schopnost myšlení a rozumu mají i zvířata.

¹⁵ A. Smith, *Bohatství národů*, II, kap. 3, str. 295.

¹⁶ Tak se domnívá Friedrich List v článku *Arbeit* (*Staatslexikon* 1834–43): „Práce je produktivní buď tím, že vytváří směnné hodnoty, nebo tím, že rozmnožuje produktivní síly. ... Práce čeledi činí pána domu způsobilým k vykonávání důležitých zaměstnání..., a rozmnožuje tím produktivní sílu společnosti.“ Je přiznací, že právě takovéto vhlady do podstaty práce nehrají v moderních teoriích práce vůbec žádnou roli.

¹⁷ Rozlišení mezi produktivní a neproduktivní prací má svůj původ u fyziokratů, kteří rozlišovali mezi produkujícími, majetnými a neproduktivními třídami. Protože podle fyziokratů spočíval původ veškeré produktivity v pří-

ce právě to, že po sobě nezanechává nic objektivně uchopitelného, že výsledek její námahy přetrvává jen po velmi krátký čas a je vzápětí opět spotřebován. A přesto je tato strast, která nevytváří vůbec nic trvalého, ve své marnosti nepřekonatelně naléhavá a její úkoly předchází všem ostatním úkolům, protože na jejich splnění závisí samotný život. Tváří v tvář bezpříkladnému stupňování produktivity práce v moderní společnosti bylo nasnadě jednoduše odbyt „neproduktivní“ práci, která zůstává stále stejná, jako reliktnost a připsat práci kvality, jež přísluší pouze zhotovování. Tím však došlo k záměně práce a zhotovování, takže o *animal laborans* se mluvilo způsobem, který vlastně odpovídá *homo faber*. Na této záměně spočívá nejen Marxova teorie práce, ale také glorifikace práce v novověku vůbec.

Za tímto oslavováním práce se přitom skrývá naděje, která nikde nevychází najevo tak jasně jako právě v Marxově díle, že je třeba již jen jediného kroku, aby práce a s ní i nutnost byly z oblasti lidského života zcela odstraněny.¹⁸

Klíčovou roli při vzniku moderních teorií práce nepochybně sehrál skutečný historický vývoj, v jehož průběhu práce vystoupila z temnoty své skrytosti na světlo veřejnosti, kde mohla být organizována a „rozdělována“.¹⁹ Ještě významnější však bylo to, co cítili již

rodni síle země, byla pro ně měřítkem produktivity tvorba nových předmětů a lidské potřeby. Tak označuje markýz de Mirabeau, otec slavného řečníka, za neproduktivní „třidu dělníků, jejichž práce, jakkoli je nezbytná vzhledem k lidským potřebám a užitečná pro společnost, přesto není produktivní.“ Tento rozdíl mezi nutnou a produktivní prací markýz de Mirabeau ilustruje na základě srovnání s činností, jež přičítá kameny, na rozdíl od činnosti, která by je produkovala. (Viz J. Dautry, *La notion de travail chez Saint-Simon et Fournier*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1, 1955).

¹⁸ Je mimo veškerou pochybnost, že Marx tuto naději choval po celý svůj život. Výslovně ji formuluje již v *Německé ideologii*: „Nejde o osvobození práce, ale o její odstranění“ (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/3, str. 185) a znovu ji vyjadřuje o několik desetiletí později v *Kapitálu* (III, kap. 48): „Říše svobody ve skutečnosti začíná teprve tam, kde přestává ... práce“ (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, II, str. 873).

¹⁹ Ještě Adam Smith velmi dobře věděl, že až dělba práce činí práci

klasičtí ekonomové, a co později vlastně objevil a pojmově formuloval Marx, že totiž z čistě věcného hlediska a zcela nezávisle na historických okolnostech práci vskutku přísluší specifická „produktivita“, navzdory prchavosti jejích „produktů“, a že tato produktivita práce se prosazuje jak v soukromé, tak ve veřejné oblasti. Jenže tato „produktivita“ nespočívá ani tak v příslušných výsledcích práce samé, jako spíše v síle lidského těla, jehož výkonnost není vyčerpána v okamžiku, kdy vytvořilo prostředky k vlastní obživě, ale je schopno produkovat jakýsi „nadbytek“, tj. víc než je nutné k „reprodukcí“ vlastní síly a vlastní pracovní síly. Proto je zavedení pojmu „pracovní síly“ skutečně nejpodstatnějším Marxovým příspěvkem k teorii práce, jak poznamenal již Friedrich Engels.²⁰ Vlastní „produktivní charakter“ práce nespočívá v práci samotné, ale právě v nadbytku síly lidského těla. Neboť na rozdíl od produktivity zhotovování, které přidává stále nové předměty k předmětné zásobě světa, je předmětnost produkovaná pracovní silou jen jakýmsi odpadovým produktem činnosti samé, jež v podstatě zůstává zaměřena k zajišťování prostředků své vlastní reprodukce. Pouze proto, že se tím její síla nevyčerpává, může být práce použita k tomu, aby zajišťovala reprodukci prostředků obživy pro více než jeden život. Ale právě proto práce stále zůstává zajatcem „produkce života“, vlastního či cizího, který ji „vykořisťuje“.²¹ Pomocí násilí v otrokářské společnosti nebo vykořisťování v kapitalistické společnosti lze tak dosáhnout stavu, kdy jedna část z celkové sumy lidské pracovní síly, která je v této společnosti k dispozici, stačí k tomu, aby reprodukovala život všech.

Z tohoto hlediska společnosti jakožto celku, jež určuje pohled celého novověku a jež se nejvýrazněji a nejdůsledněji uplatnilo v Mar-

produktivní. Viz např. úvod ke 2. knize jeho díla *Bohatsví národů*.

²⁰ Tato Engelsova poznámka se objevuje v jeho úvodu k Marxově spisu *Lohn, Arbeit und Kapital*, kde Marx právě pojem „pracovní síly“ zavádí a podtrhuje jeho význam.

²¹ Marx vždy, a zejména ve „spisech z mládí“ (*Jugendschriften*) zdůrazňoval, že vlastní úlohou práce je „produkce života“, a proto ji od počátku dával do souvislosti s plozením – produkcí „cizího“ života.

xově díle, se musí veškerá práce jevit jako „produktivní“, takže do-
savadní rozlišení mezi neproduktivní prací domácí čeledi, jež po
sobě nezanechává žádné stopy, a produkcí předmětů, které jsou do-
statečně trvalé na to, aby byly akumulovány, ztrácí svůj smysl. Jak
jsme viděli, pro toto čistě společenské hledisko je určující výlučně
životní proces lidského rodu, jenž se stále obnovuje a reprodukuje
produkcí svých prostředků k živo-bytí, a pro nějž má proto vše před-
mětné pouze „spotřební hodnotu“. Ve zcela „společenském lidstvu“,
jehož jediným skutečným zájmem by bylo udržování a obnovování
životního procesu – a tento ideál, jímž jsou výslovně či nevyslovně
vedeny Marxovy teorie, bohužel vůbec není utopický²² –, by ve sku-
tečnosti už neexistoval rozdíl mezi prací a zhotovováním. Neboť
v okamžiku, kdy se už produkty zhotovování nechápou jako věci
světa, jež mají své předmětné trvání, ale jako výsledek živoucí pra-
covní síly a jako funkce procesu života, se veškeré zhotovování pro-
měňuje v práci.²³

²² Pojmy „zespolečenštělý člověk“ a „společenské lidstvo“ se u Mar-
xe hojně vyskytují tam, kde chce označit konečný cíl socialismu. Viz např.
Das Kapital, III, str. 873, a desátá z tezí o Feuerbachovi. To, na čem Marxo-
vi záleželo, bylo určit „člověka v jeho nejindividuálnější existenci zároveň
jako společenskou bytost“ (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/3, str. 113). Tuto
přírodně-společenskou přirozenost člověka nazývá Marx často také jeho „ro-
dovou podstatou“ a slavné Marxovy teorie odcizení pojednávají především
o sebeodcizení člověka, totiž o odcizení od jeho rodové podstaty: „Bezpro-
středním důsledkem toho, že člověk je odcizen produktu své práce, své život-
ní činnosti, své rodové podstatě, je odcizení člověka člověku“ (tamtéž, str. 89).
V ideálním společenském uspořádání by všechny lidské činnosti musely pro-
bíhat se stejnou přirozeností a snadností jako „výroba“ vosku ve včelích plás-
tech. Žít a pracovat pro uchování života pak bude totéž a život dělníka nebude
začínat tam, kde končí jeho činnost jakožto dělníka (viz též *Lohn, Arbeit und
Kapital*).

²³ Všude v Marxových spisech je zřejmé, že jeho teorie práce je do znač-
né míry založena na filosofii života a glorifikaci života jako takového. To, co
Marx původně vytýkal kapitalistické společnosti, nebyla ani tak skutečnost,
že proměňuje všechny předměty ve zboží, jako spíše fakt, že se v ní „dělníci
chovají k produktu své práce jako k cizímu předmětu“ (*Jugendschriften*, str.
83). Jinými slovy: Marxovi se zdálo nesnesitelné, že věci světa, které jednou

Je pozoruhodné, že ani v klasické politické ekonomii, ani v Marxově díle nehrají žádnou roli rozlišení mezi kvalifikovanou a nekvalifikovanou prací a mezi duševní a manuální prací. Z hlediska produktivity práce mají tato rozlišení skutečně sekundární význam. Každá činnost potřebuje jistý cvik – uklízení a vaření, stejně jako psaní knihy nebo stavění domu. Rozlišení mezi kvalifikovanou a nekvalifikovanou prací se tedy nevztahuje na samotnou činnost, ale označuje pouze určité stadium, resp. určitou kvalitu v jejím provedení. Toto rozlišení nabylo na významu díky moderní dělbě práce, protože v jejím důsledku se zaměstnání, jež byla dříve přidělována pouze nezacvičeným lidem a učedníkům, stala celoživotními povoláními. Nicméně tento důsledek dělby práce, která každou činnost rozkládá na její nejmenší součástky, až k jejímu vykonávání postačuje minimální dovednost, s sebou nese to, že – jak Marx správně předpověděl – dochází k odstranění kvalifikované práce vůbec. To, co se nyní nabízí a kupuje na pracovním trhu, není dovednost, nýbrž „pracovní síla“, tedy něco, čeho má každý člověk přibližně stejně. Navíc toto rozlišení beztak platí pouze pro dělníka, protože představa „nekvalifikovaného řemeslníka“ je sama v sobě sporná a pokus zahrnout do tohoto rozlišení veškeré pracovní a řemeslné činnosti již ve skutečnosti naznačuje, že rozdíl mezi prací a zhotovováním byl smazán ve prospěch práce.

Jinak je tomu s dnes oblíbenějším rozlišením mezi tělesnou a duševní „prací“, mezi manuálně a duševně pracujícím. Podle moderní představy je tím, co oba tyto typy činností vzájemně spojuje, pracovní proces, který se v jednom případě provádí hlavou, a v druhém případě jinou částí těla. „Myšlení“, které se zde zjevně připisuje hlavě, vskutku vykazuje jistou podobnost s prací potud, že také myšlení je procesem, jehož konec spadá vjedno s koncem samotného života. Myšlení je navíc spíše ještě méně „produktivní“ než práce. Jestliže již o práci platí, že po sobě nezanechává nic trvalého, pak po myšlení nezůstává už vůbec žádná stopa, pokud mu jiné činnosti dodatečně nedopomohou k tomu, aby svým „myšlenkám“ propůjčilo stálost. Chce-li myslící člověk, aby jeho myšlenky vstoupily do světa a manifestovaly se

v něm, musí si osvojit určité řemeslné dovednosti, stejně jako každý jiný řemeslník. Myšlení a zhotovování jsou dvě zcela odlišné činnosti, které nikdy nespádají vjedno. Aby myslící člověk sdělil světu „obsah“ svých myšlenek, musí především přestat myslet a začít vzpomínat na to, co již myslel. Neuchopitelné a prchavé je zde prostřednictvím vzpomínky připravováno, jakoby zpracováno ke svému možnému zpředmětnění. A stejně jako se počátek procesu zhotovování, kdy si zhotovitel nejprve zpřítomňuje model předmětu, který má být vytvořen, odlišuje od následujících stadií tohoto procesu tím, že ještě nepřichází do styku se surovinami nezbytnými ke zhotovení, tak je také zpřítomnění myšleného obsahu pouze počátkem procesu zpředmětnování, který dosud není zatížen materiálem. Zhotovování samo se pak zmocňuje materiálu, který je pro ně vždy nezbytný a který *homo faber*, zhotovitel, proměňuje v předmět, věc ve světě. Pokud tedy duševně „pracující“ vůbec vytváří nějaký produkt a pokud se jeho činnost nevyčerpává v čirém myšlení, pak vděčí za tuto produktivitu dílu svých rukou, a nikoli „práci“ své hlavy. Duševně „pracující“ je zhotovitelem jako každý jiný.

Protože duševní práce v rámci klasifikace povolání v moderní společnosti patří ke svobodným povoláním, mohlo by se zdát, že je tu jakási návaznost na antické rozlišení mezi *artes liberales* a *artes sordidae*. Avšak podle římského chápání se toto rozlišení nezakládalo na rozdílu mezi duchem a tělem či mezi hlavou a rukama. Antické *artes* neboli τέχναι nebyly „uměními“, ale dovednostmi, a nelišily se tím, že by pro jedny byl potřebný „vyšší stupeň inteligence“ nebo že by se *ars liberalis* vykonávala hlavou, zatímco *ars sordida* rukama. Kritérium antiky bylo spíše čistě politické. „Svobodná povolání“ – tj. povolání, která nejsou hanbou pro svobodného muže – se zakládají na *prudentia* (ekvivalent řecké φρόνησις), jež je schopností praktického úsudku, a jako taková představuje kardinální ctnost státníka. Tato povolání slouží *utilitas*, tj. užitku lidí, pokud jsou svobodnými občany, nikoli *necessitas*, tj. tomu, co nutně potřebují svobodní i nesvobodní lidé, aby se udrželi při životě.²⁴ Mezi

vzešly z lidské ruky, mají na člověku nezávislou existenci, že jsou „odcizeny“ lidskému životu.

²⁴ Opírám se zde o Ciceronovy výklady o svobodných a nesvobodných činnostech v *De off.* I, 150–145.

taková svobodná povolání Římané počítali architekturu, lékařství a zemědělství.²⁵ Proti nim stojí otrocké živnosti, jež lidé provozují jen proto, aby si vydělali na živobytí, přičemž je lhostejné, zda jde o živnost písaře či truhláře. Nejhůře z toho vycházejí lidé jako „prodavači ryb, řezníci, kuchaři, prodavači drůbeže, rybáři“, o jejichž „užitečnosti“ sice nikdo nemohl pochybovat, ale jejichž činnosti byly právě nejen užitečné, ale nutné.²⁶ Dokonce ani tyto nižší živnosti však nebyly považovány za pouhou práci. Existovala ještě třetí a nejnižší kategorie povolání, která se vyznačovala tím, že byla placena za samotnou strast spojenou s prací (za *operae*, na rozdíl od *opus*, tedy za pouhou činnost, na rozdíl od hotového výsledku činnosti). Římské právo rozlišovalo mezi pracovní smlouvou a smlouvou o dílo, ale pracovní smlouva byla velmi vzácná, protože práci obvykle vykonávali otroci.²⁷

Rozlišení mezi tělesnou a duševní „prací“ je tedy typicky moderní záležitostí, i když jeho počátky lze vystopovat až do středověku.²⁸ Pro jeho zavedení byly směrodatné dvě okolnosti, jež sice patří do různých kontextů, ale obě představují fenomény charakteristické pro novověk, a to pouze pro něj. V moderních poměrech muselo každé povolání dokazovat svoji užitečnost pro společnost jako celek, a protože glorifikace práce stavěla ryze duchovní činnosti do nepříznivého světla, v němž se jejich potřebnost jevila jako více než pochybná, je jenom přirozené, že tzv. intelektuálové neměli toužebnějšího přání než být započtení do masy pracujícího obyvatelstva. Současně však

²⁵ To, že zemědělství je počítáno ke svobodným povoláním, je samozřejmě specificky římská záležitost. Tato skutečnost má jen velmi málo společného s užitečností zemědělství, jak to chápeme dnes, ale má svůj původ spíše v římské politické ideji *patria*, podle níž nejen město Řím, ale také *ager romanus* patří k oblasti *res publica*, a je tedy veřejnou záležitostí.

²⁶ To, co slouží nezbytným potřebám, na rozdíl od toho, co je užitečné, nazývá Cicero *mediocris utilitas*, již se právě nesmí věnovat žádný svobodný občan.

²⁷ E. Loening, s. v. *Arbeitsvertrag*, in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena 1890, I, str. 742 nn.

²⁸ Viz O. Neurath, *Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia*.

v této společnosti stoupala potřeba, a tím také prestiž jistých „duchovních“ výkonů v míře, která je srovnatelná jen s posledními staletími zařikající římské říše. Rozpor mezi oběma těmito tendencemi je přitom pouze zdánlivý. Abychom správně zhodnotili význam oně stoupající potřeby specifických „duchovních“ výkonů i jejich stoupající prestiže, která tento růst potřeby doprovázela, měli bychom si připomenout, že ve starověku právě tzv. mentální práce, nutné pro společnost, obstarávali výlučně otroci, kteří byli jako písaři v soukromých nebo i veřejných službách a v souladu s tím byli samozřejmě také oceňováni. Až pokračující byrokratizace římské říše a společenský a politický vzestup císařského hospodářství vedly k podstatnému zvýšení prestiže tohoto druhu služeb.²⁹ Novověká třída intelektuálů, bez níž se naše společnost může stále méně obejít, a kterou proto produkuje v rostoucí míře, má s ruko-dělnými povoláními společného stejně málo jako její římsští předchůdci. Tato třída ovšem nepracuje a nezhotovuje „duchem“, ale hlavou, která patří k tělu nejen v metaforickém smyslu. Proto tato třída také není schopna vykonávat to, co spojuje nejobyčejnějšího řemeslníka s největším umělcem, totiž přidávat ke světu zbudovanému člověkem nové, pokud možno trvalé věci. Tito „pracující“ intelektuálové se ve skutečnosti nejvíce podobají oně „čeledi“, s níž je Adam Smith staví na jeden stupeň,³⁰ ačkoli jejich funkce nespočívá v udržení chodu

²⁹ Velmi hezky tento vývoj líčí H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, III, str. 126 a 131: „... kdysi služební práce získaly na vážnosti a byly povýšeny na přední místa ve státě. Tato velká úcta, která se šířila od císaře na vrchní služebníky paláce a na nejvyšší hodnostáře říše, sestupovala na všechny stupně veřejných úřadů ... veřejná služba se stala veřejným úřadem. I ty nejnižší úřady ... tituly, které jsme uváděli mezi otrockými povinnostmi, jsou nyní oděny do lesku, jenž vyzařuje osoba panovníka.“

³⁰ Bezpředsudečnost Adama Smitha je pozoruhodná: „Práce některých stavů požívajících největší vážnosti, stejně jako práce sluhů, nevytváří žádnou hodnotu a netuhyne neboli neztělesňuje se v žádném trvalém předmětu neboli prodejném zboží, jež by trvalo i po skončení práce a za něž by se později dalo opatřit stejné množství práce,“ a k tomu patří celá armáda, loďstvo, státní úředníci a svobodná povolání – kněží, advokáti, lékaři, učenci všeho druhu – neboť „tak jako deklamace herce, řeč řečníka nebo melodie

procesu života a jeho reprodukce, ale v zachování nesčetných byrokratických aparátů obřích rozměrů, které obsluhují a ovládají moderní společnost. Jejich „produkty“ a služby jsou totiž vskutku konzumovány neméně rychle a nemilosrdně než jiné spotřební statky, které musejí být neustále dodávány rychlé spotřebě biologického procesu.

12. Věcnost světa

Jak opovrhování prací ve starověku, tak její glorifikace v novověku se v podstatě orientuje na postoj nebo činnost pracujícího subjektu, pouze s tím rozdílem, že u starých Řeků a Římanů probouzela nedůvěru jeho strast, zatímco moderní člověk vynáší jeho produktivitu. Subjektivita této orientace se nejzřetelněji projevuje v rozlišení mezi lehkou a těžkou prací, ačkoli právě tento rozdíl v moderních teoriích nehraje žádnou významnější roli, každopádně ne u Marxe, který jakožto největší z moderních teoretiků práce představuje jakýsi prubířský kámen pro výklady tohoto druhu. Marx měří produktivitu práce spíše podle požadavků, které na ni klade proces života kvůli svému uchování a reprodukci, resp. podle možného nadbytku, který spočívá v lidské pracovní síle. Produktivní je ta část práce, kterou dělník vykoná poté, co uspokojí své životní požadavky a životní požadavky své rodiny. Jinými slovy: Marx měří produktivitu práce podle procesu života dělníka a nebere jako měřítko kvalitu nebo vlastnosti samotného produktu této práce. Ponecháme-li stranou otázku produktivity, můžeme najít velmi podobný postoj ve starověku. Vyšší prestiž malíře u Řeků se totiž samozřejmě nezakládala na tom, že by malby byly všeobecně ceněny výše než díla sochařů.³¹ Řekové se pouze domnívali, že malování je „lehčí“, spotřebuje méně sil a zabe-

re méně času. Soustředí-li se veškerá pozornost výhradně na činnost subjektu a ztratí-li se zcela ze zřetele objektivní vlastnosti produkováné věci, její místo, její funkce, její trvalost ve světě – jako se to stalo v moderní době, a především v Marxově díle –, pak se rozlišení mezi prací a zhotovováním stane pouhým rozdílem ve stupni. Rozdíl mezi chlebem, jehož „délka života“ ve světě činí sotva víc než jeden den, a stolem, který někdy přežívá celé generace uživatelů, je nepochybně mnohem podstatnější než rozdíl v životě produkcí subjektů, tedy než rozdíl mezi pekařem a truhlářem.

Tak se ukazuje, že pozoruhodná diskrepance mezi jazykem a teorií, od níž jsme při našem výkladu vyšli, má ve skutečnosti svůj původ v diskrepanci mezi každodenním jazykem, který je orientován na svět a předměty v něm, a subjektivními teoriemi, které se zaměřují na člověka a jeho činnosti, aniž by měly na zřeteli svět. Chceme-li pochopit mimořádně různorodou povahu věcí ve světě, stejně jako činnosti, které je vytvářejí, musíme se obrátit k samotnému jazyku a k základním lidským zkušenostem, jimž tento jazyk odpovídá. Jestliže tedy zvolíme za své vodítko objektivní zásobu předmětů světa, a nikoli činnosti, které je vytvářejí, pak se nám zřetelně ukáže, že trvalost a stálost, bez nichž by něco takového jako svět bylo zcela nemožné, garantují produkty zhotovování, a nikoli produkty práce. Uprostřed tohoto relativně stálého světa věcí se nacházejí vlastní spotřební statky, díky nimž se život udržuje při životě. Tyto statky – jež jsou určovány nezbytnými potřebami těla a vznikají z jeho strastiplné činnosti, ale nemají vlastní stálost – se objevují a mizí uprostřed věcí, jež nejsou spotřebovávány, ale užívány, na něž si při jejich užívání zvykáme a s nimiž se tímto užíváním důvěrně ablužujeme. Z těchto věcí povstává naše důvěrná obeznámenost se světem, s jeho zvyky a obyčejí, které uspořádávají zacházení člověka s věcmi, stejně jako vzájemné styky mezi lidmi. Co znamenají spotřební statky pro život člověka, to znamenají předměty užívání pro jeho svět. Povaha věcí vůbec náleží spotřebním statkům jen proto, že se také objevují v tomto předmětném světě věcí. A jazyk, který původně nedovoloval, aby pracovní činnost vykristalizovala do podstatného jména, přinejmenším naznačuje, že bychom bez „díla našich rukou“ pravděpodobně vůbec nevěděli, co je „věc“.

hudebníka, i práce těchto lidí zaniká okamžikem, kdy je vykonána“ (*Bohatství národů*, I, str. 289). Moderní problém úředníků by Smithovi zjevně nepůsobil žádné obtíže.

³¹ Žádná malba snad nikdy nemohla být ceněna tak vysoce jako Feidiova socha Dia v Olympii, již bylo připisováno takové kouzlo, že při pohledu na ni zmizí veškerá hoře a starosti, a kterou nevidět znamenalo tolik, co žít marně.

A vedle spotřebních statků a předmětů užívání konečně známe ještě výtvořiny jednání a promlouvání, jež společně konstituují tkanivo lidských vztahů a záležitostí. Tyto výtvořiny samy o sobě nejenže nemají povahu uchopitelných věcí, ale nevyznačují se ani prchavě pomíjivou pevností konzumních statků. Jejich skutečnost závisí výlučně na pluralitě lidí, jejichž stálou přítomnost potřebují, protože pouhou jejich existenci může potvrdit jen to, že jsou viděny, slyšeny a připomínány. Nicméně i jednání a promlouvání jsou stále ještě vnějškově vnímatelnými manifestacemi lidské existence. Lidská existence zná pouze jednu činnost, jež se vůbec nepotřebuje ukazovat ve světě – třebaže se k vnějšmu světu rozličnými způsoby vztahuje –, již nelze vidět ani slyšet, jež nemusí být užívána ani spotřebovávána, aby byla reálná, a tou je činnost myšlení.

Nahlížíme-li na jednání, promlouvání a myšlení z hlediska jejich vztahu ke světu, najdeme mezi nimi nicméně více společných rysů než mezi každou z těchto činností na jedné straně, a zhotovováním či prací na straně druhé. Všechny tři jsou totiž naprosto „neproduktivní“, nic nevytvářejí a jakožto činnosti jsou stejně prchavé jako život sám. K tomu, aby vešly do světa jakožto věci, aby se v něm usídlily jakožto činy, skutečnosti a události nebo jako myšlenky, myšlenkové formy a ideje, musí být nejprve viděny, slyšeny, připomínány, a poté proměněny, totiž učiněny věcmi, aby vůbec získaly předmětný charakter – jako složený verš, napsaná stránka, vytištěná kniha, obraz nebo socha, jako všechny památky a pomníky lidského ducha. Fakticita celé oblasti lidských záležitostí závisí jednak na tom, že jsou přítomni lidé, kteří viděli a slyšeli, a proto budou připomínat, jednak na tom, že se daří proměna, při níž nehmatatelné nabývá hmatatelné podoby, již se vyznačují věci. Bez vzpomínky a zpředmětnění ve věc, jež je touto vzpomínkou iniciováno – neboť vzpomínka potřebuje zpředmětnění pro své vlastní připomínání (proto je také, jak říkali Řekové, matkou všech umění) –, by živoucí jednání, které bylo vykonáno, slovo, které bylo vysloveno, myšlenka, která byla myšlena, zmizely beze stopy, jakmile ustal akt jednání, mluvení nebo myšlení, jako by nikdy neexistovaly. Proměňující zpředmětnění je cena, kterou živoucí skutečnost platí za to, aby vůbec směla zůstat na světě. A tato cena je velmi vysoká, protože na místo toho, čím byl na prchavý okamžik „živoucí duch“, vždy vstupuje „mrtvá litera“. K tomu, aby se čin, slovo a myšlenky usadily ve

světě, vždy potřebují zcela jinou činnost, než byla ta, kterou vytvořily. Povahu věci, která jediná garantuje skutečnost a trvání ve světě, jim může propůjčit pouze táž „řemeslná činnost“, již vděčí za svou světskou existenci také ostatní věci.

Skutečnost a spolehlivost světa je založena na tom, že věci, které nás obklopují, mají větší trvalost než činnost, která je vytvořila, a že tato trvalost dokonce může přetrvat život jejich tvůrců. Pokud se lidský život odvíjí ve světě a tvoří tento svět, pak přistoupil na proces stálého zpředměťňování. A stupeň světského charakteru vytvořených věcí, jež ve svém celku představují výtvořiny lidské ruky, může být měřen pouze podle delších či kratších období, během nichž věci světa přetrvávají činnorodě neklidný život smrtelných lidí v jeho koloběhu vzniku a zániku.

13. Práce a život

Mezi předměty, které nacházíme ve světě a které nás obklopují, mají spotřební statky nejmenší stupeň trvalosti, neboť sotva přetrvávají okamžik, kdy byly vyprodukovány. Jak se domníval Locke, právě tyto „dobré věci“, které jsou pro život člověka tak nepochybně „prospěšné“, až se stávají nezbytně nutnými, „jsou obecně věci krátkého trvání, takové, jež nejsou-li spotřebovávány užíváním, kazí se a zajdou samy sebou“.³² Po krátkém pobytu ve světě se navracejí zpět do lůna přírody, které je ze sebe vydalo, ať už proto, že byly spotřebovávány procesem lidského živočicha, či proto, že bez tohoto prostředního stadia upadají zpět do přírodního stavu a podléhají rozkladu. Nicméně v podobě, kterou jim propůjčil člověk a díky níž se na krátký okamžik objevily v člověkem zhotoveném světě věcí, jako kdyby do něho také patřily, každopádně mizejí rychleji než kterákoli jiná věc. Viděno z hlediska světa jsou to ty nejméně světské věci světa, a právě proto jsou to také ty nejpřirozenější ze všech věcí, které člověk vytváří. Tyto věci vlastně nepotřebují, aby byly vytvářeny, ale jsou pouze upravovány a připravovány, a jako takovito přírodní návštěvníci ve světě přicházejí a odcházejí v souladu se stále

³² „J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, § 46; str. 56.

se opakujícím, cyklickým pohybem přírody. Také pochody živého organismu a lidského těla jsou cyklické stejně jako příroda, ale pouze tak dlouho, jak dlouho tělo dokáže odolávat procesu, který jím proniká a který ho zároveň vysiluje i udržuje při životě. Život je pochod, který všude spotřebovává, opotřebovává a nechává mizet to, co je trvalé, dokud mrtvá materie, odpadní produkt jednotlivých malých cyklických vitálních procesů konečně nenajde cestu zpět k všeobjímajícímu obrovskému koloběhu přírody samé, jež nezná začátek a konec a v níž se všechny přirozené věci točí v nezměnitelném, nesmrtelném kruhu návratu.

Příroda a koloběh, do něhož příroda svou donucující silou vtahuje všechny živé věci, nevědí nic o zrození a smrti v lidském smyslu. Neboť rození a umírání lidí nejsou jednoduše přirozené procesy, ale mohou být pochopeny pouze ve vztahu k světu, do něhož se jednotlivci – jedinečně, nezaměnitelně a neopakovatelně – rodí a jež svou smrtí opouštějí. Zrození a smrt předpokládají svět, totiž něco, co není v neustálém pohybu, něco, co je natolik trvalé a relativně stálé, že to umožňuje příchod a odchod, a co tedy bylo již zde, dříve než se objevil určitý jedinec, a co bude existovat i dál po jeho případném zmizení. Kdyby nebyl svět, do něhož se lidé rodí a jež svou smrtí opouštějí, pak by se lidská existence vsutku podobala „věčnému návratu“, byla by nesmrtelným, stále trvajícím bytím lidského rodu, stejně jako je tomu u každého jiného živočišného rodu. Každá filosofie života musí s Nietzsche dospět k tomu, že stanoví „věčný návrat“ jako nejvyšší princip bytí; neučiní-li tak, pak neví, o čem mluví.

Něco úplně jiného ovšem míní slovo „život“, jestliže se vztahuje ke světu a označuje dobu, již tráví člověk mezi narozením a smrtí ve světě. Tento život je omezen počátkem a koncem, odehrává se mezi dvěma základními událostmi, jimiž jsou jeho objevení se ve světě a jeho zmizení ze světa, a sleduje jednoznačně lineárně určený pohyb, ačkoli tento lineární pohyb sám je opět napájen pudovou silou biologického procesu, jehož pohyb se točí v kruhu. Hlavní typický znak lidského života, jehož objevování a mizení jsou světské události, spočívá v tom, že tento život sám se jakoby skládá z událostí, které mohou být na konci vyprávěny jako příběh. Takový životní příběh patří ke každému lidskému životu a je-li zaznamenán, tedy zpředmětněn v bio-grafii, může dál existovat jako věc světa. Právě

o tomto životě, který nazývá βίος na rozdíl od ζωή, Aristotelés míní, že to „je jakési jednání (πράξις)“.³³ Neboť jednání a promlouvání, o jejichž úzkém vzájemném vztahu v řeckém pojetí politiky jsme se již zmínili, jsou skutečně dvě činnosti, jejichž výsledkem je na konci vždy příběh, tj. proces, který se nakonec vyznačuje dostatečnou koherencí, aby mohl být vyprávěn, jakkoli nahodilým a nesouviselejším se jeví ve svých jednotlivých událostech a příčinách.

Stejně jako zrození a smrt nejsou přirozenými procesy, nýbrž událostmi ve světě, tak se i cyklický pohyb přírody manifestuje jako růst a úpadek pouze v lidském světě. Ani tyto procesy, přísně vzato, nemají místo v ustavičném, neúnavném koloběhu, v němž se neustále točí ekonomie přírody. Až když přírodní procesy vstoupí do lidského světa, lze je smysluplně charakterizovat jako růst a úpadek. Až když věci přírody – strom, psa – nahlédneme jako jednotlivé bytosti, a tak je vydělíme z jejich „přirozeného“ okolí a přesadíme do našeho „umělého“ světa, začínají růst a pomíjet. Jestliže se přírodní stránka v člověku projevuje cyklickým pohybem tělesných funkcí, pak se příroda ve světě učiněném člověkem projevuje jako stálá hrozba, že se v tomto světě příliš rozbují a strhne zásobu jeho věcí do záhuby. Biologický tělesný proces a proces růstu a úpadku ve světě mají společné to, že oba tvoří součást koloběhu přírody, a tudíž se do nekonečna opakují. Proto jsou také samotné lidské činnosti, jež vznikají z nutnosti odolávat těmto přirozeným procesům, spjaty s koloběhem přírody a nemohou mít ani počátek, ani konec. Na rozdíl od zhotovování, jež dospívá ke svému konci, když předmět nabytí přiměřené podoby, a může být tedy jako hotová věc připojen k existujícímu světu věcí, není práce nikdy „hotová“, ale je odsouzena k nekonečnému opakování a točí se v kruhu neustálého návratu, který jí předepisuje biologický proces, a její „námaha a plahočení“ končí až smrtí příslušného organismu.³⁴

³³ Aristotelés, *Pol.* 1254a7.

³⁴ V literatuře o problému práce nebylo až do poslední třetiny 19. století nijak neobvyklé, že se zdůrazňovala úzká spojitost práce s biologickým koloběhem. Tak ještě Schulze-Delitzsch začíná svoji přednášku nazvanou *Práce* (Leipzig 1863) zcela bez rozpaků popisem tohoto koloběhu a končí poznám-

Jestliže Marx definuje práci jako „proces mezi člověkem a přírodou“, „v němž člověk prostředkuje, spravuje a kontroluje svou látkovou výměnu s přírodou prostřednictvím svého vlastního činu“, takže jeho produktem je „přírodní látka přizpůsobená lidským potřebám změnou formy“, pak je z této definice zřejmá biologicko-fyziologická vázanost činnosti práce, stejně jako fakt, že práce a spotřeba jsou pouze dvě různé formy či dvě různá stadia v koloběhu biologického procesu.³⁵ Celý koloběh se udržuje v chodu tím, že spotřebovává, přičemž prací se nazývá činnost, která připravuje prostředky pro tuto spotřebu.³⁶ Produkty práce musí být lidskému životnímu procesu dodávány stále znovu, sotva byly zpracovány, a toto spotřebovávání, jež regeneruje proces života, opět samo produkuje, či lépe ře-

kou: „Při posledním soustu začíná již trávení.“ Mezi velkým množstvím autorů novější literatury, která je zcela závislá na Marxovi, je mi naopak znám pouze jediný, který důrazně poukazuje na tento nejelementárnější aspekt práce. Je to Pierre Naville, jehož *La vie de travail et ses problèmes* (Paris 1954) je jednou z nejzajímavějších a snad i neoriginálnějších knih v této oblasti. Při svém výkladu o pracovním dni na rozdíl od jiných druhů měření pracovní doby poznamenává: „Hlavním rysem je jeho cyklický neboli rytmický charakter. Tento charakter je zároveň spojen s přirozenou a kosmologickou povahou dne ... a s povahou fyziologických funkcí lidské bytosti, které člověk sdílí s vyššími živočišnými druhy ... Je zřejmé, že práce by měla být především spojena s přirozeným rytmem a funkcemi.“ Z toho vyplývá cyklický charakter, který určuje časovou jednotku pracovního dne. Navillův důležitý náhled spočívá v tom, že časovost lidské existence, pokud člověk čas svého života nevidí pouze jako část života rodu, je v rozporu s cyklickým časem pracovního dne, takže počítání podle pracovních dnů je v jistém smyslu nelidské. „Nejvyšší přirozené hranice života ... nejsou určovány nezbytností a možností opakování, jako hranice dne, ale naopak nemožností opakování, leda na úrovni rodu. Cyklus se naplňuje jednou a neopakuje se.“ (Tamt., str. 19–24.)

³⁵ Těchto a podobných formulací najdeme u Marxe velmi mnoho a často se doslovně opakují. Citáty v textu pocházejí z *Kapitálu*, I, kap. 5, odd. 1. Velmi podobné formulace se objevují tamt., III, kap. 48. Pro Marxe nebyl výraz „proces života společnosti“ pouhou metaforou.

³⁶ Pro Marxe byla práce skutečnou „produktivní spotřebou“ a nikdy neztratil ze zřetele, že „živoucí práce“ je něčím fyziologickým.

čeno: „reprodukuje“ novou „pracovní sílu“, kterou tělo potřebuje pro své další uchování.³⁷ Z hlediska nezbytných životních potřeb – „necessity of subsisting“, jak je nazval Locke – následují práce a spotřeba tak rychle po sobě, že se už ani neukazují jako dvě oddělené činnosti, nýbrž jako jeden jediný pohyb, který byl sotva ukončen a už opět začíná nanovo. Životní nutnost ovládá práci neméně než spotřebu a jestliže práce češe a „sbírá“ nebo též zpracovává to, co poskytuje příroda, přičemž se tělesně „mísí“³⁸ či „spojuje se svým předmětem“,³⁹ pak koná „vlastním činem“ totéž, co činí tělo ještě

³⁷ Celá Marxova teorie stojí a padá s jeho původním náhledem, že pracující především reprodukuje svůj vlastní život, a sice tím, že produkuje prostředky ke své obživě. To je důvod, proč se Marx domníval, „že lidé se začínají odlišovat od zvířat, jakmile začínají produkovat prostředky ke své obživě“. Tváří v tvář mimořádné tvrdošijnosti, s níž trval právě na této myšlence ze svého mládí, je pozoruhodné, že později přesto nebyl se svou definicí člověka úplně spokojen. Neušlo mu, „že pavouk vykonává operace, které se podobají činnosti tkalce, a včela stavbou svých voskových buněk zahanbuje mnohého lidského stavitele. Ale i ten nejhorší stavitel se ve srovnání s tou nejlepší včelou od počátku vyznačuje tím, že dříve než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji ve své hlavě. Na konci pracovního procesu se dostavuje výsledek, který tu byl již na jeho začátku v představě pracujícího, a který se tedy již vyskytoval ideálně“ (*Das Kapital*, I, kap. 5, odd. 1). Zde už Marx zjevně nemluví o práci, ale o zhotovování, o něž se jinak nestará – a důsledkem toho je, že musí jakoby náhodou užít slovo „ideálně“, a to zcela platónským způsobem. Stejně charakteristické je, že zde Marxe slyšíme mluvit o představivosti člověka, která u něho jinak nehraje žádnou roli. Ale ve 3. svazku *Kapitálu* se nedozvídáme nic víc, než že produkce je vlastně „pouhým prostředkem pro stále se rozšiřující utváření procesu života“ společnosti a že k „odpovídajícímu progresivnímu rozšíření reprodukčního procesu“ je nutné „určité množství práce navíc“. Navzdory příležitostným pochybnostem tak Marx přesto zůstal přesvědčen o tom, že Milton nevytvářel svůj *Ztracený ráj* jinak než bourec morušový hedvábí, jak jednou poznamenává v *Teoriích o nadhodnotě*.

³⁸ Viz J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, § 46, 26, 27 a 34; str. 53, 44–45, 48.

³⁹ K. Marx, *Das Kapital*, III. Když Marx říká, že práce „spotřebovává své látkové prvky, svůj předmět a své prostředky, pojídá je“ atd., pak se člověk

intenzivněji, když asimiluje potravu. Práce stejně jako spotřeba jsou primárně stravujícími procesy, při nichž nedochází k proměňování, ale k zničení matérie, a podoba, již práce propůjčuje svému „materiálu“, je jen přípravou k nastávajícímu zničení.

Svůj destruktivně stravující aspekt práce samozřejmě ukazuje jen tehdy, když je nahlížena z hlediska světa a v protikladu ke zhotovování, které nepřipravuje materii k asimilaci, ale proměňuje ji v materiál, aby ji zpracovalo a utvořilo z ní předmět. Z hlediska přírody a její ekonomie je naopak destruktivní právě zhotovování, a nikoli práce, protože pouze proces zhotovování stále odcizuje přírodě materii, kterou pro sebe potřebuje, připravuje ji o ni, zatímco práce se sice živí „dobrymi věcmi“ země, ale cestou látkové výměny lidského těla je také zemi vždy znovu navrácí.

Druhý úkol práce sice nenaléhá takovýmto zcela neodkladným způsobem, ale je neméně úzce spjat s koloběhem přírody. Tento úkol spočívá v nikdy nekončícím boji s procesy růstu a úpadku, jejichž prostřednictvím příroda ustavičně proniká do světa vytvořeného lidmi a ohrožuje jeho stálost a způsobnost pro lidské účely. Nejen uchování těla, ale také uchování světa vyžaduje namáhavé, monotónní vykonávání denně se opakujících prací. Ačkoli tento boj, jehož zbraní je práce (na rozdíl od automatismu úkonů bezprostředně vynucených potřebami těla), je snad ještě méně „produktivní“ než jednoduchá látková výměna člověka s přírodou, přesto má podstatně bližší vztah ke světu, jehož stálost chrání proti přírodě. V ságách a mýtech o tomto boji často slyšíme jako o podivuhodných a hrdinných činech, jako například v příbězích o Hérakleovi, k jehož dvanácti „pracovním úkolům“ patřilo, jak známo, rovněž vyčištění Augiášova chléva. Také ve středověkém užití slova práce – *arbeit*, *travail* atd. – často zaznívají konotace heroické síly a výkonů vyžadujících velkou odvahu. Každodenní drobný boj,

někdy neubrání dojmu, že Lockův slavný § 26 v *Druhém pojednání o vládě*, který obsahuje jeho teorii práce a vlastnictví *in nuce* („Cokoli tedy [člověk] vyjme ze stavu, jež příroda tomu propůjčila a v němž to ponechala, s tím smísil svou práci a k tomu připojil něco, co je jeho vlastní, tím to činí svým vlastnictvím“), měl na Marxovy teorie práce větší vliv, než by se dalo usuzovat na základě toho, jak zřídka Locka cituje.

který musí vést lidské tělo o uchování světa a jeho udržení v čistotě, se nicméně takovýmto hrdinským činům fakticky podobá jen velmi málo. Vytrvalost, jíž je zapotřebí k tomu, aby člověk každý den znovu odstraňoval nepořádek z předchozího dne, není odvahou, a to, co činí toto snažení tak namáhavým, není nebezpečí, ale jeho nekonečné opakování. Hérakleovy „práce“ mají se všemi hrdinskými činy společné to, že jsou jednorázové. Bohužel pouze Augiášův chlév má tu podivuhodnou vlastnost, že zůstává čistý, poté co byl jednou vyčištěn.

14. Plodnost práce na rozdíl od její domnělé „produktivity“

Náhly skvělý vzestup práce z nejnižšího a nejopovrhovanějšího stupně na místo nejvíce ceněné činnosti teoreticky započal Lockovým objevem, že práce je zdrojem vlastnictví. Následující rozhodující krok byl učiněn, když Adam Smith poznal v práci zdroj bohatství. Na svůj vrchol pak práce vystoupila v Marxově „systému práce“,⁴⁰ kde se stala zdrojem veškeré produktivity a výrazem samotné lidskosti člověka. Z těchto tří autorů přitom práce jako taková skutečně zajímala pouze Marxe. Lockovi šlo o ustanovení soukromého vlastnictví jakožto základu společnosti a Smithovým skutečným zájmem byl nerušený rozvoj společenské akumulace kapitálu a bohatství. V jednom bodu se ale všichni shodovali, třebaže až Marx plně zdůraznil jeho význam: že práce představuje nejproduktivnější schopnost člověka, díky níž vlastně člověk tvoří svět. Protože je však práce ve skutečnosti tou nejpřirozenější, a tedy tou nejméně světskou ze všech lidských činností, zaplétají se všichni – ale nejzjevněji Marx – do určitých rozporů, které spočívají v samotné povaze věci. Nejjednodušší vysvětlení těchto rozporů, resp. nejzřetelnější důvod, proč tyto velcí teoretikové zmíněné rozpory nepostřehli, spočívá v tom, že ztotožnili zhotovování a práci, resp. že při-

⁴⁰ K. Dunckmann (*Soziologie der Arbeit*, Halle 1933, str. 71) právem říká, že Marxův *Kapitál* „lze nazvat ‚systémem práce‘, jediným svého druhu.“

soudili práci určité schopnosti, které jsou vlastní pouze zhotovování. Takovéto identifikace, které odporují věci samé, musí samozřejmě vést k absurditám, a nejvíce právě tehdy, když se autor řídí evidencí fenoménů a nesnaží se, jako druhořadí a třetířadí autoři, tuto evidenci přetvořit k obrazu své teorie. Ale až když je evidence fenoménů, která vedla k této rozporuplnosti, zapomenuta a pojmy strnou v nic neříkajících jalových frázích, mohou se tyto absurdity stát tak eklatantními jako v následující větě Thorsteina Veblena: „Trvalou evidencí produktivní práce je její materiální produkt – obvykle nějaké *spotřební zboží*.“⁴¹ Charakter trvalého, jímž věta začíná, aby podtrhla produktivitu práce, se zde již po několika málo slovech odhaluje na konci věty jako něco, co právě není určeno k trvání, ale k požívání a spotřebování.

Ne tak eklatantní, ale v principu ne příliš odlišný rozpor lze pozorovat u Locka. Aby Locke práci uchránil před nařčením, že nevytváří nic lepšího než „věci krátkého trvání“ (*things of short duration*), musí do svých výkladů zavést „něco trvalého, co lze uchovat, aniž by se to kazilo“. Tak se objevují na scéně peníze jako *deus ex machina*, bez nichž by se pracující, procesu života podrobené tělo ve skutečnosti nikdy nemohlo stát zdrojem něčeho tak stálého a trvalého, jako je u Locka vlastnictví, jehož vznik je vysvětlován z hromadění trvanlivých předmětů. Jak Locke sám přiznává, čirý pracovní proces právě takovéto trvanlivé věci nikdy nemůže vytvořit. To, nač zde Locke myslí, je samozřejmě totéž, co Marx později rozvinul ve své teorii nadhodnoty, tj. přirozený přebytek pracovní síly. Jenže Locke na rozdíl od Marxe chápal, že přebytek síly pracujícího ještě nečiní produktivnější samu práci. Produkty práce, jejichž hromaděním vůbec dochází k tvorbě vlastnictví, se nestávají trvalejšími tím, že je jich vytvořeno víc, než může pracující sám spotřebovat. Tuto stabilitu mohou získat až tehdy, když jsou směněny za peníze. Podstatu peněz však nikdy nelze odvodit z čirého pracovního procesu.

⁴¹ T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York 1918, str. 44 (zdůraznění kurzivou H. A.).

Dokonce i Marx, který skutečně definoval člověka jako *animal laborans*, tj. jako pracujícího živočicha, musel pod tíhou pádné evidence fenoménů přiznat, že pracovní produktivita, přísně vzato, začíná až se „zpředmětněním“, totiž s „vytvořením předmětného světa“;⁴² a že naopak žádný pracovní výkon nemůže pracující bytost osvobodit od nutnosti začínat s prací opět nanovo. Proto též pro Marxe práce zůstává „podmínkou existence člověka nezávislou na všech společenských formách, věčnou přírodní nutností kvůli zprostředkování látkové výměny mezi člověkem a přírodou, tedy kvůli zprostředkování lidského života“.⁴³ Jestliže Marx poté ve stejné souvislosti říká, že pracovní „proces zaniká v produktu“, pak ve skutečnosti myslí na zhotovování a zapomněl na „věčnou“ látkovou výměnu, jejíž proces rozhodně nemůže zaniknout v produktu, protože tento proces je přece sám život a jako takový se spíše „spojuje s [předmětem práce]“, asimiluje ho ve spotřebě.

Protože pro Locka ani pro Smitha není práce skutečným předmětem zájmu, mohou si dovolit příležitostně zmínit rozlišení, která by

⁴² Slovo „zpředmětnit“ se u Marxe vyskytuje zřídka, ale vždy v rozhodující souvislosti. Tak Marx říká v *Jugendschriften* (str. 88) následující: „Praktické vytváření předmětného světa, zpracování anorganické přírody je potvrzením člověka jakožto vědomé rodové bytosti. ... [Zvíře] produkuje pod vládou bezprostřední potřeby, zatímco člověk produkuje i nezávisle na fyzické potřebě, a právě až v této svobodě vůči fyzické potřebě vlastně produkuje.“ Důraz těchto vět zjevně leží na slově „vědomá“ – to, co zde člověka odlišuje od zvířete, je jeho vědomí. Stejně jako ve formulacích citovaných v poznámce 37 zde Marx upadá „zpět“ do tradičních určení člověka a důvod je samozřejmě ten, že mluví o zhotovování, a nikoli o práci. Podobně říká v již citované kapitole z *Kapitálu*, že práce „je zpředmětněna a předmět je zpracován“. Slovní hříčka se slovem „předmět“ umožňuje tento způsob vyjadřování a zároveň zatemňuje, co se při zpředmětnění vlastně děje. Neboť ačkoli je pravda, že zpředmětněním ve smyslu zvěcnění je produkovaná věc, „předmět“, k jehož proměně v tomto procesu zhotovování a zpředmětnění dochází, rozhodně není z hlediska procesu samotného „předmětem“ ve smyslu věci, nýbrž materiálem, který je základem zvěcnění a který právě v procesu zvěcnování mizí.

⁴³ K. Marx, *Das Kapital*, I, kap. 1, odd. 1; takřka v doslovném znění se tyto formulace opakují v kap. 5, odd. 1.

musela vyústit v zásadní rozdíl mezi prací a zhotovováním, kdyby v rámci celého jejich díla nehrála tak marginální roli. Adam Smith sice všechny činnosti související se spotřebou nazývá „neproduktivní prací“, nechce tím však říci nic jiného, než že si tyto činnosti nezaslouží vážnější úvahy právě proto, že nejsou produktivní. Vyslovené opovržení, s nímž Smith hovoří o „nižších pracích a službách“, které „přicházejí vniveč již v okamžiku, kdy jsou vykonávány, a zřídka po sobě zanechávají nějakou stopu či hodnotu“,⁴⁴ je mnohem bližší názorům na tyto věci, jež platily před novověkem, než moderní glorifikaci práce. Smith a Locke si ještě byli dobře vědomi skutečnosti, že ne všechna práce „propůjčuje každé věci příslušnou hodnotu“,⁴⁵ ba že existují práce, které „nepřidávají vůbec nic k hodnotě zpracovávaného materiálu“. ⁴⁶ To samozřejmě neznamená, že by práce nijak neupravovala materiál poskytovaný přírodou, ale pouze, že z toho nemůže vzniknout žádná „hodnota“. U plodů práce je poměr mezi tím, co poskytuje sama příroda, „dobrými věcmi“ země na jedné straně, a lidským pracovním výkonem na straně druhé ve skutečnosti právě opačný než u produktů zhotovování. Dobré věci, které požíváme, nikdy zcela neztrácejí svůj přírodní charakter, zrno nikdy nemizí v chlebu tak dokonale jako strom ve stole. A i když si Locke příliš nevěděl rady se svým vlastním rozlišením mezi „prací našeho těla a dílem našich rukou“, nikdy zcela nepustil ze zřetele rozdíl mezi „věcmi krátkého trvání“ a věcmi, které jsou dostatečně trvalé, aby je „lidé mohli podržet [a hromadit], aniž by se kazily“. ⁴⁷ Ale Locke a Smith se nemohli skutečně zabývat různými činnostmi odpovídajícími tomuto rozlišení, protože jim přece šlo pouze o to, dobrat se produktů, jež se mohou udržet ve světě hmatatelných předmětů dostatečně dlouho na to, aby se staly „hodnotnými“. V naší souvislosti je přitom už bezvýznamné, zda Locke chápe jako „hodnotné“ to, co může být uchováno, a proto se může

⁴⁴ A. Smith, *Bohatství národů*, II, kap. 3, str. 288.

⁴⁵ J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, § 40; str. 52.

⁴⁶ A. Smith, *Bohatství národů*, I, str. 289.

⁴⁷ J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, § 46 a 47; str. 56–57.

stát vlastnictvím, či zda Smith pokládá za „hodnotné“ to, co má dostatečnou trvanlivost, aby to mohlo být směřeno za něco jiného.

Ve srovnání se zásadním rozparem, který se vine jako zlatá nit celým Marxovým myšlením a který lze doložit v posledním svazku *Kapitálu* stejně jako v jeho raných spisech, mají tyto otázky sekundární význam. Marxův postoj k práci, to znamená k centrálnímu tématu jeho myšlení a díla, byl od začátku až do konce stále dvojznačný.⁴⁸ Ačkoli je práce „věčnou přírodní nutností“, „podmínkou existence člověka nezávislou na všech společenských formách“, a navíc ještě tou ve vlastním smyslu lidskou a nejproduktivnější ze všech činností, není podle Marxe úkolem revoluce emancipace pracující třídy, nýbrž osvobození lidí od práce. Neboť „říše svobody ve skutečnosti začíná až tam, kde končí práce, která je určována nouzí a vnější účelností“. Říše svobody začíná mimo „říši nutnosti“. ⁴⁹ Takovéto fundamentální a flagrantní rozpory se do knih druhořadých autorů vloudí jen zřídka, zatímco ve spisech velikých autorů vedou přímo do středu jejich díla. V případě Marxe, jehož intelektuální poctivost a integrita v popisu fenoménů, jak se naskýtal jeho pohle-

⁴⁸ J. Vuillemin (*L'Être et le travail*, Paris 1949) je dobrým příkladem toho, kam to může vést, když se člověk snaží jednoduše odstranit rozpory a dvojznačnosti, které tvoří vlastní centrum Marxova myšlení. To je totiž možné jen na úkor fenomenální evidence, a sice tím, že se začíná s Marxovými pojmy zacházet, jako by to byla komplikovaná skládanka abstrakcí. Pak už nic nestojí v cestě tvrzení, že „práce zjevně pramení z nutnosti“, ale „fakticky uskutečňuje dílo svobody a potvrzuje moc člověka“, a že tak v práci nachází pro člověka svůj výraz nutnost jakožto „skrytá svoboda“ (str. 10 a 15), a jiným nesmyslům. Když člověk narazí na tyto sofistikované vulgarismy marxistů, maně si vzpomene na suverénní odstup, s nímž Marx hovořil o svém vlastním díle. Tak nás K. Kautsky (*Aus der Frühzeit des Marxismus*, Praha 1935, str. 53) zpravuje o tom, že se Marx jednou krátce před jeho smrtí zeptal, zda nepomýšlí na vydání svého sebraného díla. Marx prý na tuto otázku odpověděl: „Nejprve ho ještě musím napsat.“

⁴⁹ Tak se vyjadřuje K. Marx ve třetím svazku *Kapitálu*. Již v *Německé ideologii* požaduje, aby „komunistická revoluce ... odstranila práci“, a to poté, co jen o několik stránek výše prohlašoval, že se člověk liší od zvířete pouze prací.

du, je mimo veškerou pochybnost, nelze vinu za rozhodující rozpor – které sice nechávaly chladnými marxisty, ale znepokojovaly všechny Marxovy seriózní interprety – svádět ani na vnitřní rozpolcenost „mezi vědeckým hlediskem historika a morálním zájmem proroka“,⁵⁰ ani na dialektiku jakožto proces, který si ze samé podstaty věci libuje v protikladech. Nic z toho neřeší eklatantní rozpor, který spočívá v tom, že Marx ve všech stádiích svého myšlení vychází z definice člověka jako *animal laborans*, aby pak tohoto pracujícího živočicha dovedl k ideálnímu společenskému uspořádání, v němž by právě jeho největší a nejlidštější schopnost zůstala ležet ladem. Navzdory své velikosti Marxovo dílo nakonec ústí v nesnesitelnou alternativu mezi produktivním otroctvím a neproduktivním svobodou.

Naskýtá se tak otázka, jak mohlo dojít k tomu, že Locke a všichni jeho následovníci až po Marxe navzdory svým vlastním náhledům tak tvrdošíjně trvali na tom, že právě v práci je třeba spatřovat zdroj vlastnictví, bohatství, vůbec všech hodnot, a nakonec dokonce lidskosti člověka. Jinými slovy: vyvstává otázka, jaké to byly kvality a zkušenosti spojené s prací, jež získaly pro novověk tak rozhodující význam.

Nejnepokojivější fenomén, s nímž byla konfrontována politická teorie od poloviny 17. století, byl dodnes neustávající, ale do té doby neznámý proces rostoucího bohatství, rostoucího majetku a rostoucího zisku. Při pokusu o vysvětlení tohoto ustavičného růstu pocho-pitelně upoutal pozornost teoretiků podivuhodný fenomén procesu, jehož postup byl zdánlivě automatický. A pojem procesu se také posléze – z důvodů, k nimž se ještě později vrátíme⁵¹ – stal vlastním klíčovým pojmem přírodních a historických věd, jež byly rozvinuty v novověku. Přitom se od počátku nabízelo pojímat tyto procesy ve smyslu přirozených procesů s jejich automatickými průběhy, jež byly přece bezprostředně známé, a protože šlo o procesy růstu, bylo

⁵⁰ Formulace pochází z knihy E. Wilsona, *To the Finland Station*, New York 1953. Podobné výroky čteme v kritické literatuře o Marxovi velmi často.

⁵¹ Viz výše, kap. 5, § 42.

rovněž nasnadě zvolit jako model pro jejich pochopení organický proces života. Snad nejvulgárnější pověra novověku, že peníze jsou nadány magickou silou plodit další peníze, stejně jako snad nejnosnější náhled novověku, že moc sama ze sebe plodí zase moc, mohly vzniknout proto, že se obě opírají o metaforu přirozené plodnosti života. Pokud však někdo chtěl této metafoře skutečně porozumět, resp. pokud chtěl transponovat automatické přírodní děje do nějaké vědomé lidské činnosti, která je s těmito ději příbuzná, pak mohl připadnout pouze na práci, protože ta je jedinou činností, která je stejně „organická“ jako život sám, neboť probíhá v kolejiích vyznačených procesem života a je nezávislá na volních rozhodnutích a předem stanovených účelech.

Snad na ničem se úroveň Marxova učení neukazuje tak zřetelně jako právě na tom, že tyto ještě napůl metaforické identifikace hospodářských a vitálních procesů odvodil z obou fundamentálních modů, v nichž skutečně probíhá a rozvíjí svou vlastní plodnost lidský proces života, totiž z práce a plození. Marx vychází z předpokladu, který nikdy neztrácí z očí, že „lidé, kteří každodenně obnovují svůj vlastní život, začínají plodit druhé lidi“, a že tedy „produkují život, a to jak vlastní v práci, tak cizí v plození“.⁵² V těchto větách z *Německé ideologie* je věcně obsažen počátek Marxova systému, který potom v průběhu svého života a myšlení rozpracoval, přičemž na místo „abstraktní práce“ dosadil „pracovní sílu“ živého organismu a „nadhodnotu“ odvodil z přebytku síly, který zbývá, když dochází k reprodukci prostředků k vlastní obživě a vlastní životní a pracovní síly. Tím, že Marx jedním pohledem obsáhl práci a plození – „prací člověk produkuje sám sebe, plozením produkuje druhé“ –, pronikl do hloubky, jaké nedosáhl žádný z jeho předchůdců, jimž Marx jinak v jednotlivostech vděčil takřka za všechny své náhledy, ani žádný z jeho následovníků. Tak mohl především uvést do souladu moderní teorie práce s nejstaršími a nejosvědčenějšími zkušenostmi lidstva, s nimiž se novověká glorifikace práce ocitla v nepřekonatelném rozporu. Neboť v názoru, že strast práce a strast porodu jsou jen dvě různé formy téhož, jsou

⁵² K. Marx, *Deutsche Ideologie*, str. 17.

zajedno i jinak tak disparátní tradice hebrejského a klasického starověku. V Marxově díle proto zřetelně vychází najevo, že nově objevená „produktivita“ práce se jednoduše zakládá na ztotožnění plodnosti a produktivity, takže slavný vývoj lidských produktivních sil ke společenskému přebytku nepodléhá ve skutečnosti žádnému jinému zákonu a není vázán na žádnou jinou nutnost než na prastaré přikázání: „Plodte a množte se“, z něhož k nám jakoby promlouvá hlas samotné přírody.

Plodnost látkové výměny člověka s přírodou, vyrůstající z přirozeně daného přebytku pracovní síly, jímž disponuje každý člověk, patří k nadbytku a hojnosti, jaký můžeme pozorovat všude v ekonomii přírody. Požehnání práce, které se nově nazývá „radost z práce“, představuje lidský způsob, jak se stát účastnými blaženosti pouhých živých bytostí, již sdílíme s ostatními tvory. A život, který stravuje sám sebe v práci, je jedinou cestou, na níž člověk může setrvat v předepsaném koloběhu přírody. V takovémto životě se člověk může jakoby zapojit do cyklického pohybu mezi námahou a klidem, mezi prací a požíváním, mezi slastí a strastí, a to s toutéž nerušenou a nezrušitelnou, bezdůvodnou a bezúčelnou stejnoměrností, s níž po sobě následují den a noc, život a smrt. Odměnu za námahu a práci platí příroda sama, a touto odměnou je plodnost a tichá důvěra, že ten, kdo v námaze a práci vykonal své, zůstane částí přírody ve svých dětech a vnoučatech. Lidé Starého zákona, pro něž byl – na rozdíl od klasické antiky – život posvátný, nepovažovali ani práci, ani smrt za něco zlého⁵³ a nikdy by je nenapadlo spatřovat v nich

⁵³ Nikde ve Starém zákoně není smrt považována za „odplatu za hřích“. Také trest vyhnání z ráje nespočíval v práci a rození jako takovém, nýbrž kletba způsobila, že práce se stala krušnou a porod bolestivým. Podle příběhu o stvoření byl člověk, Adam, stvořen, „aby obdělával (úrodnou) zemi“, jak naznačuje jednak jeho jméno (mužský tvar pro ženské *adamah*, úrodná země), jednak jeho vznik „z prachu (úrodné) země“. Také je výslovně řečeno: „Bůh postavil člověka do zahrady Edenu, aby ji obdělával a střežil“ (Gn 2,5–15). (Stejně jako jinde, také zde následují Buberův a Rosenzweigův překlad bible). Slovo *leawod*, které na tomto místě ještě znamená *sloužit*, se později stává hebrejským slovem pro činnost pracování. Kletba (Gn 3,14–19) sice už toto slovo nezmiňuje, ale smysl je ze souvislosti jasný: služba, pro níž

námítku proti lidskému životu. Příběhy patriarchů ukazují, jak byl jejich život prostý strachu před smrtí, jak nebažil po pozemské nesmrtelnosti ani po nějakých vyhlídkách na věčný život, jak tito muži dobře věděli, že „důvěrně blízká smrt je posvátným vpádem“ země (Rilke). A smrt k nim přicházela v důvěrně známé podobě noci a ticha a klidu, když byli staří „a sytí života“.

Toto požehnání, jež práce dokáže rozestřít přes celý život, nemůže zhotovování nikdy poskytnout, neboť požehnání práce v žádném případě není totožné s okamžiky ulehčení a radosti, které se nakrátko dostavují, je-li nějaký úkon dovršen. Požehnáním práce je to, že námaha a odměna následují po sobě ve stejném pravidelném rytmu jako práce a jídlo, příprava prostředků obživy a jejich požívání, takže celý proces provází pocit slasti, jaký provází fungování zdravého těla. Tuto slast, již byl pozemský život vždy obdařen, novověk zobecnil a z vulgarizoval ve „štěstí největšího množství“, ale tím jen povýšil na ideál to, co je samozřejmou skutečností pracujícího člověka. Právo usilovat o toto „štěstí“ je tak nepopiratelné jako právo na život, a je s ním dokonce totožné. Jenže slast ani požehnání nemají se štěstím ve vlastním smyslu nic společného. Štěstí, jehož dárkyní je Štěstěna, je totiž vzácné a vždy prchavé a nelze se ho domáhat. Štěstí závisí na náhodě, na tom, co Goethe nazýval „příležitost“, jež

byl člověk stvořen, se stala otroctvím. Nikoli člověk, ale úrodná země je prokleta, takže služba se stává „těžkou“ a mění se v klopotu.

Obvyklé nedorozumění, které spočívá v domněnce, že práce sama je následkem kletby, pochází z nevědomé interpretace Starého zákona ve světle řeckého myšlení. U katolických autorů se toto nedorozumění vyskytuje poměrně zřídka. Viz např. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, IV, díl 2: *Travail, propriété*, Namur 1946, str. 31: „Výsledkem dědičného hříchu je námaha práce ... člověk nezatížený prvotním hříchem by přesto pracoval, ale radostně.“ (Srv. též J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet*, Dortmund 1953, str. 9.) Je až zarážející, jak podobná se na první pohled zdají některá místa u Hésioda, který si také dokáže vysvětlit tvrdost práce pouze kletbou bohů. Podle Hésioda bohové potrestali člověka tím, že před ním skryli živobytí. Ale dříve než člověka toto neštěstí postihlo, nemusel ve skutečnosti „pracovat“, nemusel vykonávat žádnou službu. Stačilo mu pouze se sehnout, aby sebral polní plodiny. Zde tedy kletba skutečně spočívala v práci samé, a nikoli v její tvrdosti.

dává a bere, a „honba za tímto štěstím“ skončí v neštěstí, i kdyby se Štěstěna náhodou měla ukázat, protože ti, kdo se honí za štěstím, miní slast, nikoli štěstí, a chtěli by si je tedy podržet a užívat, jako by se jednalo o nevyčerpatelný roh hojnosti přírody.

Mimo předepsaný rámec přirozeného koloběhu, v němž se tělo vyčerpává a regeneruje, v němž po strasti práce následuje slast spotřeby a po únavě sladkost klidu, neexistuje žádné trvalé štěstí, a to, co tento cyklický pohyb vyvádí z rovnováhy, ničí elementární smyslovou blaženost, která je požehnáním živého bytí. Tímto rušivým prvkem přitom může být jak bída chudoby, kdy na místo zotavení vstupují útrapy a kdy se vyčerpanost stává trvalým stavem, tak bída bohatství, kdy se tělo už nevyčerpává, a proto na místo zotavení nastupuje pouhá nuda, na místo plodnosti impotentní sterilita, až nakonec automatický mlýn čistě fyziologických procesů požívání a vylučování semele k smrti i toto neplodné tělo.

Vlastní silou práce, tj. pracovní silou, stejně jako silou života je plodnost. Živý organismus není vyčerpán, když se postaral o svou vlastní „reprodukcí“, a nejpřirozenější přebytek jeho síly se ukazuje právě v tom, že se může rozmnožovat a reprodukovat. Marx mohl objevit pracovní sílu proto, že se neštítel důsledků naturalismu. V pracovní síle Marx odkryl specificky lidskou formu životní síly, která stejně jako příroda tvoří a plodí stále více, než se v její ekonomii bezprostředně upotřebí. Marxův zájem se přitom zaměřil takřka výlučně na tyto pracovní a vitální procesy jakožto procesy, na proces rozvoje „společenských produktivních sil“ jakožto vitálních sil, jejichž kapacity plození a požívání se stále vyvažují. Jinými slovy: Marx skutečně, jak také sám říká, vidí člověka důsledně jako „rodovou bytost“. Právě proto u Marxe vůbec nevystává otázka ne-přirozeného, totiž proti přírodě postaveného „vnějšího světa“, jenž díky existenci věcí může odolat stravujícímu procesu života a přetrvat jej. Z hlediska života rodu vskutku mohou být všechny činnosti převedeny na společného jmenovatele práce a nivelizovány, neboť jediným rozlišovacím znakem, který poskytuje tento vitální proces sám, je rozdíl mezi hojností a nedostatkem, podle toho, zda je život obdařen statky, jež požívá, v hojné, či skrovné míře. Jestliže se všechno stalo objektem spotřeby, pak už předměty a věci ve vlastním smyslu neexistují, a skutečnost, že přebytek práce nemůže změnit nic na „krátkém trvání“ jejich produktů, už nemá velký význam, protože

všechno přece tak jako tak směřuje ke spotřebování. Tato „bezvýznamnost“ se u Marxe ukazuje ve vehementním opovržení, s nímž se vyjadřuje – jak se mu alespoň zdálo – o hnidopišských a puntičkářských rozlišeních, která jeho předchůdci činili mezi produktivní a neproduktivní, mezi kvalifikovanou a nekvalifikovanou prací.

Ale důvod, proč Marxovi předchůdci trvali na takových distinkcích, jež v podstatě odpovídají základnímu rozdílu mezi zhotováním a prací, nespočíval v tom – jak se domníval Marx –, že by ještě nedosáhli takového stupně „vědeckosti“ jako on sám. Důvodem byla spíše skutečnost, že tito autoři ještě vycházeli z předpokladu existence soukromého vlastnictví či přinejmenším individuálního přivlastnění společenského bohatství. Pouhý přebytek nikdy nevede k ustavení soukromého vlastnictví. Produkty práce se nestávají trvalejšími proto, že je jich nadbytek, a nemohou být „hromaděny“ a ukládány, aby se tak proměnily ve vlastnictví. Produkty práce mohou být přisvojovány, ale právě proces přisvojování vede k jejich mizení, ledaže by je člověk nechal „zchátrat bez užitku“ a nespoteboval je, dříve než podlehnou zkáze.

15. Odstranění „mrtvého“ vlastnictví ve prospěch „živoucího“ přisvojování

Na první pohled musí působit podivně, že moderní glorifikace práce, již lze označit za Lockův „vynález“, který původně sloužil k ospravedlnění soukromého vlastnictví, měla nakonec u Marxe, a to zcela konsekvantně, vyústit v odstranění veškerého vlastnictví. Tento podivný dojem se však podstatně zmírní, vezmeme-li v úvahu, jak mimořádně polemicky a agresivně tyto moderní teorie vlastnictví od samého počátku vystupují, do jaké míry jim už jde o výslovné ospravedlnění a zajištění vlastnictví vůči společné veřejné oblasti, a především vůči jejímu představiteli, tj. státu. A protože před vznikem socialismu a komunismu vůbec neexistovaly politické teorie a hnutí hlásající odstranění soukromého vlastnictví, protože až do 20. století žádný stát a žádná vláda nikdy vážně nepomýšlely na vyvlastnění svých občanů, nelze dost dobře předpokládat, že vlastní obsah nových teorií byl podnícen nutností zajistit vlastnická práva proti vměšování státního aparátu. V této souvislosti je stěžejní skutečnost, že

nové teorie soukromého vlastnictví, navzdory veškerému zdání, původně vůbec nebyly v defenzívě – jako jsou zjevně dnes –, nýbrž v ofenzívě, a že jejich otevřené nepřátelství vůči všemu státnímu pramenilo z toho, že chtěly pro vlastnictví získat nová práva, a nikoli jednoduše chránit práva stará. To byl také důvod, proč novověk s tak mimořádnou vehemencí prohlašoval, že stát není nic než „nutné zlo“, „pohana lidské přirozenosti“ (reflection on human nature),⁵⁴ ba dokonce parazit, který se uhnízdil na zdravém těle společnosti.⁵⁵ To co novověk tak agresivně hájil, nebylo totiž nikdy vlastnictví jako takové, ale právo zisku, jemuž nejsou kladeny žádné překážky a jenž nemá být omezován žádnými dalšími zřeteli. Jinými slovy: nešlo o vlastnictví, ale o přivlastňování a hromadění majetku. A to už ve skutečnosti nebyla záležitost obrany, nýbrž otevřeného boje, který byl veden ve jménu života, života společnosti a který se obracel proti všem institucím reprezentujícím „mrtvou“ stálost společného světa.

Protože přirozený proces života probíhá v těle, nemůže existovat vitálnější činnost než práce. Pro Lockovy účely nepostačovala ani tradiční interpretace, podle níž je práce nevyhnutelným následkem

⁵⁴ Od počátku novověku snad neexistoval jediný autor, který by nebyl přesvědčen o tom, že „dobrá“ a „produktivní“ stránka lidské přirozenosti se odráží ve společnosti, zatímco stát je zde pouze kvůli lidské zkaženosti. Tak se domnívá Thomas Paine: „Společnost je plodem našich potřeb, vláda je plodem naší špatnosti; společnost k našemu štěstí přispívá pozitivně, vzájemným spojováním našich citů, vláda negativně, krocením našich neřestí. ... Společnost je v každém státě požehnáním; vláda je i v nejlepším státě jen nutným zlem.“ (*Common Sense*, London 1776). Obdobný názor zastává James Madison: „Nevrhá však to nejhorší světlo na povahu lidí už vláda jako taková? Kdyby lidé byli andělé, nebyly by vlády nutné. A kdyby lidem vládli andělé, nebylo by na vládu nutno dohlížet ani zvenčí, ani zevnitř.“ (A. Hamilton – J. Madison – J. Jay, *Listy federalistů*, přel. S. Raková, Olomouc 1994, str. 283.)

⁵⁵ Toto bylo mínění Adama Smitha, u něhož státní výdaje vždy probouzely zvláštní nevoli a jenž tyto výdaje považoval za „public extravagance of government“. „Veškerý nebo téměř veškerý důchod státu vynakládá se ve většině zemí na vydržování pracovníků neproduktivních.“ (*Bohatství národů*, I, str. 299.)

chudoby, ale nikdy prostředkem k odstranění chudoby, ani tradiční vysvětlení původu vlastnictví, který byl spatřován v dobytí či zisku nebo také v prapůvodním rozdělení společného světa, jež údajně předcházelo veškerému historickému vývoji.⁵⁶ Lockovi šlo o to, nalézt činnost, která má sama od sebe „privlastňující“ charakter a která se může zmocňovat věcí světa, a přesto si uchovat zcela privátní povahu.

Nuže, bezpochyby není nic „privátnějšího“ než tělesné funkce, v nichž se manifestuje proces života. To platí jak o funkcích potravní asimilace a vylučování, tak o funkci rozmnožování. V této souvislosti je pozoruhodné, že „činnosti“, jejichž nezpochybnitelný „privátní“ charakter je respektován dokonce i v „zspolečenštělém lidstvu“, představují pochody diktované samotným vitálním procesem. Práce, která implikuje činnou existenci, je přítom mezi těmito funkcemi jaksí nejméně privátní, je takřkajíc jediným z těchto nutných procesů, za nějž se na veřejnosti nestydíme. Nicméně činnost práce je ještě natolik blízká vitálnímu procesu, aby mohla sloužit jako evidentní argument ve prospěch privátního přisvojování – na rozdíl od zcela odlišně založených argumentů ve prospěch soukromého vlastnictví.⁵⁷ Locke opírá právo na získání soukromého vlastnictví o vlastnické právo, jež má člověk vzhledem k vlastnímu tělu,⁵⁸ tedy

⁵⁶ „Zatímco před rokem 1690 se nikdo nedomníval, že člověk má přirozené právo na vlastnictví vytvořené jeho prací, po roce 1690 patří tato představa k axiomům společenské vědy“. (R. Schlatter, *Private Property: The History of an Idea*, London 1951, str. 156.) Práce a vlastnictví byly představy, které si vzájemně odporovaly. Co k sobě naopak patřilo, byla práce a chudoba (πόνοσ α πενία), a sice tak, že práce byla chápána jako činnost odpovídající situaci chudoby. V tomto smyslu se Platón domníval, že nejen otroci, ale zcela obecně chudí lidé nemají vládu nad zvířecí částí své přirozenosti. Chudý člověk podle Platóna „není pánem sebe sama“ (πέννης ὢν καὶ ἐαυτοῦ μὴ κρατῶν, *Ep.* VII,351a). Představa, že člověk může zbohatnout prací, je výlučně novověkou záležitostí. Ve starověku panovalo mínění, že vlastnictví vzniká „starým osazením, nebo vítězstvím, nebo zákonem“ (*aut vetere occupatione aut victoria aut lege*; Cicero, *De off.* I,21).

⁵⁷ Srv. výše, § 8.

⁵⁸ J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, § 27; str. 45.

k tomu vskutku nejvlastnějšímu a nejprivátnějšímu, co člověk může „mít“. „Práce našeho těla a dílo našich rukou“ jsou jedno a totéž, protože obojí představuje pouze „prostředek“ k „přisvojení“ toho, co „dal Bůh ... lidem společně“. A tyto prostředky: tělo, ruce, ústa jsou přirozenými nástroji přisvojování, protože „nepatří lidstvu společně“, ale jsou dány každému jednotlivci k jeho soukromému užití.⁵⁹

Stejně jako Marx musel sáhnout až k přirozené síle, „pracovní síle“ lidského těla, aby z ní vysvětlil moderní produktivitu práce a postupující proces akumulace bohatství, také Locke musel, byť méně výslovně, stopovat vlastnictví až k přirozenému počátku tělesného přisvojování, aby narysoval pevné, světsky dané hranice, které ohrazují a vymezují soukromé vlastnictví, tedy tu část světa, jež je vlastní jednotlivcům, vůči tomu, co jim „je společné“.⁶⁰ Marxovi i Lockovi byla ještě společná potřeba pochopit proces vzrůstajícího bohatství jako přírodní fenomén, jako proces, jehož průběh se automaticky řídí zákonem, který je mu inherentní. Pokud v tomto procesu vůbec připadla nějaká role lidskému konání, nesmělo do něj vlastně zasahovat, ale muselo se jakoby zapojit do jeho cyklického pohybu, aniž by sledovalo jakékoli vědomé záměry či stanovené účely. Konání tedy mohlo být pouze tělesnou „činností“ omezenou na přirozené fungování, jež není zadržováno žádnou vůlí a žádnými záměry. Snaha podrobit toto „konání“ kontrole lidské vůle nemůže ve skutečnosti znamenat nic jiného než pokus o zničení přirozeného procesu. A celý novověk pak také – ať už trval na zřízení soukromého vlastnictví, nebo ho naopak chtěl odstranit jako překážku růstu společenského bohatství – všechny pokusy kontrolovat a udržet v šachu samotný proces akumulace odsuzoval jako zhoubné pro život společnosti.

Tváří v tvář modernímu vývoji, kdy společnost vyhradila místo práci, té nejprivátnější ze všech lidských činností, v novém – pro účely této činnosti zvláště zřízeném – veřejném okrsku, se snad může jevit jako pochybné, zda vlastnictví jakožto soukromý prostor uvnitř společného světa vůbec může odolat nelítostnému procesu

⁵⁹ Tamt., § 26; str. 44.

⁶⁰ Tamt., § 32; str. 47.

růstu společenského bohatství. Je ovšem pravda, že pokud jde o soukromý majetek, který přece není prostorově vázán, nemohou být jeho soukromý charakter a nezávislost jeho zájmů vůči společnému světu teoreticky garantovány lépe než tím, že se vlastnictví již chápe ve smyslu přivlastnění, resp. tím, že se na ně nahlíží jako na „ohrazení vůči společnému“, které je výsledkem tělesné činnosti, a tak člověku přísluší jako produkt jeho těla. V tomto ohledu je tělo skutečně prototypem veškerého vlastnictví, protože tělo je něčím, co při nejlepší vůli nelze společně vlastnit nebo sdílet s někým jiným. Nic není méně společné a nic s takovou rezolutností neuniká možnosti sdělení než tělesné radosti a tělesná utrpení, slast a strast tělesného života, které nelze vidět a slyšet, a které se tím vymykají očím a uším veřejnosti. Ze stejného důvodu neexistuje stav, v němž by byl člověk radikálněji vypuzen z „vnějšího bytí“ života ve světě, než když je skutečně uvržen do vlastního těla, když je do něj jakoby vyhoštěn – jak k tomu dochází v otroctví nebo při nesnesitelných bolestech. Ten, kdo si z jakýchkoli důvodů přeje radikálně privatizovat lidskou existenci, tak aby byla zcela nezávislá na světě a pohybovala se pouze ve sféře vědomí života v nejvlastnějším smyslu, je sám od sebe přiveden k tomu, vztáhnout se k těmto tělesným zkušenostem. Výsadní postavení přitom vždy samozřejmě zaujímala zkušenost bolesti, protože zkušenosti otroctví nejsou zapříčiněny „přírodní nutností“, nýbrž lidským násilím, které zbavuje *animal laborans* jeho přirozené plodnosti, totiž přebytku času a síly, díky němuž mezi životní nutností práce a zotavení přirozeně vstupuje minimum svobody pro svět. Bolest tak zůstává jedinou, zcela přirozenou a zcela radikální zkušeností absence světa, a proto je též základní zkušeností, na níž se odvolává a zakládá požadavek nezávislosti na světě a oproštěnosti od světa, jak se s ním setkáváme u stoiků i epikurejců. „Šťěstí“ dosažené v izolaci od světa a požívané v rámci nejvlastnější soukromé existence není koneckonců ničím jiným než proslulou „absencí bolesti“, která spočívá v základu „definic“ štěstí ve všech odrůdách vnitřně důsledného sensualismu. Hédonismus, jenž pokládá za „reálné“ jen počitky těla, je přitom pouze nejradikálnější formou principiálně nepolitického, do soukromé sféry zcela pohrouženého života, který Epikúrvův požadavek „žij ve skrytosti a nestarej se o svět“ (λάτρε βιώσας καὶ μὴ πολιτεύεσθαι) dovádí až do jeho nejzazších důsledků.

Normálně není stav bez bolesti ničím více a ničím méně než předchůdnou podmínkou, jež musí být splněna na rovině tělesnosti, aby vůbec byla možná zkušenost světa. Tělesné smysly mohou normálně fungovat a vnímat smyslové danosti jen tehdy, když tělo není rušeno, a tímto rušením uvrženo do sebe samého. Absence bolesti si člověk obvykle není vědom, ale existuje jako pozitivní počitek v krátkém časovém úseku, když odeznívá bolest. To, co spočívá v základu pojmu štěstí sensualistických teorií, není absence bolesti, ale zkušenost odeznívání bolesti. Intenzita tohoto počitku je totiž mimo veškerou pochybnost: tato intenzita je tak velká, že ji lze srovnávat pouze s intenzitou počitku bolesti samé.⁶¹ Duchovní úsilí, jež požadují veškerá učení slibující „osvobození“ člověka od světa, ve skutečnosti vždy spočívá v aktu představivosti (který ovšem vyžaduje obrovskou disciplínu), v němž je zakoušen stav bez bolesti jako odeznívání bolesti, a v němž tedy musí být trvale udržován v bdělém stavu pocit

⁶¹ Domnívám se, že v jistých, a snad dokonce četných případech lze náruživou potřebu drogy, která je obecně považována za následek této drogy samotné, připsat spíše „náruživé potřebě“ opakovat intenzivní slast odeznívání bolesti a euforii, která toto odeznívání doprovází. Z moderní literatury znám ovšem pouze jediné vyprávění, které by mohlo potvrdit mou domněnku, totiž jednu z povídek Isak Dinesenové (*Converse at Night in Copenhagen*, in: *Last Tales*, New York 1957, str. 338 nn.), kde se mluví o zkušenosti „ustávání bolesti“ (cessation of pain), již autorka počítá ke „třem druhům dokonalého štěstí“. Příklady ze starověké literatury jsou početnější. Již Platón se obrací proti těm, kdo „se domnívají, že se jim dostává nejvyššího požitku, když jsou osvobozeni od bolesti“ (*Resp.* 585a), ale také on připouští, že takové „smíšené požitky“, jako je odeznívající bolest nebo utišení žádosti – sklenice vody, již hasíme velkou žízeň –, jsou intenzivnější než čiré požitky – sklenice vína, kterou pijeme jen kvůli požitku, aniž bychom měli žízeň. Platón sám uvádí jako příklady „čirých požitků“ pozorování geometrických obrazců nebo čichání vůně. Je pozoruhodné, že právě hédonisté tyto rozdíly opět zastřeli. Hédonisté nechťli připustit, že „smíšené požitky“ jsou intenzivnější než „čiré požitky“. A již Cicero vytýká Epikúrovi, že zaměňuje pouhou nepřítomnost bolesti se slastí, která vzniká odezníváním bolesti (viz V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1912, str. 252 nn.). A Lucretius zvolal: „Cožpak nevidíš, že přirozenost touží jen po dvou věcech, po těle prostém bolesti a mysli prosté starostí...“ (*De rerum nat.* II, 18–19).

možné bolesti.⁶² Prožitek těla, který veškerá sensualistická filosofie předpokládá jako trvalý stav, v žádném případě není něčím samozřejmě daným. Tento prožitek je naopak dosažitelný pouze silou představivosti a obrazotvornosti vystupňovanou na nejvyšší míru.

Bolest a jí odpovídající počitek odeznívání bolesti jsou v každém případě jedinými smyslovými zkušenostmi natolik nezávislými na světě, že se v nich vůbec neohlašuje žádný předmět světa. Bolest způsobená ránou mečem nebo lechtání způsobené pérem nevypovídají vůbec nic o vlastnostech těchto předmětů, nepředstavují dokonce ani důkazy toho, že se tyto předměty předmětně vyskytují.⁶³ Pou-

⁶² V. Brochard (*Études de philosophie ancienne*) předkládá vynikající souhrn filosofie pozdní antiky, a to především Epikúrových nauk. Možnost uvedení do trvalého požitku blaženosti spočívá ve schopnosti duše „uniknout do šťastnějšího, vlastními silami vytvořeného světa, v němž duše pomocí představivosti může přimět tělo k tomu, aby si vždy znovu užívalo toho, co jednou zakusilo jako požitek“ (tam., str. 278 a 294 nn.).

⁶³ Pro všechny teorie, jež se nespolehají na realitu smyslově daného, je příznačné, že nahrazují primát zraku primátem hmatu a chuti, které představují „nejprivátnější“ ze smyslů, totiž ty, u nichž tělo bytostně zakouší samo sebe místo předmětu, který „podněcuje“ jeho smyslové vnímání. Kdo chce popřít realitu vnějšího světa, musí vskutku říci společně s Lucretiem: „Neboť hmat a nic než hmat je podstatou našich tělesných počitků u všeho, co lidé pokládají za svaté.“ Ale zase tak jednoduchá celá věc přece jenom není. V těle, které není podrážděné, dokonce i hmat a chuť ještě potvrzují realitu světa. Jestliže jím jahody, vnímám chuť jahod, a nikoli samotného chutnání, nebo, abych použila příklad Galileiho, jestliže „nechám svou ruku klouzat nejprve po mramorové soše, a poté po živoucím těle“, mám počitek mramoru, a nikoli počitek své vlastní ruky, kterou se jich dotýkám. Proto musí Galileo pro demonstraci sekundárních smyslových kvalit jeho počitků barvy, chutě a vůně, které podle něj nejsou ničím než slovy, jež nemají žádnou realitu mimo tělesnou smyslovost, sáhnout k jiným příkladům a uvést pocit lechtání způsobený lehkými dotyky pera. Tento počitek dráždění pak zevšeobecňuje pro všechny smyslové počitky a dochází k závěru, že ani jiným kvalitám, které se obvykle připisují přírodním tělesům, jako je chuť, vůně, barva atd., nenáleží skutečnost. (Tyto příklady uvádí Galileo ve svém spisu *Il Saggiatore*, in: *Opere*, IV, str. 333 nn. Vycházím zde z podání E. A. Burtta, *Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York 1932.)

ze nezdolnou nedůvěrou vůči vlastnostem lidských schopností smyslového vnímání, jež nám prostředkují svět – a tato nedůvěra stojí na počátku celého vývoje filosofie v novověku –, lze vysvětlit, že smyslové zkušenosti byly tak jednomyslně exemplifikovány právě na počítacích, které podobně jako bolest nebo lechtání zjevně brání normálnímu fungování smyslů, aby z nich poté byla odvozována subjektivita „sekundárních“, a dokonce „primárních“ smyslových kvalit. Kdyby všechny smyslové vjemy měly povahu počítků, v nichž tělo „pocituje“ samo sebe, pak by neexistoval ani spor o realitu světa. V takovém případě bychom vůbec neměli představu o tom, že existuje něco takového jako vnější svět.

Jediná činnost, která přesně odpovídá absenci světa nebo lépe řečeno: ztrátě světa, k níž dochází v pocíťování bolesti, je práce. Také při práci je lidské tělo uvrženo samo do sebe, i když aktivně činným, a nikoli pasivně trpným způsobem. Práce jakožto látková výměna člověka s přírodou drží pracujícího v zajetí jeho pouhé vitální existence, aniž by kdy mohl překročit stále se opakující koloběh tělesných funkcí nebo se od něj osvobodit, za předpokladu, že nepozná jinou činnost než práci. Již jsem se zmínila o dvojí strasti práce a rození, jež je v různých jazycích tak často označována jedním a týmž slovem a o níž bible hovoří ve dvojité kletbě, kterou Bůh vznáší nad lidským pokolením zastoupeným dvěma pohlavími: „v bolesti budeš rodit děti“ a „v útrapách budeš jíst po všechny dny svého života“. Obě tyto strasti věčně patří k sobě, protože obě slouží uchování života, individuálního života a života rodu. Kdyby měl Locke pravdu, že pravým počátkem vlastnictví je bolestná sví-

Tato argumentace je možná jen tehdy, když je celá smyslovost člověka exemplifikována na smyslových zkušenostech, při nichž je tělo zjevně uvrženo do sebe samého a jakoby vypuzeno ze světa, v němž se normálně pohybuje. Čím intenzivnější je smyslová zkušenost, s níž tělo pocituje samo sebe, tím evidentnější je tato argumentace. Tak Descartes v obdobné souvislosti nemluví o lechtání perem, nýbrž o bolesti zapříčiněné ránou mečem, a poté pokračuje: navzdory nejzřetelnějšímu počítku bolesti nám toto vnímání neposkytuje žádnou zkušenost o „pohybu či formě meče. A tento počitek bolesti je bezpochyby odlišný od pohybu, který jej zapříčiňuje, ... stejně jako počítky barvy, tónu, vůně či chuti.“ (R. Descartes, *Principia philosophiae*, IV, § 197.)

zelnost života a plodnosti, pak by se soukromé vlastnictví ve skutečnosti vyznačovalo stejnou absencí světa, která je charakteristická pro ty nejprivátnější zkušenosti, jaké máme, tj. pocíťování těla a bolesti.

Tato privátnost ve smyslu absence světa je sice v pojmu přivlastnění prokazatelně obsažena, rozhodně však není totožná s tím, co si Locke, jehož celá pojmová výbava ještě pochází ze starší tradice, představoval pod pojmem soukromého vlastnictví. Locke přece soukromým vlastnictvím, bez ohledu na jeho původ, stále ještě rozuměl „ohrazení vůči společnému“, což samozřejmě neznamená nic jiného než lokalizovatelné místo ve světě, na němž lze skrýt a chránit soukromou oblast vůči veřejnosti. Jako takové mělo soukromé vlastnictví své místo ve společném světě dokonce i v době, kdy již procesy růstu bohatství a přisvojování začaly ohrožovat trvalost tohoto společného světa. Vlastnictví neposiluje, ale zmírňuje ne-světský charakter pracovního procesu právě proto, že je tak bezpečně zakotveno ve světě. Ze stejného důvodu držba soukromého vlastnictví podstatně oslabuje vlastní procesuální charakter práce, neúprosnou naléhavost, s níž životní nutnosti ukládají práci její úkoly. Ve společnosti vlastníků stále ještě stojí v centru lidské péče a starosti svět, a nikoli nezbytně nutné, holé životní potřeby. Až společnost pracujících nebo zaměstnanců nebude mít jiný zájem než starost o hrozící nedostatek nebo možný nadbytek toho, co potřebuje život pro svou vitální existenci.

Pokud však již hlavní zájem nepatří vlastnictví, ale přivlastňování, růstu majetku a procesu akumulace jako takovému, mají se věci zcela jinak. Tento proces je potenciálně nekonečný, neomezený jako život lidského rodu. Ale právě tato potenciální nekonečnost je stále znovu problematizována nepohodlnou skutečností, že jednotlivé exempláře tohoto rodu jakožto soukromé osoby v žádném případě nemají před sebou potenciálně neomezený čas a nežijí nekonečně dlouho. Pouze v případě, že je na místo omezeného individuálního života postaven život společnosti v celku jako vlastní gigantický subjekt procesu akumulace, může tento proces sám probíhat nerušeně a v jemu odpovídajícím tempu, jakoby osvobozen od omezení, jež mu ukládají časové intervaly života jednotlivců a vlastnictví soukromých osob. Až ve chvíli, kdy už lidé nejednají jako soukromé osoby, jež se starají o svůj vlastní život a o své

vlastní přežití, ale, jak říkával Marx, jako „rodové bytosti“, jejichž reprodukce vlastního individuálního života se rozplývá v procesu života lidského pokolení, může se rozvinout kolektivní vitální proces „zespolečenštělého lidstva“ podle jemu vlastních zákonů nutnosti, tj. může se spustit automatismus plodnosti ve dvojím smyslu, který uvádí do pohybu ohromný proces reprodukce rozmnožující jednotlivé životy a odpovídající ohromný proces reprodukce rozmnožující spotřební statky.

V této souvislosti je nápadná skutečnost, jak přesně vznik Marxovy teorie práce časově koinciduje se vznikem evolučních a vývojových teorií 19. století. Již Engels ostatně nazval Marxe „Darwinem historických věd“, neboť je přece zjevné, že Marx z perspektivy historických věd doplnil a jakoby dovedl dál Darwinovu teorii jediného kontinuálního vývoje procesu života od nejnižších forem organického života, přes vznik člověka ze zvířecího rodového života, až po nám známé konečné stadium lidského pokolení. V centru všech nových vědeckých odvětví 19. století stojí specificky novověké pojmy procesu a vývoje. Protože objev procesu učiněný přírodními vědami z dobrých důvodů vedl k zavedení sebereflexe do moderní filosofie, není vůbec divu, že modelem tohoto nového pojmu se nakonec stal právě biologický proces, který se odehrává „v“ nás. Mezi zkušenostmi, jež jsou vůbec přístupné sebereflexi, existuje pouze jeden proces, který je zcela přístupný subjektu pozorujícímu sebe sama, a to biologický proces se svými tělesnými projevy a stále se ohlašujícími potřebami. A jedinou činností, do níž můžeme tento proces přetlumočit, je opět práce, protože právě práce tento proces následuje a odpovídá mu. Ještě méně nás ovšem může udivit skutečnost, že novověká filosofie práce se svým ztotožněním produktivity a plodnosti nakonec skončila v různých odrůdách filosofie života, v jejímž základu spočívá stejná identifikace.⁶⁴ Hlavní rozdíl mezi oběma ty-

⁶⁴ Příležitostně poznámky a zmínky o vztahu mezi filosofií práce a filosofií života najdeme u Bergsonových francouzských žáků. Viz především E. Berth, *Les Méfaits des intellectuels*, Paris 1914, kap. 1, a G. Sorel, *D'Aristote à Marx*, Paris 1935. Do této školy patří také Adriano Tilgher, který ve výše zmíněné knize zdůrazňuje, že pojem práce zaujímá ve filosofii života klíčovou pozici. Bergsonova škola samozřejmě následuje Bergsona v jeho

picky novověkými filosofiemi, starší filosofií práce a mladší filosofií života, lze spatřovat v tom, že filosofie života ztratila z očí jedinou činnost, která je skutečně nutná k udržení procesu života. Ale dokonce i tato ztráta odpovídá skutečnému historickému vývoji potud, že se práce stala méně namáhavou než kdy předtím, a tím se ještě více přiblížila automaticky fungujícímu procesu života. Jestliže na přelomu století Nietzsche a Bergson prohlašovali za „tvůrkyni všech hodnot“ život, a nikoli už práci, pak toto oslavování čiré dynamiky vitálního procesu vyloučilo dokonce i ono minimum iniciativy, které je stále ještě obsaženo v činnostech diktovaných člověku nutností, jako je práce a plození.

Ani nesmírně vystupňovaná produktivita, resp. plodnost pracovního a vitálního procesu, ani jeho eventuální zespolečenštění však zjevně nemohou zabránit tomu, aby si zkušenosti, jež jim odpovídají, zachovaly svou nejprivátnější povahu a nadále unikaly možnosti sdělení, stejně jako všechny ostatní tělesné zkušenosti. Mezi strastí práce, pro niž se tělesná vitální existence stává břemenem a zátěží lidství, a „nezhojitelnými bolestmi v tělesné tkáni“, existují rozdíly pouze ve stupni intenzity, neboť jejich „pekelná“ povaha – peklo práce nebo peklo bolestí – spočívá právě v tom, že z hlediska člověka jakožto bytosti určené pro svět nejsou „odsud“: „zuřivost pekla není odsud“ (Rilke). Obojí je nesdělitelné a nevyslovitelné, protože řeč, bez ohledu na naše lingvistické teorie, tvrdošíjně trvá na své orientaci na svět a jeho věcnou předmětnost, a to do té míry, že ve vztahu k absolutně soukromé a subjektivní sféře selhává dokonce i její metaforická síla. To v naší souvislosti znamená, že v rámci ne-světské činnosti práce nevede ani nadbytek statků, ani krácení pracovní doby k ustavení společného světa. *Animal laborans* se nestane méně „soukromým“ proto, že bylo zbaveno soukromého vlastnictví, a tím ztratilo místo, kde bylo utajeno a skryto před světem, který je všem společný. Marx správně – i když se zcela neoprávněným zadostiučiněním – předpověděl, že v podmínkách ne-

idealizaci práce, přičemž práce a zhotovování jsou zde ztotožněny. Rozhodující nicméně je, že centrální pojem Bergsonova myšlení, „élan vital“, zjevně odpovídá zkušenosti práce, a nikoli zhotovování.

rušeného rozvoje „společenských produktivních sil“ dojde k „odumírání“ veřejné oblasti. Stejně tak měl Marx pravdu se svou kuriózní předpovědí, že zespolečenštělé *animal laborans* svůj přebytek času, tedy své částečné osvobození od práce, nevyužije k tomu, aby se věnovalo svobodě světa, ale že svůj čas v podstatě promrhá tím, že se bude oddávat soukromým zálibám bez jakéhokoli vztahu ke světu, jež nazýváme hobby.⁶⁵

16. Nástroj a dělba práce

Bohužel, jak se zdá, tkví v samotné podstatě podmínek, za nichž je lidem dán život, že jediná výhoda, kterou lze vytěžit z plodnosti lidské pracovní síly, spočívá v tom, že je s to pokrýt nezbytné životní potřeby více než jednoho člověka či jedné rodiny. Produkty práce, plody látkové výměny člověka s přírodou nejsou dostatečně trvalé na to, aby se mohly stát částí světa, a pracovní činnost, která se zaměstnává výlučně udržováním života, si nehledí světa. *Animal laborans* puze tělesnými potřebami není pánem svého těla, tak jako je *homo faber* pánem svých rukou, tohoto prapůvodního nástroje člověka. Z tohoto důvodu se Platón nejen domníval, že otroci a dělníci podléhají nutnosti, a proto jsou nezpůsobilí ke svobodě, ale také, že jsou ovládáni animální částí „duše“.⁶⁶ Pracující masová společnost, jak ji měl na mysli Marx, když hovořil o „zespolečenštělém lidstvu“, sestává z rodových bytostí, z ne-světských exemplářů lidského pokolení, lhostejno zda byli uvedeni do tohoto stavu násilím jiných jako domácí otroci, či zda plní své funkce dobrovolně jako „svobodní“ dělníci.

⁶⁵ V komunistické nebo socialistické společnosti podle Marxe všechna povolání zdegenerují v krácení času nějakým hobby. Tato společnost umožní „dělat dnes toto, zítra zase ono, ráno lovit, odpoledne kritizovat, jak mám právě chuť, aniž bych se kdy stal lovcem, rybářem, pastýřem nebo kritikem“. Neboť „v komunistické společnosti neexistují žádní malíři, ale nanejvýš lidé, kteří mezi jiným také malují“ (*Deutsche Ideologie*, str. 22 a 373).

⁶⁶ Platón, *Resp.* 590c.

Ne-světský charakter, jímž se vyznačuje *animal laborans*, je samozřejmě zcela jiné povahy než aktivní útěk před světem, útěk před veřejností světa, který, jak jsme viděli, je známkou činné dobroty. *Animal laborans* se nevyhýbá světu, ale je z něho vypuzeno do nepřístupné privátní sféry vlastního těla, kde se cítí být zajatcem potřeb a žádostí, na nichž nikdo nemá účast a jež se nikomu nedají plně sdělit. Skutečnost, že otroctví a vyhnanství do domácnosti celkově určovalo společenskou situaci pracujících tříd až do novověku, je třeba v první řadě přičíst samotné *condition humaine*: život, který je pro všechny ostatní zvířecí druhy totožný s jejich bytím vůbec, se u člověka kvůli jemu vlastnímu „odporu vůči marnosti“ a „pomíjivosti“⁶⁷ kryje s jeho existencí tak málo, že se mu dokonce může jevit jako břemeno, jež mu překáží v jeho lidství. A nést toto břemeno je o to těžší, že nic z toho, co tvoří tzv. „vyšší sféru“, se svojí naléhavostí nikdy nemůže vyrovnat elementárním životním potřebám, pod jejichž tlakem musí být obstaráváno vše „nižší“, dříve než se „vyšší“ vůbec může jen objevit. Nevolnictví a otroctví bylo společenským stavem pracující části lidstva proto, že jde o přirozený stav a podmíněnost života samého: „Veškerý život je otroctvím“ (*omnis vita servitium est*).⁶⁸

Břemeno života, biologického koloběhu, který zároveň pohání i stravuje lidský čas života mezi zrozením a smrtí, o němž lze vyprávět biografický příběh, může být na základě přirozeně produkovaného přebytku svaleno na jiné. A otroci ve starověku byli v zásadě zaměstnáni v domácnosti, kde zprošťovali své pány tohoto břemene, totiž námahy spojené s čistou spotřebou.⁶⁹ Jen poměrně malé množství z nich bylo činné v produkci zboží nebo jako státní otroci v do-

⁶⁷ T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, str. 33.

⁶⁸ Seneca, *De tranqu. an.* II,3.

⁶⁹ Naprosto vynikající, zejména pokud jde o interpretaci Aristotela, je W. Ashley, *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas*, Notre Dame, Indiana 1941, který v 5. kapitole zcela správně říká: „Naprosto se s Aristotelovou úvahou míjí každý, kdo přijme domněnku, že Aristotelés otroky považoval nezbytné pouze ve funkci výrobních nástrojů. Aristotelés naopak zdůrazňoval jejich nezbytný přínos pro spotřebu.“

lech. Toto množství bylo ovšem početně příliš nevýznamné, a navíc šlo o historicky příliš pozdní fenomén, než aby mohl vysvětlit a ospravedlnit zřízení otroctví. Mimořádnou roli otrocké práce v rámci uspořádání antické společnosti, která – třebaže znala i svobodnou práci – si nikdy neuvědomila neproduktivitu a nehospodárnost veškeré otrocké práce, lze obecně vysvětlit pouze tím, že v ní šlo mnohem víc o spotřebu než o produkci, že, řečeno slovy Maxe Webera, antická města byla na rozdíl od středověkých měst primárně „centry spotřeby, a nikoli centry produkce“.⁷⁰ Cena za to, že všichni svobodní občané směli být zproštěni břímě života, byla nesmírně vysoká, a rozhodně nespočívala pouze v surové nespravedlnosti, jež byla dopuštěna na těch, kdo byli nuceni pohroužit se do temnoty nutnosti a námahy. Tato temnota sama je ještě do jisté míry přirozená, patří neodbytně k podmíněnosti lidského života. Pouze násilí, jímž se jedna část lidstva osvobozuje od těchto přirozených podmínek na úkor jiné části, je dílem člověka. A tak je skutečnou cenou, kterou musí platit absolutní svoboda od nutnosti, v jistém smyslu život sám, resp. jeho vitalita. Cena, za niž se člověk jediné může zprostit břemene života, je ta, že mu zbývá jakýsi náhražkový život, umělý život, který ztratil svou přirozenou vitalitu. Páni mohli pomocí svých otroků dokonce získat náhradu za svých pět smyslů, otroci se stali jejich náhradníky, díky nimž z nich mohlo být snato i „břímě“ užívání zraku a sluchu, „jejich prostřednictvím viděli a slyšeli“, jak stojí u Hérodota.⁷¹

V rámci biologického koloběhu, jehož rytmus podmiňuje lineární, nevratný čas lidského života, kráčí spolu slast a strast, námaha při vydobývání prací a požitky při uspokojování nezbytných tělesných potřeb bok po boku tak věrně, že důsledné vymýcení námahy nevy-

⁷⁰ M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, str. 13.

⁷¹ Hérodotos, *Hist.* I,113: εἰδὲ τε διὰ τούτων, což je obrat, který se v antice vyskytuje často. Zcela podobně říká Plinius: „Chodíme cizíma nohama, vidíme cizíma očima, pozdravujeme cizí paměti, žijeme z cizí práce“ (*alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera*) (citováno podle R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, str. 26).

hnutelně musí zbavit život také jeho nejpřirozenějších požitků. A protože je tento biologický život motorem vlastního lidského života, může se lidský život zcela oprostít od „námahy a práce“ jen tehdy, když je ochoten rezignovat také na vitalitu, která je mu vlastní. Námaha a soužení nemohou být odstraněny z lidského života, aniž by to zároveň proměnilo lidskou existenci. Nejsou to symptomy poruchy, ale spíše způsob, jímž se ohlašuje sám život spolu s nutností, s níž je spjat. „Lehký život bohů“ by byl pro smrtelníky životem bez života.

Skutečnost, s níž na nás doléhá život, a realita, která je vlastní světu a žádá si od nás důvěru, jsou různého druhu. Realita světa nás přesvědčuje primárně svou stálostí a trvanlivostí, která nekonečně převyšuje smrtelný život. Kdybychom věděli o jeho brzkém konci, musel by svět právě pozbyť své skutečnosti, jak tomu také opravdu bylo v původním křesťanství, dokud věřící zůstávali přesvědčeni o brzkém naplnění eschatologických očekávání a nadějí. Skutečnost života se naopak ohlašuje výlučně v intenzitě, v níž je život zakoušen v každém okamžiku jeho existence. Tato intenzita se projevuje s tak elementární silou, že tam, kde převládne, ať už v radosti či žalu, otupuje veškerou vnímavost pro světskou realitu. Často bylo zmíněno, že život bohatých ztrácí na vitalitě, na blízkosti k „dobrým věcem“ země to, co získává na zjemnění, na schopnosti vnímat krásné věci světa. Schopnost žít ve světě se může realizovat jen do té míry, do jaké jsou lidé odhodláni transcendovat životní procesy a odcizit se jim, zatímco vitalita lidského života může být naopak zachována jen natolik, nakolik jsou lidé ochotni vzít na sebe břemeno, námahu a práci života.

Nesmírné zjemnění pracovního náčiní – vynález němých robotů, s nimiž *homo faber* přispěl na pomoc *animal laborans*, aby tak způsobem sobě vlastním vyřešil problém svobody, s nímž si politicky jednající člověk dokázal poradit pouze díky panství a otroctví, útla-ku lidí a jejich degradaci na arzenál „hlasem nadaných nástrojů“ (*instrumentum vocale*, jak byli nazýváni antičtí domácí otroci) – ulehčilo dvojí „břímě“ života, strast práce a rození, a to v míře dosud nevídané. To však neznamená, že by práce jakožto činnost už nepodléhala tlaku nutnosti nebo že by lidský život byl prostý a zbavený donucující moci a naléhavosti životních potřeb. Znamená to pouze, že v otrokářské společnosti měl každý „prokletí“ nutnosti denně

před očima v podobě otroků, kteří nad slunce jasněji dosvědčovali, že „život je otroctvím“, zatímco v dnešní společnosti se už tyto elementární životní podmínky tak zřetelně nemanifestují, a proto snadno upadají v zapomnění. Samozřejmě se nabízí domněnka, že tato zapomnětlivost by mohla být jen jakousi předehtou k nesmírným fantastickým změnám druhé průmyslové, „atomové revoluce“, která nás očekává. To jsou však jen domněnky, které se nejeví jako příliš pravděpodobné tváří v tvář současné skutečnosti, jež nás sotva opravňuje myslet si, že nastávající změny postihnou nejen námi ustavený a obydlený svět, jako dosavadní technika, ale spolu s ním také základní podmínky lidského života na zemi. Dokud však tyto základní podmínky trvají, mohou být lidé svobodní jen tehdy, když vědí o nutnosti a cítí její břemeno na svých bedrech. Došlo-li k takovému ulehčení práce, že už není prokletím, pak hrozí nebezpečí, že už si nikdo nebude přát, aby byl osvobozen od nutnosti, resp. že lidé budou podléhat její donucující moci, aniž by vůbec věděli, že jí podléhají.

Přístroje a nástroje, jež tak mimořádně ulehčily pracovní činnost, samy rozhodně nejsou produkty práce, ale – jako všechny nástroje – produkty zhotovování. Ačkoli hrají roli v procesu spotřeby, samy patří k zásobnici užitných předmětů světa. Navíc nástroje sice ulehčují práci, ale nejsou pro její vykonávání bezpodmínečně nutné a jejich role v pracovním procesu je – měřeno jejich významem pro zhotovování a vytváření předmětů – sekundární povahy. Bez nástrojů totiž nelze vůbec nic zhotovit a vynález náčiní a nástrojů vskutku spadá vjedno se zrozením *homo faber* a se vznikem světa věcí zhotovených člověkem. Pokud jde o práci, pak pracovní náčiní pouze posiluje a rozmnožuje přirozenou pracovní sílu. A tato pracovní síla může být částečně nahrazena nanejvýš přírodními silami, jako jsou domácí zvířata, vodní síla, elektřina atd., nikoli nástroji. Prostřednictvím pracovního náčiní je rozmnožena přirozená plodnost *animal laborans* a vytvořen nadbytek spotřebních statků. Ale všechny tyto změny jsou kvantitativního rázu, zatímco zhotovené předměty by vůbec nemohly vzniknout bez nástrojů, které jsou k jejich vytvoření příhodné. Nástroje jsou nezbytnou podmínkou zhotovení každého předmětu, uměleckého díla stejně jako nejjednoduššího předmětu užívání.

Navíc je třeba uvážit, že možnosti mechanizace procesu spotřeby, ježž pracovní nástroj ulehčuje, nejsou neomezené. Každá žena v domácnosti ví, že ani sto různých přístrojů v kuchyni a půl tuctu robotů ve sklepe nemůže nikdy nahradit služby třeba jen jednoho ochotného pomocníka. Zdá se, že zmíněná omezení spočívají v samotné povaze věci. Svědčí o tom alespoň skutečnost, že specifická zkušenost s moderní technikou mohla být předpovězena již před tisíciletími, kdy vývoj moderních přístrojů a nástrojů patřil do říše pohádek a bajek. Aristotelés si totiž dokázal podobnou situaci velmi dobře představit, když jednou napůl v žertu popustil uzdu své fantazii. Na jednom místě v *Politice* uvažuje, že bychom si mohli myslet svět, v němž by „každý nástroj na povel dovedl ... konat své dílo, jako Daidalovy sochy nebo Héfaistovy trojnožky, o kterých básník vypravuje, že samy od sebe vcházejí na shromáždění bohů“. Tak by „člun-ky samy od sebe tkaly a paličky hrály na kitharu“. To by, jak Aristotelés pokračuje, vskutku znamenalo, že by se řemeslo obešlo bez řemeslníka, ale neznamenaloby to, že by domácnost mohla být obhospodařována bez otroků. Otroci totiž nejsou nástrojem ke zhotovování předmětů, ale živoucím pracovním náčiním, jehož služby se obnovují a opotřebovávají stejným způsobem jako vitální proces, je- muž slouží.⁷² Proces zhotovování je časově omezený a funkce nástroje, který je pro něj nezbytný, má svůj předvídatelný, kontrolovatelný konec, jenž spadá vjedno se zhotovením předmětu. Vitální proces, který vyžaduje práci, je naopak nekonečný a jediným adekvátním přístrojem by pro něj bylo *perpetuum mobile*, tedy právě to, čím skutečně je *instrumentum vocale*, totiž živoucím nástrojem, jenž je ve své vitalitě nekonečně „činný“ stejně jako živoucí organismus, jemuž slouží. Protože užitek pracovního náčiní se vyčerpává v tom, že je používáno, nemůže práce nikdy dostát specifické „produktivitě“ nástroje, neboť k podstatě nástroje jakož i stroje patří, že „jejich výsledkem je něco víc než pouhé užití nástroje“ (something more results [from them] than the mere use of the instrument).⁷³

⁷² Aristotelés, *Pol.* 1253b33–1254a18.

⁷³ W. Ashley, *The Theory of Natural Slavery*, kap. 5.

Zatímco tedy pracovní náčiní, tj. nástroje, které *homo faber* poskytuje *homo laborans*, v pracovním procesu vždy mohou mít pouze sekundární význam, protože v něm nikdy nemohou rozvinout svou plnou účinnost, totiž vytváření toho, co je zcela odlišné od pouhého používání a co je převyšuje, pravý opak platí o druhém velkém principu, který moderní práce revolučním způsobem proměnila, totiž o dělbu práce. Dělbá práce je ve skutečnosti princip, který je inherentní pracovnímu procesu. Tento princip nesmí být zaměňován s pouze zdánlivě podobným principem specializace v povolání, který je vlastní procesu zhotovování. Jediné, co má specializace v povolání společného s dělbou práce, je obecný princip organizace, který sám nepochází ani ze zhotovování, ani z práce jako takové, nýbrž z politické oblasti, resp. vděčí za svou existenci lidské schopnosti jednat. Fenomény specializace povolání a dělby práce obecně se mohou vynořit jen v rámci politických společenství, v nichž lidé pouze společně nežijí, ale také společně jednají, a v nichž je proto znám princip organizace.

Specializace v procesu zhotovování se v podstatě řídí podle zhotovovaného předmětu, k jehož vyrobení je zapotřebí více než jen jedné dovednosti, takže se zde vždy jedná o sjednocení a organizaci určitých speciálních oborů, které se mohou navzájem zcela lišit, ale jsou spolu vzájemně sladěny a vzájemně ko-operují. Dělbá práce naopak spočívá v tom, že každá z rozdělených prací je kvalitativně stejná, a proto k žádné z nich není potřebná zvláštní dovednost. Žádná z těchto rozdělených prací sama o sobě nic netvoří, každá z nich odpovídá pouze určitému kvantu pracovní síly, jež se spolu s jinými kvanty přičítá k celkové sumě. Základem této možnosti je skutečnost, že dva lidé mohou své tělesné síly nasadit zároveň a ve vzájemné shodě, přičemž se ve skutečnosti „chovají, jako by byli jedním“.⁷⁴ Toto bytí jedním je pravým opakem veškeré vlastní ko-

operace, která spočívá právě v různosti ko-operujících. Bytí jedním v dělbě práce poukazuje k jednotě rodu, v níž se každý exemplář podobá každému jinému až do té míry, že jsou zaměnitelní. (Formování pracovních kolektivů, v nichž jsou dělníci společensky organizováni podle principu pracovní síly, která jim všem přísluší ve stejné míře, a proto ji lze rozdělit, stojí v nejostřejším protikladu ke spolkům řemeslníků, od cechů a společenstev až k jistým typům moderních odborů, jejichž členové se spolčují na základě určitých dovedností a specializací, jimiž se právě odlišují od ostatních řemeslníků.) A protože žádné z rozdělených pracovních kvant samo o sobě, nezávisle na rozdělném celkovém množství, nesměruje k určitému účelu a nemůže skončit s dosaženým účelem, je „přirozený“ konec pracovního procesu přesně stejný jako v případě nerozdělené práce: činnost skončí buď tehdy, když jsou reprodukovány potřebné životní prostředky, nebo tehdy, když je vyčerpána pracovní síla. V žádném z obou případů však konec není definitivní. Prostředky k životu musí být reprodukovány vždy znovu a vyčerpání tvoří jen část individuálního životního procesu, nikoli kolektivního života rodu, který je v případě dělby práce, jakožto kolektivní pracovní síla, vlastním subjektem pracovního procesu. Kolektivní pracovní síla je nevyčerpatelná a odpovídá nesmrtelnosti rodu, jehož životní proces ve svém celku není přerušen ani zrozením a smrtí jednotlivých exemplářů.

Jako mnohem vážnější možná omezení pracovní kapacity se proto ukazují limity, které jsou pracovnímu procesu stanoveny kapacitou spotřeby, protože ta přece zůstává individuálně vázána i tehdy, když kolektivní pracovní síla vstoupila na místo individuální pracovní síly. Neomezená může být v zásadě jen postupná akumulace a i ona pouze pod podmínkou, že došlo k „zespolečenštění lidstva“, které osvobodilo svůj proces produkce od omezení individuálního soukromého vlastnictví a překonalo omezené individuální přivlastňování tím, že veškeré bohatství, jež spočívalo v nemovitém vlastnictví, ve jmění „nahromaděných“ a „nakupených“ věcí, proměnilo v peníze, resp. ve spotřební statky, které díky své spotřebě plynou zpět do hospodářství a dále obohacují proces produkce. V takové společnosti již žijeme, nakolik majetek v průměru už není posuzován podle toho, co člověk vlastní, ale podle toho, jaký má příjem a co může utratit, resp. spotřebovat, tedy podle obou forem, v nichž

⁷⁴ Jak to vyjadřuje V. von Weizsäcker ve svém příspěvku *Zum Begriff der Arbeit* (in: *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, vyd. E. Satin, Heidelberg 1948, str. 739). V tomto esaji se roztroušeně nacházejí velmi pozoruhodné postřehy, které bohužel nedocházejí svého plného práva, protože von Weizsäcker chce svůj beztak příliš široký pojem práce aplikovat dokonce i na „práci“, kterou musí „vykonávat“ nemocný, aby se opět uzdravil.

se uskutečňuje látková výměna lidského těla. Problémem této moderní společnosti proto je, jak lze uvést do souladu omezenou individuální kapacitu spotřeby a principiálně neomezenou pracovní kapacitu.

Protože lidstvo ve svém celku je dosud velice vzdáleno dosažení této hranice přebytku, dají se možné cesty, na nichž snad společnost překoná přirozeně dané omezení své vlastní plodnosti, pozorovat pouze v národním měřítku a lze je pouze zkusmo naznačit. Zda se nakonec prokážou jako účinné, nelze posoudit už jen proto, že značné procento současného přebytku zemí žijících v nadbytku směřuje k jejich prospěchu i k prospěchu jiných do těch částí světa, jejichž prokletím je chudoba. Prokletí bohatství lze proto cítit teprve v náznacích a s ním i prostředky, které společnost žijící v nadbytku připravuje, aby mu čelila. Zmíněné prostředky spočívají v tom, že se s předměty určenými k užívání zachází tak, jako by šlo o spotřební statky, resp. že se užívání obecně proměňuje ve spotřebu, takže židle nebo stůl jsou spotřebovávány tak rychle jako kdysi šaty nebo boty, zatímco šaty nebo boty nejsou pokud možno ponechány ve světě o mnoho déle než vyslovené spotřební statky a jsou podobně jako ony „konzumovány“. Tento způsob zacházení s věcmi světa zcela přirozeně vyplývá ze způsobu, jímž jsou produkovány. Neboť vlastním znakem moderního hospodářství není ani tak produkce zboží, jako spíš proměna řemeslné činnosti v práci. Protože předměty jsou vytvářeny prací, a staly se tedy produkty práce, nejsou již užívány, ale jsou spotřebovávány a konzumovány. A rozhodujícím faktorem této proměny není nahrazení nástroje strojem, ale restrukturalizace procesu zhotovování zavedením dělby práce, která je vlastně prostředkem produkce, odpovídajícím a přiměřeným pracovní činnosti. Ale stejně jako nástroj zasáhl ve formě pracovního náčiní a stroje do pracovního procesu a propůjčil mu zdání „produktivní“ činnosti, tak se naopak dělba práce, která je starší než průmyslová revoluce, rozšířila na procesy zhotovování, na vyrábění předmětů užívání. Nebyl to až stroj, nýbrž systematické rozdělení procesu zhotovování, co učinilo starou specializaci povolání do značné míry přebytečnou a umožnilo první masovou výrobu, která pak ovšem mohla být v obrovském rozsahu stupňována prostřednictvím strojů.

Stejně jako pracovní náčiní a nástroje ulehčují soužení a námahu práce, aniž by proto změnily podstatu práce a nutnost, která je jí

inherentní, tak ani masovost a nadbytek, v němž se produkty práce náhle objevují ve světě, nemohou změnit nic na tom, že jsou to spotřební statky, jež nejsou určeny k tomu, aby byly trvalými a setrvaly po nějakou dobu ve světě. Docela jinak je tomu ovšem v případě zhotovování. Zde moderní vývoj způsobil podstatnou změnu potud, že proces zhotovování, ačkoli neprodukuje spotřební statky, prostřednictvím dělby práce, v jejímž rámci probíhá, ve skutečnosti nabyl charakteru pracovního procesu. To se zřetelně ukazuje v nekonečném opakování jednoho manuálního úkonu, k němuž nutí již dělba práce. A i když stroje vnutily člověku nesrovnatelně rychlejší rytmus opakování, než kdy předvídal a předepisoval koloběh přírody, přece tento specificky moderní fenomén urychlení přispěl pouze k přehlížení faktu, že veškerá práce – nejen práce na stroji – se vyznačuje opakováním, takže stroje zde vycházejí vstříc podstatě práce. Stejně tak stroj pouze stupňuje plodnost, jež je inherentní práci samé, a přebytek, který masová výroba vrhá do světa, automaticky činí z vytvořených věcí spotřební statky. Nekonečnost strojově provozovaného pracovního procesu nemůže být garantována ničím jiným než stále se vracející potřebou spotřeby. To znamená, že produkty tímto procesem vytvořené ztrácejí svůj užitkový charakter a musejí se stát spotřebními statky. Z hlediska užívajícího a spotřebovávajícího člověka to jednoduše znamená, že mizí, resp. stává se bezvýznamným rozdíl mezi užíváním a spotřebou, mezi relativní trvanlivostí předmětů užívání a rapidním objevováním a mizením spotřebních statků.

Fungování moderního hospodářství, které je zaměřeno na práci a pracující, vyžaduje, aby se všechny věci světa objevovaly a mizely ve stále zrychlenějším tempu. Kdyby lidé začali věci užívat, respektovat je a udržovat stálost, která je v nich obsažena, toto hospodářství by se ihned zastavilo. Domy, nábytek, auta, všechny věci, kterých užíváme a které nás obklopují, musejí být co nejrychleji spotřebovávány, takřka zkonsumovány, jako by i ony byly „dobrymi věcmi“ země, které bez užitku propadají zkáze, nejsou-li vtaženy do nekonečného koloběhu látkové výměny člověka s přírodou. Vypadá to, jako bychom strhli ochranné zdi, jimiž všechny minulé epochy chránily svět, výtvar lidské ruky, proti přírodě – proti cyklickým přírodním procesům, jimiž je svět obklopen, stejně jako proti biologickému koloběhu, jenž prostřednictvím člověka prochází samotným

středem tohoto světa –, s tím výsledkem, že jsme se vzdali beztak ohrožené stálosti světa a vydali ji na pospas přírodním procesům, snad protože se domníváme, že jsme se stali tak absolutními pány přírody, že se můžeme obejít bez světa, tedy specificky lidské domoviny v lůně pozemské přírody.

Na místo trvání, trvanlivosti, stálosti, ideálu *homo faber*, tvůrce světa, nastoupil ideál *animal laborans*. Jestliže ovšem *animal laborans* začne snít, vysní si nadbytek panující v zemi, kde pečení holubi sami lítají do úst. Ideálem společnosti práce může být pouze nadbytek, stupňování plodnosti, která spočívá v práci. Tak jsme proměnili řemeslnou činnost v práci, rozložili ji na nejmenší částičky, až se podrobila dělbě práce a dosáhla největšího společného jmenovatele nejjednoduššího manuálního úkonu, aby pracovní síle – jež je částí přírody a snad nejmocnější ze všech přírodních sil – odklidila z cesty „nepřirozenou“, totiž v nejpravějším smyslu slova umělou překážku, která spočívá v čistě světské stálosti výtvo-ru lidské ruky.

17. Společnost konzumentů

Často slyšíme, že moderní společnost je konzumní společností. Protože ale, jak jsme viděli, práce a spotřeba jsou vlastně jen dvě stadia stejného procesu vnuceného člověku životní nutností, říká toto tvrzení pouze jinými slovy, že moderní společnost je společností práce. Tato společnost práce či konzumu nevznikla emancipací dělnické třídy, ale spíše osvobozením pracovní činnosti samé, k němuž došlo o několik století dříve než k emancipaci dělníků. Pro společenský řád, v němž žijeme, není ani tak důležité, že pracujícím obyvatelstvu je poprvé v dějinách dovoleno vstoupit se stejnými právy do veřejné oblasti, jako spíše to, že veškeré činnosti v této oblasti jsou pochopeny jako práce, tedy že vše, co činíme, je redukováno na vůbec nejnížší úroveň lidské činnosti, na zajištění životních nutností a dostatečného životního standardu. Pokud jde o veřejné mínění společnosti, je hlavním úkolem každého povolání zajistit přiměřený příjem, a počet těch (zejména ve svobodných povoláních), jejichž volba povolání je vedena jiným cílem, rapidně klesá. Umělecká povolání – přesně řečeno jediné „řemeslné činnosti“, jimž společnost práce po-

něchala jejich charakter – tvoří jedinou výjimku, kterou je tato společnost ochotna učinit.

Stejná tendence chápat veškeré činnosti, které lze brát vážně, jako formy získávání obživy, jako způsob, jak si „vydělat na své živobytí“ (*to make a living*), se projevuje v teoriích práce v této společnosti všeobecně rozšířených, které takřka jednohlasně definují práci v protikladu ke hře. Jedinou činností, kterou lze brát vážně, vážností života v nejdoslovnějším smyslu slova, je práce, a to, co zbývá, když odhlédneme od práce, je hraní. Samotným rozlišovacím kritériem je samozřejmě život, život jednotlivce nebo společnosti v celku. Za svobodné se odjakživa považuje to, co nepodléhá životní nutnosti. Ale z takových svobodných činností – *artes liberales* – zůstalo jen hraní. A ve hře se vskutku projevuje něco takového jako svoboda samotného života, totiž „svobodný“ přebytek síly, který si smí hrát, jestliže stav produktivních sil společnosti dosáhl bodu, na němž už tyto přebývající síly nepotřebuje.⁷⁵ Tyto teorie, které pojmově vyjasňují samozřejmá

⁷⁵ Kategorie práce-hra, která hraje významnou roli v moderní literatuře o práci, je tak všeobecná, že ji lze aplikovat zcela na všechno, a člověk je v pokušení ušetřit si její kritický rozbor. Její skutečný význam ovšem spočívá v tom, že je vždy spojována s protikladem mezi nutností a svobodou, a to je vskutku pozoruhodné. Ve společnosti práce si zjevně lze stěžet vůbec představit, že by zdroj svobody mohl spočívat v něčem jiném než v hraní.

Odhlédneme-li od tohoto zobecnění, můžeme moderní idealizace práce rozdělit zhruba do následujících skupin: (1) Práce je prostředkem sloužícím k dosažení vyššího účelu. Toto je většinou pozice katolických autorů, která má tu přednost, že se jednoduše nevyhýbá fenomenální evidenci, resp. skutečnosti. Přinejmenším bere v úvahu, že práce má něco společného s životem a že je námahou. Vynikajícím představitelem tohoto směru je Jacques Leclercq z Lovaně, především jeho výklady práce a vlastnictví v již citovaných *Leçons de droit naturel*. (2) Práce je „proces utváření: přetváření dané struktury v jinou (vyšší) strukturu“. Toto pojetí spočívá mj. v základu slavného díla O. Lipmana *Lehrbuch der Arbeitswissenschaft* (Jena 1926 a 1932). Lipman také příležitostně opakuje obecně rozšířené mínění, že práce „je úkon, vykonávaný kvůli svému cíli, svému úspěchu“. Výpovědní hodnota takového výroku je ovšem velmi malá již proto, že totéž lze přece tvrdit o veškerých činnostech. (3) Práce je ve společnosti práce čirou zábavou nebo v každém případě „může být utvářena stejně uspokojivým způsobem jako aktivity provozované ve vol-

hodnocení činností ve společnosti práce, mají samy za následek pozvednutí společenských mínění a předsudků na rovinu, kde je lze důsledně hnát do extrému, jenž je jim inherentní. Pro tyto teorie je typické, že už v nich nezůstává nedotčena ani „řemeslná činnost“ a tvorba děl umělců, ale je rozpuštěna v protiklad odpovídající práci, tj. ve hru, a tím je připravena o svůj světský význam. V rámci pracovního procesu života společnosti v celku plní „hraní“ umělců stejnou funkci jako hraní tenisu nebo krácení času provozováním koníčku v životě jednotlivého člověka. Stručně řečeno, osvobození práce nemělo za následek, že by se pracovní činnosti přikládala stejná hodnota a přiznávalo se jí stejné oprávnění jako všem ostatním lidským činnostem v rámci *vita activa*, ale vedlo to k její nepopiratelné nadvládě. Z hlediska „vážnosti života“, která spočívá v reprodukci života prací a ve „vydělávání na

ném čase“. Tak se vyjadřuje G. W. Cleeton (*Making Work Human*, Yellow Springs, Ohio 1949). Stejnou pozici dnes zastává italský teoretik práce Corrado Gini ve své knize *Economica Lavorista* (Torino 1954). Tento autor se domnívá, že v americké „společnosti práce je práce zábavou, a proto zde všichni lidé chtějí pracovat. Tím mizí protiklad mezi pracujícími lidmi a takovými, kteří nepracují, protože to nemají zapotřebí“ (viz německé resumé v *Die Grundzüge der Arbeitsökonomie und ihre Bestätigung durch die amerikanische Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 110, 1954, 4). Tato teorie ostatně není tak nová a není tak závislá na amerických pracovních podmínkách, jak se tváří. Jejím původcem je F. Nitti, který již v roce 1895 (v článku *Le Travail humain et ses lois*, in: *Revue Internationale de Sociologie*) zastával stanovisko, že představa, „podle níž je práce strastiplná, je psychologickou, a nikoli fyziologickou skutečností“, která zmizí ve společnosti, v níž všichni pracují. (4) Konečně je práce považována za činnost, jejímž prostřednictvím si člověk podrobuje přírodu, stává se jejím pánem, a tím si potvrzuje své vlastní lidství. Tato teorie spočívá v základu nového tzv. humanismu práce, a to především v jeho francouzské formě, a jejím nejznámějším představitelem je Georges Friedmann.

Pakliže člověk prostudoval všechny tyto zcela akademické výklady, tak působí vysloveně osvěžujícím dojmem, když čte, že na anketní otázku: „Proč člověk vůbec pracuje?“ stále ještě velká většina dělníků odpovídá jednoduše: „aby mohl žít“ nebo „aby vydělal peníze“. Viz H. Schelsky, *Arbeiterjugend, Gestern und Heute*, Heidelberg 1955. Schelského publikace k této problematice se také jinak vyznačují bezpředsudečností a rezervovaností vůči akademickým idealizacím.

své živobytí“ (to make living), se ze všech činností, jež nemají charakter práce, stávají hobby.⁷⁶

Naším uším znějí tyto moderní sebe-výklady tak srozumitelně a takřka samozřejmě, že je záhodno, abychom si připomněli, jak o těchto věcech smýšlela všechna dřívější staletí předcházející moderní době. Pro tato staletí bylo neméně samozřejmé, že „umění vydělávat peníze“ nemá společné ani to nejmenší s vlastní samotnou podstatou „umění“, která – jako lékařství, lodní plavba nebo architektura – vždy již byla spojena s honorářem, peněžitou odměnou. Platón, který snad jako první počítá vydělávání peněz mezi umění (τέχνη μισθοαγορευτική), je zavedl jako umění právě proto, že si jinak neuměl vysvětlit peněžní odměnu, která je očividně zcela jiného druhu než vlastní účely – jak bychom dnes řekli – svobodných povolání. Neboť co měly peníze společného se zdravím, předmětem lékařství, nebo se stavěním budov, předmětem architektury? K provozování těchto umění bylo zjevně zapotřebí znalosti dodatečného umění doprovázejícího všechna ostatní umění, díky němuž si člověk přišel ke svým penězům. Ale toto dodatečné umění rozhodně nebylo považováno za prvek práce, který nutně tkví v jinak svobodných povoláních, ale naopak za umění, díky němuž se „umělec“ osvobozuje od nutnosti pracovat.⁷⁷ Toto umění patří do stejné kategorie jako umění spravovat domácnost, jež dokážou vykonávat představení domácnosti vládnoucí nad svými otroky,

⁷⁶ Významná role, kterou hraje hobby v moderní společnosti práce, je nápadná. Zde je patrně třeba hledat zkušenostní základ kuriózní kategorie práce-hra. Zvláště pozoruhodná je skutečnost, že Marx, který přece o tomto reálném vývoji ještě nic nevěděl, jej i přesto mohl anticipovat. Tento myslitel, který se tak zřídka vyjadřoval o podobě budoucí bezstátní a beztržní společnosti, opakovaně vyslovil své očekávání, že činnost této společnosti, v níž takřka nebude existovat práce, bude spočívat v amatérských zaměstnáních, jež se velmi podobají koníčkům.

⁷⁷ Viz Platón, *Resp.* 346. Proto „výdělečné umění zbavuje chudoby, stejně jako lékařství nemoci“ (Platón, *Gorg.* 478). A protože placení za tato svobodná povolání bylo nezávazné (E. Loening, s. v. *Arbeitsvertrag*), museli zjevně ti, kdo provozovali svobodná umění, dovést dodatečné „výdělečné umění“ do značné dokonalosti.

kteří přece neposlouchají sami od sebe tak, aby domácnost hladce fungovala. Stejně jako je účelem lékařství zdraví, je účelem výdělečného umění osvobození od existenčních starostí. Toto umění není druhem práce, ale naopak tím, co je třeba umět, aby člověk nemusel pracovat. A účely ostatních umění, která jsou výdělečným uměním pouze provázena, jsou samozřejmě ještě více vzdáleny starostem o životní nezbytnosti.

Emancipace práce byla následována emancipací dělnické třídy, jejím osvobozením od utlačování a vykořisťování, a proto ji lze nepochybně označit za „pokrokovou“, měříme-li pokrok úbytkem násilí v lidské společnosti. Mnohem méně jisté je, zda ji lze označit za „pokrokovou“, měříme-li pokrok rostoucí mírou svobody. S jedinou výjimkou, mučením, nelze žádné člověkem páchané násilí srovnávat s ohromnou přírodní silou nutnosti, s její donucující silou. To je patrně důvod, proč řečtina odvozovala slovo označující mučení od slova pro nutnost, a nikoli od slova pro násilí. Řekové označovali mučení slovem *ἀνάγκη*, jako kdyby zde člověkem páchané násilí, *βία*, dosahovalo míry donucující síly nutnosti. V každém případě je to důvod, proč mučení, totiž „nutnost, jíž nedokáže vzdorovat žádný člověk“, smělo být po celý starověk použito jen proti otrokům, kteří přece tak jako tak podléhali nutnosti.⁷⁸ Byla to umění násilí – „válka, obchod a pirátství“ v jejich goethovské trojjednotnosti, k níž se družilo ještě umění despotického panství nad otroky –, jež vítězům

⁷⁸ Dnes obvyklé vysvětlení tohoto předpisu, podle něhož se předpokládalo, že „otrok není s to říci pravdu, leda v důsledku mučení“ (R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, str. 31), je zcela mylné. Věc se měla právě naopak. V této době panovalo přesvědčení, že při mučení už nikdo není s to vymýšlet si lež, protože lhaní v sobě skrývá prvek svobody, jehož si antická psychologie byla vědoma mnohem více než my. Protože podrobení „nutností“, které bylo důsledkem mučení, údajně ničilo tuto schopnost, tedy znevažovalo svobodu, bylo zakázáno aplikovat je vůči svobodným občanům. V tomto ohledu – stejně jako v mnoha jiných ohledech – nacházíme jedinou správnou interpretaci u Wallona: „Panovalo přesvědčení, že skrze bolestné výkřiky promlouvá hlas samotné přirozenosti. Čím pronikavější byla bolest, tím důvěrnější a pravdivější se zdálo být toto svědectví masa a krve“ (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, I, str. 325).

zajistila služby poražených,⁷⁹ a tím pro nejdelší období nám známých dějin zatlačila nutnost do privátní oblasti do té míry, že se vytvořil prostor pro vynoření svobody. Rozhodujícího obratu v tomto ohledu nedocílilo křesťanství, nýbrž novověk se svou glorifikací práce, díky němuž se uměním násilí dostalo špatné pověsti, jakou nikdy předtím nepoznala.⁸⁰ Povýšení práce, resp. látkové výměny člověka s přírodou, k níž při práci dochází, a její nutnosti je nejužším způsobem spojeno s ponížením násilí a jeho umění, a sice jak donucování, utlačování a vykořisťování, tak umění zhotovování, která – jak jsme viděli – rovněž obsahují významný prvek násilí. Přitom se zdá, jako by snížení míry násilí, jež je tak nápadným rysem novověkého vývoje, takřka automaticky otevřelo dokořán dveře nutnosti. Tak se mohlo odehrát znovu to, co se už jednou událo v našich dějinách, totiž v posledních staletích zanikající římské říše. Již tehdy se totiž práce začala stávat zaměstnáním svobodných občanů, ale jen proto, „aby na ně uvalila břemeno otroctví“.⁸¹

⁷⁹ O válce a válečných zajatcích jakožto zdroji otroků viz W. L. Westermann, s. v. *Sklaverei*.

⁸⁰ Protože vývoj techniky se v našem století tak hrůzným způsobem osvědčil právě v oblasti válečné techniky a ničivých zbraní, máme dnes snadno sklon přehlížet tuto druhou tendenci rostoucího nenásilí, která se projevuje také v novověku. Každopádně bychom neměli zapomínat, že 19. století bylo snad nejmírumilovnějším obdobím z nám známých dějin.

⁸¹ H. Wallon (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, III, str. 265) znamenitě ukazuje, jak úzce souvisí všeobecné rozšíření představy pozdního stoicismu, podle níž jsou všichni lidé otroky, s postupnou ztrátou staré republikánské svobody v římské říši. Této představě totiž skutečně odpovídal stav, v němž už nakonec nikdo nebyl svobodný a každý měl pána. Rozhodující byl v tomto vývoji moment, kdy nejprve Caligula a poté Traianus svolili, aby byli nazýváni *dominus*, což je slovo, které se dosud používalo pouze pro představeného domácnosti. Tzv. otrocká morálka pozdní antiky, která předpokládá, že neexistuje žádný skutečný rozdíl mezi životem otroka a svobodného muže, měla velmi reálné pozadí. Otrok vskutku mohl říci svému pánovi: Nikdo není svobodný, i ty musíš poslouchat pána. Řečeno slovy H. Wallona: „Odsouzenci pracující v dolech měli za své spolubratry odsouzence s nižšími tresty z mlýnů, pekáren a z každé jiné práce, v níž existovaly zvláštní sbory“ (tamt.,

Už Marx věděl, že emancipace práce v moderní době rozhodně nemusí skončit tím, že přivodí věk svobody pro všechny, a že stejně dobře může mít opačný následek a vyústit v to, že poprvé bude na všechny lidi uvaleno jeho nutnosti. Proto zdůrazňoval, že cíl revoluce nemůže spočívat v emancipaci dělnické třídy – už jen proto, že k této emancipaci přece již došlo –, nýbrž pouze v osvobození člověka od práce. Tento cíl se se zdá na první pohled utopický, dokonce působí jako jediný skutečně utopický prvek marxismu a jako takový byl též diagnostikován Simone Weilovou.⁸² Pro Marxe bylo právě osvobození od práce totožné s osvobozením od nutnosti, a takové definitivní osvobození může nakonec znamenat pouze to, že se člověk osvobodí také od nutnosti spotřeby, tedy od látkové výměny člověka s přírodou, která je přece předchůdnou podmínkou života samého.⁸³ Pozorujeme-li však vývoj v posledních desetiletích, pře-

str. 216). „Život občana nyní řídí právo týkající se otroctví; známe celé odvětví zákonodárství týkající se otroků a obsahující nařízení, která řídí jeho osobu, rodinu i jeho majetek“ (tamt., str. 219–220).

⁸² Viz S. Weilová, *La Condition ouvrière*, Paris 1951 (více viz následující poznámka). Marxova beztrždná a bezstátní společnost každopádně není utopická. Odhlédneme-li zcela od skutečnosti, že moderní vývoj se velmi zřetelně ubírá směrem ke zrušení třídních rozdílů a k nahrazení státního aparátu správním aparátem, který je podle Engelse známkou socialistické společnosti, lze říci, že Marx svůj rozvrh tohoto společenského řádu vytvořil podle modelu athénské demokracie, jen s tím rozdílem, že v budoucí komunistické společnosti mají být všichni její obyvatelé svobodnými občany.

⁸³ Takřka bez přehánění je možné říci, že výše zmíněná kniha Simone Weilové zaujímá v ohromném množství literatury o otázkách práce jedinečné postavení, protože bez předsudků, bez sentimentality a bez glorifikace jednoduše popisuje a interpretuje zkušenosti. Kniha je psána formou deníku, v němž autorka zaznamenává každodenní zkušenosti z práce v továrně, a jako své motto si zvolila homérovský verš: „s velkou nevolí, přec tě nutí krutá nutnost“ (πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερὴ δ' ἐπιχειρεῖ ἀνάγκη) z Hektórových řečí k Andromaché. Ve společnosti továrních dělníků začíná chápat, že osvobození od práce a nutnosti je na jedné straně jediným skutečně utopickým prvkem marxismu, a na druhé straně právě propůjčuje revolučnímu dělnickému hnutí jeho vlastní hybnou sílu. Tato marxismem živěná utopická naděje je podle ní opiem lidstva, za něž Marx pokládal náboženství.

devším počátek a fantastické možnosti automatizace, může se nás zmocnit pochybnost, zda se z utopie věřejška neklube skutečnost zítřka, takže z námahy a práce, s jejímž biologickým koloběhem se zdál být lidský život svázán, skutečně nakonec nezůstane nic než „námaha“ otevřít ústa, abychom pozřeli jídlo.

Nicméně dokonce ani takové uskutečnění „utopie“ by nezměnilo nic na bytostně světské marnosti procesu života. Obě stadia, jimiž musí projít stále se vracející koloběh biologického života, práce a spotřeba, snad mohou změnit své proporce tak, aby se takřka celá lidská pracovní síla vyčerpávala spotřebou a konzumováním. To by však neznamenal, že bychom pak „pouze“ museli vyřešit sociální problém – který se ovšem dnes zdá neřešitelný – jak vytvořit dostatek příležitostí pro každodenní vysílení, abychom vůbec zachovali život s jeho schopností konzumovat.⁸⁴ Konzumování osvobozené od veškeré námahy by nezměnilo spotřební charakter biologického procesu, ale dokonce by jej posílilo, až by nakonec od všech okovů osvobozené lidské pokolení mohlo denně spotřebovávat celý svět, protože by bylo s to jej denně znovu reprodukovat. Pro svět by bylo v nejlepším případě bezvýznamné, kolik věcí by se v něm kvůli vitálnímu procesu takové společnosti den co den a hodinu co hodinu objevovalo a mizelo, kdyby svět a jeho věčný charakter vůbec mohl odolat bezohledné dynamice plně mechanizovaného procesu života. Nebezpečí nadcházející automatizace nespočívá ani tak v ohrožení přirozeného života mechanizací a technizací, jako spíše v tom, že

⁸⁴ Samozřejmě, že volný čas a σχολή, jak je chápala antika, vůbec nejsou totéž. Pro moderní volný čas je rozhodující, že je vyšetřen z pracovní doby a slouží konzumování, zatímco σχολή byla vědomým zdržením se veškerých činností, které byly spojeny s pouhým žitím – činnosti konzumování, stejně jako činnosti práce. Úhelným kamenem pro antickou „prázdeň“, na rozdíl od moderního volného času, byla často popisovaná střídmost, jíž se vyznačoval řecký život v klasické periodě. Příliš velké bohatství stejně jako chudoba byly podezřelé, protože obojí rušilo prázdeň: bohatství svými svody konzumu a chudoba nutností pracovat. V tomto ohledu je příznačná nevole, s níž se hledělo na obchodní loďní dopravu, která byla víc než cokoli jiného zodpovědná za blahobyt Athén. Platón po Hésiodově vzoru např. doporučuje, aby se městské státy zakládaly daleko od moře.

by v nesmírně vystupňovaném procesu života mohla jednoduše zaniknout právě „umění“ člověka, a tím i jeho skutečná produktivita. Tento proces by se pak automaticky, totiž aniž by vyžadoval námahu a úsilí člověka, točil v přirozeném, stále se opakujícím koloběhu života. Přirozený životní rytmus by přitom sice byl nesmírně vystupňován a v souladu s tím by se stal mimořádně „plodnějším“, protože by byl stále dodatečně poháněn a urychlován rytmem strojů, ale ani tento mechanizovaný a motorizovaný život by nezměnil základní charakter, jímž se vyznačuje vztah života ke světu, pouze by mnohem rychleji a intenzivněji spotřebovával věci světa, a tím by ničil stálost, která je vlastní světu.

Od postupného zkracování pracovní doby, jak ho můžeme pozorovat již téměř sto let, až k uskutečnění této „utopie“, která pravděpodobně není žádnou utopií, vede dlouhá cesta. Navíc se obvykle právě v tomto ohledu značně přeceňuje pokrok, protože se vždy měří pouze podle vskutku zcela neobvyklého a neobvykle nelidského vykořisťování pracovní síly, které bylo typické pro raná stadia vývoje kapitalismu. Vezmeme-li za východisko svých úvah o tom, jak skvěle jsme pokročili, o něco delší časové úseky, dospějeme k překvapivému zjištění, že – pokud jde o roční celkovou sumu volného času připadajícího na každého člověka – jsme nedošli o mnoho dál, než abychom se opět přiblížili alespoň poněkud normální a snesitelné míře.⁸⁵ V tomto ohledu, stejně jako v mnoha jiných ohledech, je

⁸⁵ Dnes se odhaduje, že během středověku se nepracovalo více než polovinu dnů v roce. Oficiální svátky činily 141 dní (viz E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières*, str. 329; srv. též A. Liesse, *Le Travail*, Paris 1899, str. 253, ohledně počtu pracovních dní v předrevoluční Francii). Obludné prodloužení pracovního dne je charakteristické pro počáteční stadia průmyslové revoluce, kdy byli dělníci nuceni jakoby soutěžit s nově zavedenými stroji. Dříve činila délka pracovního dne v Anglii zhruba 11–12 hodin v 15. století a 10 hodin v 17. století (srv. H. Herkner, s. v. *Arbeitszeit*, in: *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft*, I, str. 889). Je nepochybné, že „dělníci v první polovině 19. století žili v horších podmínkách než ti nejchudší lidé v předcházejících staletích“ (E. Dolléans, *Histoire du travail en France*, Paris 1953). Máme sklon přeceňovat míru pokroku, protože jej měříme podle vskutku velmi „temné“ doby. Nelze se také ubránit podezření, že naše slavné pokroky v oblasti dlouhověkosti nepostoupily o mnoho dál než ke stavu, který byl již

ideál společnosti konzumentů, jak nepochybně tane na mysli současné společnosti, znepokojivější než skutečnost, které jsme již dosáhli. Tento ideál není nový, ale je obsažen již v základním předpokladu, s nímž stojí a padá klasická politická ekonomie a o němž tato ekonomie nikdy nepochybovala, totiž že cíl a účel *vita activa* spočívá pouze a jedině v rostoucím bohatství, nadbytku a „štěstí co největšího množství“. A co jiného je nakonec ideál moderní společnosti než prastarý sen, který sní bída a chudoba a který, jak víme ze světa pohádek, má velké kouzlo – alespoň do té doby, než se přání „stoletku, prostři se“ splní a skončí rájem bláznů.

Neboť velká naděje, jíž vdechli život Marx a ti nejlepší představitelé dělnického hnutí, že volný čas konečně osvobodí člověka od nutnosti a učiní *animal laborans* produktivním, je založena na iluzi mechanistického světonázoru, který předpokládá, že pracovní síla, stejně jako každá jiná energie, se nikdy nemůže ztratit, a proto se, není-li spotřebována a vyčerpána v životním soužení, automaticky uvolňuje pro „vyšší“ cíle. Při oživování této naděje měl Marx nepochybně před očima jako vzor Perikleovy Athény, o nichž se domníval, že se dnes na základě nesmírně vystupňované produktivity lidské práce mohou obejít bez otroků a stát se skutečností pro všechny lidi. Sto let po Marxovi víme až příliš dobře o klamnosti závěru tohoto argumentu. Vybývající čas *animal laborans* nevyužívá k ničemu jinému než ke konzumování a čím více času je mu ponecháno, tím dychtivějšími a hrozivějšími se stávají jeho přání a jeho chuť. Žádostivosti se sice zjemňují, takže konzumování již není omezeno na životní nutnosti, ale zmocňuje se naopak zbytečností. To však nic nemění na charakteru této společnosti, ale naopak v sobě skrývá tíživé nebezpečí, že všechny předměty světa, tzv. kulturní i užitkové předměty, propadnou spotřebě a zmaru.

Je nezbytné, i když ne právě potěšitelné, abychom si zřetelně uvědomili dilema, do něhož nás dostal moderní vývoj, a které bohužel spočívá v samotné povaze věci. Na jedné straně je nepopiratelné, že

normálně dosažen v nejlepších staletích starověku. Nemůžeme to samozřejmě vědět, ale délka života mnohých slavných lidí, kterou často dobře známe, činí takovou domněnku pravděpodobnou.

pouze emancipací práce, a to znamená přisvojením veřejné oblasti skrze *animal laborans*, bylo možné docílit nesmírného vystupňování pracovní produktivity, které tak dalekosáhle osvobodilo moderní život od nutnosti ulpívající na životu jako takovém. Na druhé straně je stejně nepopíratelné, že pokud *animal laborans* ovládá veřejnost a předepisuje jí svá měřítka, nemůže existovat žádná veřejná oblast ve vlastním smyslu, nýbrž jen soukromá sféra veřejně vystavená na odív. Snad lze alespoň doufat, že se zatím nacházíme v prvním stadiu tohoto vývoje. Ale výsledkem, jehož jsme zatím dosáhli, je to, co se eufemisticky nazývá masovou kulturou a co je ve skutečnosti stavem společnosti, v němž je kultura užívána, zneužívána a spotřebovávána za účelem zabavení mas, jímž se musí ukrátit volný čas. Fakt, že tato masová společnost je navíc velmi vzdálena uskutečnění stavu „štěstí pro co největší množství“, se zatím stal obecně známý: právě všeobecná nevole, která se již velmi blíží akutnímu, virulentnímu neštěstí, je náladou, jež vrchovatou měrou zachvátila moderní masy. To, čím tyto masy trpí, je jednoduše velmi hluboce narušená rovnováha mezi prací a potřebou, mezi činností a klidem. Toto utrpení se stupňuje tím, že *animal laborans* právě stojí a padá s tím, co nazývá „štěstí“, a co je ve skutečnosti požeňáním spočívajícím v životě samém, v přirozené střídě vysílení a klidu, námahy a oddechu, v němž lze mít požitky z doznívání námahy, stručně řečeno ve stále se obnovující rovnováze strasti a slasti, která je vlastní pouze koloběhu přírody. Skutečnost, že se v naší společnosti takřka každý domnívá, že má právo na to být šťastný, a zároveň trpí tím, že je nešťastný, je nejvýmluvnější známkou toho, že jsme skutečně začali žít ve společnosti práce, která jakožto společnost konzumentů už nemá dost práce na to, aby ustavila rovnováhu mezi prací a konzumem, a tím dala pracujícím a konzumujícím masám to, co nazývají štěstím, a na co dokonce – každopádně dokud se pohybují v tomto přirozeném kruhu – v jistém smyslu mají nárok. Neměli bychom totiž zapomínat na to, že pouze *animal laborans* má tu vlastnost, že si činí nárok na takzvané štěstí. Ani člověku zhotovujícímu na způsob řemeslníka, ani člověku politicky jednajícímu nikdy nepřišlo na mysl, aby chtěl být šťastný nebo aby se domníval, že smrtelní lidé mohou být šťastní.

Není snad žádná zřetelnější indicie schopná obrátit naši pozornost k neblahému ideálu štěstí *animal laborans* a k nebezpečí jeho usku-

tečnění než tempo, jímž se moderní společnost nutně rozvíjí směrem k „waste economy“, k hospodářství spočívajícímu na plýtvání, které s každým předmětem zachází jako se zmetkovým zbožím a které spotřebovává a zahazuje věci bezmála stejně rychle, jako se ve světě objevují, protože jinak by celý komplikovaný proces skončil náhlou katastrofou.⁸⁶ Ale rovněž k uskutečnění tohoto ideálu, k etablování důsledné společnosti konzumentů vede ještě dlouhá cesta. Kdybychom totiž skutečně žili v takové konzumní společnosti, pak bychom už vůbec nepřebývali ve světě, ale byli bychom zbaveni světa a poháněni procesem, v jehož cyklech se sice objevují a mizí věci, jakoby vycházejí a zapadají, ale nikdy u nás nebo kolem nás neprodlévají dostatečně dlouho na to, aby poskytly třeba jen rámcové okolí pro proces života.

Svět, dům, jež si člověk sám buduje a zhotovuje na zemi z materiálu, který mu vkládá do rukou příroda země, nesestává ze statků, jež jsou spotřebovávány a konzumovány, ale z předmětů a věcí, jež mohou být užívány. Stejně jako příroda a země připravují podmínky pro lidský život, tak svět a věci světa díky zhotovování vytvářejí podmínky, za nichž tento život může obývat zemi jako specificky lidský život. *Animal laborans*, a to přirozeně znamená: každému člověku, nakolik je člověk vždy také pracující bytostí, země a příroda udělují požeňání, poskytují mu roh hojnosti „dobrých věcí“, které patří stejně všem dětem země a které si všechny děti země „berou z jejích rukou“, aby se s nimi „smísily“ v práci a spotřebě.⁸⁷ Ale stejná příroda už není velkou matkou a dárkyní, jestliže *homo faber* přistupuje k budování svého světa. To, co mu může poskytnout, jsou pouze „samy o sobě takřka bezcenné suroviny“, které získávají hodnotu a způsobilost až ve zpracovávajícím zhotovování.⁸⁸ *Animal laborans*, jímž člověk mimo jiné také jest, by nikdy nemohl zachovat svůj život, kdyby vděčně nepřijímal a nepožíval přírodu a věci, které daruje, ale také, kdyby se nebránil přirozeným proce-

⁸⁶ Na nebezpečí tohoto hospodářství nedávno velmi důrazně upozornil J. K. Galbraith (*The Affluent Society*, Boston 1958).

⁸⁷ J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, § 28; str. 45–46.

⁸⁸ Tamt., § 43; str. 54.

sům růstu a úpadku. Tento život by se však nikdy nestal bytostně lidským životem, kdyby *homo faber* nevěděl, pomocí jakých umění si může lidský život ve světě věcí zbudovat nepřírozený, umělý dům, jehož trvalost a stálost stojí v přímém protikladu k životu těch, kdo jej obývají.

Čím snazší se stává život ve společnosti práce a konzumentů, tím obtížněji si lze vůbec jen povšimnout tlaku a donucující moci nutnosti, které pohánějí a podněcují společenský život, protože vnější známky nutnosti, námaha a soužení, téměř zmizely. Nebezpečím takové společnosti je, že oslněna nadbytkem své rostoucí plodnosti a uvězněna v hladkém fungování nekonečného procesu zapomíná, co je to marnost – totiž prchavost života, který, jak se domníval Adam Smith, „už na sebe nemůže vzít žádnou pevnou formu ani se už nemůže zvěčnit v žádném stálém předmětu, který přetrvává námahu práce“.⁸⁹

⁸⁹ A. Smith, *Bohatství národů*, II, kap. 3, str. 289.

Čtvrtá kapitola

Zhotovování

18. Trvalost světa

Dílo našich rukou, a nikoli práce našeho těla, *homo faber*, jenž zpracovává předem daný materiál za účelem zhotovování, a nikoli *animal laborans*, jež se tělesně „mísí“ s materiálem své práce a jež asimiluje její výsledek, vytváří téměř nekonečnou mnohost věcí, jejichž celková suma se připojuje ke světu zbudovanému člověkem.¹ Většina těchto věcí – byť ne všechny – jsou předměty užívání a jako takové mají trvanlivost, již Locke poznal jako předchůdnou podmínku vlastnictví, již Adam Smith potřeboval jako předchůdnou podmínku „hodnot“, které se objevují a jsou směňovány na trhu, zatímco Marx v ní spatřoval důkaz produktivity, která je vlastní lidské přirozenosti. Tyto předměty jsou užívány, nikoli požívány, a jejich upotřebení neznamenaá jejich spotřebu. Jejich trvanlivost propůjčuje světu jakožto výtvaru lidské ruky trvalost a stálost, bez níž by se smrtelná a nestálá bytost, jakou je člověk, nedokázala na zemi zabydlet. Tyto předměty představují ve vlastním smyslu lidskou vlast člověka.

Ani trvanlivost člověkem vytvořených věcí však není absolutní. Ačkoli užívání, k němuž nám věci slouží, tyto věci nespotebovává,

¹ Latinské slovo *faber*, které patrně souvisí s *facere* ve smyslu konání, jež něco vytváří, označuje umělce nebo řemeslníka zpracovávajícího tvrdý materiál – dřevo, kámen nebo kov. Latinskému *faber* odpovídá řecké τέκτων, které také skutečně bylo takto do latiny překládáno. Plurál *fabri* se často vyskytuje ve spojení *fabri tignarii*, které označuje stavební řemeslníky a tesaře. Nepodařilo se mi zjistit, kdy se pojem *homo faber* vynojuje poprvé či kdo ho jako první razil. Jisté je pouze to, že je moderního původu. J. Leclercq (*Vers la société basée sur le travail*, in: *Revue du Travail*, 51, 3, 1950) se domnívá, že jeho původcem je Bergson.

přece je opotřebovává. Proces života, který pohání a proniká lidskou existenci, vniká i do světa. A dokonce i tehdy, když věci světa nepoužíváme, propadnou nakonec zkáze, vrátí se do všeobjímajícího koloběhu přírody, jemuž byly vyrvány a vůči němuž nabyly samostatné existence. I židle, je-li vyloučena ze světa lidí a ponechána sobě samé, se stane opět dřevem a dřevo zvětrá a vrátí se do půdy, z níž roste strom, dříve než byl poražen, aby byl použit jako materiál pro její zhotovení. Toto je, zdá se, konec, který vposled čeká všechny věci světa, jakoby na znamení toho, že jde o produkty smrtelných lidí. Ale pro svět v celku, v němž jsou všechny jednotlivé věci stále nahrazovány ve střídání generací, které se do něj rodí, prodlévají v něm a opět z něj mizí, takový konec neexistuje. Navíc užívání jednotlivé věci sice opotřebovává, ale toto opotřebování nepatří k jejich podstatě ve stejném smyslu, jako patří k podstatě konzumních statků, že jsou spotřebovávány. To, co se opotřebovává tím, že jsou věci užívány, je trvalost a trvanlivost.

Tato trvanlivost propůjčuje věcem světa relativní nezávislost na existenci lidí, kteří je zhotovují a užívají, „objektivní“ předmětnost, díky níž tyto věci mohou vystupovat jako protějšek vůči svým tvůrcům, vzdorující a alespoň po nějakou dobu odolávající jejich neukojitelným a nezbytným potřebám.² Z tohoto hlediska je úkolem věcí světa stabilizovat lidský život a jejich „objektivita“ spočívá v tom, že v divoké proměně přirozeného života – o níž mluví Hérakleitos, když říká, že týž člověk nikdy nemůže vstoupit do téže řeky – garantují lidskou totožnost, identitu, jež pochází z prosté skutečnosti, že jako protějšek vůči lidem, kteří se každý den mění, se stále stejnou důvěrnou obeznámeností vystupuje stejná židle a stejný stůl. Jinými slovy: protějšek, jenž vystupuje vůči subjektivitě člověka a s nímž se tato subjektivita poměřuje, je objektivita, předmětnost světa, který člověk sám zhotovil, a nikoli vznešená lhostejnost přírody nedotčené lidskou rukou, jejíž mohutná elementární síla ho skrze biologický proces a jeho koloběh naopak nutí, aby se zapojil do všeobjímajícího

² Slovo „předmět“ (Gegenstand) je doslovným překladem slova „objekt“, které pochází z latinského slovesa *obicere*, „stavět (něco) proti (něčemu)“ a které původně označovalo „to, co je postaveno proti (něčemu jinému)“.

cyklického pohybu, jehož se účastní veškeré přírodní jsoucnost. Pouze proto, že jsme z toho, co nám dává příroda, zbudovali objektivní předmětnost vlastního světa, že jsme si v hájemství přírody vytvořili naše vlastní prostředí, které nás chrání před přírodou, jsme také s to přírodu objektivně nahlížet a užívat jako „předmět“. Bez takového světa mezi člověkem a přírodou by existoval věčný pohyb, ale nebylo by ani předmětnosti, ani objektivity.

Ačkoli upotřebení a spotřeba zdaleka není totéž, stejně jako není totéž zhotovování a práce, přece se často navzájem přibližují, takřka nepozorovaně přecházejí jedno v druhé, do té míry, že se veřejně i odborné mínění, které obojí ztotožňuje, jeví jako oprávněné. Veškeré upotřebení vskutku obsahuje prvek spotřeby potud, že kontaktem užívaného předmětu se spotřebovávajícím živým organismem dochází k procesu opotřebování, takže identifikace upotřebení a spotřeby bude nasnadě tím více, čím bližší je dotyčný předmět sféře tělesnosti svého uživatele. Jestliže při výkladu o předmětech užívání budeme mít na mysli např. věci, které potřebujeme pro naše ošacení, nabudeme snadno přesvědčení, že upotřebení se od spotřeby liší jen pomalejším tempem. V neprospěch tohoto tvrzení však mluví výše zmíněná skutečnost, že opotřebování je sice nevyhnutelným, nicméně sekundárním následkem upotřebení, zatímco konzumní statek je přímo vytvořen za tím účelem, aby byl spotřebován. I to nejlacinější továrenské zboží se liší od nejvybranější lahůdky tím, že nepropadá zkáze, není-li užíváno, že má skrovnou samostatnost, která mu umožňuje po značnou dobu přetrvat proměnlivé nálady svého majitele. Pár bot, ať už je nosíme či nikoli, bude po jistou dobu prodlévat ve světě, pokud jej právě svévolně nezničíme.

Ale existuje proslulejší a snad také názornější příklad, který lze uvést ve prospěch ztotožnění zhotovování a práce. Nejnutnější a nejelementárnější lidská práce spočívá v obdělávání půdy, a právě zemědělství vskutku představuje činnost, v níž se práce ve svém výkonu proměňuje ve zhotovování. Ačkoli je v případě zemědělských prací napojení na biologický proces člověka tak nutné a sepětí s koloběhem přírody tak těsné jako u žádné jiné činnosti, přece po sobě zanechávají výsledek, jenž přetrvává činnost samu a stává se hmatatelnou, trvalou součástí světa. Tam, kde se rok co rok v nekonečném opakování oře, seje a sklízí, tam se divoké přírodní podmínky nakonec poddají člověkem obdělávané zemi. To je samozřejmě důvod, proč

byla ve všech dobách důstojnost práce dokládána na příkladu zemědělské práce, zatímco domácí práce byly uváděny vždy, když se chtěla ukázat otrocká povaha práce. Zemědělská práce, která obstarává produkci potravin, bezpochyby stojí zhotovování blíže než domácí práce, která je nezbytná pro jejich spotřebu. Je také nepochybné, že veliká vážnost, již od pradávna požívalo rolnictví, má svůj původ v tom, že obdělávání půdy právě nevytváří pouze potraviny, nýbrž obdělanou krajinu, v níž země proměněná v pole poskytuje základ pro zbudování světa. Ale dokonce i v tomto případě je zjevný rozdíl mezi prací a zhotovováním jakožto dvěma různými typy lidských činností. Pole nikdy není skutečně předmětem užívání, který má svou samostatnost a k uchování své stálosti potřebuje pouze jistou péči. Má-li obdělaná půda zůstat polem, musí být stále znovu zpracovávána. Pole nemá existenci nezávislou na lidské námaze, nikdy se nestává předmětem. Dokonce i tam, kde se obdělaná půda díky staleté námaze stala krajinou, nedosáhla předmětnosti, která je vlastní zhotoveným věcem, jejichž světská existence je jednou provždy zajištěna. Aby obdělaná půda zůstala částí světa a neupadla zpět do divokého přírodního stavu, musí být stále znovu vytvářena.

19. Zvěčňování

Řemeslná činnost *homo faber*, který zhotovuje svět, se uskutečňuje jako zvěčňování. *Homo faber* propůjčuje i těm nejkřehčím věcem jistou konsistenci, již získává z materiálu, který mu slouží k jejich zhotovení. Tento materiál je nicméně opět něčím již vytvořeným. Není jednoduše zde a není daný jako ovoce ze stromu a keře, které můžeme očesat nebo nechat viset, aniž bychom tím zasáhli do ekonomie přírody. Materiál musíme teprve získat, vyrvat ho z jeho přirozeného prostředí. Získáváním materiálu ovšem člověk zasahuje do ekonomie přírody tím, že buď ničí něco živého – poráží strom, aby získal dřevo –, nebo přerušuje některý z pomalejších přírodních procesů, jestliže vylamuje z lůna země železo, kámen, mramor. Veškeré zhotovování je násilné a *homo faber*, tvůrce světa, může konat svou věc jen tak, že ničí přírodu. Bible ustanovila Adama, pracujícího člověka, jehož údělem byla polní práce, pánem nade vším živým tvorstvem, ale *animal laborans*, které může znásobit sílu vlastního

těla silou jemu podrobených a jím ochočených zvířat, aby životu dodalo jeho potravu, se nikdy nestane pánem země ani samotné přírody. Člověku se může podařit opanovat a ovládnout celou zemi jen proto, že je také *homo faber*. A protože lidská produktivita se vždy poměřovala s božskou stvořitelenskou silou, která tvoří *ex nihilo*, z ničeho, zatímco člověk potřebuje svou substanci, již utváří, spojil se obraz Prométheovy vzpoury s představou *homo faber* stejně neodlučně, jako se obraz Bohu oddané zbožnosti ve smyslu bible stal vzorem pro život, který je požehnaný, jestliže byl vyplněn námahou a prací. V každém zhotovování tkví něco prométheovského, protože zhotovování buduje svět, který se zakládá na surovém znásilnění části Bohem stvořené přírody.³

Síla a moc člověka se nejelementárněji projevuje ve zkušenostech násilného činu, a stojí proto v tom nejostřejším protikladu vůči strastiplnému a vyčerpávajícímu úsilí, které je základní zkušeností práce. Ze síly pochází sebejistota a sebevědomí, a síla dokonce může být zdrojem celoživotní spokojenosti, ale je zásadně odlišná od požehnání spočívajícího na životě, jenž plynul v námaze a práci, a nemůže nikdy dosáhnout intenzity pocitu slasti, který čas od času provází práci, především tehdy, když je úsilí vyvíjeno rytmicky a tělo zakou-

³ Představa, že člověk je při svém tvoření závislý na materiálu, na rozdíl od Boha, který tvoří z ničeho, je středověká, zatímco pojetí člověka jakožto neomezeného pána země a pozemské přírody je typická pro novověk. Obě pojetí jsou v jistém rozporu s duchem bible. Pro Starý zákon je totiž člověk pánem všech živých tvorů, kteří mu byli stvořeni ku pomoci, ale zůstává služebníkem země a statky země nejsou materiálem pro jeho nezávislou, prométheovskou tvůrčí sílu. Je příznačné, že Luther také v tomto ohledu odmítá pokusy scholastiky o interpretaci bible pomocí řecké filosofie a sám se pokouší eliminovat všechny produktivní prvky v lidském konání. Vše, co člověk činí ve vztahu k přírodě, je, že „nachází“ poklady, jež do ní vložil Bůh. Člověk podle Luthera zůstává služebníkem země jako ve Starém zákoně: „Řekni, kdo ukládá stříbro a zlato do hor, aby je tam člověk našel? Kdo ukládá do polí takové velké bohatství, jaké na nich vyrůstá ...? Činí to snad lidská práce? Ano, práce to vše snad nachází, ale Bůh to tam nejprve musí uložit, má-li to práce najít ... Tak shledáváme, že veškerá naše práce není ničím jiným než nacházením a zdviháním Božích statků, ale nic nemůže učinit a ničeho nemůže dosíci“ (M. Luther, *Werke*, vyd. J. G. Walch, V, Halle 1740, str. 1873).

ší stejnou slast, jaká je vlastní každému rytmicky uspořádanému pohybu. Moderní popisy „radosti z práce“ často míní pouhou chuť do práce, jíž se vyznačuje zdravé tělo, nebo se jednoduše zakládají na nedorozumění spočívajícím v záměně pýchy na výkon s nanejvýš problematickou „radostí“, jež má údajně doprovázet samotný proces provedení práce.⁴ Jestliže však tyto popisy míní něco víc, pak mají svůj pravý zkušenostní základ v takřka fyzickém pocitu zadostiučnění, které se ohlašuje vždy, když člověk poměřuje vlastní potenciál síly schopné násilného uplatnění s mohutnou mocí elementárních sil, jimž je schopen čelit potud, pokud se mu jakoby podaří je přelstít, tím, že nesmírně znásobí vlastní sílu a vystupňuje ji nad její přirozenou míru za pomoci vynálezu nástrojů. Věcná substancialita, která tkví v předmětech světa a činí je schopnými klást odpor, není výsledkem pozeňání a námahy, slasti a trýzně, s nimiž v potu tváře jíme náš chléb, nýbrž produktem této síly. Ale takové produkty nepadají člověku do klína jako plody země, nejsou darem, jež ustavičná příroda zdarma poskytuje svým tvorům. Materiál potřebný k jejich vytvoření musí být vyrván z lůna země, substance a substancialita jsou již dílem lidské ruky.

Vlastní zhotovování je vždy vedeno nějakým modelem, podle něhož je právě vytvářena věc, která má být zhotovena. Takový model může třeba jen vytanout vnitřnímu pohledu zhotovujícího řemeslníka nebo také již může být pokusně zpředmětněn v podobě rozvrhu. V každém případě se vzor, jímž se řídí zhotovování, nachází vně samotného zhotovujícího člověka. Vzor předchází procesu zhotovování díla a podmiňuje ho podobně jako nutkavé podněty vitálního procesu v pracujícím člověku předcházejí vlastní práci a podmiňují ji. (Tento popis přirozeně odporuje naukám moderní psychologie, která se domnívá, že představy lze lokalizovat v hlavě stejně hmatatelně jako pocit hladu v žaludku. Tato subjektivizace moderní vědy pouze obráží radikálnější subjektivizaci moderní společnosti a lze ji ospravedlnit tím, že moderní zhotovování ve skutečnosti probíhá na

⁴ Např. ve slavné knize Hendrika de Mana *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (Jena 1927) je popsáno výlučně uspokojení nad dokončením předmětu typické pro všechny řemeslné činnosti, jež samozřejmě nastupuje až tehdy, když je dílo završeno.

způsob práce, takže řemeslně činný člověk, i kdyby skutečně chtěl, není vůbec schopen pracovat „více kvůli věci samé než kvůli sobě“,⁵ protože o této „věci“, totiž o tom, jak bude nakonec vypadat předmět, na jehož zhotovování se podílí, zpravidla nemá nejmenší tušení.⁶ Jakkoli ovšem tyto ospravedlňující okolnosti mají značný historický význam, při popisu základního členění *vita activa* nejsou předmětem naší úvahy.) Rozhodující v této souvislosti je skutečnost, že veškeré tělesné pocity, slast a strast, žádost a její utišení, které jsou tak „soukromé“ povahy, že ani nemohou být přiměřeně sděleny – o tom, že by se mohly objevit jako věci ve vnějším světě ani nemluvě –, jsou odděleny propastí od duchovního světa představ, jež se poddávají zvěčňování tak snadno a samozřejmě, že nemůžeme zhotovit postel, aniž bychom si ji předtím nějakým způsobem představili, tj. aniž bychom měli před očima „ideu“ postele, ani si ji nemůžeme představit, aniž bychom se opírali o smyslový názor určité postele uchovaný ve vzpomínce.

Pro postavení, které zhotovování zaujalo v hierarchii *vita activa*, má zásadní význam skutečnost, že představa nebo model, jímž je veden proces zhotovování, tomuto procesu nejen předchází, ale nemizí ani po dokončení předmětu, a zdržuje se tak v přítomnosti, což umožňuje další zhotovování identických předmětů. Toto potenciální množování téhož, jež je vlastní zhotovování, se však principiálně liší od opakování, jež bylo znakem práce. Neboť opakování je pouze způsob, jakým práce činí zadost požadavkům biologickému koloběhu života a jakým mu zůstává poddána. Potřeby a žádosti lidského těla přicházejí a odcházejí v rytmické posloupnosti, objevují se

⁵ Tato formulace se nachází u Yvese Simona (*Trois leçons sur le travail*, Paris s.a.), ale je typická pro idealizace práce u liberálních katolických autorů. „Pracující pracuje spíše pro své dílo než pro sebe sama: zákon metafyzické velkomyslnosti, který definuje činnost práce“, domnívá se např. dominikán M. D. Chenu ve stati *Pour une théologie du travail*, in: *Esprit*, leden 1952 a leden 1955. Podobně smýšlí také Jean Lacroix (*La Notion du travail*, in: *La Vie intellectuelle*, červen 1952).

⁶ G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris 1946, str. 211, podrobně zpravuje o tom, jak často továrnický dělník neznají ani jméno nebo účel dílu, který produkuje jejich stroj.

a mizí, ale neprodlévají. Zmnožování naopak zmnožuje to, co má již relativně stabilní, relativně zajištěnou existenci ve světě. Tato vlastnost stálosti, která přísluší modelu a vzoru – a která spočívá v tom, že zde byl již před začátkem zhotovování a zůstává zde jako něco identického i tehdy, když zhotovování dospělo ke svému konci, a že tedy přetrvává vznik všech věcí zhotovených k jeho obrazu a může vždy znovu sloužit ke zhotovování nových věcí, aniž by se změnil či vyčerpál –, hraje významnou roli v Platónově učení o stále jsoucích idejích. Pokud totiž učení o idejích skutečně vychází ze slova *idea* – tedy z *ιδέα* a *εἶδος*, *podoba* a *vzhled* –, jež Platón jako první použil ve filosofickém smyslu, pak je zjevně založeno na zkušenostech zhotovování, *ποίησις*. A třebaže Platón samozřejmě užívá pojmu ideje k tomu, aby sdělil zcela jiné, totiž ve vlastním smyslu filosofické zkušenosti „zření“, vždy, když chce doložit plausibilitu svých nauk na příkladech, sahá k takovým příkladům, jež pocházejí ze světa řemeslníka a zhotovování.⁷ Tak se nakonec stává zřejmou skuteč-

⁷ To, že byl Platón první, kdo použil slova *ιδέα* ve filosofickém významu, víme od Aristotela (*Met.* 987b8). G. F. Else (*The Terminology of Ideas*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 1936) podává vynikající výklad o předfilosofickém významu tohoto slova. Else právem zdůrazňuje, že se z dialogů nedozvídáme, co bylo obsahem učení o idejích v jeho definitivní formě. Nic jistého nevíme ani o původu této nauky, ale snad nejspolehlivější vodítko spočívá právě ve významu samotného slova, jež Platón tak překvapivě uvedl do filosofického pojmového jazyka, ačkoli v attickém jazyce se ho běžně neužívalo. Slova *ιδέα* a *εἶδος* se nepochybně vztahují na viditelné formy a podoby, a sice speciálně na formy a podoby živých bytostí. Proto je vlastně nepravděpodobné, že by učení o idejích mělo původ v geometrii a matematice. Cornford se na jedné straně domnívá, že toto učení je sókratovského původu, protože Sókratés se přece zabýval takovými otázkami, jako je otázka po spravedlivém vůbec, po dobrém o sobě a pokoušel se definovat pojmy, které stále užíváme, přestože nám nejsou dány ve smyslové zkušenosti. Na druhé straně Cornford soudí, že toto učení vzniklo pod pythagorejským vlivem, protože odpověď nauky o idejích na sókratovské otázky, totiž že existuje věčná a ode všeho pomíjivého oddělená idea spravedlivého či dobrého, implikovala předpoklad, že existuje vědomá a poznávací schopností nadaná duše, která je oddělená od těla a smyslů, stejně jako jsou ideje odděleny od pozemských věcí. Zdá se tedy, že Platón odpověděl na sókratovské otázky

nost, že nad mnohostí pomíjivých věcí stojí jediná stále jsoucí idea, protože tento vztah mezi věčně jedním a proměnlivě mnohým je zjevnou analogií ke vztahu, který panuje mezi stálostí a jedností modelu a mnohými vznikajícími a zanikajícími věcmi, jež mohou být zhotovovány k jeho obrazu.

Samotný proces zhotovování je přitom bytostně určen kategoriemi účelu a prostředku. Zhotovená věc je konečným produktem, neboť proces zhotovování v něm dospívá ke svému konci („proces zaniká v produktu“, jak říká Marx), a je účelem, ve vztahu k němuž byl samotný proces zhotovování pouze prostředkem. Také práce sice bezpochyby produkuje za „účelem“ spotřeby, ale protože tomuto účelu, viděnému jako konečný produkt, se nedostává světské stálosti předmětu, není konec pracovního procesu vymezen výsledným produktem, nýbrž vyčerpáním pracovní síly. Z produktů práce se na druhé straně ihned znovu stávají prostředky, jejich charakter účelu je zcela přechodnou vlastností, která okamžitě mizí, dosáhnou-li vytvořené statky svého určení, jež spočívá v tom, že mají být použity jako prostředky obživy pro regeneraci pracovní síly. O konci procesu zhotovování naopak nemůže být pochyb. Tento proces je u konce, když zcela nová věc, která je dostatečně stálá a samostatná na to,

pythagorejskou naukou o duši. Tato Cornfordova domněnka zní pravděpodobně (viz zvl. *Plato and Parmenides*, New York 1957, str. 69–100). Všechny tyto otázky však ve svém podání Platónovy nauky ponechávám nerozhodnuté. Vztahuji se jednoduše k desáté knize *Ústavy*, kde Platón sám vysvětluje pojem ideje za pomoci všedního příkladu řemeslníka zhotovujícího postele a stůl „v souladu s ideou“, tedy s předem pojatou představou. Platón přitom také výslovně dodává, že právě takto to míní v tomto i v podobných případech. Pro Platóna mělo slovo „idea“ samozřejmě zcela jinou kvalitu než pro nás, nakolik pro něj bylo nadáno zcela konkrétní výpovědní hodnou a zcela konkrétním významem. Samotným užitím tohoto slova chtěl jednoduše poukázat na skutečnost, že ani „řemeslník, který zhotovuje postel nebo stůl, přitom nehledí na jinou postel nebo jiný stůl, ale na ‚ideu‘ postele“ (srv. K. von Fritz, *The Constitution of Athens*, New York 1950, str. 34–35). Žádné z těchto vysvětlení samozřejmě nepostihuje jádro věci, tj. ani specifickou filosofickou zkušenost, která spočívá v základu pojmu ideje, ani rozhodující vlastnost osvětlující síly, jež přísluší právě jen idejím, nakolik podobně jako slunce osvětlují a ozařují vše, co se ukazuje.

aby od nynějška mohla setrvávat ve světě bez jakékoli pomoci člověka, byla připojena k výtvorům lidské ruky. Co se týče věci, která je hotová, ona sama nepotřebuje, aby se opakoval proces, jemuž vděčí za svůj vznik. Skutečnost, že řemeslník i přesto tento proces znovu opakuje a zhotovuje jednu věc po druhé, souvisí pouze s tím, že si také musí vydělávat na své živobytí, což neznámá nic jiného, než že pro něj zhotovování v jistém smyslu splývá s prací. Nebo může být toto opakování způsobeno tím, že existuje poptávka po takových věcech, již si jejich tvůrce z výdělečných důvodů přeje uspokojit, což neznámá nic jiného, než že se – jak by se domníval Platón – vedle svého řemeslného umění vyučil a chce provozovat také dodatečné umění finančního výdělku. To, na čem zde záleží, je skutečnost, že proces zhotovování je v obou případech opakován z důvodů, které jsou vůči němu vnější a nemají s ním nic společného, zatímco nekonečné opakování, jež se točí v kruhu, je inherentní veškerým pracovním procesům. Člověk musí jíst, aby pracoval, a musí pracovat, aby jedl.

Vlastním znakem zhotovování je, že má definitivní počátek a definitivní, předvídatelný konec. Již jen tím se odlišuje od všech ostatních lidských činností. Práce, která je v zajetí koloběhu těla, nemá počátek ani konec. Jednání má sice jasně poznatelný počátek, ale pokud jednou začalo, je – jak ještě uvidíme – rovněž bez konce, i když jiným způsobem než práce. V žádném případě nemá konec, který bychom mohli předvídat, a účel, který bychom mohli s jistotou sledovat. Tato veliká míra spolehlivosti, která je vlastní zhotovování, se obrátí ve skutečnosti, že – na rozdíl od jednání – není neodvolatelné. To, co bylo vytvořeno lidskou rukou, může být lidskou rukou také znovu zničeno, a žádný předmět užívání není v procesu života tak naléhavě potřebný, aby si jeho tvůrce nemohl dovolit jej zničit a jeho zničení sám přežít. *Homo faber* je vskutku pán a vládce, a to nejen proto, že je pánem přírody a že si ji dovedl podmanit, ale také proto, že je pánem sebe sama, svého vlastního konání a nekonání – což nelze říci ani o *animal laborans*, které zůstává podrobeno nutnosti vlastního života, ani o jednajícím člověku, který je vždy závislý na svých bližních. *Homo faber* je nezávislý na všem a na všech, tane mu na mysli pouze obraz věci, která má být zhotovena, a je na jeho vůli, zda ji skutečně vytvoří. A opět se sám, konfrontován s výsledkem své činnosti, může rozhodnout,

zda dílo jeho rukou odpovídá představě jeho ducha a zda má svobodu ho zničit, pokud se mu nelíbí.

20. Role nástrojů v práci

Z hlediska *homo faber*, který se plně spoléhá na své ruce, na tento nejpůvodnější ze všech nástrojů a všeho náčiní, lze člověka vskutku definovat – slovy Benjamina Franklina – jako „toolmaking animal“, jako živou bytost vyrábějící nástroje. Stejně náčiní, které slouží *animal laborans* jen k ulehčení jeho břímě a k mechanizaci práce, *homo faber* rozvrhl a vynalezl, aby zbudoval svět věcí, a jejich vhodnost a přesnost se řídila daleko spíše podle objektivně předmětných účelů, pro něž je chtěl používat a které vždy tanuly před jeho vnitřním zrakem v podobě modelů, než že by vznikaly pod tlakem životní nutnosti nebo subjektivních potřeb. Nástroje, náčiní a instrumenty jsou veskrze světskými předměty do té míry, že podle nich můžeme nazývat a s jejich pomocí můžeme klasifikovat celé dějinné epochy a jejich civilizace. Právě jejich světský charakter se však nikde neukazuje tak zřetelně jako v pracovních procesech, kde jsou vskutku jedinými věcmi, jež přetrvávají jak proces práce, tak proces spotřeby. Právě proto, že *animal laborans* podléhá procesu života a musí se neustále starat o jeho udržení, představují pro něj nástroje a náčiní, jichž používá, stálost a trvanlivost světa vůbec a nutně hrají v jeho „nazírání na svět“ podstatně významnější roli, než jaká je jinak vymezena pouhým prostředkům. Pro práci ztrácejí nástroje a stroje svůj instrumentální charakter a *animal laborans* se mezi nimi pohybuje tak, jako se *homo faber* pohybuje ve světě hotových věcí, ve světě svých účelů.

Stížnosti, jež často slyšíme v moderní společnosti stran toho, že dochází ke zvrácení prostředků v účely a naopak účelů v prostředky, tedy že se prostředky ukazují jako silnější než účely a že člověk se stává otrokem strojů, jež sám vynalezl, že se přizpůsobuje jejich požadavkům, místo aby je užíval jako pouhé prostředky pro lidské účely a potřeby – pramení ze skutečné situace práce. Pro práci, která přece primárně spočívá v přípravě statků určených ke spotřebě, rozlišení mezi účelem a prostředky, jež je tak mimořádně podstatné pro zhotovování, totiž jednoduše nedává smysl, protože v něm účel

a prostředky nevystupují natolik odloučeně, aby vůbec mohly být ostře odděleny a odlišeny. Jestliže tedy instrumenty a nástroje, jež vynalezl *homo faber* a jimiž přispěl na pomoc *animal laborans*, aby mu ulehčil jeho práci, jednou skutečně vstoupily do pracovního procesu, ihned ztrácejí svůj instrumentální charakter. Také v případě života a vitálního procesu, jehož integrující část tvoří práce a jež jako takový nikdy nepřekračuje, je proto zbytečné klást otázky předpokládající kategorie účelu a prostředku, tedy např. zda člověk žije a uspokojuje své potřeby, aby měl sílu k práci, nebo zda naopak pracuje jen proto, aby potom také mohl uspokojit své potřeby.

Chceme-li si objasnit, co vlastně pro lidské chování znamená situace, v níž nelze zřetelně rozlišit mezi prostředky a účely, musíme si zpřítomnit situaci pracujícího těla, kdy na místo svobodné dispozice a svobodného užití nástrojů za účelem určitého konečného produktu vstoupilo rytmické sjednocení těla s jeho náčiním, přičemž silou sjednocující tělo a náčiní je samotný pracovní pohyb. Výkon pracujícího dělníka, na rozdíl od výkonu zhotovujícího řemeslníka, vyžaduje k dosažení nejlepších výsledků rytmicky uspořádaný pohyb, resp. rytmickou koordinaci všech individuálních pohybů ve skupině, v případě, že jde o spolupráci většího množství pracujících.⁸ V tom-

⁸ Od vydání slavné sbírky pracovních písní Karla Büchera *Arbeit und Rhythmus* v roce 1897 byla publikována obsáhlá vědecká literatura zkoumající spojení „práce a rytmu“. J. Schopp v knize *Das deutsche Arbeitslied* (Heidelberg 1935), která představuje jednu z nejlepších studií tohoto druhu, výslovně upozorňuje na skutečnost, že sice existují pracovní písně, ale žádné vlastní řemeslnické písně. Řemeslníci zpívají své písně, až když se společně sejdou po práci. To samozřejmě souvisí s tím, že při řemeslné činnosti neexistuje žádný „přirozený“ rytmus. Nehledě na četné stížnosti na umělý rytmus, který lidem udávají stroje, si někteří autoři příležitostně všimají toho, že tento umělý rytmus se nápadně podobá přirozenému rytmu práce. Proto je také příznačné, že dělníci sami si poměrně zřídka stěžují na rytmus strojů, a naopak zjevně pociťují stejnou „rozkoš z práce“, ať už rytmus pracovního procesu určuje práce strojů nebo práce těla (k tomu srv. G. Friedmann, *Où va le travail humain?*, Paris 1953, str. 233, a H. de Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, str. 213). To potvrzují především průzkumy, jež byly provedeny na počátku 20. století ve Fordových továrnách. Bücher, který se domníval, že rytmická práce je již „zduchovnělá práce“, rovněž upozornil na to, že jako úmorné jsou

to pohybu ztrácejí nástroje svůj instrumentální charakter a stírá se v něm jak rozdíl mezi člověkem a nástrojem, tedy jeho prostředkem, tak rozdíl mezi člověkem a tím, co produkuje, tedy jeho účelem. To, co ovládá pracovní proces – a všechny procesy zhotovování, které probíhají na způsob práce –, není ani předem rozvržený účel, ani žádoucí produkt, nýbrž pohyb tohoto procesu samotného a rytmus, který vnucuje pracujícímu. Do tohoto rytmu je vtaženo i pracovní náčiní, takže tělo a nástroj vykonávají stejný cyklický, stále opakováný pohyb, až nakonec stroje, které se vzhledem ke svým pohybovým schopnostem nejlépe ze všeho náčiní hodí k úkonům *animal laborans*, v tomto pohybu přebírají za tělo iniciativu, a už to není tělo, co udává takt nástroji, ale tělo jaksi tančí podle taktu stroje. Nic

pociťovány „jen takové jednotvárné práce, jež se nedají utvářet rytmicky“ (*Arbeit und Rhythmus*, str. 443). To vše dokazuje, že práce na stroji se blíží spíše ne-automatizované, spontánní práci než zhotovování, i když její tempo je větší a její úkony jsou jednotvárnější; rozhodující je rytmus jako takový. Také Hendrik de Man podotýká, že „tento Bücherem velebený svět je spíše než světem ... tvůrčího řemesla, světem jednoduché, čiré ... pracovní otročiny“ (*Der Kampf um die Arbeitsfreude*, str. 244). Právě tato otročina ovšem probouzí rozkoš, a sice nezávisle na tom, co vykonává, zatímco řemeslná činnost sama neprobouzí vůbec žádnou „rozkoš“, ale může se pouze radovat ze zhotoveného předmětu a být pyšná na svůj výkon. Pokud se však zeptáme samotných dělníků, proč např. dávají přednost monotónní práci, jasně se ukáže, jak jsou všechny tyto teorie o „radosti z práce“ obecně problematické. Důvodem této preference je skutečnost, že monotónní práce je mechanická a neklade žádné nároky na pozornost, takže dělníkům umožňuje myslet na něco jiného – „geistig wegzutreten“, jak se říká v Berlíně (srv. H. Thielicke – K. Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter. Zum Problem der Rationalisierung*, Tübingen 1954, str. 35 nn.). Podle průzkumů Institutu Maxe Plancka pro psychologii práce upřednostňuje mechanickou, jednotvárnou práci přede všemi jinými typy práce 90% všech dělníků. Tato obliba mechanické práce rozhodně nemusí svědčit o hlouposti a otupělosti, jak je patrné z toho, že se naprosto shoduje se zkušenostmi s tělesnou prací ve velmi raném křesťanství, kde byla právě okolnost, že mechanická práce vyžaduje méně pozornosti než jiné činnosti, považována za jednu z jejích podstatných předností, protože ponechávala volné pole pro „kontemplaci“ (viz E. Delaruelle, *Le Travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 41, 1948, 1).

nevychází mechanizaci vstříc snáze a samozřejměji než rytmus pracovního procesu, a sice proto, že je sám podmíněn stejně automatickým opakovaným rytmem životního procesu a jeho látkové výměny s přírodou. Právě proto, že *animal laborans* neužívá nástroje a instrumenty za účelem zbudování světa, ale aby si ulehčilo práci, žije doslova ve světě strojů, a to od té doby, co průmyslová revoluce a emancipace práce nahradily takřka všechny nástroje stroji, a tedy nesmírně rozmnožily lidskou pracovní sílu pomocí přírodních sil.

Stěžejní rozdíl mezi nástroji a stroji snad nejlépe ilustrují nekončící diskuse o tom, zda se má člověk přizpůsobit stroji, či zda je naopak humánnější přizpůsobit stroj přirozenosti člověka. Hlavní důvod, proč taková diskuse musí zůstat neplodnou, jsme zmínili v první kapitole: člověk je podmíněnou bytostí v tom smyslu, že se pro něj vše – ať už to nachází jako předem dané, nebo to sám vytváří – ihned stává podmínkou jeho existence. Proto se přirozeně přizpůsobil také prostředí strojů, dovolil, aby se staly jeho podmínkou, a to ve stejném okamžiku, kdy je vynalezl. Stroje jsou dnes pro naši existenci stejně nepostradatelnou podmínkou jako nástroje a náčiní pro všechny dřívější epochy. Z našeho hlediska proto není na této diskusi zajímavá ani tak samotná mučivá otázka, kolem níž se tato diskuse točí, jako spíše skutečnost, že tato otázka vůbec mohla být nastolena. Nikdo si totiž nikdy nelámal hlavu nad tím, zda je vhodné, aby se člověk přizpůsoboval nástrojům, jichž užívá, či zda musí naopak nástroj připodobnit své přirozenosti, aby mu dal lidštější podobu. To by znělo stejně směšně jako návrh, aby se patřičným způsobem vyřešil vzájemný vztah mezi člověkem a jeho rukama. Se stroji se to má vskutku zcela jinak. Na rozdíl od nástroje, který v každém dílčím okamžiku procesu zhotovování zůstává podřízen lidské ruce a slouží jí jako prostředek, požaduje stroj od dělníka, aby jej obsluhoval a přizpůsobil přirozený rytmus svého těla mechanickému pohybu. To samozřejmě ještě neznamená, že dochází k mechanizaci člověka jako takového nebo že se člověk musí snížit na služebníka strojů, jak se často míní. Znamená to nicméně, že – dokud práce na stroji trvá – na místo tělesného rytmu vstoupil mechanický proces a že člověk si již na tento rytmus musel do jisté míry uvyknout, když takovou věc, jako je stroj, třeba jen v duchu koncipoval. I ten nejrafinovanější nástroj zůstává služebníkem svého pána, neschopným

vést lidskou ruku nebo ji nahradit. I ten nejprimitivnější stroj ovšem vede práci těla, dokud ji nakonec zcela nenahradí.

Jak velmi dobře ví každý historik, smysl dějinných událostí se většinou ukáže až poté, co dospějí ke svému konci, nikdy jej však nelze poznat dříve, než vývoj dosáhne svého vrcholu. Tak tomu bylo i v případě vývoje novověké techniky, tj. procesu nahrazení nástrojů a náčiní stroji, jehož skutečný význam se ukázal až v tom, co předběžně anticipujeme jako bezprostředně nastávající konečné stadium tohoto vývoje, totiž v automatizaci. Podíváme-li se zpětně z hlediska tohoto anticipovaného konečného stadia na tento vývoj, vidíme, že procházel zhruba následujícími stadii: v prvním stadiu, které bylo ovládáno parním strojem a vedlo bezprostředně k průmyslové revoluci, byly pomocí stroje napodobovány přírodní procesy nebo byly za tímto účelem využívány samotné přírodní síly. Obojí se v zásadě příliš nelišilo od vodních a větrných mlýnů, v nichž člověk od nepaměti zachycoval a využíval ve svůj prospěch určité přírodní síly. Nový nebyl ani tak parní stroj, jako spíše objevení a dobývání uhelných ložisek země, jímž se konečně získalo palivo potřebné k aplikaci principu parního stroje.⁹ Obráběcí stroje tohoto počátečního stadia svým způsobem ukazují stejné napodobení přírodních daností. Také ony imitují a stupňují sílu lidské ruky. Právě to je však dnes považováno za nedostatečné pochopení podstaty stroje, za jakýsi myšlenkový zkrat, jemuž se v každém případě musíme vyhnout. Rozvrhování strojů nesmí být za žádných okolností vedeno cílem nahradit ruku dělníka či napodobit manuální pohyby toho, kdo stroj obsluhuje.¹⁰

⁹ Nehledě na všechny vynálezy bylo nejpodstatnější podmínkou průmyslové revoluce jednoduše ztenčení zásob dřeva a objev uhlí jakožto paliva. V této souvislosti je pozoruhodná domněnka R. H. Barrowa, že řešení „známé záhady hospodářských dějin starověku, že průmysl se rozvinul až do určitého bodu“, který nepřekročil, nespočívá v tom, že by ve starověku nedokázali vynalézt stroje, ale v tom, že by pro takové stroje neexistovalo palivo, totiž právě uhlí. (Viz R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, str. 123.)

¹⁰ „Nejzrádnější léčkou, které se musíme vyhnout, je předpoklad, že zamýšleným cílem je zreprodukovat pohyby rukou, jak je vykonává obsluha anebo pracovní síla“, domnívá se J. Diebold, *Automation. The Advent of the Automatic Factory*, New York 1952, str. 67.

V následujícím stadiu vystupuje do popředí elektřina a elektrifikace světa. V tomto stadiu se nacházíme ještě dnes, přinejmenším v našem každodenním životě, který ještě není určován automatizací nebo využitím atomové energie. V tomto stadiu si už nevystačíme s představami technicky podmíněného, gigantického stupňování řemeslných možností, tedy s představami technizace procesů zhotovování. Na tento svět, který je skutečně určený technikou, již nelze aplikovat kategorie *homo faber*, pro nějž je nástroj právě prostředkem k dosažení předem vytyčeného účelu. Neboť zde již nejde o to, že bychom přírodě, tak jak je, odníмали či uchvacovali nějakou její část, kterou potřebujeme a užíváme ve formě materiálu, přičemž bychom do přírody zasahovali pouze tím, že bychom zničili něco přirozeného, „uměle“ přerušili nebo uměle napodobovali nějaký přirozený proces. Ve všech těchto případech jsme změnili něco přirozeného kvůli našim vlastním světským účelům nebo jsme uměle denaturovali přírodu, a to tak, že lidmi zbudovaný svět a příroda zůstaly od sebe navzájem zcela zřetelně odloučeny a odlišeny. To, co na poli techniky činíme od počátku 20. století, je něco docela jiného. Začali jsme jakoby sami „tvořit“ přírodní procesy, tj. vyvolali jsme přírodní procesy, k nimž by bez nás nikdy nedošlo, a místo toho, abychom obezřetně chránili lidský svět před elementárními silami přírody, abychom je odstranili z našeho světa a udržovali je od něj v co největším odstupu, jako to činily všechny předchozí historické epochy, uvedli jsme naopak tyto elementární síly do samého středu našeho světa. Skutečnost, že se tu jedná o mnohem více a je v sázce mnohem více než jen rozvoj čistě technických možností, je patrná již z toho, jak nápadně se tento změněný vztah světa a přírody odráží ve výstavbě moderních měst. Pro budování těchto měst není charakteristický ani mrakodrap, ani obraz města New Yorku na poloostrově Manhattan, ale nově zamýšlené a v Americe také již v prvních náznacích skutečně rozpouštění městských prvků do lidských sídlišť, tedy ne-město na způsob Los Angeles, kde se „vyrovnání mezi městem a venkovem“ vskutku zdařilo do té míry, že tu už nezůstalo ani to nejmenší z města ani z venkova, jak je obvykle chápeme. Literatura o této druhé technické revoluci na zmíněný fenomén sice neupozorňuje, ale zato si všímá příbuzného fenoménu rozpouštění, které zasahuje samotný proces zhotovování. Výroba, která byla až dosud výsledkem „řady vzájemně oddělených manuálních úkonů“,

se stala „kontinuálním procesem“, běžícím pásem, na němž se produkuje a montuje.¹¹

Poslední fází v tomto vývoji je automatizace, která vskutku „osvětluje celé dějiny strokové mechanizace“.¹² Automatizace bude

¹¹ Tamt., str. 69.

¹² G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, str. 168. K tomuto závěru ovšem člověk musí dospět, jestliže čte jen trochu pozorně výše zmíněnou knihu J. Diebolda. Je-li totiž běžící pás výsledkem představy, již „se výroba jeví jako kontinuální proces“, pak je automatizace opět další mechanizací tohoto procesu, při níž je také dělník stojící za pásem nahrazen kontinuálním procesem, který zajišťuje stroj. Dělníci u běžícího pásu museli doplňovat a kontrolovat práci konanou strojem a automatizace neznamená nic jiného, než že tuto práci kontroly a řízení, která je ještě jakoby vedena „sílou lidského mozku“, opět přebírají stroje, stejně jako v raných stadiích industrializace přebíraly výkony „lidské pracovní síly“ (tamt., str. 140). To, co stroje v obou případech vykonávají, je práce, nikoli dílo ve vlastním smyslu. Sebevědomí a hrdost řemeslníků, jejichž „lidské a psychologické hodnoty“ (tamt., str. 164) se zoufale snaží zachránit téměř veškerá díla zabývající se tímto tématem – což se někdy neobejde bez jisté bezděčné komičnosti, jako když se Diebold a jiní vážně domnívají, že opravářské práce, které snad nikdy nelze plně automatizovat, mohou zprostředkovat stejné sebevědomí, jaké kdysi pramenilo z uspokojení nad nově vytvořeným předmětem –, nepatří do této souvislosti již proto, že zmizely z továren už dávno, dříve než kdokoli jen slyšel slovo automatizace. Tovární dělníci byli vždy dělníky, nikoli řemeslníky, a přestože se u nich jako u lidských osob může rozvíjet zcela nedotčené sebevědomí, sotva se zakládá právě na jejich práci. Lze jen doufat, že se nenechají zmást společenskými náhražkami, které jim nabízejí teoretici práce, a nedají si namluvit, že zájem o povolání a hrdost na řemeslo mohou být nahrazeny „lidskými vztahy“ (human relations) nebo vzájemným uznáním (tamt., str. 164). Automatizace by v každém případě měla mít tu přednost, že jasně demonstruje absurditu dnes módního „humanismu práce“. Je-li ještě vůbec někdo schopný si pod tímto nejotřepanějším ze všech slov něco představit, nemůže pro něj „humanismus práce“ znamenat nic jiného než *contradictio in adiecto*. V novější literatuře každopádně přibývá rozhodná kritika utváření „human relations“, které bylo v továrnách tak módní. Viz např. vynikající pojednání D. Bella, *Work and its Discontents*, Boston 1956, kap. 5. Také R. F. Genelli ve svém článku *Facteur humain ou Facteur social du Travail* (*Revue Française du Travail*, 7, 1952, 1–3.)

tvořit vrchol tohoto vývoje, i kdyby ji měl ještě rychle vystřídat atomový věk s technikou založenou na nukleární energii. Pouze automatizace, která nevyžaduje atomovou energii, ale pouze elektřinu, se totiž řídí zákonem, podle něhož tento vývoj probíhá od dob průmyslové revoluce. Různé druhy atomových bomb, které do jisté míry představují první přístroje atomové techniky a které již mají ničivý potenciál postačující ke zničení celého organického života na zemi, jsou první známkou toho, nakolik by přeorientování techniky na atomovou energii změnilo nám známý svět. V takovém světě určeném atomovou technikou by totiž již nešlo o uvolnění elementárních sil přírody ani o vyvolání přírodních procesů, s nimiž se v ekonomii přírody nikdy nepočítalo, ale o to, že by člověk na zemi a ve svém každodenním životě zacházel s energiemi a silami, které se jinak vyskytují pouze mimo pozemskou oblast, totiž ve vesmíru. V jistém smyslu k něčemu podobnému dochází již dnes, ale přece jen v omezeném a chráněném rámci pokusných laboratoří atomové fyziky.¹³ Je-li současná technika založena na tom, že jsou do světa zbudovaného člověkem uváděny přírodní síly, pak by technika nastávajícího atomového věku mohla spočívat v tom, že by do pozemské přírody byly zaváděny kosmické síly vesmíru, jenž nás obklopuje a v němž se vznášíme v neustálém otáčivém pohybu. Zda taková budoucí technika změni ekonomii přírody ve stejnou nebo snad ještě větší míru, než v jaké současná technika proměnila světskost lidského světa, dnes ještě nikdo nemůže vědět.

Přírodní síly, jež moderní technika uvedla do samotného světa, především zničily specifickou účelnost tohoto světa, tj. stav, kdy jsou nástroje a náčiní rozvrhovány za účelem zhotovování předmětů,

se velmi energicky obrací proti „strašlivým iluzím o radosti z práce“.

¹³ V některých zajímavých poznámkách k atomové bombě ovšem Günther Anders právem upozorňuje na skutečnost, že v případě atomové exploze lze stěží ještě mluvit o experimentu a laboratoři, protože „účinky jsou tak ohromné, že v okamžiku experimentu se ‚laboratoř‘ stává ko-extenzivní se zeměkoulí“ (G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, München 1956, str. 260). Pro laboratorní pokusy je typické, že prostor, v němž se konají, je izolován vůči okolí a oddělen od světa.

který je dnes již vnímán jako zastaralý. Přírodními procesy rozumíme děje, které vznikají bez lidské pomoci, a přírodními věcmi rozumíme všechno, co není „vytvořeno“, ale co roste a nabývá svého tvaru samo od sebe. (Tomu též odpovídá původní význam slova „příroda“, ať už ho odvozujeme z latinského *nasci*, „rodit se“, jak to činí většina evropských jazyků, nebo jej sledujeme dále, až k jeho řeckému kořeni, a mluvíme o „fysis“, což doslova znamená „to, co vyrostlo“.) Na rozdíl od věcí, jež zhotovuje a vyhotovuje lidská ruka s pomocí či bez pomoci nástroje – a jež mohou být realizovány pouze krok za krokem, přičemž existence produktu je nakonec do té míry odloučena od procesu svého zhotovování, že tento produkt jako takový začíná existovat až tehdy, když proces jeho zhotovování dospěl ke svému konci –, existenci přírodní věci nejenže nelze oddělit od procesu růstu, v němž vzniká, ale ona je s ním dokonce tajemným způsobem identická. Semínko nejen obsahuje strom, ale v jistém smyslu již je stromem, a jakmile se zastaví proces růstu, díky němuž vznikl, přestává jím „být“, umírá. Nahlížíme-li tyto procesy z hlediska lidské účelnosti, kde předem vytyčený účel s absolutní přesností zvnějšku vymezuje počátek a konec děje, musí se jevit jako procesy automatické. Automatickými nazýváme všechny druhy pohybu, které – když se jednou rozběhly – běží dál samy od sebe, tedy nejsou odkázány na úmyslné a vnějším účelem vedené zásahy. V automatizaci se produkuje skutečně „automaticky“, a proto již v automatických výrobních procesech přísně vzato neexistuje žádný rozdíl mezi procesem produkce a výrobkem. Proto jsou také představy, že vyrobenému předmětu náleží primát před procesem, jehož prostřednictvím vzniká, a že proces je pouze prostředkem k nějakému účelu, nesmyslné a zastaralé.¹⁴ „Mechanistické“ systémy kategorií a pojmů *homo faber* zde selhávají, stejně jako odjakživa selhávaly tváří v tvář procesům organické přírody a přírodního universa. To je také důvod, proč stoupenci automatizace výslovně zavrhuji mechanistický pohled na přírodu a obracejí se proti praktickému utilitarismu 18. sto-

¹⁴ Tak se domnívá J. Diebold, *Automation. The Advent of the Automatic Factory*, str. 59–60.

letí, který byl tak mimořádně charakteristický pro jednostranně cílevědomou mentalitu *homo faber*, orientovanou na zhotovování děl.

Diskuse o problému techniky, resp. o změnách života a světa, k nimž došlo v důsledku zavedení strojů, se většinou pohybují v pozoruhodně nepřiměřeném horizontu, protože se soustředí výhradně na otázku jejich užitku pro člověka. Při těchto diskusích se vychází z předpokladu, že veškeré nástroje a náčiní jsou určeny k tomu, aby ulehčily lidský život a osvobodily lidskou práci od námahy a soužení. Jejich účelnost je chápána výlučně antropocentricky. Nicméně bezprostředně daným účelem, k němuž je navrhován nástroj či instrument jakožto prostředek, není člověk, ale předmět, a „humánní hodnota“ nástrojů spočívá pouze v tom, že je potom užívá *animal laborans*, které samo od sebe žádné nástroje nevyrábí. Jinými slovy: *homo faber* vynalezl své nástroje a svá náčiní, aby s jejich pomocí zbudoval svět, a nikoli – alespoň ne primárně – proto, aby přispěl na pomoc lidskému vitálnímu procesu. Proto je otázka, zda jsme pány či otroky našich strojů, položená nesprávně. Přiměřeně postavená otázka zní, zda stroje ještě vykonávají službu světu a jeho věčnosti, či zda naopak nezačaly samy ovládat svět, tj. zda znovu nevtažují předměty, jež produkují, zpět do vlastního automatického procesu, a tím právě neničí jejich světskost.

Jedno je již dnes jisté: kontinuální automatický proces výroby učinil konec nejen „neoprávněnému předpokladu“, že „lidské ruce, které jsou řízeny lidskou hlavou, docilují největší výkonnosti“,¹⁵ ale také nesrovnatelně důležitějšímu „předpokladu“, že věci světa, jimiž jsme obklopeni, jsou navrhovány lidmi a musejí dostát určitým lidským měřítkům krásy a užitečnosti. Na místo užitku vstoupila funkce a vzezření vyrobených předmětů je určováno převážně chodem samotného stroje. „Základní funkce“, jež musí stále ještě plnit strojový výrobek, jsou samozřejmě funkcemi v procesu života jednotlivce a společnosti, protože žádná jiná „funkce“ v zásadě není „nutná“, avšak samotný výrobek – nejen variace téhož produktu, ale také „přeorientování na absolutně nový produkt“ –, resp. otázka, které

předměty vůbec mají být produkovány, se stávají závislými výlučně na možnostech strojů.¹⁶

Kdyby ovšem předměty měly být navrhovány tak, aby se daly zhotovit pomocí strojů, místo aby byly vynalézány nové stroje, jež by se hodily k výrobě určitých předmětů, znamenalo by to přesné převrácení starého poměru mezi účelem a prostředkem, pokud by ještě vůbec bylo možné tyto kategorie aplikovat. Ale i tak všeobecný a nedávno ještě všeobecně uznávaný účel strojů, jakým je ulehčení lidské práce a stupňování společenské produktivity, je dnes považován za překonaný a druhořadý, protože ani on neodpovídá „ohromujícím možnostem stupňování potenciálu výkonnosti“, ba dokonce by jim kladl meze v podobě přirozené omezenosti lidské schopnosti spotřeby.¹⁷ Za dnešních okolností se stalo stejně nesmyslným klást otázku po účelnosti tohoto světa strojů, jako bylo vždy nesmyslné se ptát, zda příroda vytváří semeno, aby zplodila strom, nebo naopak vytvořila strom, aby nesl plod a semeno. Přitom platí, že čím víc se strojové procesy automatizují, tím víc se podobají přírodním procesům, dokonce lze říci, že jejich kontinuální automatismus byl vůbec umožněn tím, že jsme do lidského světa, určovaného lidskými účely, zavedli bezúčelné přírodní procesy, jež mají povahu cyklických pohybů bez počátku a konce. Proto si lze velmi dobře představit, že plně automatizovaný věk strojů – byť pravděpodobně zničí světskost světa jakožto výtvaru lidské ruky – se ukáže jako stejně spolehlivý a neomezeně produktivní zásobovatel lidského pokolení, jakým byla příroda, dříve než se jí člověk „odcizil“ a zbudoval v ní svět, který obýděl, a tím vytvořil přehradu mezi sebou samým a přírodou.

Ve společnosti práce „svět“ strojů nahrazuje skutečný svět, ačkoli tento pseudo-svět nikdy nemůže plnit největší úlohu světa, totiž poskytnout smrtelným lidem přibýtek, který je stálejší a trvalejší než oni sami. Svět aparatur, do něhož novověk uvrhl pracující část lidstva, měl v prvních stádiích svého vývoje ještě eminentně světský charakter potud, že se pracující život náhle odehrával v prostředí, jež bylo bytostně určeno samostatnou existencí nástrojů a náčiní přetrvávajících

¹⁶ Tamt., str. 38–45.

¹⁷ Tamt., str. 110 a 157.

cích každou činnost. Moderní továrna, jejíž provoz je určován kontinuálním, celodenním a celonočním chodem strojů, již ale tento světský charakter ztratila. Přírodní procesy, jimiž je živěn chod strojů, činí z jejich provozu jakousi odrůdu samotného procesu života, a přístroje, jimiž jsme kdysi svobodně vládli, ve skutečnosti začínají patřit k naší biologické existenci takovým způsobem, že to vypadá, jako by lidský druh už nenáležel k rodu savců, ale začal se měnit v nějaký druh korýše. Může to vskutku budit dojem, jako by přístroje, jimiž jsme všude obklopeni, „patřily k člověku stejně neodlučně jako ulita k hlemýždi nebo síť k pavouku“. Z této perspektivy, jež anticipuje vývoj moderní techniky tíhnoucí k automatizaci, „se pak technika ukazuje takřka nikoli jako produkt vědomého, lidského úsilí o rozšíření materiální moci, ale spíše jako biologický proces ve velkém, při němž jsou struktury lidského organismu ve stále větší míře přenášeny na prostředí člověka, tedy jako biologický proces, který se právě jako takový vymknul lidské kontrole“.¹⁸

21. Role nástrojů pro zhotovování

Nástroje a náčiní, jež potřebuje a navrhuje *homo faber* pro své zhotovování a vyrábění, vytyčují pole, v němž je původně zakoušena účelnost a správný poměr mezi prostředky a účely. Zde je skutečně pravda, že účel světí prostředky. Účel činí pro prostředky dokonce ještě mnohem víc, neboť je vlastně teprve produkuje a organizuje. Účel ospravedlňuje násilí, jehož se člověk dopouští na přírodě, jestliže z ní chce získat materiál, jako dřevo ospravedlňuje kácení stromu a jako stůl nakonec ospravedlňuje další ničení materiálu, tj. řezání dřeva. Jen kvůli zamýšlenému předmětu jsou však také navrhovány nástroje, je zhotovováno náčiní a stejný konečný účel organizuje také samotný proces zhotovování, rozhoduje o tom, kteří odborníci na něm mají spolupracovat, kolik lidí je potřeba pro ne kvalifikované práce atd. Také během procesu zhotovování je všech-

no posuzováno a rozhodováno podle toho, zda je to přiměřené a užitečné pro konečný účel.

Podle stejného měřítka účelnosti je poměřován produkt tohoto procesu, zhotovený předmět. Hotový výrobek je sice účelem s ohledem na prostředek, jehož prostřednictvím byl zhotovován, a tak samotným konečným účelem zhotovování, ale když je hotov, nestává se „účelem o sobě“, v každém případě ne dotud, dokud zůstává předmětem užívání. Židle, která byla konečným účelem pro činnost truhláře – totiž účelem, jehož dosažení vytyčuje konec příslušné činnosti –, je ve světě, do něhož vstupuje, když opouští truhlářskou dílnu, opět prostředkem svého druhu. Musí být užívána a svoji užitečnost může prokázat pouze tak, že slouží novému účelu, ať už tím, že činí život pohodlnějším, nebo tím, že funguje jako směnný prostředek v oběhu zboží. V podstatě zhotovování spočívá, že vše, co jest, měří podle jeho užitku a posuzuje v jeho účelnosti. Obtíž přístupu, který si chce ve světě vystačit s posuzujícími měřítky této činnosti, je však v tom, že kategorii účelu a prostředku, na níž jsou založeny, lze aplikovat neomezeně a že prostředky a účely tvoří řetěz bez konce, v němž se vždy každý dosažený účel v jiné souvislosti ihned znovu rozpouští v prostředek. Pro každý veskrze a důsledně utilitaristicky organizovaný svět je typický, jak příležitostně poznamenává Nietzsche, „pokrok vstříc dalším účelům *in infinitum*“.¹⁹

Teoreticky lze tuto aporii důsledného utilitarismu, který je vlastním světonázorem *homo faber*, diagnostikovat jako pro něj příznačnou neschopnost pochopit rozdíl mezi užitekem a smyslem věci, který vyjadřujeme v jazyce, když rozlišujeme mezi tím, zda něco činíme v modu „proto, aby“ nebo „kvůli tomu, aby“. Tak už nelze samotný ideál užitku, který tane na mysli při konání ve společnosti řemeslníků – podobně jako ideál pohodlnosti ve společnosti práce nebo ideál výdělků v komerčně zaměřené společnosti –, rozhodnout z hlediska užitku. Tento ideál není odpovědí na otázku po účelu, ale na otázku po smyslu konání. Kvůli ideálu užitečnosti, jímž je veden při svém konání, činí *homo faber* vše, čemu se věnuje, ve formě

¹⁸ W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, str. 14–15.

¹⁹ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Leipzig 1930, aforismus 666, str. 445.

„proto, aby“: aby dosáhl určitého účelu. Samotný ideál užitku už nelze vysvětlit tím, že je „užitečný“. Jestliže se tohoto ideálu dotazujeme na jeho užitek a účel, musí nám odepřít uspokojivé vysvětlení. V rámci těchto kategorií totiž neexistuje odpověď na otázku, kterou kdysi Lessing položil utilitaristickým filosofům své doby: „A co je užitek užitku?“ Aporie utilitarismu spočívá v tom, že je beznadějně uvězněn v tomto postupu účelů a prostředků *ad infinitum*, aniž by byl schopen najít princip, který by mohl ospravedlnit kategorie účelu a prostředku, resp. užitek samotný. V rámci utilitarismu se *modus „proto, aby“* stal vlastním obsahem *modu „kvůli tomu, aby“* – což je pouze jiný způsob vyjádření skutečnosti, že tam, kde se užitek etabloval jako smysl, panuje nesmyslnost.

V rámci kategorie účelu a prostředku a jejího zkušenostního pole, v němž je lokalizován celý svět předmětů užívání a užitečnosti vůbec, neexistuje žádná možnost, jak přerušit pokrok směrem k dalším účelům a jak zabránit tomu, aby se nakonec všechny účely znovu nestaly prostředky pro další účely, leda že by jedna z těchto věcí byla prohlášena za „účel o sobě“. Ve světě *homo faber*, kde všechno musí prokazovat svůj užitek, a proto je užíváno jako prostředek k tomu, aby se dosáhlo něčeho jiného, než je ono samo, může být smysl pochopen pouze jako účel, a sice jako konečný účel, resp. „účel o sobě“, tedy jako něco, co buď tautologicky přísluší všem účelům (jsou-li nahlíženy z hlediska zhotovitele), nebo je samo v sobě sporné. Účel, jehož bylo dosaženo, totiž právě přestává být účelem. Takový účel ztratil svou schopnost předznačovat a ospravedlňovat výběr určitých prostředků, schopnost tyto prostředky organizovat a produkovat. Zhotovený předmět byl účelem jen dotud, dokud ještě nebyl hotov. Jakožto hotový výrobek je předmětem mezi jinými předměty, jedním z dalších objektů v ohromném skladišti vyskytujících se věcí, z něhož si *homo faber* svobodně vybírá své prostředky, aby dosáhl svých účelů. Smysl naopak musí být stálý a nesmí ztratit nic ze svého charakteru, když se naplňuje, nebo lépe řečeno, když vyvstává před člověkem v jeho konání nebo když jej člověk nenachází a když člověku uniká. *Homo faber*, tj. člověk, pokud je zhotovující bytostí a nezná jiné kategorie než kategorie účelu a prostředku, jež bezprostředně vyplývají z jeho řemeslné činnosti, není schopen chápat smysl, stejně jako *animal laborans*, tj. člověk, pokud je pracující živou bytostí a ničím jiným, není schopen chápat účel-

nost. A stejně jako se pro *animal laborans* nástroje a náčiní, jichž *homo faber* užívá jen proto, aby zbudoval svět, stávají zástupci světa a světskosti vůbec, tak je pro *homo faber* smysluplnost tohoto světa, která překračuje jeho chápání, paradoxem „účelu o sobě“ či konečného účelu.

Pokud jde o samotné utilitaristické myšlení, neexistuje pro ně žádné jiné východisko z dilematu nesmyslnosti než se obrátit zády k objektivnímu světu předmětů užívání a uchýlit se k subjektivitě samotné potřeby. Pouze v absolutně antropocentricky uspořádaném světě, v němž je člověk sám jakožto uživatel konečným účelem, u něž se zastavuje nekonečný postup účelů a prostředků, může užitek jako takový nabýt významu, který se blíží smyslu. Pokud k tomu však dochází, je to počátek tragédie. Jakmile totiž *homo faber* našel imanentní naplnění smyslu v jedné ze svých vlastních činností, začíná již také degradovat svět věcí, účel svého myšlení a výtvar svých rukou. Je-li „měrou všech věcí“ člověk, který potřebuje a užívá zhotovené předměty, pak se nejen z přírody, kterou *homo faber* beztak považuje za pouhý materiál pro zhotovování, a také s ní tak zachází, ale též ze samotných „hodnotných“ věcí stávají prostředky, a tyto věci ztrácejí svou vlastní imanentní „hodnotu“.

Antropocentrický utilitarismus *homo faber* našel svůj největší a nejvelkolepější výraz v kantovské formulaci, že žádný člověk nikdy nesmí být prostředkem sloužícím k nějakému účelu, že každý člověk spíše představuje konečný účel, účel o sobě. Již před Kantem se setkáváme s jistým vědomím o tom, k jakým hrozným důsledkům musí vést myšlení, které bez jakýchkoli zábran a nekriticky aplikuje pojem kategorie účelu a prostředku v politické oblasti (např. u Locka, který stále znovu zdůrazňuje, že nikomu nesmí být dovoleno vlastnit tělo jiného člověka a využívat jeho tělesnou sílu), avšak až v kantovské filosofii tyto dřívější náhledy našly svůj adekvátní výraz a dosáhly hloubky, nesrovnatelné s úrovní „průměrných duchů“, kterou Nietzsche připisuje „hodným Angličanům“ – ovšem neprávem, protože tento způsob ve skutečnosti převládá všude tam, kde měřítko určuje *homo faber*. Rozdíl mezi Kantem a jeho předchůdci je očividný: Kant přece rozhodně nechtěl formulovat a pozvednout na úroveň pojmu zásady utilitarismu, ale naopak vykázat kategorii účelu a prostředku na místo, které jí přísluší, aby zabránil její aplikaci v oblasti politického jednání. Jeho formulace v *Kritice*

praktického rozumu nicméně nemohou zapřít svůj původ v utilitaristickém myšlení, stejně jako proslulá a neméně paradoxní formulace, s jejíž pomocí v *Kritice soudnosti* charakterizuje zacházení s jedinými věcmi, které nejsou předměty užívání, totiž s uměleckými díly tak, že v nich „nacházíme zalíbení bez veškerého zájmu“.²⁰ Stejná myšlenka, která ustanovuje člověka jako účel o sobě, z něj totiž činí také bytost, jíž „náleží titul pána přírody“, který si „může, pokud je toho schopen, podmanit celou přírodu“,“²¹ tj. který smí kdykoli učinit z přírody i ze světa prostředky své vlastní existence a zbavit je svébytnosti, která jim náleží, pro své vlastní účely. Ani Kant nemohl vyřešit aporii utilitaristického myšlení a uzdravit slepotu, s níž *homo faber* stojí tváří v tvář problému smyslu, aniž by zavedl paradoxní konečný účel. Důvod této aporie spočívá v tom, že pouze zhotovování a jeho myšlení v kategoriích účelu a prostředku je sice schopno zbudovat svět, ale tentýž svět je ihned „znehodnocen“, stejně jako materiál použitý k jeho zbudování, a stává se pouhým prostředkem pro nikdy nekončící řetěz účelů, pokud se člověk pokouší v hotovém světě uplatnit stejná měřítka, jimiž je nevyhnutelně vedeno veškeré konání, které teprve dává vzniknout skutečnosti světa.

Je-li člověk *homo faber*, nezná nic než své předem vytyčené účely, kvůli jejichž realizaci degraduje veškeré věci na prostředky, takže pod jeho vládou nakonec nemají „žádnou hodnotu“ nejen zhotovené věci, ale také „země vůbec, stejně jako všechny přírodní síly,“ protože „nerepresentují žádnou práci, jež by v [nich] byla zpředmětněna“.²² Řekové si toho byli dobře vědomi, a proto ve své klasické době prohlásili celou oblast zhotovování, řemesla a výtvarných umění, kde se žádná činnost neděje kvůli ní samé a kde každý manuální úkon již představuje prostředek pro nějaký účel, za „banausní“ a vydali ji opovržení. Důsledek tohoto smýšlení, které se zjevně ničeho neobávalo tak jako toho, co je nízké a účelné, v nás musí stále znovu

vzbuzovat údiv, uvážíme-li, jak velicí byli výtvarní umělci a architekti, na něž se tento verdikt vztahoval.

To, oč zde běží, samozřejmě není účelovost jako taková, tedy užití prostředků pro určitý účel, ale spíše zobecnění zkušeností platných pro zhotovování, v jehož důsledku se užitek a užitečnost stávají vlastními měřítky pro život a svět člověka. I toto zobecnění dosud spočívá v podstatě zhotovující činnosti, protože zkušenosti účelu a prostředku, které jsou vlastní zhotovování, jednoduše nemizí, když je účelu dosaženo a když je předmět zhotoven, ale dále doprovázejí tento hotový předmět, když vstupuje do své nové existence jako věc určená k užívání. Není to proces zhotovování jako takový, co je příčinou této degradace všech věcí světa a přírody na pouhé prostředky, tohoto nezadržitelného znehodnocování všeho, co se vyskytuje, tohoto narůstání nesmyslnosti, v jehož průběhu jsou všechny účely pohlcovány, aby opět sloužily jako prostředky, a jež by pohltilo také člověka, kdyby se neprohlásil za konečný účel, který smí o to svobodněji používat jako prostředky a degradovat na prostředky pro své účely všechno, co není on sám. Z hlediska samotného procesu zhotovování je totiž konečný produkt samoúčelem, nezávislým autonomním jsouncem, stejně jako je v Kantově politické filosofii konečným účelem člověk. Pouze proto, že zhotovování převážně zhotovuje předměty užívání, se konečný produkt může znovu stát prostředkem, totiž prostředkem užívání, a pouze potud, pokud se proces života zmocňuje předmětů a užívá je pro své účely, se produktivní a limitovaná účelovost zhotovitele může zvrátit v neomezenou účelovost, jež se zmocňuje všech věcí, které vůbec jen jsou, jako prostředků.

Je zřejmé, že Řekové se děsili tohoto znehodnocení světa a přírody i antropocentrismu, který je mu implicitní, totiž „absurdní“ domněnky, že člověk je nejvyšším jsouncem a že veškeré ostatní jsoucno mu musí být podrobeno (Aristotelés), stejně jako opovrhovali jednoduchou vulgaritou důsledně utilitaristického smýšlení. Nakolik si Řekové uvědomovali důsledky smýšlení připisujícího nejvyšší lidské možnosti *homo faber*, lze snad nejlépe ukázat na příkladu Platónova slavného sporu s Prótagorou, který konstatoval zdánlivě samozřejmou skutečnost, že „člověk je měrou všech věcí určených k užívání (χρηματα), těch, co jsou, i těch, co nejsou“.²³ Prótagoras totiž zjevně nikdy neřekl, že člověk je měrou naprosto všech věcí,

²⁰ I. Kant, *Kritika soudnosti*, § 2.

²¹ Tamt., §§ 83 a 84.

²² K. Marx, *Das Kapital*, III, in: *Marx-Engels Gesamtausgabe*, II, Zürich 1933, str. 698.

jak mu to podsouvá tradice a standardní překlady. Prótagoras hovoří pouze o věcech určených k užívání, jejichž existence či neexistence se samozřejmě řídí podle lidí, kteří je užívají. Ale – a to je podle mého mínění rozhodující moment – Platón ihned viděl, že na základě specifčnosti lidských potřeb tato myšlenka musí vést k důsledku, že se člověk ve skutečnosti stane měrou všech věcí. Je-li totiž řeč o člověku jako o míře věcí určených k užívání, míní se přece člověk, který potřebuje, užívá a používá věci jako prostředky, a nikoli člověk, nakolik mluví, jedná a myslí. Učiníme-li člověka měrou všech věcí určených k užívání, stěží se nechá odradit od toho, aby si činil nárok na užívání všech věcí, tedy aby pokládal všechno za prostředek sloužící k nějakému možnému účelu a v každém stromě již viděl dřevo, a tak se sám učinil měrou nejen věcí, jejichž bytí či nebytí vskutku závisí na něm, ale vůbec všeho, co se vyskytuje.

V platónském výkladu zní to, co měl říci Prótagoras, jako první anticipace kantovské filosofie. Ustanovíme-li totiž člověka měrou všech věcí, pak jsme ho určili jako to, co samo setrvává vně postupu v řadě účelů *ad infinitum*, vně řetězce, v němž se každý účel opět nutně stává prostředkem, povýšili jsme ho právě na konečný účel, který se sám nikdy nestává prostředkem, a přitom podřizuje vše, co existuje, svým vlastním účelům. Ale na rozdíl od ostatních měřítek, jejichž podstata se vyčerpává tím, že setrvávají jako něco totožného vně věcí, jež jimi mohou a mají být měřeny, je člověk, který je zde pokládán za měřítko, živou a z hlediska života bezmeznou bytostí, jejíž možnosti produkce jsou jednou pro vždy stanoveny stejně tak málo jako její přání a dovednosti. Dovolíme-li člověku, aby při svém užívání a používání hotového světa aplikoval stejná měřítká, která

²³ Viz Platón, *Tht.* 152 a *Crat.* 385e. Prótagorova věta zní takřka shodně: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (*DK* 80 B 1). Substantivum χρήματα pochází od slovesa χρᾶσθαι, tj. užívat, a neoznačuje ani tak „všechny věci“, jako spíše „všechny použitelné“ věci. Toto slovo se vztahuje na člověka a jeho potřeby. Kdyby chtěl Prótagoras skutečně říci: „měrou všech věcí je člověk“, pak by to řecky vyjádřil spíše slovy: ἀνθρώπος μέτρον πάντων, stejně jako Hérakleitos říká jednoduše: πόλεμος πατήρ πάντων, „spor (či co tu znamená πόλεμος) je otcem všech věcí“.

byla nezbytná pro vznik tohoto světa, jinými slovy: spatřujeme-li v *homo faber* nejen zhotovitele, ale také obyvatele a pána světa, pak člověk skutečně vše učiní předmětem svého používání, protože bude vše považovat buď za prostředek sloužící novým účelům, nebo za prostředek sloužící jemu samému, a jako takové bude vše využívat. Pak už nebude existovat nic, co by nebylo předmětem užívání, věci náležející ke třídě zvané χρήματα, a – abychom zůstali u Platónova příkladu – vítr už nebude vanout lidským světem jakožto samostatná přírodní síla, ale bude zakoušen již pouze v rámci lidských potřeb jako něco, co osvěžuje nebo otepluje nebo ochlazuje, což pro Platóna neznámá nic jiného, než že člověk pozbyl své schopnosti zakoušet existenci větru jako něčeho přirozeně se vyskytujícího. Těchto důsledků se dotýká Platónova polemika s Prótagorou a právě proto, aby se před nimi uchránil, odvažuje se nakonec v *Zákonech* paradoxně znějící polemické formulace: Nikoli člověk – jenž podle svých přání a dovednosti může vše užívat a používat, a proto musí skončit u toho, že vše, co se vyskytuje, využívá pouze jako prostředek –, ale „bůh je měrou všech věcí určených k užívání“.²⁴

22. Směnný trh

V jedné z mnoha poznámek na okraj, které tak výmluvně dosvědčují jeho vynikající historický smysl, říká Marx, že definice Benjamina Franklina, podle níž „je člověk od přirozenosti tvůrcem nástrojů“, je typická pro „yankeovství“ (tedy pro novověk), stejně jako je Aristotelova definice, podle níž „je člověk od přirozenosti občanem“, typická pro „klasický starověk“.²⁵ Výstižnost uvedeného srovnání spočívá v tom, že novověk dbal na to, aby vyloučil jednjícího člověka, tedy politiku ve vlastním smyslu, z veřejné oblasti, stejně bedlivě, jako dbal klasický starověk na to, aby udržel *homo faber* a zhotovování v dostatečném odstupu od veřejné politického prostoru. Ani v jednom z těchto případů se vyloučení nerozumělo samo se-

²⁴ V *Zákonech* (*Leg.* 716d) Platón cituje Prótagorovu větu ještě jednou, jenže zde na místo „člověka“ (ἀνθρώπος) vstupuje „bůh“ (ὁ θεός).

²⁵ K. Marx, *Das Kapital*, I, kap. 11.

bou, na rozdíl od vyloučení pracujících a nemajetných tříd z množiny těch, kdo požívali občanských práv, jež bylo až do 19. století považováno za samozřejmé. Novověk samozřejmě zcela přesně věděl, že politická oblast není vždy a nutně pouhým exponentem „společnosti“, jejíž jediná funkce spočívá v tom, aby umožnila a administrativně zajistila nerušený rozvoj produktivním, společenským silám. Pouze se rozhodl, že vše, co překračovalo rámec zajištění klidu a řádu nutného pro rozvoj společenských, produktivních sil, oceňuje jako „jalové řeči“ a „marnivou ctižádost“. Lidskou schopností, na niž se mohlo odvolat přesvědčení o produktivitě, jež je od přirozenosti vlastní společnosti, byla nezpochybnitelná produktivita *homo faber*. Naopak také starověk samozřejmě velmi dobře znal druhy lidského soužití, v nichž neexistovala žádná *polis* a žádná *res publica*, žádná veřejná věc, ale kde se ne-privátní život průměrného občana vyčerpával v jeho povolání, tedy omezoval se na činnost pro lid v obci, již občan vykonával jakožto *δημιουργός* – na rozdíl od těch, kdo nebyli občany a pracovali v domácnosti jako *οἰκέται*, a proto byli otroky.²⁶ Charakteristickým znakem této nepolitické obce bylo, že v ní agora, všem přístupné tržiště, nebylo místem pro shromáždění občanů, ale trhem v našem smyslu, kde řemeslníci mohli vystavovat a směňovat své produkty. Na to, že takovéto obce byly Řekům důvěrně známé, lze usuzovat již z okolnosti, že v řeckých obcích stále znovu docházelo k pokusům tyranů odradit obča-

²⁶ Dějiny raného středověku, a především vznik cechů potvrzují, i když za zcela jiných podmínek, antické rozlišení mezi dělníky, kteří náleželi k domácnosti, a řemeslníky, kteří pracují mimo domácnost pro lid v obci. Neboť vznik cechů „vyznačuje v dějinách průmyslu druhou fázi, totiž přechod od rodinného systému k systému řemesel či cechů. V první uvedené epoše neexistovaly žádné řemeslné skupiny v přísném smyslu, ... neboť veškeré potřeby dané rodiny anebo jiných domácích uskupení ... dokázala uspokojit práce vynakládaná příslušníky samotné skupiny“. (W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, str. 76). Zdá se, že také slovo „Störer“ ve staré němčině přesně odpovídalo řeckému *δημιουργός*: „Řecké *δημιουργός* znamená totéž, co německé „Störer“, neboť označuje toho, kdo vykonává podomní práce u lidu obce“, což němčina vyjadřuje právě spojením „auf die Stör gehen“. „Stör“ znamená „lid“, stejně jako *δῆμος* (viz J. Trier, *Arbeit und Gemeinschaft*, in: *Studium Generale*, 3, 1950, 1).

ny od toho, aby si lámali hlavu s veřejnými záležitostmi a trávili svůj čas zcela „neproduktivními“ činnostmi, jako je „řečnění ve shromáždění“ (*ἀγορεύειν*) a „zabývání se politickými záležitostmi“ (*πολιτεύεσθαι*), tedy k pokusům proměnit řeckou agoru v trh ve smyslu bazarů orientálních despotických říší, a že tyto pokusy stále znovu troskotaly. Typické pro tyto bazary, stejně jako pro pozdější živnostenské a obchodní čtvrti ve středověkých městech, bylo, že vystavování zboží určeného k prodeji provázelo vystavování jeho zhotovování. „Produkce stavěná na odiv“ (smíme-li poněkud obměnit Veblenovu formulaci) je vskutku typická pro společnost producentů, stejně jako je „spotřeba stavěná na odiv“ typická pro společnost konzumentů, resp. pro společnost práce.

V protikladu k *animal laborans*, jež je v důsledku svého ne-světského charakteru neschopné ustavit a obývat jakoukoli oblast veřejného života a světa, a jehož společenské soužití proto nikdy nepřekračuje rámec kmenových organizací, je *homo faber* plně schopen zříditi veřejnou oblast, která je mu přiměřená, ačkoli není politickou oblastí ve vlastním smyslu slova. Směnný trh je veřejným prostorem pro *homo faber*, který mu umožňuje, aby stavěl na odiv dílo svých rukou a aby se mu dostalo zasloužené pozornosti a ocenění. Tento sklon člověka ukazovat, co vytvořil, a také přímo předvádět, co dovede, je mu pravděpodobně vlastní stejně původně jako pud směňovat jednu věc za druhou a kupovat, který podle Adama Smitha odlišuje člověka od zvířete.²⁷ Rozhodující je to, že *homo faber*, zřizovatel světa a zhotovitel věcí, může najít odpovídající vztah k druhým lidem jen tak, že s nimi směňuje své produkty, a sice právě proto, že tyto předměty samy jsou vždy produkovány v izolaci od jiných lidí. Ochrana soukromého života, již se novověk ve svých počátečních stádiích tak energicky dovolával jakožto nejvyššího práva každého člena společnosti, byla vposled garancí izolovanosti, bez níž nelze vykonávat řemeslnou činnost ve vlastním smyslu. Nikoli diváci, nikoli publikum veřejných trhů dychtící po podívané, které

²⁷ Adam Smith výslovně poznamenává: „Nikdo ještě neviděl, aby nějaký pes poctivě a s rozmyslem vyměňoval s nějakým jiným psem jednu kost za druhou.“ (*Bohatství národů*, str. 15)

řemeslníka v jeho izolovanosti vystavovalo na světlo veřejnosti, ale vznik společnosti, jejíž členové se již nespokojili s tím, že se dívali, posuzovali a obdivovali, nýbrž požadovali, aby byla prolomena izolace řemeslníka a aby se jakožto rovnoprávní směli podílet na procesu zhotovování, ohrozila „splendid isolation“ mistrů řemesla, a nakonec nivelizovala vědomí kvality ve společnosti takovým způsobem, že to vedlo až ke ztrátě rozlišovací schopnosti. Izolovanost vůči okolnímu světu, nerušené osamocení s „ideou“, tj. s vnitřním obrazem předmětu, jenž má být zhotoven, je nezbytnou životní podmínkou mistrů řemesla. Mistrovství není panství, mistři řemesla neovládají lidi, nýbrž materiál, nástroje a předměty, jejich činnost je principiálně apolitická. Styk s lidmi a diferenciacie společenských postavení, k níž při něm dochází, mají pro řemeslnou činnost zcela sekundární význam a rozdíl mezi mistrem a jeho tovaryši byl původně tak nepatrný, že slova „maître“ a „ouvrier“ mohla být užívána synonymně.²⁸

Jedinou formu styku s druhými lidmi, jež je vlastní samotné řemeslné činnosti, představuje poměr mistra a tovaryše, který vychází jak z mistrovy potřeby pomocníků, tak z jeho přání učit své dovednosti druhé. Nicméně rozdíl v postavení, jímž je tento poměr určován, je dočasný a dělí lidi do různých tříd stejně málo jako rozdíl mezi dospělými a dětmi. Ještě méně společného má však tento poměr se specifickými mezilidskými vztahy prostupujícími veškeré konání, jež známe ze společné „týmové práce“, kde je izolovanost zhotovujícího se zhotovovaným předmětem zrušena tak radikálně, že mezilidské vztahy týmu, formy spolubytí, v nichž se má uskutečnit příslušný výkon, nakonec dostávají přednost před objektivním vztahem každého jednotlivce k samotnému produktu. Sotva existuje něco, co by bylo vlastní řemeslné činnosti cizí více, než spolupráce týmu, při

níž v principu není žádný mistr, v jejímž průběhu jsou si všichni rovni a jejíž produkt je ve skutečnosti výsledkem kolektivu. Týmová práce je jednou z mnoha odrůd dělby práce, a to natolik, nakolik předpokládá, že celkový výkon lze rozporcovat na nejjednodušší jednotlivé operace, jimiž je tento výkon konstituován.²⁹ Pro tuto dělbu práce jsou stroje sekundární, k dělbě práce může docházet i bez strojů. Při zavedení týmové práce do ne-mechanizovaných oblastí „duševní práce“, které je tak typické pro současné akademické bádání, se dokonce ukázalo, že spolubytí zúčastněných je ještě užší než při strojové práci nebo při jiných čistě fyzických činnostech, které jsou určovány rytmem těla. V ideálním případě už ve výsledku vědeckého výzkumu, který proběhl ve formě týmové spolupráce, nelze zjistit, co vlastně vykonal jednotlivec. Autorem konečného výsledku již není ani ten, kdo práci rozdělval, a proto měl jakožto jednotlivec možný výsledek od začátku až do konce před očima. V týmu dochází ke zrušení dokonce i onoho minima izolovanosti či samostatnosti, jež přísluší tomu, kdo si sám a pro sebe řeší část úlohy, která mu byla uložena v rámci rozdělení práce, a jestliže se jeho členové vůči sobě navzájem chovají jako části celku, jde o části nerozčleněného a amorfního celku, jakéhosi jednoho mnohohlavého subjektu, takže už nelze ani metaforicky hovořit o hlavě a jejích údech. Je evidentní, že tato forma spolubytí, která je typická pro duševní práci v nejdoslovnějším smyslu, se nikdy nemůže vytvořit v procesech zhotovování. Ale i specificky politické formy spolubytí, v nichž spolu lidé navzájem rozmlouvají, aby potom ve vzájemném souhlasu společně jednali, leží principiálně mimo sféru zhotovujících činností. Zhoto-

²⁸ Viz E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, str. 564, pozn. 2. Až v patnáctém století se „mistr“ stává titulem, na nějž nemohou aspirovat všichni tovaryši (tam., str. 572). Slovo *ouvrier* původně platilo pro všechny, kteří „konali dílo“ (*ouvrer*), pro mistry i tovaryše (tam., str. 309). Rozdíl mezi mistrem, jemuž patřila dílna, a jeho tovaryši, nebyl v dílně ani ve společenském životě nijak významný (tam., str. 313). Srv. též P. Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs*, str. 39 nn.

²⁹ Ch. R. Walker – R. H. Guest, *The Man on the Assembly Line*, Cambridge 1952, str. 10, správně definují dělbu práce jako „breakdown of operations into their simple constituent motions“. Slavný Smithův popis tohoto principu na příkladu výroby špendlíků zřetelně ukazuje, že strojová práce má svůj předobraz v dělbě práce a že je to organizace práce, která nakonec vedla ke strojové práci, a nikoli naopak. Z obou „charakteristických znaků továrního provozu“, tj. stroje a organizace práce, má nepochybně přednost organizace práce (srv. též O. Lipmann, *Grundriß der Arbeitswissenschaft*, Jena 1926, str. 27).

vitel vystupuje ze své izolace až ve chvíli, kdy řemeslná činnost ustává a předmět, jenž měl být zhotoven, je hotov.

Trh se zbožím je historicky nejmladší a poslední veřejnou platformou, na níž se ještě scházeli zhotovitelé jakožto zhotovitelé, aby vystavovali své zboží jakožto produkty. V komerční společnosti, tj. společnosti bytostně určené obchodem, která je typická pro počáteční stadia manufaktury na začátku novověku, lze ještě nalézt zřetelné stopy starší tendence, která je vlastní zhotovování, totiž tendence ukazovat to, co člověk udělal, a předvádět to, co dovede udělat. Nicméně i zde jsou tyto tendence již dalekosáhle zatlačeny do pozadí pudem ke směňování, na nějž klade takový důraz Adam Smith, tedy specifickou komerční lačností po zboží, pro kterou není rozhodující hrdost zhotovitele na produkt a dovednost, ale konkurence vůči jiným, úspěch v konkurenčním boji, jenž je do značné míry nezávislý na imanentní hodnotě tkvící ve směňované věci a pro nějž je nutno mobilizovat zcela jiné schopnosti než schopnost něco zhotovit a posoudit kvalitu zhotoveného. I tento konkurenční pud komerční společnosti – stejně jako ona starší řemeslnická hrdost skutečné společnosti producentů – však nakonec mizí s tím, jak dochází k povýšení práce na stupeň nejvyšší lidské činnosti a ke vzniku společnosti práce, v níž jsou společenská měřítka určována mar-nivým a zbytečným vystavováním toho, co si člověk může dovolit spotřebovat.

Na trhu se zbožím, kde se veřejně setkávají příslušníci komerční společnosti, aby spolu navzájem směňovali své produkty, se už samozřejmě nescházejí sami producenti. Ti, kdo se na něm objevují, se zde očividně neukazují jako svébytné osoby, ale, jak nikdy neopomněl zdůraznit Marx, jako majitelé zboží. V komerční společnosti má do této veřejné oblasti přístup pouze ten, kdo má nějaké zboží, které lze směnit. Veřejná činnost ve vlastním smyslu, resp. činnost veřejného významu zde tedy nespočívá ve zhotovování, nýbrž ve směňování zboží. A vlastní důvod, proč dělníci mohli být nejprve definováni jako „majitelé své vlastní pracovní síly“, resp. jako ti, kdo neměli žádné jiné jmění než svou pracovní sílu, spočívá jednoduše v tom, že původní osvobození dělníků – totiž ono vyvlastnění, které jakožto „původní akumulace“ vytvořilo kapitál a zároveň uvolnilo práci – spadalo do období komerční společnosti, která znala pouze zboží, a proto jako zboží definovala také pracovní sílu. Bylo to sa-

mozřejmě právě kvůli těmto nejkurióznějším ze všech „majitelů zboží“ – kteří vlastnili tak málo, že neměli zhora nic, a které bychom mohli označit za „majitele“ jen v bezmezně důvěře v metaforickou sílu řeči –, proč Marx tak vehementně obviňoval kapitalistickou společnost z toho, že vede k odcizení člověka sobě samému, nakolik ho degraduje na zboží. Ale pozitivní ideál, který Marxovi tanul na mysli v podobě ne-odcizeného člověka, byl namířen jak proti společnosti, která v lidech viděla pouze producenty produktů, tedy proti tomu, že lidé byli degradováni na majitele zboží pracovní síly, tak i proti tomu, že ti, kdo je degradovali, si byli rovněž „odcizeni“, totiž právě jako producenti a majitelé zboží. Tato poslední zmíněná námitka, že člověk posuzovaný pouze podle předmětů, které vytváří, je již sám sobě odcizen, si podržuje svou platnost také v ne-komerční společnosti, kde má ještě „užitná hodnota“ přednost před „směnnou hodnotou“. „Předmětnost“, která je vlastní zhotoveným produktům a kterou Marx nazývá „přízračnou“, totiž existuje „bez ohledu na formu“, v níž byla lidská práce vynaložena.³⁰ Marxem požadovaný ohled na formu tohoto „vynaložení“ bere ve skutečnosti pouze společnost práce, a sice potud, že své členy posuzuje podle funkcí, jež plní v rámci pracovního procesu společnosti jakožto celku. Nejen v očích společnosti produkující zboží, ale také z pohledu *homo faber* je pracovní síla jako taková pouhým prostředkem k dosažení účelu a účelem není primárně člověk, nýbrž předmět, přičemž je lhostejné, zda tomuto předmětu přísluší užitná nebo směnná hodnota. Pouze společnost práce oceňuje práci jako takovou, a toto ocenění se principiálně neliší od ocenění, jehož se v ní dostává strojům. Ani zde člověk nevystupuje jako osoba, nýbrž jako funkce, a v tomto smyslu je společnost práce „humánnější“ jen zdánlivě. Tato společnost sice platí za lidskou práci tak vysokou cenu, že to vypadá, jako by ji hodnotila výše a přiznávala jí vyšší imanentní hodnotu než všemu pouze danému a „materiálnímu“. Toto hodnocení práce nicméně nevychází ze smýšlení, pro něž je člověk měrou všech věcí, ale je důsledkem zcela jiného ideálu, jehož pravé naplnění představuje hladké fungování stroje nahrazujícího lidskou pracovní sílu a ne-

³⁰ Viz K. Marx, *Das Kapital*, I, kap. 1.

smírně stupňujícího schopnost spotřeby. Společnost práce se ve skutečnosti vypořádává s „přízračnou předmětností“ všech produktů a zboží tím, že je proměňuje ve spotřební statky.

Podle měřítek společnosti práce i v komerční společnosti, která v raném manufakturním období kapitalistické společnosti – hnané pudem konkurence a zisku – určovala fyziognomii hospodářského života, ještě převládají hodnocení pocházející ze světa a smýšlení *homo faber*. *Homo faber*, který vystupuje ze své izolovanosti, se totiž přirozeně necítí být přitahován žádným jiným povoláním tak, jako povoláními kupce a obchodníka. Jsou to koneckonců právě jeho produkty, jež se objevují na trhu jako směnné hodnoty a zboží. Tento druh trhu existuje nezávisle na tom, zda ve společnosti existuje třída, která by produkovala výlučně pro trh. Každý předmět užívání může sloužit také jako objekt směny a zbožím ve výlučném smyslu se stává až tehdy, když jsou předměty vůbec produkovány pouze jako zboží. V přechodu od izolované činnosti řemeslníka, který zhotovené předměty také prodává, k továrnímu zhotovování, které již produkuje pouze pro trh, se mění kvalita finálního výrobku. Zatímco v prvním případě to byla užitná hodnota dotyčného předmětu, která teprve určovala jeho směnnou hodnotu, v druhém případě se naopak hodnota předmětu primárně určuje podle ceny, jíž tento předmět dosahuje jakožto zboží. Tato změna je však změnou stupně, nikoli změnou radikální. Trvalost, na níž jediné závisí, zda věc ve své věčnosti může prodlévat ve světě, zůstává v obou případech nejvyšším kritériem kvality, i když už nejde primárně o to, že předmět je vhodný k použití, ale o to, že se hodí k „předchozímu uskladnění“ za účelem směny.³¹

Tato předmětná změna nachází svůj výraz v obvyklém rozlišení mezi užitkovými a směnnými hodnotami, jež se k sobě navzájem vztahují jako producent a výrobce ke kupci a obchodníkovi. Pokud *homo faber* zhotovuje předměty užívání, nejen že je produkuje v soukromé oblasti své izolace, ale vyrábí také věci, které jsou bytostně určeny k soukromému použití a ze soukromé oblasti vystupují jen tehdy, když se veřejně ukazují na trhu jakožto zboží. Často bylo

zaznamenáno, ale bohužel stejně často bylo opět zapomínáno, že „hodnota pochází z představy, kterou si člověk činí o vztahu mezi vlastněním jedné věci a vlastněním jiné věci“,³² a že hodnota proto nikdy nemůže být ničím jiným než směnnou hodnotou.³³ Pouze na trhu, kde každá věc může být směněna za nějakou jinou, předměty – ať už jde o produkty práce či zhotovování, věci určené k užívání či spotřební statky, ať už pokrývají životní potřebu či mají sloužit vyšším potřebám – vůbec mohou nabývat něčeho takového, jako jsou hodnoty. Jejich hodnota existuje pouze v „představě“ druhých lidí, nakolik může být vyjádřena veřejně jakožto hodnocení, k čemuž je opět zapotřebí veřejné oblasti, v níž se objevují věci jakožto zboží. Ani práce, ani dílo, ani kapitál, ani profit, ani nejvybranější materiál nemohou propůjčovat hodnotu samy od sebe. Hodnotu zakládá jedinečně veřejnost, na níž se předmět objevuje, vstupuje do vztahu k jiným předmětům a může být oceněn na základě srovnání. Hodnota je vlastností, jíž žádný předmět nemůže mít či získat v rámci soukromé oblasti, jíž se mu však automaticky dostává, jakmile vystoupí na veřejnost. Tato „tržní hodnota“, jak důrazně upozorňuje Locke, nemá nic společného s „intrinsic natural worth of anything“,³⁴ tedy s objektivní, imanentní kvalitou předmětu, která „je nezávislá na vůli jednotlivého kupce nebo prodejce a je spíše něčím, co tkví ve věci samé, ať už se mu líbí či nelíbí, a co jako takové musí být schopen rozpoznat“.³⁵ Tato imanentní kvalita předmětu se může

³² Tuto definici, kterou formuloval Abbé Galiani, přejímám ze zajímavého a bohatý materiál poskytujícího pojednání Hannah R. Sewallové, *The Theory of Value before Adam Smith*, New York 1901, str. 92.

³³ Viz A. Marshall, *Principles of Economics*, I, London 1920, str. 8: Value „always means value in exchange“.

³⁴ J. Locke, *Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, in: *Collected Works*, II, London 1801, str. 21.

³⁵ W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, str. 140. Ashley v této souvislosti hovoří o zásadním rozdílu mezi středověkým a novověkým hlediskem, přičemž poznamenává: „Hodnota je pro nás dnes čímsi naprosto subjektivním a odpovídá tomu, co je ten či one jedinec ochoten za nějakou věc dát. Pro Akvinského byla hodnota objektivním ry-

³¹ A. Smith, *Bohatství národů*, II, str. 237.

změnit pouze se změnou předmětu samotného – jako dochází ke zničení kvality stolu, když jej připravíme o jednu z jeho nohou –, zatímco „tržní hodnota“ zboží se mění v okamžiku, kdy „se změni poměr, který má toto zboží vůči něčemu jinému“.³⁶

Jinými slovy: hodnoty, na rozdíl od věcí nebo činů, představ nebo idejí, nikdy nejsou produkty speciální lidské činnosti, ale vznikají, kdykoli se produkty – bez ohledu na to, jakého jsou druhu – ocitnou v neustále se proměňující relativitě směny, která probíhá mezi členy společnosti. Ještě Marx velmi přesně věděl, že hodnoty lze „vyjádřit pouze relativně“, že nikdo „viděný izolovaně“ nemůže tvořit hodnoty nebo produkovat zboží. A byl by mohl dodat, že nikdo „viděný izolovaně“ se o hodnoty nezajímá. Pouze „v určité společenské souvislosti“ se produkty – předměty, stejně jako ideje či ideály – vůbec mohou stát „hodnotami“.³⁷

Příčina zmatení v teoriích hodnot klasické politické ekonomie³⁸ a ještě většího zmatení, které tyto teorie způsobily v moderní filosofii hodnot, spočívá v poměrně jednoduchém faktu, že starší slovo „worth“, které zde překládáme slovem „kvalita“ a které hrálo důleži-

sem. “ To je samozřejmě v jistém smyslu pravda, ale přesto nesmíme přehlížet, že také středověcí teoretikové rozlišovali mezi hodnotou a imanentní kvalitou věci, protože jinak by přece „moucha měla větší hodnotu než perla, jelikož patří k vyššímu řádu jsoucna“ (viz G. O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920, str. 109). Tato obtíž se vyřeší, pokud akceptujeme rozlišení mezi „worth“ a „value“, které zavedl J. Locke, přičemž termínem *worth* rozuměl *valor naturalis* a termínem *value* cenu, *pretium*. Tento rozdíl přirozeně existuje ve všech společenských uspořádáních s výjimkou těch nejprimitivnějších. Pro novověk je pouze typické, že stále více mizí *valor naturalis*, zatímco *pretium* zaujímá dominantní postavení. Pro středověké teorie hodnot viz též Slater, *Value in Theology and Political Economy*, in: *Irish Ecclesiastical Record*, září 1901.

³⁶ J. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, § 22.

³⁷ Srv. K. Marx, *Das Kapital*, III, str. 689, in: *Marx-Engels Gesamtausgabe*, II; srv. též kap. 1 a 2.

³⁸ Vynikající analýzu a kritiku Ricardovy teorie hodnot s jejím zoufalým pokusem etablovat absolutní hodnotu předkládá G. Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory*, London 1953, str. 66 nn.)

tou roli ještě v Lockových ekonomických teoriích, bylo později nahrazeno zdánlivě vědecktější termínem *use-value*, na rozdíl od *exchange-value*, tedy výrazem označujícím užitnou hodnotu, na rozdíl od směnné hodnoty. To vedlo ke zmatení proto, že rozlišením užité a směnné hodnoty byly užívání a směna fakticky převedeny na společného jmenovatele „hodnot“ vůbec, takže se tímto rozlišením rozdíl mezi oběma ihned znovu setřel. Rozhodující nadále bylo, že obě představují hodnoty. Tuto terminologii akceptoval také Marx. Jenomže Marx – který byl v tomto, stejně jako v mnoha jiných ohledech tak nesrovnatelně důslednější a radikálnější, byť ne „vědecktější“ než jeho předchůdci – sám specificky společenskému veřejnému prostoru směnného trhu nedůvěřoval do té míry, že v proměně užité hodnoty v „nositele směnné hodnoty, a tedy v prostředek směny“, viděl prvotní hřích lidské společnosti. Avšak proti těmto hříchům komerční společnosti, která jde se vším na trh, ze všeho dělá zboží a v souladu s tím ve společenských poměrech vše zbavuje vlastní přirozenosti, Marx neproklamoval „intrinsic worth“, tedy vlastní, imanentní kvalitu předmětu. Místo toho – a z hlediska práce plným právem – stanovil jako měřítko pro znehodnocení věcí i pro odcizení člověka samotný život, totiž funkci, kterou má každá věc v procesu lidského života, je-li jím uchválena a stravována, a v němž už hodnoty nehrají vůbec žádnou roli, ať už jde o objektivní, imanentní kvality, nebo o hodnoty vztažené ke společnosti a určované společností. V socialistickém rozdělování statků všem, kdo pracují, se hmatatelnost věcí, jejich kvalita i hodnota rozpouštějí ve funkci v rámci procesu regenerace životní a pracovní síly.

Nicméně vlastní důvod zmatení teorií hodnot leží hlouběji, než lze soudit z pouhého zmatení pojmů kvality a hodnoty. Důvodem Marxova tvrdošíjného lpění na pojmu užité hodnoty – a také důvodem zoufalých pokusů o nalezení objektivního zdroje hodnot, který ekonomické teorie hodnot před Marxem dle okolností spatřovaly v práci, v půdě či zisku – byla skutečnost, že se nikdo nedokázal smířit s prostým faktem, že na trhu se zbožím, tedy ve sféře odpovídající hodnotám, neexistuje žádná „absolutní“ hodnota, a že hledání takové hodnoty v této sféře se nejvíce ze všeho podobá kvadratuře kruhu. (Protože věc „může být užitnou hodnotou, aniž by byla [směnnou] hodnotou“, ale nikoli naopak, trvá Marx na užité hodnotě jako na jakési náhražce za absolutní hodnotu, podle níž lze měřit jiné

hodnoty.) Znehodnocení hodnot, nad nímž se tak často vyslovovalo politování, znehodnocení, jež zahrnuje ztrátu samostatné kvality věcí, začíná tím, že se ze všeho učiní hodnoty, resp. zboží, tedy že se všechno uvede do vztahu se vším, a tím se zrelativizuje. Universální relativizace, při níž předmět může ospravedlnit svou existenci pouze svým poměrem k jiným předmětům, tedy svou směnitelností, a s ní spojená ztráta kvality, jež vede k tomu, že už nic není viděno ve svém objektivním „takovém bytí“ mimo neustále se měnící oceňování prostřednictvím nabídky a poptávky, spočívá v podstatě hodnoty jako takové.³⁹ Jestliže tento – v komerční společnosti patrně nevyhnutelný – vývoj nakonec způsobil takovou nevoli, že se stal hlavním problémem nové vědy odpovídající této společnosti, totiž ekonomie, nelze to připisovat ani tak nesnesitelnosti úplné relativizace jako takové, jako spíše okolnosti, že následky této relativizace zakoušel typ člověka, jenž byl v podstatě stále ještě utvářen myšlením *homo faber*. A *homo faber*, jehož veškerá činnost spočívá v tom, že přikládá měřítka, stanovuje směrnice, aplikuje pravidla a vnáší měřitelnost všeho druhu do „chaosu“, který nedotčená příroda skýtá světsky orientovanému pohledu člověka, vskutku nemůže snést – více než jakýkoli jiný typ člověka –, že je zbaven absolutních měřítek a kritérií. Rozhodně se totiž nedá říct, že by mu pak zůstala v ruce nějaká relativní měřítka. Existují sice relativní hodnoty, ale neexistují žádná relativní měřítka. Každé měřítko vhodné k měření nějaké

³⁹ Jestliže se W. J. Ashley (*An Introduction to English Economic History and Theory*, str. 140) domnívá, že středověk zná pouze „objektivní“ a novověk pouze „subjektivní“ hodnoty, má pravdu potud, že středověk neznal žádné vlastní tržní hospodářství. Proto mohla být hodnota věci určována buď její specifickou kvalitou, nebo její objektivně danou nezbytností pro člověka, ale nikdy objektivně neohraničitelnými potřebami. „Spravedlivá cena“ by tedy musela vyplynout jakoby sama od sebe a pouze „různorodá a prostopášná přání lidí“ byla příčinou toho, že „se pro její posouzení zdálo vhodné vzít v úvahu úsudek některých moudrých mužů.“ (J. Gerson, *De contractibus*, I,9; citováno podle G. O'Briena, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, str. 104 nn.). Mimo tržní hospodářství je ve skutečnosti nepředstavitelné, že by hodnota věci mohla spočívat pouze v jejím poměru k jiné věci. Otázkou není, zda jsou hodnoty subjektivní či objektivní, nýbrž zda jsou absolutní, či zda pouze označují proporce.

věci je vůči ní „absolutní“ a transcendentní. A peníze, jež zjevně slouží jako druh měřítka pro hodnocení věcí při směně, jsou samozřejmě samy zbožím, resp. „hodnotou“, a v žádném případě nemají objektivní samostatnost, jaká přísluší měřítku, které principiálně překračuje a přetrvává vše, s čím přichází do styku, a to jak věci, na něž je přikládáno, tak člověka, jenž s ním zachází a jenž ho přikládá.

Takovéto radikální ztráty měřítek a universálně platných pravidel, bez nichž by lidé nikdy nemohli zbudovat svět, se Platón zjevně obával již před Prótagorovým návrhem ustanovit jako nejvyšší měřítko člověka, tvůrce věcí, a užívání těchto věcí člověkem. Na tom se zřetelně ukazuje, jak úzká je souvislost mezi trhem se zbožím a instrumentálním principem, který spočívá v základu zhotovování a zkušeností jemu vlastních. Je tomu vskutku tak, že jedno se kontinuuálně a konsekventně odvíjí od druhého. Ovšem Platónova odpověď, že nikoli člověk, ale „bůh je měrou všech věcí“, by nebyla ničím víc než prázdným, moralizujícím gestem, kdyby měl pravdu novověk se svým přesvědčením, že kategorie účelu a prostředku – skrývajících se pod maskou užitku –, která je nepochybně oprávněná pro činnosti, jejichž prostřednictvím vznikl svět a věci v něm, je stejně oprávněná i pro oblast hotového světa.

23. Stálost světa a umělecké dílo

K věcem propůjčujícím stabilitu světu, výtvaru lidských rukou, která ho činí způsobilým poskytnout pozemský příbytek nejnestabilnějšímu bytostem, jaké známe, totiž smrtelným lidem, patří také množství věcí, jež nevykazují vůbec žádnou užitečnost, a navíc jsou tak jedinečné, že jsou principiálně nesměnitelné, tedy nemají vůbec žádnou „hodnotu“, kterou bychom mohli vyjádřit v penězích či jinak převést na nějakého společného jmenovatele. Pokud se tyto předměty objevují na trhu, dosahují sice také cen, ale tyto ceny už nemají vůbec žádný vztah k jejich „hodnotě“, jsou zcela libovolné. Přiměřeným způsobem zacházení s věcmi, jež nazýváme uměleckými díly, také jistě není užívání a používání. Před tím musejí být spíše bedlivě chráněny, a proto jsou odstraňovány z celkové souvislosti obvyklých předmětů užívání, aby mohly ve světě zaujmout odpovídající místo. Proto také musejí být bezpečně vzdáleny od denních potřeb a ne-

zbytností života, s nimiž přicházejí do styku méně než kterákoli jiná věc. V naší souvislosti přitom nehraje žádnou roli otázka, zda se umělecká díla vždy vyznačovala touto neužitečností, nebo zda umění v dřívějších dobách sloužilo tzv. náboženským potřebám člověka a bylo jim přizpůsobeno, podobně jako jsou předměty užívání přizpůsobeny každodennímu používání. I kdyby totiž byla pravda, že historický původ umění byl výlučně náboženské povahy, přesto by tu stále zůstal fakt, že umění odluku od kouzel, náboženství a mýtu přestalo nanejvýš skvělým způsobem.

Umělecká díla jsou těmi nejstálejšími, a proto také nejsvětějšími ze všech věcí. Zůstávají takřka nedotčena rozkladným vlivem, jímž přírodní procesy působí na veškeré předměty, protože nejsou vystavena používání ze strany živých bytostí, které by jen mohlo zničit jejich svébytnost, na rozdíl od předmětů užívání, jejichž upotřebením se realizuje možnost, která je jim samým inherentní. Neexistuje vůbec žádný účel, který by plnilo umělecké dílo v podobném smyslu, v jakém je účel židle uskutečněn jen tehdy, když na ní někdo sedí. Proto se trvalost uměleckého díla liší od stability, kterou pro svou existenci potřebují všechny věci, a to nejen kvantitativně, ale také kvalitativně. Jejich stálost je natolik neobyčejná, že za určitých okolností může provázet trvání proměňujícího se světa napříč staletími a tisíciletími. „Svobodný v závratné výšině / nad kolotáním věků víru / tvůj chvalozpěv se line / bůh rozeznívá svou lyru“ (Rilke). A v tomto trvání stálého se ukazuje, ba přímo září sama světskost světa, která jako taková nikdy nemůže být absolutní, protože svět obývají a užívají smrtelníci, a odlesk její záře dopadá také na samotné „kolotání věků“. To, co zde září, je stálost světa, která se jinak ve světě věcí – navzdory jeho relativní trvalosti – nikdy neukazuje v tak čisté a jasné podobě, je to trvání samo, v němž smrtelní lidé nacházejí ne-smrtelnou vlast. Zdá se, jako by se v trvání uměleckého díla ukazovala stálost světa a za ní jako by se zjevoval kynoucí příslib možné nesmrtnosti – nikoli snad nesmrtnosti duše nebo života, ale toho, co učinily lidské ruce. Uchvacující na tom je, že nejde o toužebné hnutí mysli, ale naopak o hmatatelnou a smyslům přítomnou skutečnost, která se skví před námi, aby byla viděna, zní, aby byla slyšena, promlouvá do světa z řádků čtené knihy.

Jestliže užité předměty vděčí za svou existenci lidské dovednosti používat předměty a užívat jich, jestliže zboží vděčí za svou existenci lidskému „sklonu ke směňování a obchodování“ (A. Smith), pak umělecká díla vznikají z lidské schopnosti myšlení a uvažování. To vše jsou skutečné schopnosti člověka, nikoli pouhé atributy živočicha náležejícího k rodu člověk, jako jsou pocity, potřeby a pudy, k nimž se ovšem tyto schopnosti mohou vztahovat a jež také často tvoří jejich vlastní obsah. Specifické atributy lidského živočicha mají se světem, který si zřizuje člověk na zemi jako svou vlast, společného stejně málo jako odpovídající atributy jiných živočichů, a kdybychom z nich chtěli vysvětlovat lidské prostředí, nebylo by toto prostředí vlastně světem, stejně jako jím není prostředí zvířete, tj. nebylo by výsledkem tvůrčí činnosti, nýbrž emanací, jako třeba síť pavouka nebo hedvábí bource morušového. Pokud se myšlení vztahuje k pocitům, proměňuje již němou uzavřenost čirého pociťování, podobně jako směňování proměňuje holou dychtivost žádostivosti a jako používání transformuje neodbytnou nutkavost potřeby – až jsou nakonec všechny tyto pocity adaptovány na podmínky světa, protože jsou ochotny a jakoby předem připraveny zaměřit se na předměty, aby tak došly svého naplnění a podstoupily svá omezení ve stálosti věcí světa. V každém z uvedených případů jde o to, že určitá schopnost, která je ze své podstaty otevřená světu a k němu vztažená, transcenduje vášnivou intenzitu pouhého pocitu, pudu či nutkání, a tím je osvobozuje z žaláře pouhého vědomí, tj. já pociťujícího pouze samo sebe, a propouští je do širého světa.

Veškeré zvěčňování je proměnou a transformací, ale zpředměťující zvěčňování, jehož se uměleckého dílo dopouští na obsahu spočívajícím v jeho základu, je tak radikální transfigurací či metamorfózou, že se zdá, jako by se v něm převrátil přirozený běh věcí – jako by existovala díla, která pocházejí z tak „nepopsatelné proměny“, že plameny srdce, jež jsou v nich uchovány, již nepohasínají a neobracejí se v popel, ale naopak, že i prach minulosti se rozdmýchává v ustavičně planoucí oheň.⁴⁰ To, co zaklíná planoucí oheň do

40 Text užívá slov Rilkovy básně, která pod názvem „Magie“ (*Taschen-*

uměleckého díla, je uvažující myšlení. Ačkoli jsou umělecká díla myšlenkovými výtvary, jsou také bytostně věcmi, stejně jako jiné věci. Uvažující myšlení samo o sobě nezhotovuje a myšlenkový pochod neprodukuje uchopitelné věci – knihy, obrazy, sochy, skladby –, stejně jako každodenní užívání a používání samo od sebe nezhotovuje a neprodukuje domy či nábytek. Zvěčňování, k němuž dochází, když se zapisuje myšlenka, maluje obraz, skládá melodie či vytesává určitý tvar do mramoru, je samozřejmě ve stálém vztahu s myšlením, které mu předchází. Nicméně to, co realizuje myšlenku a zhotovuje myšlenou věc, je stejná řemeslná činnost, jaká díky prapůvodnímu nástroji, jímž je lidská ruka, tvoří a zhotovuje všechny ostatní trvalé věci.

V jiné souvislosti (§ 12) jsme se již zmínili o tom, jak vysokou cenu musí myšlení a uvažování – stejně jako promlouvání a jednání – platit za to, že prostřednictvím zhotovujícího zpředměťování vstupují do světa věcí jako uchopitelné, skutečné věci. Touto cenou je samotný život, protože to, co bylo po dobu jednoho prchavého okamžiku nejvyšším vzepětím živoucího ducha, může přetrvat pouze jako „mrtvá litera“. Také mrtvou literu lze sice vždy znovu probudit k životu, pokud s ní totiž opět přijde do styku živoucí bytost, která díky vlastnímu životu cítí živoucího ducha, jež mrtvá litera jakoby zvěčnila, ale i toto zmrtvýchvstání sdílí úděl všech živoucích věcí a znovu propadá smrti. Neexistují žádné umělecké výtvary, které by nebyly v tomto smyslu mrtvé, a jejich neživý charakter svědčí o od-

stupu panujícím mezi zdrojem myšlení a uvažování v srdci či mozku člověka a světem, do něhož je nakonec vypuštěno to, co bylo myšleno a vymyšleno. Tento neživý charakter není ovšem vlastní všem uměním ve stejné míře. Nejslabší je tam, kde je zhotovující zvěčňování nejméně spjato s materiálem ve vlastním smyslu, tedy v hudbě a poezii, jejichž „materiálem“ jsou slova a tóny vyžadující minimum znalosti materiálu a řemeslné zkušenosti k tomu, aby s nimi člověk mohl zacházet. Proto hraje v poezii takovou roli postava mladíka a proto právě v hudbě, a nikoli ve výtvarných uměních či v architektuře, existuje fenomén zázračného dítěte.

Jaksi nejvíce lidským a nejméně světským ze všech umění je poezie, jejímž materiálem je samotný jazyk a jejíž produkt zůstává nejbližší myšlení, které jej inspirovalo. Trvalost básně vzniká jakoby zhutněním. Zdá se, jako by „básnickým“ byl již samotný jazyk ve své největší možné hutnosti, kterou mu propůjčuje vrcholná soustředěnost promlouvajícího. Zpřítomňující rozpomínání – Mnemosyné, matka všech ostatních múz a umění – se může v médiu jazyka koncentrovat do té míry, že se myšlený obsah promění v něco, co se bezprostředně vstřípí do paměti. A svůj původ v této vrcholné koncentraci mají také rytmus a rým, technické to prostředky poezie. Původní blízkost paměti a živě zpřítomňujícího rozpomínání umožňuje, aby báseň přetrvala ve světě, aniž by byla zapsána, a přestože je kvalita básně určována řadou měřítek zcela jiného druhu, právě její „zapamatovatelnost“ do značné míry rozhoduje o tom, zda si ji člověk může definitivně zafixovat, vstřípit do své paměti. Básně tak ze všech myšlených věcí umění zůstávají nejtěsněji připoutány k myšlení jako takovému a ze všech věcí světa jsou jakoby nejméně věcmi. Ale i když „slova básníků ze všech stran / slétají se u rajských bran / tichým klepáním se vstupu dožadují / věčný život sobě vyprošují“ a i když je také pravda, že „v hlubině počátku“ se báseň uchovává pouze tím, že prýští z paměti básníka nebo jeho posluchačů jakožto „mluvené slovo“, jako kdyby právě vznikla, přesto vždy nadejde čas, kdy i tato věc, která je ve srovnání s ostatními nejméně věcí, musí být „udělána“, zapsána a proměněna ve hmatatelnou věc mezi jinými věcmi. Živoucí vzpomínka a schopnost paměti, z nichž pramení veškerá touha po nepomíjivosti, totiž potřebuje uchopitelnost věci, aby se jí zachytila a nepropadla zapomnění a pomíjivosti.⁴¹

-Büchern und Merk-Blättern, Wiesbaden 1950) popisuje tuto transfiguraci umění. Tato báseň zní:

Povstávají z nepopsatelné proměny
Takové výtvary – v tom cit ani víra neklame se
Jak často tím trpíme: v popel se obrací plameny
A hle přec v umění: prach v plamen rozzehne se

Zde je magie. Do říše kouzel náhle vpadají
Obyčejná slova, když narážejí na hranici
A nebo přece jsou jak holubi co vrkají
Proklatí touhou po neviditelné holubici.

Myšlení a poznání není totéž. Myšlení, jež pro uměleckou tvorbu představuje pramen ležící za její vlastní hranicí, se přímo manifestuje v každé veliké filosofii, zatímco poznání, které prostředkuje vědění a shromažďuje a uspořádává jeho obsahy, nachází svůj výraz ve vědách. Poznání stále sleduje určitý cíl, který mu mohly vytyčit jak praktické úvahy, tak „neužitečná zvědavost“. Je-li tohoto cíle dosaženo, pak poznávací proces dospěl ke svému konci. Myšlení naopak nemá ani cíl, ani účel, který by byl vůči němu vnější, a přísně vzato, nepřináší ani výsledky. Skutečnost, že z myšlení opravdu neplyne žádný užitek, často dostatečně potvrzovalo nejen utilitaristické smýšlení *homo faber*, ale také mužové činu a věd. Myšlení je vskutku stejně neužitečné jako umělecké dílo, které je jím inspirováno. A ani tyto nejneužitečnější ze všech věcí si myšlení nemůže nárokovat jako výsledky, které vytváří, neboť o uměleckých dílech – stejně jako o velikých filosofických systémech – lze stěží vážně tvrdit, že vznikly pouze díky čirému myšlení a ničemu jinému. Umělec, ale také píšící filosof musí právě přerušit čirý myšlenkový proces, vlastní *chod* myšlenek, chce-li myšlený obsah proměnit tak, aby byl způsobilý ke zvěčňujícímu znázornění pomocí písma. Myšlení jakožto činnost je nekonečné stejně jako život, jež doprovází, a otázka, zda má smysl myslet, je stejně nezodpověditelná jako otázka, zda má smysl žít. Myšlenkové pochody pronikají celkem lidské existence.

⁴¹ Jestliže němčina vyjadřuje básnickou činnost spojením „ein Gedicht machen“ – podobného výrazu užívá i francouzština: „faire de vers“ a angličtina: „to make a poem“ –, vztahuje se tento výraz ke zvěčňování, k němuž dochází již při skládání básně. Také německé „dichten“ ovšem pochází z latinského *dictare* a znamená „zapisovat to, co bylo vymyšleno a duchovně vytvořeno, nebo předřikávat to, co má být zapsáno“ (*Grimms Wörterbuch*, s.v. „dichten“). F. Kluge a A. Götze (*Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*) nově odvozují slovo „dichten“ od „tichen“, starého slova pro „schaffen“, což by znamenalo, že snad souvisí s latinským *ingere*. I v tomto případě se uplatňuje představa vlastní básnické činnosti, která *zhotovuje* báseň, dříve než je zapsána, jako jakéhosi zvěčnění. A ve stejném smyslu již Démokritos velebil básníka všech básníků, Homéra, že „zbudoval dobře uspořádanou stavbu z rozmanitých veršů“ (*DK* 68 B 21). Pokud jde o slovní vyjádření, Démokritos pouze přejímá běžné řecké označení pro básníky „tesaři zpěvů“ (*τέκτωνες ὕμνων*).

Každý, i ten nejprimitivnější lidský život je jimi jakoby rozorán, a toto myšlení nemá jiný začátek ani konec než začátek, který je stanoven narozením, a konec který je stanoven smrtí. Myšlení proto v žádném případě není specifickou výsadou *homo faber*, ačkoli užívání inspiruje jeho nejvyšší světskou produktivitu. Ale v tomto nejvyšším tvoření, jehož je schopen a jež se emancipovalo od užívání a používání do té míry, že zhotovuje neužitečné věci, se zdá, jako by takřkajíc přerostl sám sebe a všechny potřeby vztahované pouze k člověku. Jako by se mohl obejít bez ostnu materiálních či intelektuálních popudů, jako by k tomu, aby sloužil světu, nevyžadoval ani přirozenou žádost po statcích světa, ani specificky lidskou žízeň po obeznámenosti se světem. Poznání naopak hraje význačnou roli ve všech procesech zhotovování, nikoli jen v umělecké či duchovní tvorbě. Poznání má se zhotovováním společné, že je procesem se začátkem a koncem, jehož užitek je kontrolovatelný. A nevede-li proces poznání ke kýženému výsledku, znamená to, že se právě minul svým účelem, stejně jako se minul svým účelem truhlář, který vytvořil dvounohý stůl. Role, již hraje poznání ve vědách, se v zásadě neliší od jeho funkce ve zhotovování. A vědecké výsledky získané prostřednictvím poznání mohou být přidány k lidskému světu a mohou zde najít své místo stejně jako všechny ostatní produkty, které mají charakter věcí.

Pokud jde o specificky intelektuální činnosti, musí být od myšlení i od poznání ještě odlišena činnost logického rozvažování, která ke svému rozvinutí nepotřebuje ani živoucí zkušenost jako myšlení, ani předem daný předmět jako poznání. Jak dedukce z axiomů, tak subsumpce jednotlivého pod obecnější pravidla, či nakonec nejrůznější techniky, díky nimž může rozvažování ze sebe jakoby soukat řetězce vnitřně konsistentních závěrů, jsou činnosti, v nichž lidský mozek vyvíjí „sílu“ svého druhu, která je velmi podobná pracovní síle vznikající na základě látkové výměny člověka s přírodou. Intelligence, která se osvědčuje v oblasti logiky, na rozdíl od myšlení i poznání, představuje vlastně fenomén fyzické síly, a proto je měřitelná pomocí testů intelligence, stejně jako je pomocí jiných zařízení měřitelná tělesná síla. Zákony, jimž podléhají logické procesy, jsou přirozenými zákony, které vposled nezávisí na ničem jiném než na struktuře lidského mozku, v němž jsou zakotveny. Vše, co je ve vlastním smyslu logické, vyvíjí na lidské myšlení nátlak, před nímž není úni-

ku – přinejmenším dokud mozek normálně funguje. Tento nátlak, jímž si rozvažování podmaňuje myšlení, se však v ničem neliší od nátlaku, jímž tělo podřizuje lidský život svým nezbytným potřebám. Kdyby byl člověk skutečně *animal rationale*, jež se od ostatních zvířat liší pouze svou vyšší inteligencí, pak by nové elektronické stroje, které tuto inteligenci stupňují do obludných rozměrů, vskutku byly *gene homunculi*, za něž je jejich vynálezci občas mají sklon považovat. Ani tyto stroje nečiní ve skutečnosti nic jiného než to, co stroje činí vždy: nahrazují, zesilují a zlepšují výkony fyzických sil člověka, ať už jde o jeho pracovní sílu, sílu jeho svalů či sílu jeho mozku. A princip, na němž tyto stroje fungují, je starým osvědčeným principem dělby práce, rozporcování komplikovaných operací na jejich nejjednodušší součástky, tedy např. redukce násobení na jemu inherentní operace sčítání. To, co dělbu práce vlastně činí atraktivní, totiž že pracovní výkon se díky urychlení stává produktivnějším, je rozhodujícím faktorem i v tomto případě. Rozdíl je pouze v tom, že v těchto strojích na inteligenci jsou rychlost a tempo, v němž probíhají logické nebo početní procesy, vystupňovány v tak obludné míře, že lze rezignovat na staré lidské triky urychlování, jako je např. násobení, které přece samo nesloužilo k ničemu jinému než k tomu, aby se urychlily procesy sčítání.

Jediné, co počítače, tyto počítací stroje vyrostlé do gigantických rozměrů, skutečně dokazují, je, že 17. století nemělo pravdu, když se s Hobbesem domnívalo, že rozvažování, totiž schopnost vyvozování závěrů – „reckoning with consequences“ –, je ze všech lidských schopností tou nejvyšší a v nejvyšší míře lidskou, a že 19. století se svou filosofií práce a života – s Marxem, Bergsonem a Nietzsche – bylo v právu, když rozvažování chápalo jako pouhou funkci životního procesu, a proto samotný život pokládalo za něco „vyššího“ než rozvažování. Dodnes velmi rozšířeným, vlastním omylem tohoto novověkého vývoje bylo samozřejmě přesvědčení, že myšlení a poznání mají svůj původ v těchto animálních funkcích, které jsou vlastní živočichu vybavenému inteligencí. Je zřejmé, že inteligentní procesy rozvažování zakotvené v mozku mají stejně ne-světský charakter, tj. jsou stejně neschopné ustavit svět, jako ostatní fyzické procesy, jejichž prostřednictvím život působí na člověka svou donucující mocí, tedy životem vynucené procesy práce a spotřeby.

Nejnápadnější vnitřní rozpor klasické politické ekonomie, na nějž bylo často upozorňováno, spočívá v tom, že stejní teoretikové, kteří byli hrdí na svůj důsledně utilitaristický světonázor, v zásadě opovrhovali tím, co je pouze užitečné. Toto opovržení se manifestovalo především v jejich postoji k produkci čirých spotřebních statků, na niž vždy shlíželi spatra jako na něco druhořadého, přestože jde o produkci toho vůbec nejužitečnějšího, co existuje. Nikoli užitečnost, nýbrž stálost a trvalost jim byly měřítkem, podle něhož posuzovali skutečnost, aby určili produktivitu. To neznamena nic jiného, než že se dívali na skutečnost prismatickým světlem a jeho věčnosti v duchu *homo faber* a že nevztahovali všechny činnosti k životu a k tomu, co je pro něj nutné, v duchu *animal laborans*. Trvanlivost předmětů každodenního užívání je sice relativní a představuje pouze slabý odlesk oné stálosti, která nechává přetrvávat nejsvětější ze všech věcí, umělecká díla, napříč celými staletími. Ale i tato relativní stálost předmětů užívání je stále ještě odrudou setrvalého přetrvávání (jež Platón považoval za něco božského, protože se blíží nepomíjivosti) příslušejícího každé věci jakožto věci. V každém případě je to tato vlastnost, která určuje podobu každé věci, její jevovou formu ve světě, a díky tomu je předpokladem pro to, aby se nám určitá věc mohla jevit jako krásná, či ošklivá. Pro předměty každodenního užití přitom vlastní podoba samozřejmě hraje mnohem zanedbatelnější roli než pro umělecké předměty vzdálené užívání a pokus moderního uměleckého průmyslu zhotovovat předměty užívání tak, jako by šlo o umělecké objekty, má na svědomí mnoho nevkusů. Nicméně pravdivé jádro, které je skryto v těchto snahách, spočívá v nepopiratelném faktu, že žádná věc, která vůbec trvá dost dlouho na to, aby mohla být vnímána jakožto forma a podoba, nemůže uniknout tomu, aby byla vystavena hodnocení, které se týká nejen její funkce, ale také jejího zjevu. A pokud si nevydloubneme oči, resp. pokud se úmyslně nezřekneme měřítek, která platí pro viditelný svět, nemůžeme činit jinak, než že veškeré věci posuzujeme také podle toho, zda jsou krásné, nebo ošklivé, nebo něco mezi tím.

Protože veškeré jsoucno se také ukazuje a nemůže se ukazovat bez podoby, která je mu vlastní, neexistuje ve skutečnosti žádná věc, která by již nepřekročila status pouhého objektu užívání a neměla způsob existence, jenž přesahuje její funkci. Neplatí to pouze o spotřebních statcích, které ale nikdy nevstupují do vlastního světa věcí,

protože jsou určeny ke spotřebě a připraveny ke konzumování. (Každá snaha učinit je „krásnými“ zde proto nevyhnutelně vede ke kýči, přičemž tato kýčovitost spočívá v tom, že „krása“ má probudit chuť, což odporuje podstatě krásy, jež se právě vzpírá tomu, aby na ni člověk vztáhl ruku, a tam, kde se naplno ukazuje, brání každému zacházení s dotyčným předmětem.) Krásu nebo ošklivost určité věci tvoří její „takové bytí“, které přesahuje její funkčnost. „Takové bytí“ je na rozdíl od funkce spjato s ukazováním vůbec, a v tomto smyslu rovněž s viditelností ve veřejném světě. Pokud předmět vůbec vstupuje do světa věcí, transcenduje již sféru pouhé účelovosti, a tak jakoby na vlastní pěst prolamuje řetězec účelů *ad infinitum*, jak je diktován logikou lidského užívání. V tomto světě věcí už nemůže být měřítkem jeho znamenitosti pouze jeho užitečnost, jako kdyby ošklivý stůl plnil svůj účel stejně dobře jako „krásný“. Zde o jeho znamenitosti rozhoduje jeho vzhled. A tento vzhled není ničím jiným než možnou shodou s tím či přiblížením k tomu, čemu Platón říká εἶδος či ἰδέα, k obrazu přítomnému v představě, který tanul před vnitřním zrakem zhotovitele, když onen předmět vyráběl, a který již jako takový existoval, dříve než začal proces zhotovování, trvá i poté, co tento proces dospěl ke svému konci, a přetrvá dokonce i zánik způsobený opotřebováním či zničením předmětu, který byl zhotoven k jeho obrazu. Tak se všechny věci, které dostávají podobu a formu – přestože zároveň slouží k užívání –, ve svém „takovém bytí“ v jistém smyslu vymykají pouze „subjektivním“ potřebám těch, pro jejichž účely byly vytvořeny, a vstupují do světa předmětů, určeného objektivními měřítky, v němž neslouží pouze k užívání, ale také určují vzhled, specifickou kvalitu prostředí sestávajícího z věcí, v němž se pohybuje lidský život.

Prostředím člověka je svět věcí, který pro něj zřizuje *homo faber*, a svou úlohu, poskytovat domov smrtelným bytostem, může tento svět plnit pouze natolik, nakolik jeho stálost odolává věčně se proměňující pohyblivosti lidské existence a nakolik ji přetrvává, tj. nakolik transcenduje nejen čirou funkcionalitu statků produkovaných pro spotřebu, ale také pouhou užitečnost předmětů určených k užívání. Stejně jako se látková výměna s přírodou, tedy biologický proces, který je společný člověku a všem ostatním živým bytostem, realizuje v činnosti práce, tak se specificky lidský život, časové rozpětí, které je mu vyměřeno mezi životem a smrtí, realizuje v jednání

a promlouvání, jež mají s životem společného tolik, že jsou také samy o sobě prchavé a pomíjivé. Jakkoli je totiž člověk „výmluvný ve slovech a zdatný v činech“, ani slova, ani činy nezanechají ve světě žádnou stopu. Po uplynutí krátkého okamžiku, během něhož se přehnaly světem jako vánek, vítr či bouře a rozechvěly lidská srdce, o nich už nic nesvědčí. Bez náčiní, které navrhuje *homo faber*, aby usnadnil práci a zkrátil pracovní dobu, by lidský život nebyl ničím než námahou a prací. Bez stálosti světa, který přetrvává lhůtu vyměřenou smrtelníkům, by lidská pokolení byla jako tráva a veškerá nádhera země jako luční kvítí. A bez dalších umění *homo faber*, která jsou rovněž druhem zhotovování, ale tentokrát na jeho nejvyšší úrovni, v plné slávě svého nejčistšího rozvinutí, bez básníků a dějepisců, bez výtvarného umění a umění vyprávění, by se ani to jediné, co jednající a promlouvající lidé dokážou vytvořit jako svůj produkt, totiž příběh, v němž vystupovali jako jednající a promlouvající aktéři – až dospěl tak daleko, že ho někdo může jako příběh vyprávět –, nikdy nemohl vstoupit do paměti lidstva tak, aby se stal součástí světa, v němž lidé žijí. Pokud ovšem promlouvání a jednání představují nejvyšší a nejlidštější činnosti v rámci *vita activa*, potud je svět skutečnou vlastí pro smrtelné lidi jen do té míry, do jaké těmto o sobě nanejvýš prchavým a pomíjivým činnostem zajišťuje trvalé místo, v jaké je schopen poskytnout příbytek činnostem, které jsou nejen zcela neužitečné pro životní proces jako takový, ale mají také principiálně jinou povahu než rozmanitá zhotovující umění, s jejichž pomocí je vytvářen samotný svět a všechny věci v něm. V tomto ohledu jde sotva o volbu mezi Platónem a Prótagorou nebo o rozhodnutí, zda je člověk či bůh měrou všech věcí. Jedno je totiž jisté: měrou pro svět nejsou nezbytné životní potřeby, jejichž donucující síla se projevuje v práci, a tuto míru nelze nalézt ani v říši prostředků a účelů, jež je směrodatná pro zhotovování světa věcí a pro jejich používání.

Pátá kapitola

Jednání

„All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them.“¹

Isak Dinesenová

*Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo ampliatur, sequitur de necessitate delectatio ... Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.*²

Dante Aligieri, *De monarchia*, I,13

24. Odkrytí osoby v jednání a promlouvání

Fakt lidské plurality, základní podmínka jednání i promlouvání, se manifestuje dvojitým způsobem: jakožto rovnost a jakožto rozdílnost. Bez stejnorodosti by neexistovalo žádné dorozumění mezi živými, žádné porozumění mrtvým a žádné plány pro svět, který už nebude

¹ „Každé trápení lze snést, jen když je vložíte do vyprávění, anebo je vyličíte příběhem.“

² „Neboť při veškeré činnosti snaží se činitel, ať již jedná z nutnosti přírody či dobrovolně, především o to, aby rozvinul své vlastní podobenství. Odtud se stává, že každý činitel jako takový pociťuje potěšení; poněvadž totiž vše, co jest, touží po svém bytí, a při činnosti se bytí činitelovo jaksi rozrůstá, je nutným jejím následkem potěšení ... Nečiní tedy nic, co by nebylo již takovým, jakým se činností má státí...“ (Dante Aligieri, *O jediné vládě*, přel. B. Ryba, Praha 1942, str. 65.

obýván námi, ale přesto nám rovnými lidskými bytostmi. Bez rozdílnosti, bez absolutní odlišnosti jedné osoby od každé jiné, která jest, byla nebo bude, by pro dorozumění nebylo zapotřebí ani promluvy, ani jednání. Znaková a hlasová řeč by postačovala k tomu, aby si lidé v případě nutnosti navzájem projevili svá přání a nezbytné životní potřeby, jež mají všichni stejné a jež zůstávají stále tytéž.

Lidská rozdílnost je něco jiného než specifičnost. Specifičností či jinakostí, touto pozoruhodnou vlastností oné *alteritas*, jež je vlastní veškerému jsoucnu jako takovému, a již proto středověká filosofie řadila mezi universalie, se vyznačuje pluralita obecně. Právě tato vlastnost je důvodem, proč můžeme definovat jen pomocí rozlišení, že každé určení v sobě zároveň zahrnuje negaci, je vymezením něčeho jako „něčeho jiného než“. K diferenciaci této nejobecnější specifičnosti, která prozrazuje, že jsoucno vůbec zakoušíme pouze v pluralu, ovšem dochází již v rozmanitosti organického života, jehož nejprimitivnější formy vykazují variace a rozdílnosti přesahující pouhou jinakost. Mezi všemi živými bytostmi je opět vlastní pouze člověku, že tuto rozdílnost aktivně vyjadřuje, že se sám odlišuje od druhých a případně před nimi vyniká, a tím nakonec sděluje světu nejen něco jiného – hlad a žízeň, náklonnost či odpor či strach –, ale v tom všem vždy zároveň také sám sebe. V člověku se vlastnost specifičnosti, již sdílí s veškerým jsoucnem, a vlastnost rozdílnosti, již sdílí se všemi živými bytostmi, stávají jedinečností. Lidská pluralita je mnohostí, která má tu paradoxní vlastnost, že každý její člen je svého druhu jedinečný.

Tato jedinečnost se ukazuje právě v činnostech promlouvání a jednání. Když lidé promlouvají a jednají, neznamená to, že jsou pouze navzájem rozdílní, ale navzájem se od sebe aktivně odlišují. Promlouvání a jednání jsou mody, v nichž se zjevuje samo lidství. Toto aktivní sebe-ukazování bytosti, která je zásadně jedinečná, na rozdíl od pouhého objevení se člověka ve světě skrze jeho narození, je založeno na iniciativě, již se chápe člověk sám, ale nikoli v tom smyslu, že by k tomu bylo zapotřebí nějakého zvláštního rozhodnutí. Žádný člověk se nemůže zcela obejít bez promlouvání a jednání, což nelze tvrdit o žádné jiné činnosti *vita activa*. Ačkoli je práce tak nezbytná pro látkovou výměnu člověka s přírodou, neznamená to, že by každý člověk také musel pracovat. Člověk může velmi dobře doutit jiné, aby pracovali za něj, aniž by proto jeho lidství utrpělo

újmu. A totéž platí o zhotovování potud, že člověk může velmi dobře používat světa věcí a požívat jeho výhod, aniž by kdy sám zhotovil a přidal k jeho mnohotvárnému bohatství třeba jen jedinou užitečnou věc. Ačkoli život otrokáře, vykořisťovatele či parazita může být morálně zavrženíhodný, je to stále ještě specificky lidský způsob existence. Život bez veškerého promlouvání a jednání – a to by byl vážně jediný způsob života, jenž by se zřekl veškerého zdání a veškeré marnivosti světa v biblickém smyslu slova – by naopak už doslova nebyl životem, ale spíše umíráním trvajícím po celou délku lidského života. Takový život by se už neukazoval ve světě mezi lidmi, ale mohli bychom jej zaznamenat pouze jako něco mizejícího. Nevěděli bychom o něm víc, než jakožto žijící víme o těch, kdo mizí v temnotě smrti, kterou neznáme.

Promlouváním a jednáním se zapojujeme do světa lidí, který existoval, dříve než jsme se do něj narodili. Toto zapojení je jako druhé narození, v němž stvrzujeme holý fakt svého fyzického zrodu a jakoby za něj sami přebíráme odpovědnost. Přestože se tomuto minimu iniciativy nikdo nemůže zcela vyhnout, není vynucena žádnou nutností jako práce ani z nás není jakoby vylákána pohnutkou k výkonu a vyhlídkou na užitek. Přítomnost druhých, k nimž se chceme přidružit, může sice v každém jednotlivém případě působit jako stimul, ale samotná iniciativa tím není podmíněna. Zdá se, že vlastní popud spočívá spíše v samotném počátku, jenž vešel do světa spolu s naším zrozením a jemuž odpovídáme tím, že sami z vlastní iniciativy začínáme s něčím novým.³ Jednat v tomto nejpůvodnějším

³ Zdá se, že tuto skutečnost potvrzují také výsledky bádání v biologii a psychologii, které zdůrazňují jak vnitřní příbuznost promlouvání a jednání, tak spontaneitu, jež je zcela nezávislá na praktických podnětech a účelech. Velmi zajímavá v tomto ohledu je kniha A. Gehlena, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Bonn 1955), v níž se nachází dobré shrnutí novějšího bádání. Gehlen ovšem ve shodě s biologii předpokládá, že tyto specificky lidské schopnosti odpovídají „biologické nutnosti“, totiž skutečnosti, že lidské tělo je vybaveno biologicky hůře než tělo jiných živočišných druhů. Tato Gehlenova interpretace je samozřejmě „teorií“, která zde pro nás není důležitá a která také nesnižuje hodnotu řady cenných náhledů, s nimiž se ve zmíněné knize setkáváme.

a nejobecnějším smyslu znamená totéž, co začínat s něčím novým. Každá akce nejprve uvádí něco do pohybu, koná ve smyslu latinského *agere* a začíná a vede něco ve smyslu řeckého *ἀρχειν*. Protože každý člověk je na základě zrození *initium*, počátkem a nově přichozím ve světě, mohou se lidé chápat iniciativy, stávat se začátečníky a uvádět do pohybu něco nového. Řečeno slovy Augustina: „Aby tedy byl počátek, byl stvořen člověk, před nímž nikdo neexistoval.“⁴ V této jedné větě své politické filosofie Augustin oním hlubokomyslným a zároveň apoditickým způsobem, jenž je mu někdy vlastní, překvapivě spojuje základ učení Ježíše z Nazareta s pozadím zkušenosti římských dějin a římské politiky. Tento počátek, jímž je člověk potud, pokud je někým, rozhodně nespádá vjedno se stvořením světa.⁵ Nelze říci, že před člověkem nebylo nic, ale lze říci, že před ním nebyl nikdo. Stvoření člověka není počátkem něčeho, co – pakliže bylo jednou stvořeno – je ve své podstatě tu, vyvíjí se, trvá nebo také pomíjí, ale je počátkem bytosti, která sama má schopnost začínat: je to počátek počátku nebo samotného počínání. Se stvořením člověka se ve světě samém objevil princip počátku, který při stvoření světa dosud jako by setrval v Boží ruce, a tedy mimo svět, a tento princip zůstane světu imanentní, dokud budou existovat lidé. Tím samo-

⁴ Augustin, *De civ. Dei*, XII,20: [*initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*.

⁵ Oba tyto „počátky“, počátek světa a počátek člověka, byly v Augustinových očích natolik odlišné, že pro jejich označení a rozlišení užíval dvou různých slov. Počátek, jímž je člověk, Augustin nazývá *initium*, zatímco pro počátek světa přejímá latinský překlad bible, který první slovo biblického textu: „na počátku“ překládá výrazem *principium*. Jak je patrné z *De civ. Dei*, XI,32, mělo pro Augustina slovo *principium* mnohem méně radikální význam. Na uvedeném místě Augustin vykládá verš: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ (*In principio fecit Deus coelum et terram*) následovně: „Tento výraz ‚na počátku‘ není míněn tak, že by byly stvořeny jako první, neboť předtím přece stvořil anděly“ (*illud quod dictum est In principio, non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos*). Zatímco tedy nelze říci, že by před stvořením světa neexistovalo nic, před stvořením někoho, jenž je člověk, doslova neexistoval nikdo.

zřejmě vposled nemá být řečeno nic jiného, než že stvoření člověka jakožto někoho spadá vjedno se stvořením svobody.

V samotné přirozenosti každého počátku spočívá, že z hlediska toho, co již bylo a co se dělo, vtrhuje do světa naprosto neočekávaně a nevypočitatelně. Nepředvídatelnost události je vlastní všem začátkům a počátkům. Díváme-li se na vznik země z hlediska procesů probíhajících v universu, na vznik pozemského organického života z hlediska procesů probíhajících v anorganických látkách nebo na vývoj lidského druhu z evolucí nižších živočišných druhů z hlediska vývojových procesů organického života – tedy na klíčové prapůvodní události, jež kdysi vytvořily celý rámec naší reálné existence, z hlediska procesů, jež byly každou z těchto událostí rozhodujícím způsobem přerušeny –, vidíme, že tyto události jsou založeny na „nekonečných nepravděpodobnostech“. Nový počátek je vždy v rozporu se statisticky uchopitelnými pravděpodobnostmi, je vždy nekonečně nepravděpodobný. Proto na nás tam, kde se s ním setkáváme v živoucí zkušenosti – tedy ve zkušenosti života, jejíž povaha je určována průběhem procesů, které nový počátek přerušuje –, vždy působí jako zázrak. Skutečnost, že člověk je nadán schopností jednat ve smyslu nového počátku, může proto znamenat jen to, že člověk se vymyká veškeré předvídatelnosti a vypočitatelnosti, že v tomto jednom případě náleží jistá pravděpodobnost již jen nepravděpodobnému a že v to, co „racionálně“ nelze vůbec očekávat, tj. co nemá povahu vypočitatelného dění, lze přesto doufat. A toto nadání pro naprosto nepředvídatelné je opět založeno výhradně na jedinečnosti, díky níž je každý odlišen od každého, kdo byl, je či bude. Tato jedinečnost přitom není ani tak skutkovou podstatou určitých kvalit, ani neodpovídá jedinečné sestavě již známých kvalit v nějakém „individu“, jako je spíše založena na konstitutivním faktu veškerého lidského spolubytí, tj. na faktu natality, zrození, díky němuž se jednou každý člověk objevil ve světě jako něco nového. Právě díky této jedinečnosti, která je dána spolu se skutečností zrození, se zdá, jako by byl v každém člověku ještě jednou opakován a potvrzen Boží stvořitelství. Chceme-li určit někoho, kdo v každém novém člověku jedinečně přichází na svět, můžeme říci jen to, že s ohledem k němu neexistoval před jeho zrozením „nikdo“. Jednání jakožto nový počátek odpovídá narození někoho, jednání realizuje v každém jednotlivci skutečnost zrodu. Promlouvání pak odpovídá absolutní

rozdílnosti, která je předem dána s tímto zrozením, realizuje specificky lidskou pluralitu spočívající v tom, že bytosti, jež se vyznačují jedinečnou rozdílností, se od začátku do konce stále nacházejí v prostředí sobě rovných.

Jednání a promlouvání pojí těsné příbuzenské pouto, protože jednání může být v souladu se specificky lidskou situací vyznačující se tím, že člověk se pohybuje v mnohosti jedinečných bytostí jako mezi sobě rovnými jen tehdy, je-li připraveno odpovědět na otázku, která se bezděčně klade každému nově přichozímu: Kdo jsi? Otázku, kdo někdo je, implicitně objasňují jak slova, tak činy. Ale stejně jako je souvislost, která pojí začínání něčeho nového s jednáním, těsnější než souvislost, která je pojí s promlouváním, tak k objasnění otázky, kdo někdo je, se očividně lépe hodí slova než činy.⁶ Činy, jež nejsou provázeny řečí, ztrácejí velkou část svého zjevujícího charakteru, stávají se „nesrozumitelnými“ a jejich účelem je obvykle šokovat svou nesrozumitelností nebo, jak bychom řekli, sabotovat veškeré možnosti dorozumění postavením před hotovou věc. Jako takové jsou činy samozřejmě srozumitelné: odmítají řeč a promlouvání a za svou srozumitelnost vděčí právě tomuto odmítnutí. To, čemu rozumíme, je právě jejich ostentativní němota. Kdyby navíc skutečně existovalo nějaké jednání, které principiálně není doprovázeno slovy, pak by činy vzešlé z takového jednání působily dojmem, jako by se z nich vytratil subjekt jednání, samotný jednatel. Principiálně nesrozumitelné by pro lidi muselo být pouze takové jednání, které by vykonávali nikoli jednatelé lidé, nýbrž roboti. Jednání beze slov přísně vzato vůbec neexistuje, protože by to bylo jednání bez jednatelů. „Obojí, být výmluvný ve slovech a zdatný v činech“ patří dohromady, protože by nebylo žádného vlastního vykonavatele činů – *πρῆξις τε ἔργων* –, kdyby ho zároveň nečinil zjevným řečník slov – *μῦθος τε ἡτῆς* (II. IX,445). Čin se zapojuje do souvislosti významů až prostřednictvím mluveného slova. Funkcí promlouvání přitom ovšem není vysvětlit, co bylo učiněno. Toto slovo spíše iden-

⁶ Promlouvání a odhalování nebo, jak říká Heidegger, „odkrývání“, k sobě mají blíže než jednání a odhalování. Proto se také Platón domnívá, že řeč (*λέξις*) stojí k pravdě (k „odkrytosti“ v Heideggerově smyslu) v bližším vztahu než jednání (*πράξις*).

tifikuje vykonavatele a oznamuje, že je to on, kdo jedná, totiž někdo, kdo se může odvolat na jiné činy a jiná rozhodnutí a říci, co zamýšlí činit dále.

Neexistuje žádné lidské konání, které by vyžadovalo slova v takové míře jako jednání. Pro všechny ostatní činnosti hrají slova podřadnou roli, slouží pouze k informaci nebo doprovázejí výkon, který by se mohl odehrát také mlčky. Jazyk je sice v průměru naprosto adekvátním prostředkem k informačním účelům, ale jako takový by rovněž mohl být nahrazen znakovou řečí, která by byla k těmto účelům přiměřenější. V matematice a jiných vědách, ale také při určitých formách kolektivní práce, jsou takovéto znakové řeči trvale užívány, a to prostě proto, že přirozený jazyk se pro jejich účely ukazuje jako příliš rozvláčný. Okolností, jež způsobuje tuto rozvlácnost přirozeného jazyka, je osoba, která v něm zároveň promlouvá. Ve stejném smyslu bychom mohli říci, že schopnost jednání je zcela adekvátní k účelům sebeobrany nebo ke sledování určitých zájmů. Kdyby však při jednání nešlo o nic víc než o dosažení určitých účelů, pak bychom je mohli nahradit němým násilím, s jehož pomocí by takovýchto účelů zjevně mohlo být dosaženo podstatně lépe a rychleji. Z hlediska pouhého užitku je jednání jen náhražkou za použití násilí, které se vždy ukazuje jako účinnější, stejně jako promlouvání je z hlediska pouhé informace jakýmsi nouzovým prostředkem, s nímž se musíme spokojit do té doby, než bude vynalezena znaková řeč.

Jednáním a promlouváním lidé vždy činí zjevným, kdo jsou, aktivně ukazují svou bytostnou personální jedinečnost, vstupují jakoby na jeviště světa, na němž nebyli tak viditelní, dokud se bez jejich vlastního přičinění ukazovala pouze neopakovatelná podoba jejich těla stejně jako neopakovatelný zvuk jejich hlasu. Na rozdíl od toho, „co“ určitý člověk je, na rozdíl od vlastností, nadání, talentů, defektů, které máme, a proto je máme ve svých rukou a pod svou kontrolou přinejmenším do té míry, že je na naší vůli, zda je ukážeme, či skryjeme, se vlastní personální „kdo“, jímž určitý člověk je, vymyká naší kontrole, protože se mimoděk zároveň vyjevuje ve všem, co říkáme nebo činíme. Toto „kdo“ by snad před sluchem a zrakem okolního světa lidí mohly zakrýt, skrýt pouze naprosté mlčení a úplná pasivita. Nikdo na světě jím však nemůže záměrně a volně disponovat, poté co se jednou ukázalo. Je naopak mnohem pravděpodob-

nější, že toto „kdo“, které se tak neomylně a jednoznačně ukazuje okolnímu světu lidí, vždy zůstává skryto právě samotnému ukazujícímu, jako kdyby bylo onen *δαίμων* Řeků, jenž sice člověka doprovází po celý jeho život, ale vždy mu hledí pouze zezadu přes ramena, a proto se stává viditelným jen těm, kteří se s dotýčným setkávají, nikdy jemu samému.

Avšak tato objasňující kvalita promlouvání a jednání, jejichž prostřednictvím se vedle toho, co je řečeno a vykonáno, zároveň ukazuje také mluvčí a vykonavatel, se vlastně dostává ke slovu pouze tam, kde lidé spolu navzájem rozmlouvají a jednají, a nikoli kde jednají jedni pro druhé či proti sobě navzájem. Ani činná a někdy velmi účinná dobrota, jejíž nezištnosti se okolní svět lidí ukazuje pouze v modu bytí pro druhé, v němž se jakoby každý před každým skrývá, ani zločin, který se staví proti druhým a musí se před nimi skrývat, nemohou riskovat odhalení příslušného „někoho“, subjektu jednání a promlouvání. Důvodem této skutečnosti je mimo jiné to, že nikdo neví, koho vlastně zjevuje, když v promlouvání a jednání zároveň mimoděk zjevuje sám sebe. Toto riziko ukázat se jako „někdo“ v bytí s druhými na sebe může vzít pouze ten, kdo je ochoten prodlévat v tomto vzájemném spolubytí také v budoucnosti, tedy ten, kdo je ochoten pohybovat se ve spolubytí se sobě rovnými, objasňovat jim, kým on sám je, a zřici se původní cizoty toho, který zrozením přišel na svět jakožto nově přichozí. Toto zřeknutí si však nemůže dovolit ani bytí pro druhé, ani bytí proti druhým. Účinnost dobroty i zločinu pramení z distance, v níž je fixována původní cizota člověka, který přišel na svět zrozením, přičemž v naší souvislosti je lhostejné, že tato cizota se v jednom případě realizuje v sebeobětování, zatímco v druhém případě v absolutním sobectví. Z hlediska vzájemného spolubytí jde v obou případech o fenomény osamělosti, které se smějí objevit jaksí pouze na okraji oblasti lidských záležitostí, nemá-li být tato oblast zničena. Jedná se tedy o okrajové jevy politického života, které se v něm stávají dějinně působícími faktory jen v dobách zániku, úpadku a politické korupce. V takových dobách se oblast lidských záležitostí zatemňuje, ztrácí zářivý, slávu plodící jas, který je vlastní pouze veřejnému prostoru, jenž se konstituuje ve vzájemném spolubytí lidí a který je nezbytný, má-li se jednání a promlouvání plně rozvinout, tj. umožnit, aby se vedle toho, co je vykonáno a řečeno, ukázali také ti, kdo jednají a promlouvají.

V tomto šerosvitu, v němž už nikdo neví, kdo je kdo, se lidé cítí cizí, a to nejen ve světě, ale také mezi sebou navzájem. A v náladě cizoty a osamělosti dostávají mezi lidmi svou příležitost postavy cizinců, svétci a zločinci.

Bez této vlastnosti spočívající v objasňování toho, „kdo“ je určitá osoba, se jednání stává druhem výkonu, jakým jsou jiné výkony vázané na nějaký předmět. Pak se vskutku může stát jednoduše prostředkem sloužícím nějakému účelu, jako je zhotovování prostředkem k vytvoření předmětu. K tomu dochází vždy, když je vlastní spolubytí zničeno nebo dočasně ustupuje do pozadí a lidé stojí či jednají pouze jedni pro druhé nebo jedni proti druhým. Tak je tomu např. ve válce, kdy jednání obnáší pouze to, že se připravují a aplikují určité násilné prostředky, aby bylo dosaženo jistých, předem stanovených cílů ve prospěch vlastní strany a proti nepříteli. V takových případech, o nichž dějiny lidstva dovedou vyprávět tak obsáhle, že byly dlouhou dobu považovány za vlastní substanci historie, se promlouvání ve skutečnosti stává „prázdnými řečmi“, totiž jedním z prostředků k dosažení účelu, ať už tento prostředek slouží k obalamucení nepřítelů nebo k opájení své strany vlastní propagandou. Řeč se zde stává pouhou prázdnou řečí, protože už vůbec nic neobjasňuje, tedy přímo odporuje vlastnímu smyslu promlouvání. Ale také vlastní jednání pomocí síly zbraní, která je potom tím, co má rozhodnout, se odehrává tak, že v něm neopakovatelná identita samotného jednajícího už nehraje žádnou roli. Vítězství či porážka jsou, přinejmenším v moderní válce, výkony pozitivního nebo negativního druhu a nevypovídají o vítězi či poraženém víc než jiné výkony.

To, co jednání v těchto případech ztratilo, je právě vlastnost, díky níž překračuje všechny ve vlastním smyslu produktivní a zhotovující činnosti, které – nejjednodušším vyhotovením předmětu užívání počínaje, a transfigurující tvorbou uměleckým děl konče, – vyjevují pouze tolik, co se ukazuje v dovršeném předmětu, tj. ve své podstatě nezamýšlejí ukázat víc, než co je po ukončení procesu zhotovování pro všechny viditelné. Jednání, které setrvává v anonymitě, čin, jehož původce nemůže být jmenovitě uveden, jsou nesmyslná a propadají zapomnění. Není zde nikdo, o němž by se mohl vyprávět příběh. Umělecké dílo si naopak podržuje svůj plný význam, ať už jméno mistra známe či nikoli. Skutečnost, že po první světové válce se ve všech zemích vztyčovaly pomníky „neznámým vojákům“, podává

výmluvné svědectví o všeobecné potřebě najít nějaké „kdo“, někoho, koho by vyjevovaly čtyři roky masového vraždění. Pomník pro „neznámého“ vznikl z oprávněné nevole smířit se s tím, že v nejvlastnějším smyslu slova nebyl „nikdo“, kdo by tak obłudné dění chtěl a kdo by je uvedl na jeviště světa. Pomníky byly stavěny všem těm, jež válka navzdory jejich největšímu lidskému nasazení ponechala v anonymitě, což sice ani v nejmenším neumenšilo jejich výkon, ale jakožto jednající je to zbavilo jejich lidské důstojnosti.⁷

25. Tkanivo lidských záležitostí a příběhy, které se v něm vyprávějí

Nezaměnitelně neopakovatelné „kdo“, jež se tak zřetelně manifestuje v promlouvání a jednání, uniká každému pokusu o jednoznačné verbální uchopení. Jakmile se pokoušíme říci, *kdo* někdo je, začínáme popisovat vlastnosti, které tento někdo sdílí s druhými a které mu právě v jeho neopakovatelnosti nepřísluší. Ukazuje se, že jazyk, chceme-li jej použít jako prostředku k popisu nějakého „kdo“, selhává a ulpívá na nějakém „co“. Při takovémto pokusu nakonec zjišťujeme, že jsme stanovili nanejvýš charakterové typy, jež jsou vším jiným než osobami a za nimiž se vlastní osoba spíše skrývá s takovou sveřepostí, že je člověk v pokušení považovat charaktery za masky, které si nasazujeme, abychom snížili riziko objasnění osoby ve vzájemném spolubytí – jako bychom mezi sebe a druhé vsunuli jakousi ochrannou vrstvu, a tak zmírnili děsivou jednoznačnost skutečnosti, že jsme právě touto osobou a nikým jiným.

Toto selhávání jazyka velmi úzce souvisí s nemožností definovat podstatu člověka, nemožností, která je ve filosofii až příliš dobře známá. Všechny takové definice se vždy nakonec ukazují jako určení a interpretace toho, co je člověk, jaké vlastnosti mu náležejí ve srovnání s jinými živými bytostmi, zatímco *differentia specifica* lid-

⁷ *Legenda* Williama Faulknera vyniká mezi díly poválečné literatury o první světové válce nejen svojí kvalitou, ale také tím, že je prvním románem, jehož autor zjevně pochopil, proč tato válka byla tak strašlivá, a proto učinil z neznámého vojáka hrdinu válečných událostí.

ství přece spočívá právě v tom, že člověk je „někdo“ a že toto „bytí někým“ nemůžeme definovat, protože je nemůžeme s ničím srovnávat a odlišit je jakožto jeden druh bytosti, na niž se tážeme slůvkem „kdo“, od jiného druhu bytosti, na niž se tážeme stejným slůvkem. Avšak nehledě na tuto filosofickou aporii má selhávání jazyka před živoucí podstatou osoby, která se trvale ukazuje v průběhu promlouvání a jednání, veliký dosah pro celou oblast lidských záležitostí, v níž se přece primárně pohybujeme jakožto jednající a promlouvající. Toto selhávání jazyka totiž principiálně vylučuje možnost, abychom s těmito záležitostmi manipulovali, stejně jako manipulujeme s věcmi, jež jsou nám bytostně k dispozici a jimiž disponujeme tím, že jim dáváme jména. Způsobu, jímž se manifestuje, kdo určitá osoba je, se bohužel podobají – jako jakýsi pokřivený obraz – informace, které poskytovaly řecké věštby a které byly notoricky nespolehlivé a mnohoznačné. S manifestací osoby je to jako s věštbami delfského Apollóna, který podle Hérakleita „ani nevypovídá, ani neskrývá, ale ukazuje“.⁸ Skutečnost, že „kdo“ se ukazuje v takové mnohoznačné a nepojmenovatelné nejistotě, podmiňuje nejen nejistotu veškeré politiky, ale také všech záležitostí, které se odehrávají přímo ve vzájemném spolubytí lidí, mimo prostředkující, stabilizující a objektivující médium světa věcí.⁹

Toto selhávání je pouze jednou z mnoha neřešitelných aporií, které ulpívají na spolubytí lidí a které specifickým způsobem ztěžují a zároveň obohacují jejich vzájemný styk. Ale zatímco ostatní aporie, o nichž se ještě budeme muset zmínit, vznikají ve své podstatě

⁸ DK 22 B 93: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

⁹ Je příznačné, že Sókratés se svého δαιμόνιον výslovně dovolával pouze s ohledem k záležitostem, jež mají přímou souvislost se spoližitím lidí (ἄδελφα), a nikoli s ohledem k takovým záležitostem, při nichž jsou lidé konfrontováni se světem věcí (ἀναγκαῖα). Sókratés také zjevně srovnával rady svého δαιμόνιον s věštbami delfského Apollóna. Již O. Gigon (*Sokrates*, Bern 1947, str. 175) upozornil na to, že Sókratés přitom výpovědi svého δαιμόνιον označuje pomocí stejného slova jako Hérakleitos výroky delfské věštkyně: σημαίνειν. V naší souvislosti je rozhodující výslovné omezení platnosti věštby a Sókratova δαιμόνιον na oblast jednání. Viz Xenofón, *Mem.* I,2–9.

díky srovnáním s mnohem spolehlivějšími a produktivnějšími činnostmi zhotovování, poznávání, a dokonce i práce, v tomto případě jde o selhávání, které pochází přímo ze samotného jednání a zklamává jemu vlastní intence a očekávání, jež do něho vkládáme beze všech srovnání ze samé povahy věci. Toto selhávání se týká právě odhalení osoby, bez něhož jednání a promlouvání ztrácí svůj specifický význam.

Jednání a promlouvání se pohybují v oblasti, která leží mezi lidmi jakožto lidmi, obracejí se bezprostředně k okolnímu světu lidí. Skrze jednání a promlouvání se v tomto světě ukazují a vstupují do hry příslušné jednající a promlouvající osoby, a to i tehdy, když je jejich vlastní obsah zcela „objektivní“, když jde o věci, jež se týkají světa, tedy o meziprostor, v němž se lidé pohybují a v němž sledují své příslušné objektivně světské zájmy. Tyto zájmy jsou v nejpůvodnějším smyslu slova tím, co *inter-est*, co leží mezi lidmi a co ustavuje vztahy, které lidi vzájemně spojují, a zároveň je od sebe oddělují. Téměř veškeré jednání a promlouvání se týká tohoto meziprostoru, který je pro každou skupinu lidí jiný, takže většinou spolu navzájem mluvíme o něčem a sdělujeme si něco, co je prokazatelně dáno ve světě. Zdá se, že pro tento předmět našeho mluvení a sdělování má skutečnost, že v takovémto promlouvání o něčem také mimoděk objasňujeme, kdo jsme my promlouvající, pouze druhotný význam. Toto mimoděčně dodatečné odhalení toho, „kdo“ je subjektem jednání a promlouvání, nicméně tvoří natolik integrální součást veškerého, i toho „nejobjektivnějšího“ spolubytí, že to vypadá, jako by objektivní meziprostor ve veškerém spolubytí, včetně zájmů, jež jsou mu inherentní, byl prorostlý a zaplavený bujícím porostem zcela odlišné mezisféry, totiž systémem vztahů, jenž vzniká ze samotných činů a slov, z živoucího jednání a promlouvání a v němž se lidé přes věci, které tvoří příslušný předmět, obracejí přímo na sebe navzájem a vzájemně se oslovují. Tato druhá mezisféra, která se utváří v meziprostoru světa, není hmatatelná, protože nesestává z věcí a nelze ji nijak zvěčnit či objektivovat. Jednání a promlouvání nejsou procesy, které by po sobě samy od sebe zanechávaly nějaké hmatatelné výsledky a výsledné produkty. Ale tato mezisféra ve své nehmatatelnosti není o nic méně skutečná než svět věcí v našem viditelném okolí. Tuto skutečnost nazýváme tkanivem vztahů a lid-

ských záležitostí, přičemž metafora tkaniva se pokouší dostat fyzické neuchopitelnosti zmíněného fenoménu.

Existenci tkaniva lidských vztahů ve světě lze samozřejmě prokázat i navzdory jeho materiální neuchopitelnosti. Toto tkanivo je vázáno na objektivně předmětný svět věcí, stejně jako je například řeč vázána na fyzickou existenci živoucího organismu. Poměr mezi předivem vztahů a lidských záležitostí a objektivně předmětným světem, jímž toto předivo proniká, se však nepodobá vztahu, jaký panuje řekněme mezi fasádou a budovou nebo – marxistickou terminologií vyjádřeno – mezi „nadstavbou“ a materiálními strukturami, na nichž spočívá. Základní omyl veškerých pokusů o materialistické pochopení oblasti politického života – a tento materialismus není vynálezem Marxovým ani specificky moderním jevem, ale je v podstatě stejně starý jako samotné dějiny politické filosofie¹⁰ – spočívá v tom, že jednoduše přehlíží faktor odhalování osoby, který je inherentní všemu jednání a promlouvání. Materialistické výklady poli-

¹⁰ Počátky dějin materialismu v politické teorii sahají přinejmenším k Platónovi a Aristotelovi, kteří se domnívali, že politická společenství, tedy *polis* na rozdíl od koexistence většího počtu domácností (*oikiai*), vděčí za svůj vznik materiálním potřebám lidí. (Viz Platón, *Resp.* 369a: „Obec tedy vzniká ..., jak se domnívám, protože nikdo z nás není soběstačný, ale každý má mnoha věcí zapotřebí.“ Proti tomu však srv. Platón, *Ep.* 359, kde je příčina založení *poleis* spatřována v „souběhu velkých událostí“; zde Platón nehovoří jako teoretik a snad pouze reprodukuje mínění, které o těchto věcech panovalo v *polis* samotné. Aristotelova politická filosofie v tomto ohledu – stejně jako v mnoha jiných ohledech – věrněji odráží veřejné mínění. Viz Aristotelés, *Pol.* 1252b29: „obec ... sice vznikla kvůli zachování života, trvá však za účelem dobrého života.“) Aristotelický pojem *σύνθετος*, který později znovu nacházíme v Ciceronově *utilitas*, lze vysvětlit právě ze souvislosti s těmito veskrze „materialistickými“ teoriemi. Platón a Aristotelés jsou ve skutečnosti předchůdci teorie zájmů, kterou v principu formuloval již Bodin: Stejně jako králové vládou národům, tak zájem vládne králům. To, čím se Marx vyznačuje v rámci moderního vývoje, není snad jeho „materialismus“, ale skutečnost, že je jediným politickým teoretikem v této tradici, jenž postavil tradiční materialismus na základy, které jsou mu adekvátní, a sice tím, že materiální zájmy, které ovládají dějiny, odvozoval z prokazatelné materiální činnosti člověka, z práce a látkové výměny člověka s „matérií“.

tického života neberou v úvahu prostou skutečnost, že lidé ve svém jednání a promlouvání nevyhnutelně ukazují a vkládají do něj také sami sebe ve své osobní neopakovatelnosti, a to i tehdy, když sledují pouze své zájmy a světské cíle. Vyloučením tohoto tzv. „subjektivního faktoru“ bychom proměnili lidi v něco, čím nejsou. Popíráme-li, že odhalování osoby tkví v každém jednání, jakkoli cílevědomém, a má určité důsledky pro průběh jednání, jež nejsou předem určeny motivy ani cíli, znamená to jednoduše, že nebereme v úvahu skutečnost takovou, jaká je.

Oblast, v níž se odehrávají lidské záležitosti, spočívá v systému vztahů, který se tvoří všude tam, kde lidé žijí pospolu. Jelikož lidé nejsou vrženi do světa náhodou, ale rodí se díky druhým lidem do již existujícího lidského světa, předchází tkanivo vztahů lidských záležitostí každému dílčímu jednání a promlouvání. Odhalování nově přichozího skrze promlouvání i nový počátek, který klade jednání, jsou proto jako vlákna, vetkaná do již předem utkaného vzoru, jež sama opět proměňují tkanivo tak, jak svým neopakovatelným způsobem působí na veškerá vlákna životů, s nimiž v rámci tohoto tkaniva přicházejí do styku. Až poté, co jsou tato vlákna vypředena až do konce, jsou jejich výsledkem opět jasně rozeznatelné vzory, resp. lze je vyprávět jako životní příběhy.

Protože toto tkanivo vztahů s nesčetnými navzájem protichůdnými záměry a účely, které se v něm uplatňují, bylo vždy již zde, dříve než jednání vůbec mohlo začít, jednající nemůže cíle, jež mu původně tanuly na mysli, nikdy uskutečnit v jejich čistotě. Avšak jen proto, že jednání spočívá v tom, že vetkáváme své vlákno do tkaniva, které jsme sami neučinili, může vytvářet příběhy se stejnou samozřejmostí, s jakou zhotovování produkuje věci a předměty. Nejpůvodnějším produktem jednání není realizace předem pojatých cílů a účelů, ale příběhy, které toto jednání původně vůbec nezamýšlelo a které vznikají, když člověk sleduje určité cíle. Samotnému jednajícímu se tyto příběhy zprvu jeví spíše jako vedlejší produkty jeho konání. To, co z jeho jednání nakonec setrvává ve světě, ovšem nejsou impulsy, které ho uvedly do pohybu, ale příběhy, které zapříčinil. Jen ony mohou být na konci zaznamenány na listinách a památkách, zviditelněny v předmětech užívání a uměleckých dílech, uchovávány v paměti generací, znovu a znovu vyprávovány a zpředměťovány ve všech možných materiálech.

Příběhy samy o sobě, ve své živoucí skutečnosti, však nejsou „věcmi“ a musejí být teprve zvěčněny, tj. transformovány, dříve než mohou vejít do předmětné stálosti světa. Příběhy nepojednávají o věcech či předmětech a „hrdina“, kolem něhož se tvoří a vypravuje příběh, je nám nakonec znám důvěrněji než známý tvůrce sebe-slavnějšího a historicky sebevlivnějšího díla, není-li naše poznání o něm založeno na ničem jiném než na díle jeho rukou. Ačkoli tedy příběhy mají tak nesrovnatelně intimní vztah k osobě, která je zároveň jejich hrdinou i původcem, nejsou vlastně produkty určitého autora. Žádný člověk nemůže „utvářet“ svůj život nebo vytvářet svůj životní příběh, přestože byl každý sám tvůrcem jeho počátku, když se promlouváním a jednáním zapojil do lidského světa. Ačkoli jsou tedy příběhy, které lze vyprávět, vlastními „produkty“ jednání a promlouvání a tyto „produkty“ vděčí za svůj charakter příběhů tomu, že se lidé svým jednáním a promlouváním odhalují jakožto osoby, a tak konstituují „hrdinu“, o němž bude příběh pojednávat, příběh sám jakoby postrádá svého autora. Někdo jej začal, ztělesnil jej svým jednáním a nesl ho jako svůj úděl. Nikdo si ho však nevymyslel.

Skutečnost, že rozpětí lidského života mezi zrozením a smrtí se nakonec formuje do příběhu, který má děj s počátkem a koncem a který lze vyprávět, je předpolitickou a předhistorickou podmínkou toho, že k existenci lidstva patří něco takového jako dějiny. Mluvíme-li o dějinách lidstva nebo vůbec o dějinách nějaké lidské skupiny, jejíž existence ve svém celku není nutně omezena narozením a smrtí, užíváme vlastně slova „děj“ v metaforickém smyslu. K podstatě „dějin“ lidstva totiž patří, že samy nemají žádný začátek, o němž bychom mohli vědět, a žádný konec, s nímž bychom mohli mít zkušenost, takže vlastně nejsou ničím víc než rámcem, v němž je shromažďováno a ukládáno nekonečné množství příběhů lidí s dějem, který lze vyprávět. Avšak skutečnost, že každý lidský život vypráví pouze příběh se svým vlastním dějem a že dějiny se nakonec mohou stát knihou příběhů lidstva, již lze donekonečna rozšiřovat a v níž existuje bezpočet „hrdinů“, přestože ji nikdo nese-psal, má svůj důvod v tom, že obojí je ve stejné míře výsledkem jednání. Velká neznámá, která nebyla vyřešena v žádné rovnici novověké filosofie dějin, se totiž neobjevuje až poté, co pozorujeme dějiny jako celek a shledáváme, že jejich „hrdina“, lidstvo, je abstraktní veličinou, která nemůže jednat, protože jí za žádných okolností nelze při-

čítat vlastnost personality, jež je nezbytnou podmínkou jednání. Stejnou aporii, která jako strašidlo obchází filosofií dějin a zaplňuje ji preludy lstivé přírody (Kant) či rozumu, duchy světa a času, kteří jednají prostřednictvím lidí, aby tak zjevovali sami sebe, nacházíme již v počátcích politické filosofie. Rozhodující rozdíl ovšem spočívá v tom, že filosofie před vznikem novověkého historického vědomí vyvodila z nemožnosti vypátrat toho, kdo je vlastně zodpovědný za celou oblast lidských záležitostí povstávajících ze vzájemných vztahů mezi lidmi, závěr, že tyto záležitosti nemohou mít příliš velký význam. Nejenže k odkrytí těchto obtíží, ulpívajících na lidském jednání, nebylo zapotřebí moderní filosofie dějin, ale naopak se lze domnívat, že k filosofii dějin vedly původně politické impulsy novověké filosofie. Mohlo se totiž zdát, že tuto původně politickou obtíž lze překonat zavedením pojmu dějin lidstva. Neboť tato obtíž samotná je tak elementární povahy, že se ohlašuje i při vyprávění děje toho nejnepatrnějšího, ještě zcela „nehistorického“ příběhu. Zmíněná obtíž spočívá jednoduše v tom, že každý sled událostí, je-li časově spojitý – přičemž je zcela lhostejné, jak náhodnými a disparátními okolnostmi byly tyto události podníceny –, se vždy vyznačuje dostatečnou souvislostí na to, aby mohl být vyprávěn a aby z tohoto vyprávění děje vyplynula souvislost smyslu. Odpověď na otázku, kdo tento smysl vymyslel, však vždy bude znít: „nikdo“, protože ani hrdina děje vyprávěného příběhu – za předpokladu, že vůbec vykazuje jednoznačně identifikovatelného původce, který tento sled událostí teprve uvedl do chodu – nemůže být za žádných okolností označen za autora děje příběhu a jeho smyslu podobně jako například autor novely.

To je důvod, proč Platón právě ve své politické filosofii trvá na tom, že lidské záležitosti (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα), které vznikají z jednání (πράττειν), nejsou hodny toho, aby byly brány vážně, že konání a počínání, které se odehrává mezi lidmi, se podobá spíše loutkohře, v níž táhla za nitky neviditelná ruka, snad ruka nějakého boha, který si krátí čas hrou s lidmi jako s loutkami.¹¹ Na těchto napůl ironických reflexích je pozoruhodné především to, že

¹¹ Platón, *Leg.* 803 a 644.

Platón, aniž by si byl sebemeně vědom specificky novověkého problému dějin, se uchyluje ke stejné metafoře někoho neznámého, kdo jedná za zády lidí, již v tolika rozmanitých obměnách – v podobě božské prozřetelnosti, v podobě Smithovy „neviditelné ruky“ v ekonomickém jednání, v podobě přírody, světového ducha, a konečně v podobě marxistického třídního zájmu – užívala filosofie dějin k řešení svého centrálního problému, který spočívá v tom, že dějiny „nedělají“ lidé, ačkoli zjevně vznikají prostřednictvím lidského jednání. Již Platón potřeboval někoho, kdo tahá za nitky za zády lidí, za jevištěm viditelného dění, a to nikoli proto, aby „vysvětlil“ to či ono jednání, které stále lze měřit a posuzovat podle jistých měřítek, ale proto, aby našel někoho, koho by mohl učinit zodpovědným za dějiny, jež jsou jeho výsledkem. Platónův božský tahač za nitky, který se ke svým lidským loutkám chová jako autor divadelního kusu k osobám, jež v něm vystupují, je ještě míněn ironicky. A tato suverénní ironie vůči pouhému lidskému jednání a pouhým dějinám, jež jsou jeho výsledkem, příležitostně nachází svůj výraz také v novověku, např. když Kant mluví o „bezúčtné náhodě“ vládnoucí v dějinách, nebo když Goethe prohlašuje dějiny za „směsici omylů a násilí“. Zde je nepochybně řeč o politických dějinách a ti, kdo se domnívají, že mohou v dějinách rozpoznat jednoznačný smysl, se chtě nechtě odvolávají na dějiny ducha a idejí. Avšak dějiny, nakolik pojednávají o událostech a děních a nakolik je lze vyprávět jako příběh s nějakým dějem, jsou samozřejmě ve své podstatě politické. To znamená, že nevznikají z idejí, tendencí či obecných společenských sil, nýbrž z jednání a činů, které jsou jakožto takové naprosto verifikovatelné. Ačkoli se filosofie dějin orientuje na dějiny ducha, aby dospěla k jejich specifickým výkladům, přesto svým způsobem vždy znovu potvrzuje primární politický charakter dějin tím, že se nedokáže obejít bez velkého neznámého, který za zády lidí tahá za nitky. Kdybychom totiž v dějinách skutečně neměli co dělat s ničím jiným než s dějinami vývoje lidského ducha, pak by se tento tahač za nitky ihned ukázal jako nadbytečný. Jestliže i Adam Smith pro svou analýzu hospodářského života a tržních procesů potřebuje „neviditelnou ruku“, dokazuje to pouze, že ani ekonomie nemá co činit jen s hospodářským kalkulem a zastupováním určitých zájmů, ale s lidmi nadanými k jednání, kteří, objeví-li se na trhu se zbožím, začínají jed-

nat z vlastní iniciativy, a v žádném případě se tedy nechovají pouze jako producenti a majitelé zboží.

Hypotéza, že lidi řídí nějaká neznámá veličina, která je tím, co jejich jednání propůjčuje smysl, jež lze vyprávět, neodpovídá ani tak zkušenostem činěným v jednání samém jako spíše nárokům, které na jednání klade rozum a myšlení, jehož pozornost a zájem jsou původně obráceny ke zcela jiným zkušenostem. Jakého druhu jsou tyto nároky a v jakých zkušenostech mají svůj původ, lze snadno poznat z toho, že prastará hypotéza tahače za nitky reinterpretuje příběhy vzešlé z jednání ve smyslu příběhů vymyšlených a tak či onak zkomponovaných, v nichž autor skutečně drží v rukou nitky a sám řídí hru, kterou vymyslel. Vymyšlený příběh odkazuje k autorovi, stejně jako každé umělecké dílo a vůbec každý vyhotovený předmět odkazuje k tomu, že se „za“ ním nachází někdo, kdo jej zhotovil. V tomto smyslu však autor rozhodně nepatří do příběhu, který sám vymyslel. Příběh sám nám o něm nepodává žádnou informaci, ať už nám jinak vypráví cokoli. Je to pouhá jeho existence jakožto něčeho vymyšleného, co odkazuje k autorovi, který ho vymyslel. Rozdíl mezi příběhem, který se skutečně udál, a příběhem, který je jen vymyšlený, spočívá právě v tom, že pouze posledně jmenovaný byl nejprve vymyšlen a poté ve smyslu vymyšleného zkomponován, zatímco příběh, který se skutečně udál, nevznikl vymyšlením ani zhotovováním. Skutečný příběh, do něhož nás zaplétá život a jemuž neunikneme, dokud žijeme, neodkazuje ani k nějakému viditelnému, ani k nějakému neviditelnému autorovi, protože vůbec není zkomponován. Jediným, „koho“ skutečný příběh odhaluje, je a zůstává hrdina příběhu, a tento „někdo“ se představuje pouze v médiu dění, jež lze vyprávět, a proto je zachytitelný až *ex post facto* v té významové plnosti, která odpovídá neuchopitelně prchavé, a přece nezaměnitelně jedinečné manifestaci, v níž je osoba přítomná okolnímu světu lidí prostřednictvím jednání a promlouvání. Kým někdo je či byl, se můžeme dozvědět jen tehdy, když si vyslechneme příběh, jehož je sám hrdinou, tedy jeho biografii. Ať už jinak víme o něm a dílech, jejichž je autorem, cokoli, může nás to poučit nanejvýš o tom, *čím* je či byl. Tak došlo k tomu, že o osobě Sókrata, jenž nikdy nenapsal ani jedinou řádku a o jehož názorech jsme informováni podstatně hůře než o názorech Platóna a Aristotela, máme mnohem lepší obraz než o osobách většiny filosofů před ním a po něm.

Víme, kdo byl Sókratés, ve smyslu, v němž to nevíme ani o Platónovi, ani o Aristotelovi, protože známe Sókratův příběh.

Hrdina, jenž je středem příběhu a jehož osobu příběh odkrývá, nemusí mít žádné heroické vlastnosti. Héros je u Homéra původně jen svobodný muž, jenž se jako takový účastní války o Tróju, a o němž je proto třeba vyprávět příběh.¹² Odvaha, kterou dnes pocítujeme jako nezbytnou vlastnost hrdiny, již patří k jednání a promlouvání jako takovému – byť nejde o heroickou odvahu v našem smyslu –, totiž k iniciativě, již se musíme chopit, abychom se nějakým způsobem zapojili do světa a začali v něm náš vlastní příběh. Tato odvaha nepramení nijak nutně nebo primárně z toho, že je člověk připraven vzít na sebe důsledky svých činů. Odvahy, či dokonce jisté smělosti je zapotřebí již tehdy, když se člověk rozhodne překročit práh svého domu, vyjít ze skrytosti soukromé oblasti, aby ukázal, kým vlastně je, tedy aby se sám exponoval. Míra této počáteční odvahy, bez níž vůbec není možné jednání a promlouvání – a tedy, alespoň pro Řeky, ani svoboda –, není menší, ba je snad dokonce větší, pokud se náhodou ukáže, že „hrdina“ je bohužel zbabělce.

Ve zvěčnění prostřednictvím uměleckého díla, které oslavuje nějaký čin nebo výkon a za pomoci zhuštění a transfigurace, jak je jich schopno pouze umělecké dílo, nechává zazářit něco mimořádného v jeho plném významu, může obsah i vlastní konkrétní náplň vyčteného a vykonaného nabývat nejrůznějších forem. Odhalování určitého „kdo“ skrze jednání a promlouvání je nicméně tak nedílně spjata s živoucím tokem události samé, že může být ztvárněno a „zvěčněno“ pouze na způsob opakování původní události, v napodobení či μιμήσις. Právě tuto μιμήσις Aristotelés považoval za základní předpoklad všech umění, i když ji sám ve skutečnosti spojoval pouze s „dramatem“, jehož jméno (δράμα, substantivum odvozené od jednoho z mnoha řeckých sloves označujících jednání, δράω, odpovídá přesně „jednání“, které i my očekáváme od divadla) již naznačuje, že jde o druh umění odpovídající jednání, a jež se pro Aristotela

stalo zástupcem všech druhů umění.¹³ Jeviště divadla ve skutečnosti napodobuje jeviště světa a divadelní umění je uměním „jednajících osob“. Prvek opakujícího se napodobování se však neuplatňuje až v uměleckém výkonu herce, ale, jak Aristotelés právem zdůrazňuje, působí již při skládání a sepisování divadelní hry, nakolik může být pojímána pouze sekundárně jako psané dílo a podobně jako hudební skladba potřebuje provedení, aby se uplatnila ve svém plném významu. To, co se dostává ke slovu při provedení, není ani tak průběh jednání, který by se dal reprodukovat i v pouhém vyprávění, ale spíše samotné jednající osoby jako „takové a ne jiné“, které herec představuje bezprostředně v jejich nejvlastnějším médiu.¹⁴ S ohledem na řeckou tragédii to znamená, že všeobecný smysl ztvárněného příběhu i průběhu jednání vyslovuje chór, jenž nic nenapodobuje¹⁵ a jehož výpovědi tvoří čistě lyricky zpěvné partie představení, zatímco neuchopitelnou identitu osob ztělesňujících jednání lze předvést pouze napodobováním skutečného jednání, protože ta se právě vymyká veškerému zobecnění, a proto též veškerému zvěčnění a transfiguraci do jiného média. V tomto smyslu je divadlo vskutku politickým uměním *par excellence*. Pouze na půdě divadla, v živoucím průběhu předvedení, vůbec může být politická sféra lidského života transfigurována do té míry, aby byla způsobilá k uměleckému ztvár-

¹³ Aristotelés výslovně říká, že se používá slova „drama“, protože v této formě umění jsou napodobováni jednající, δρώντες (Aristotelés, *Poet.* 1448a28). Ze souvislosti je zřejmé, že aristotelský pojem „napodobení“ byl získán z dramatu, a posléze jednoduše aplikován na jiné formy umění.

¹⁴ Proto také Aristotelés většinou nemluví o napodobení jednání (παράστασις), ale o napodobení jednajících (παράπτοντες); srv. Aristotelés, *Poet.* 1448a1 nn.; 1448b25; 1449b24 nn. Nicméně Aristotelés se tohoto pravidla nedrží zcela důsledně, jak ukazují příležitostné odchylky (srv. tamt., 1451a29; 1447a28). Rozhodující je skutečnost, že v tragédii nejde o vlastnosti tragického hrdiny, o jeho ποιότης, ale o to, co se mu přihodí a co koná, o jeho život ve štěstí a neštěstí (tamt., 1450a15–18). Řecká tragédie není tragédií charakteru, ale v jejím středu vždy stojí jednání.

¹⁵ Pseudo-aristotelský spis *Problemata* příležitostně upozorňuje na to, že chór „napodobuje v menší míře“ (918b28).

¹² Slovo ἥρως u Homéra má nepochybně konotace znamenitosti, ale tato znamenitost je vlastní každému svobodnému muži. Homérské „héros“ ještě neoznačuje poloboha, a tohoto významu se mu pravděpodobně dostalo proto, že epičtí hrdinové dávnověku byli později uctíváni jako „polobozi“.

nění. Divadelní hra je zároveň jediným druhem umění, jehož výlučným předmětem je člověk ve svém vztahu k okolnímu světu lidí.

26. Křehkost lidských záležitostí

Jednání, na rozdíl od zhotovování, nikdy není možné v izolaci. Každá izolovanost, ať už chtěná či nechtěná, zbavuje schopnosti jednat. Stejně jako zhotovování potřebuje okolní přírodu, která jej zásobuje materiálem, a okolní svět, v němž se může hotový výrobek uplatnit, tak jednání a promlouvání potřebují svět lidí, k němuž se obrací. Zhotovování se uskutečňuje ve světě a pro svět, s jehož zásobou věcí zůstává ve stálém kontaktu. Jednání a promlouvání se uskutečňují v tkanivu vztahů mezi lidmi, jež samo vzniklo z vykonaného a vyřčeného, a musí s ním zůstávat ve stálém kontaktu. Představa, že silný jedinec je nejmocnější, je-li sám, se zakládá buď na mylném přesvědčení, že v oblasti lidských záležitostí můžeme něco „dělat“ – např. „tvořit“ instituce a zákony, jako vyrábíme stoly a židle, nebo „dělat“ lidi lepšími či horšími¹⁶ –, nebo pramení z vědomého zoufalství nad smyslem jednání vůbec, ať už politického či nepolitického, které se pak snadno utěšuje utopickými nadějemi, že bychom snad mohli s lidmi zacházet stejně, jako zacházíme s veškerým jiným materiálem.¹⁷ Síla duchovního či fyzického druhu, nezbytná pro veškeré zhotovování, se pro jednání ukazuje jako zcela bezcenná. Z dějin známe nespočetné příklady bezmocnosti silného jedince duchovně převyšujícího ostatní, který ztroskotává na tom, že si nedovede zajis-

¹⁶ Již Platón vytýkal Perikleovi, že neučil občany lepšími a že Athénané v době jeho smrti byli spíše horší než dříve. Viz Platón, *Gorg.* 515.

¹⁷ V nedávné politické historii jsme se mohli přesvědčit o tom, že v případě výrazu „lidský materiál“ nejde o neškodnou metaforu. Totéž samozřejmě platí o celé řadě vědeckých experimentů s lidmi v sociálních vědách, biochemii a mozkové chirurgii atd., které se všechny vposled vyznačují stejnou tendencí zacházet s člověkem jako s „materiálem“, resp. měnit ho a zpracovávat jako „materiál“. Tyto „mechanistické“ postoje jsou typické pro novověk. Jestliže antika sledovala podobné cíle, vyjadřovala se obvykle v metaforách, jež čerpala z živočišné říše: lidé byli přirovnáváni k divokým zvířatům, která by měla být zkrocena a domestikována.

tit pomoc svých bližních a přimět je k účasti na společném jednání. Toto selhání se obvykle vysvětluje nenapravitelnou méněcenností davu a resentimentem, který vzbuzuje každá vynikající osobnost uprostřed obecné průměrnosti. Ačkoli tato pozorování mohou být v dílčích případech správná, nepostihují jádro věci.

Pro lepší objasnění tohoto problému by snad neškodilo připomenout, že jak řečtina, tak latina – na rozdíl od novějších jazyků – měly dvě zcela různá, a přece určitým způsobem související slova, jimiž označovaly to, co nazýváme slovem *jednat*. Dvěma řeckým slovesům: ἀρχεῖν (které znamená „začínat“, „vést“ a nakonec „poroučet“ a „vládnout“) a πρᾶττεῖν („něco dokončit“, „vyřdit“, „dovršet“) odpovídala dvě latinská slovesa: *agere* („uvést do pohybu“ a „vést“) a *gerere* (jehož základní význam *nést* později nabývá významů *provést*, *pohánět*, *vykonat*, podobně jako πρᾶττεῖν).¹⁸ V obou jazycích se tedy jednání dělí na dvě jasné odlišené části, resp. stadia: nějaký vůdčí jedinec s něčím začíná či něco uvádí do pohybu, načež mu jakoby spěchají na pomoc mnozí další, aby dále popohnali a završili to, co bylo započato. Nejen, že v obou jazycích je takřka identická vnitřní souvislost obou slov, nápadně podobný je také jejich historický vývoj. V obou případech se totiž v jazykovém úzu prosadilo slovo původně určené pouze pro druhé stadium jednání – πρᾶττεῖν, resp. *gerere* – do té míry, že v pozdější době bylo užíváno pro jednání obecně, zatímco slova, která původně označovala počáteční fázi jednání, stále více nabývala, alespoň v politickém jazyce, zcela speciálního významu. Tak se sloveso ἀρχεῖν v politickém kontextu stává výlučně výrazem označujícím vládnutí a sloveso *agere* je daleko častěji užíváno ve významu „vést“ než ve významu „uvést do pohybu“.

Tento jazykový vývoj samozřejmě odráží skutečné poměry. Z původce a vůdce začínajícího s jednáním, který byl *primus inter pares* (u Homéra král mezi králi), se stává vládce. Dva aspekty realizace, které jsou specifické pro jednání – že musí být započato a dovršeno,

¹⁸ K řeckému jazykovému úzu a původnímu významu sloves, která označují jednání, viz především C. Capelle, *Wörterbuch des Homers und der Homeriden*, Leipzig 1889.

a že jeho původce a vůdce proto závisí na druhých, kteří mu s jeho provedením musejí pomoci, a že na druhé straně tito druzí, kteří vystupují v jeho doprovodu, na něm závisejí potud, že by bez něho nikdy nedostali příležitost něco konat –, se štěpí na dvě navzájem zcela odloučené funkce: funkci rozkazování, která se stává výhradním právem vládce, a funkci vykonávání rozkazů, která se stává povinností jeho poddaných. V tomto rozdělení funkcí se stírá rozlišení mezi stadii započetí a dokonání, jež byla původně připisována samotnému jednání. Na místo odpovídajících vztahů mezi jedním, který něco začíná sám, a mnohými, kteří to společně dokonávají, tak vstupuje vztah mezi rozkazem a jeho vykonáním, v němž už se ten, kdo poroučí, a ti, kdo jeho rozkaz poslušně vykonávají, v žádném momentě jednání vzájemně nespojují. Vládce a velitel zůstává sám a je izolován od druhých, jako by jednou pro vždy zamrzl v pozici toho, kdo začíná a vede, jímž byl, když se ještě nemohl spolehnout na nic jiného než na sílu vlastní iniciativy, tedy dříve než našel druhé, s nimiž mohl společně završit započaté dílo. Avšak síla, jíž se vyznačuje ten, kdo se chápe iniciativy, a jež vskutku tvoří sílu silného jedince, se uplatňuje pouze v této iniciativě a v riziku, které v ní na sebe vzal, nikoli ve skutečném výkonu. Je sice možné, že úspěšný vládce a velitel si nárokuje pouze sám pro sebe něco, co mohlo být vykonáno jen s pomocí mnohých, ale tím si pro sebe monopolizuje nesčetné síly, bez jejichž pomoci by jeho vlastní síla zůstala bezmocná. V této monopolizující domýšlivosti, v níž už vůbec neexistuje vlastní jednání, protože ani ten, kdo poroučí, ani ti, kdo vykonávají jeho rozkazy, skutečně nejednají, pak vzniká klamná představa, že silný jedinec je nejmocnější z toho důvodu, že je sám.

Protože jednající člověk se vždy pohybuje mezi jinými lidmi, kteří rovněž jednají, nikdy není jen původcem činů, ale vždy zároveň tím, kdo něco trpí. Jednání a trpnost patří k sobě, trpnost je rubem jednání. Příběh, který jednající uvádí do pohybu, je vždy příběhem činů a trpění těch, jichž se tyto činy dotýkají. Počet těch, kdo jsou takto dotčeni, je ovšem v principu neomezený, protože následky nějakého jednání, jež jako takové může mít svůj počátek mimo systém lidských vztahů, pronikají do média nekonečného tkaniva lidských záležitostí, kde se každá reakce takřka automaticky stává řetězovou reakcí a každý proces se ihned stává podnětem k jiným procesům. Protože jednání vždy zasahuje bytosti nadané schopností jednání, ni-

kdy nevyvolává pouhé re-akce, ale samostatné jednání, které se opět dotýká jiných jednajících. Neexistují žádné akce a re-akce, které bychom mohli omezit na určitý okruh. Dokonce ani v tom nejomezenějším okruhu neexistuje možnost, aby se důsledky lidských činů skutečně spolehlivě omezily na ty, kdo jsou jimi bezprostředně dotčeni a které má jednající na mysli, například na nějaké Já a Ty. Bezmezným se však jednání nestává až tím, že se pohybuje v médiu mnohých, tedy v politické oblasti v užším smyslu slova, jako kdyby nesčetné množství možných lidských vztahů vznikalo pouze na základě nedozírného množství lidí, jež drží pohromadě a uvádí do vzájemné interakce tkanivo vztahů lidských záležitostí. Kdyby bezmezný charakter jednání pocházel pouze z čirého faktu mnohosti lidských bytostí, mohla by být jeho nezměrnost zhojena tím, že by se soužití lidí v politickém smyslu omezilo na malé a nejmenší skupiny v naději na vytvoření přehledných poměrů. Tato naděje nepochybně nehrála svou roli v omezení řeckých městských států na určitý počet obyvatel a občanů, který neměl být překročen. Nicméně z dějin těchto početně omezených útvarů také víme, že tkanivo vztahů se v nich díky tomu utvářelo spíše ještě turbulentněji, jako kdyby se nezměrnost, která je vlastní jednání, projevovala tím intenzivněji, čím více se člověk snažil zúžit jeho hrací pole. V každém případě jsou i za těch nejomezenějších okolností důsledky každého jednání nedozírné už jen proto, že právě to, co ještě zůstává v dohledu, totiž tkanivo vztahů s jeho vlastními konstelacemi, může být často radikálně změněno jedním jediným slovem či gestem.

Tato bezmeznost má své kořeny ve specifické schopnosti jednání ukládat vztahy stejně jako tendenci, která tkví v jednání, rozorávat předem stanovené meze a překračovat hranice.¹⁹ Meze a hranice, jež

¹⁹ Ještě Montesquieu, jehož hlavním předmětem zájmu nebyly ani tak zákony, jako spíše jednání těmito zákony inspirované, definuje zákony jakožto „rapports“ neboli vztahy (Ch. Montesquieu, *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Praha 1947, I,1 a XXVI,1). Tato definice je překvapivá, protože zákony jsou obvykle určovány jako hranice a meze. Definici, kterou předložil Montesquieu, lze vysvětlit tím, že se primárně nezajímal o to, co nazýval „la nature du gouvernement“, tedy o státní formu jako takovou, nýbrž o „principe“, který určuje a uvádí do pohybu jednání, jež se v ní odehrává (tamt., III,1).

mají v oblasti lidských záležitostí tak velký význam, vytvářejí rámec, který nikdy není spolehlivý. V tomto rámci se lidé pohybují, bez něho by jejich soužití vůbec nebylo možné, a přesto není často ani dost stabilní na to, aby odolal náporu, s nímž se do něho zapojuje každá nová generace narozených. Křehkost institucí a zákonů, s jejichž pomocí se stále znovu pokoušíme alespoň částečně stabilizovat oblast lidských záležitostí, nemá nic společného se slabostí či hříšností lidské přirozenosti. Tato křehkost pochází pouze z toho, že do této oblasti přibývají stále noví lidé a musejí v ní svůj nový počátek stvrdit činem a slovem. Vše, co tuto oblast stabilizuje, od ochranného plotu kolem domu a dvora až po územní hranice a zákony, které určují a vymezují fyzickou identitu a politickou existenci národů, je do této oblasti jakoby vnášeno zvenjšku, zatímco v jejím nitru působí činnosti jednání a promlouvání, k jejichž podstatě patří, že konstituují počátky a zakládají vztahy, ale nikoli to, že by stabilizovaly a omezovaly. Jednání samo od sebe nemůže být jiné než nezměrné, a proto byla uměřenost odedávna jednou z klasických politických ctností, zatímco *hybris* představovala specifické pokušení jednajícího člověka, jak si do omrzení připomínali Řekové, kteří měli s těmito věcmi až příliš mnoho zkušeností. Vůle k moci je naopak specificky moderním fenoménem, který nemá původ ani tak v jednání, jako spíše v bezmoci moderních lidí v oblasti politického života. Avšak *hybris* a neuměřenost představují pokušení, která jsou vlastní veškerému jednání jako takovému.

Hranice a zákony, bez nichž by žádný politický útvar ani nevznikl, natož aby přetrvával, sice nikdy nemohou s bezpodmínečnou spolehlivostí vyloučit bezmeznost z oblasti lidských záležitostí, ale přesto ji mohou dalekosáhle potlačit. Sotva však něco zможou s jinou specifickou vlastností jednání, která je její blízkou příbuznou, totiž se skutečností, že nikdo nemůže zcela dohlédnout následků vlastního činu. Nejde přitom pouze o to, že žádný lidský mozek není s to vypočítat potenciální důsledky nějakého konání, jako kdyby tkanivo vztahů, do něhož toto konání spadá, bylo nesmírně komplikovanou šachovnicí, kde by snad nějaký nadlidský „mozek“ elektronicky poháněného počítače mohl vypočítat následky určitého tahu přinejmenším do té míry, aby bylo možno předpovědět budoucnost ve formě alternativ. Nedozírnost následků patří spíše k ději příběhu, který nevyhnutelně plodí jednání, vytváří vlastní napětí tohoto příběhu,

jež lidský život činí napínavým, až člověk tají dech, a bez něhož by se musel nudou doslova zhroutit sám do sebe. Je to toto napětí, s nímž očekáváme rozuzlení nějakého příběhu a jež přispívá k tomu, že se tak neomylně zaměřujeme na budoucnost a že budoucnost je naším orientačním bodem, přestože až příliš dobře víme, že jediným jistým koncem této budoucnosti je naše vlastní smrt. Skutečnost, že jakožto žijící vůbec vydržíme existovat se smrtí před očima, že se totiž v žádném případě nechováme tak, jako bychom čekali, až bude konečně vykonán rozsudek smrti, který byl nad námi vynesena při našem narození, souvisí patrně s tím, že jsme vždy zapleteni do napínavého příběhu, jehož rozuzlení neznáme. Omrzení životem, *taedium vitae*, snad není ničím jiným než ochabnutím této napjatosti.

Důvod, proč toto napětí života, takřikajíc elán počátku daného narozením, může vydržet až do smrti, spočívá v tom, že význam každého příběhu se plně odhalí až poté, co příběh dojde ke svému konci, tedy v tom, že jsme po dobu trvání našeho života zapleteni do příběhu, jehož rozuzlení neznáme. Na rozdíl od veškerých procesů zhotovování, jejichž průběh je předznačen představou či modelem, který zhotovující řemeslník musí mít, dříve než začne své dílo, se procesy jednání osvětlují – bez ohledu na to, jaký mají obsah a charakter, zda se odehrávají v soukromé či veřejné oblasti, zda se na nich podílí mnoho či jen několik málo lidí – až poté, co bylo jednání samo ukončeno, nezřídka až poté, co jsou všichni zúčastnění mrtví. Neexistují žádné události, které by ukazovaly do budoucnosti jednoznačně, i když třeba vrhají své světlo na minulost. Ti, kdo byli do tohoto jednání zapleteni a tímto jednáním přímo postiženi, proto neznají plný význam toho, co se událo prostřednictvím jednání, ten je znám až tomu, kdo nakonec přehlíží a vypráví příběh. Výrok, že historik je prorokem obráceným zpět do minulosti, je vskutku pravdivý do té míry, že dějepisec obvykle skutečně zná příběhy, jež vypráví lépe než ti, kdo mu k nim dopomohli. Z memoárů a zpráv, které předložili sami jednající, se v historikových rukou stávají prameny, jejichž celková relevance a hodnověrnost musí být teprve prozkoumána, a to dokonce i v těch vzácných případech, kdy byl těmito aktéry zcela pravdivě zpraven o jejich záměrech, cílech a motivech. Vlastní význam těchto záměrů, cílů a motivů se totiž ukáže až poté, co je alespoň zčásti známe celkové tkanivo, do něhož byly vetkány. Zprávy, jež předkládají sami jednající, se proto co do významové

plnosti mohou jen sotva vyrovnat příběhu, který se odhaluje pohledu jeho pisatele a vyprávěče obrácenému zpět do minulosti. To, co se naskýtá ve vyprávěném příběhu, zůstává jednajícímu skryto, alespoň dokud jedná, už proto, že motivy jeho činu v žádném případě nespočívají ve významu, jenž se nakonec utvořil v příběhu, který je jeho výsledkem. Tak jsou sice příběhy, které lze vyprávět, jedinými jednoznačně hmatatelnými výsledky lidského jednání, ale tím, kdo tento příběh poznává a vypráví jakožto příběh, je vyprávěč, který se jednání vůbec neúčastnil, nikoli sám jednající, který tento příběh zapříčinil.

27. Řecké východisko z aporií jednání

Nedozírnost následků jednání velmi úzce souvisí s tím, že veškeré jednání a promlouvání bezděčně uvádí na scénu i jednajícího a promlouvajícího, aniž by však ten, kdo se takto exponuje, mohl kdy vědět či odhadnout, koho vlastně staví na odiv jako sám sebe. Na tuto skutečnost naráží prastarý výrok, že před svou smrtí nemůže být nikdo nazván „blaženým“ (εὐδαίμων), jakkoli je pro nás obtížné ve slovech *nemo ante mortem beatus dici potest*, z nichž se již u Římanů stalo přísloví a posléze klišé zbavené živoucího obsahu, zaslechnout jejich původní význam. (Nicméně římské přísloví patrně přispělo svou trochou k tomu, že katolická církev povyšovala své svaté do stavu *beatitudo* až poté, co zemřeli.) Naše potíž začíná již u samotného slova εὐδαίμων, jež nelze přetlumočit ani latinským *beatitudo*, ani žádným z našich slov pro blaženost a zdařilost. V tomto řeckém slově zaznívá něco z významu „být požehnan“, ale beze všech náboženských konotací, doslova označuje daimóna (δαίμων), jemuž se dobře daří, totiž onoho daimóna, který provází člověka životem a vytváří jeho jednoznačnou identitu pro druhé, zatímco ti, které provází, ho sami nemohou spatřit.²⁰ Nejedná se tedy

ani o stav štěstí ve smyslu přechodné nálady, ani o štěstěnu, kterou někdy máme a která nám pak v jiných obdobích našeho života opět uniká. εὐδαίμονία je spíše – jako život sám – setrvalým stavem lidské existence, který nepodléhá změně, již s sebou přináší život, a který člověk nemůže přímo způsobit. Jak výslovně poznamenává Aristotelés, je totéž říci, že někdo je a že byl εὐδαίμων, stejně jako podle něho vychází nastejno, řekneme-li, že někdo „žije dobře“ a že „žil dobře“, tedy alespoň dokud jeho život trvá. Tyto setrvalé stavy Aristotelés odlišuje od činností a stavů, v nichž se mění určité vlastnosti osoby. Řekneme-li například, že se někdo učí a že se učil, označujeme tím dva zcela různé stavy stejné osoby v různých obdobích jejího života.²¹

Tento setrvalý stav, který vytváří identitu osoby, se viditelně odhaluje v jednání a promlouvání, ale specificky neuchopitelným způsobem, zatímco v životním příběhu vystupuje hmatatelně a lze jím do jisté míry disponovat. Nicméně tento životní příběh před námi stojí jako dovršený, a tím potenciálně jako věc mezi věcmi, až poté, co dospěje ke svému konci a jeho nositel je mrtev. Bytnost osoby – nikoli přirozenost člověka obecně (která pro nás každopádně neexistuje), ani výsledná suma individuálních předností a nedostatků, nýbrž bytnost onoho „kdo někdo je“ – může jako taková vzniknout a začít trvat, až když život zmizel a nezanechal po sobě nic než příběh. Jestliže někdo vědomě směřuje k tomu, aby byl „bytnost“, resp. aby po sobě zanechal příběh a identifikovatelnou osobu, která může dále žít v auře „nesmrtelné slávy“ a přetrvat zkázu věků, musí ve skutečnosti zvolit krátký život a brzkou smrt, stejně jako Achilles. Pouze ten, kdo nepřežije nejvyšší nasazení, zůstává nepopira-

blažen je / a náhlé zhroucení snů svých?“ (τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλεον / τὰς εὐδαιμονίας φέρει / ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν / καὶ δοξάντ' ἀποκλῖνα). O tom, jak se to s námi má, víme jen to, co se nám jeví, a perspektiva, v níž to vidíme, vždy vede k pokřivení a odchýlkám v našem pohledu. Proti tomuto pokřivení zdůrazňuje chór své lepší vědění. Chór zde reprezentuje druhé, kteří vidí Oidipa, jak se sám vidět nemůže, vidí jeho daimóna. Slepota k vlastnímu daimónovi je bídou a zaslepeností smrtelníků.

²¹ Viz Aristotelés, *Met.* 1048a23 nn.

²⁰ O těchto věcech si snad ještě můžeme učinit nejlepší představu při četbě Sofokleova *Krále Oidipa*, především řádků 1186 nn. (čes. překl. Sofoklés, *Tragédie*, přel. F. Stiebitz – V. Dědina – R. Hošek, Praha 1975, str. 218): „Který, který že lidský tvor / získá ze všeho blaha víc / než pouhé zdání, že

telným pánem identity a potenciální velikosti, jež se v něm etablovala, díky tomu, že svou smrtí uniká následkům a pokračování toho, co započal. Čin, který snad pro jednotlivce představuje nejvyšší nasazení, nad něž už nelze jít dál, se totiž v tkanivu lidských vztahů přesto ukáže pouze jako nově vetkané vlákno, které nanejvýš načrtává nový počátek, nový vzor, jenž před svým dokončením může ještě tisíci různými způsoby změnit svou fyziognomii, protože se kříží s nespočetnými vlákny těch, kdo na něj navazují a pokračují v jeho tkaní dále a do konce. Paradigmatický význam příběhu života a brzké smrti homérského Achillea spočívá v jeho jedinečně konkrétním poselství o tom, že εὐδαμονία, jíž si je žijící člověk vědom, se neukáže jako pouhé zdání jen tehdy, když je zaplacená cenou života, nebo – abychom vyjádřili totéž naším jazykem – že si člověk může zajistit štěstí jakožto setrvalý stav jen tím, že se zřekne života v kontinuu, v němž člověk sice vždy zároveň odhaluje něco ze sebe samého, ale nikdy nemůže sám sebe učinit zcela zjevným, a místo toho se rozhoduje shrnout celý svůj život v nejvyšším nasazení a v absolutní neopakovatelnosti svého činu tak, že konec tohoto nasazení spadá vjedno s koncem jeho života. Také Achilles je ještě závislý na vypravěči příběhu svého činu, na básníkovi a pěvci nebo na dějepisci, bez něhož by jeho čin zůstal stejně pomíjivý jako jeho život. Achilles je ovšem jediným „hrdinou“, u něhož se zdá, jako by sám předal do rukou vypravěče plný význam svého jednání, jako by byl nejen vykonavatelem svého činu, ale také autorem příběhu, který je jeho výsledkem. Zdá se, jako by se odvážil pohlédnout sám sobě přes rameno a uzřít svého daimóna, a to, co spatřil, byla zosobněná odvaha.

Předložené analýzy jednání, které se opírají o řecké pojetí, jsou – jak bychom dnes řekli – vysloveně individualistické.²² Tyto analýzy zdůrazňují fenomén sebeodhalování, k němuž dochází v jednání, na úkor všech ostatních faktorů, a protože toto sebeodhalování obvykle není vlastním cílem jednání, není v této perspektivě přisuzován

příliš velký význam nedozírnosti následků jednání. Ať už se však následky nějakého jednání shodují s předem vytyčenými cíli sebe-méně, kdyby v jednání šlo bytostně pouze o odhalování samotného jednajícího, pak by veškeré jednání dosahovalo původně zamýšleného cíle. Je mimo veškerou pochybnost, že pro prototyp jednání, jak tanul na mysli Řekům antické doby, byl určující fenomén sebeodhalování, z něhož lze vysvětlit také tzv. agonálního ducha, ono vášnivé „měření se s druhými“, které opět propůjčovalo vlastní obsah pojetí politického života v městských státech. Negativně to lze nejlépe poznat z toho, že Řekové, na rozdíl od všech pozdějších pojetí politiky, nepočítali činnost zákonodárce mezi vlastní politické činnosti. V očích Řeků se zákonodárce podobal staviteli městských hradeb, jehož dílo muselo být jednou pro vždy vykonáno a dokončeno ještě dříve, než mohl začít politický život ve vlastním smyslu s jemu vlastními činnostmi. Občané proto mohli povolát zákonodárce z ciziny podobně jako stavitele města a nebylo tedy třeba, aby byl občanem města, zatímco právo účastnit se toho, co Řekové nazývali πολιτεύεσθαι, tj. činností, které se nakonec odehrávaly v rámci ustavené *polis*, bylo omezeno výlučně na občany města. Zákony nebyly pro Řeky plody jednání, nýbrž produkty zhotovování, stejně jako jimi byly hradby, které obklopovaly město a určovaly jeho fyzickou identitu. Dříve než jednání samo vůbec mohlo začít, musel být ustaven a zajištěn omezený prostor, v jehož rámci se pak jednající mohli ukazovat, prostor veřejné oblasti *polis*, jehož vnitřní strukturou byl zákon. Zákonodárce a architekt patřili do stejné kategorie povolání.²³ Nicméně obsahem politiky, tím, o čem šlo v samotném politickém životě městských států, nebylo ani město, ani zákon – nikoli Athény, ale Athénané představovali

²³ Viz např. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1141b25. V tom spočívá jeden z rozhodujících rozdílů mezi Římany a Řeky. V Římě totiž založení města a ustanovení zákonů zůstávaly velkými činy, jež byly určující pro vše následující a k nimž se muselo trvale vztahovat veškeré pozdější jednání. V očích Římanů bylo zákonodárství politickým činem, který předepisuje svá měřítka veškerému dalšímu jednání, a který tedy ustavuje jak obsah, tak legitimitu politického života.

²² Jak hluboce musel být tento individualismus zakořeněn v řecké mentalitě, lze patrně seznat z toho, že slovo „každý“ (ἕκαστος) ve svém základním významu znamená tolik co „odloučený“, „vzdálený od“.

polis –,²⁴ a specificky římský patriotismu ve vztahu k městu, zemi a zákonům byl Řekům zcela cizí.

Tomuto tvrzení zdánlivě odporuje skutečnost, že postavy stavitele města a zákonodárce zaujímají v Platónově a Aristotelově filosofii centrální místo. To však ještě neznamená, že by tito myslitelé díky své filosofické představivosti rozšířili konstitutivní řecké zkušenosti směrem k římskému chápání politického života, a že by tak anticipovali specificky římský přínos k pojetí politiky, totiž ideu založení a představu o zákonodárství jakožto činnosti trvale doprovázející veškeré politické jednání. Věc se má spíše tak, že sókratovská škola se s nebyvalou rozhodností přiklonila k činnostem, jež v řeckém chápání právě platily za předpolitické, a sice v důsledku toho, že se vědomě obrátila proti politickému životu ve vlastním smyslu a proti tomu, co bylo v rámci *polis* považováno za jednání. Zákonodárství se nyní dostává do centra pozornosti, protože se při něm, stejně jako při výkonu rozhodnutí, jedná ve formě zhotovování, které dospívá do předem určeného konce a zanechává po sobě jednoznačný výsledný produkt.²⁵ Zde již v podstatě nejde o jednání, *πραξις*, ale o *ποίησις*, vyrábějící zhotovování, v němž by se jednání rádo proměnilo, protože nad něj vyniká tak mimořádnou spolehlivostí. Moudrost filosofie, která zde poprvé pomýšlí na nápravu křehkosti lidských záležitostí, dospívá k závěru, že by bylo lepší zřici se schopnosti jednání v jejích nejčistších a nejradiálnějších formách, a sice právě proto, že tato filosofie si během konfliktu s *polis* tak mimořádně ostře uvědomila marnost, bezmeznost a nedozírnost následků ulpívající na veškerém jednání.

²⁴ Srv. M. F. Schachermeyr, *La formation de la cité grecque*, in: *Diogenes*, 4, 1953, kde se srovnává řecký a babylónský jazykový úzus. V Babylóně bylo možné mluvit o Babylóňanech jen tak, že se řeklo: lidé z oblasti města Babylón.

²⁵ Viz Aristotelés, *Eth. Nic.* 1141b29: „Neboť pouze zákonodárci jednají jako řemeslníci.“ Důvodem tohoto Aristotelova tvrzení je skutečnost, že akt zákonodárství po sobě zanechává hmatatelný výsledný produkt, v němž dospívá ke svému konci.

Skutečnost, že tato náprava musí nakonec vést ke zničení substance lidských vztahů, lze snad nejlépe ukázat na jednom z mála příkladů, které si Aristotelés v politické souvislosti vypůjčuje ze soukromé sféry, totiž na vztahu, který vzniká mezi dobrodincem a příjemcem daru. S pohledem vnímavým pro skutečné lidské vztahy a nádherně nezkaleným jakýmkoli moralizováním, který je tak typický pro řecký starověk na rozdíl od římského, Aristotelés nejprve konstatuje, že dobrodinec samozřejmě vždy více miluje ty, jimž pomohl, než je jimi milován, a poté vysvětluje, že je to zcela přirozené, protože dobrodinec něco učinil, vykonal nějaké *ἔργον*, takřkajíc dílo svých rukou, zatímco příjemce pouze musel něco trpět. Stejně jako básník miluje své básně, dobrodinec miluje výsledek svého dobrodiní, tedy např. život, který zachránil. Aristotelés výslovně připomíná, že básníci, k nimž přirovnává dobrodince, jak známo milují své básně stejně vášnivě jako matky milují děti, které porodily.²⁶ Tento příklad, zejména v ilustracích užitých k jeho osvětlení, zřetelně ukazuje, jak silně je zde představa o jednání ovlivněna zkušenostmi, které jsou typické pro zhotovování, a jak se proto zdá samozřejmé, že jednající se bude k výsledku svého jednání chovat jako zhotovitel k dílu svých rukou. Tato skutečnost je o to nápadnější a příznačnější, že právě Aristotelés na jiném místě tak důrazně trvá na rozlišení mezi jednáním (*πράττειν*) a zhotovováním (*ποιεῖν*).²⁷ Přitom se zřetelně ukazuje, jak silně takové porozumění, resp. neporozumění, byť přesně popisuje psychologicky známý fenomén, jakým je notorická nevděčnost příjemce pomoci, podkopává a ničí jednání, jež se zde uskutečňuje, i jeho vlastní výsledek, totiž tkanivo vztahů spletené z dávání a přijímání, které od chvíle, kdy mezi dotyčnými osobami vzniklo, určuje jejich vzájemný poměr. Příklad zákonodárce, který je povýšen na reprezentativní figuru politického jednání, ačkoli je nazván řemeslníkem (*χειροτέχνης*), pro nás není tak přesvědčivým dokladem tendence filosofie po Sókratovi reinterpretovat jednání ve smyslu zhotovování, protože nesdílíme předporozumění o úloze a roli zákonodárství ve vztahu k veřejné oblasti, které bylo pro Řeky

²⁶ Tamt., 1168a13 nn.

²⁷ Tamt., 1140.

samozřejmě. Nicméně zhotovující činnosti – tedy, v rámci řeckého pojetí politiky, zákonodárné činnosti – lze v každém případě učinit obsahem jednání pouze tehdy, když se předpokládá, že další jednání není ani nutné, ani žádoucí. A jednání může opět vést ke skutečnému konečnému výsledku jen tehdy, když je člověk ochoten zřít se toho, co může jednání samo od sebe vytvořit – nehmátatelných a vždy nanejvýš křehkých vztahů mezi lidmi, jež nelze věčně ukotvit.

Původně, dříve než se do politiky vložila filosofie, bylo tím, co mělo napomoci křehkosti tkvící v lidských záležitostech, samotné založení *polis*. *Polis* byla odpovědí na zkušenosti, jež byly učiněny před jejím vznikem, a od začátku až do konce byla založena na základním přesvědčení, že lidské soužití je smysluplné jen proto a jen do té míry, do jaké spočívá ve „sdílení slov a činů“.²⁸ Jako takové jí připadaly dvě úlohy: za prvé měla umožnit konání, jež se až dosud mohlo realizovat pouze za mimořádných a vzácných okolností a kvůli němuž mužové museli opouštět domov a vlast, aby v dalekých zemích vykonali něco mimořádného. *Polis* měla za úkol pravidelně poskytovat příležitosti, díky nimž člověk mohl nabývat „nesmrtelné slávy“, resp. organizovat podmínky, za nichž se každý mohl vyznamenat a slovem i činem ukázat, kým byl ve své neopakovatelné rozdílnosti. Jedním z důvodů (ačkoli nešlo o důvod rozhodující) nahromadění talentů a nadání v Athénách, jež dodnes působí neuvěřitelně, stejně jako neméně udivující krátké životnosti řeckých městských států byla skutečnost, že jejich cílem od začátku až do konce bylo nashromáždit co nejvíce mimořádných činů tak, aby to určovalo konsistenci a chod každodenního života. Druhý úkol *polis* – také velmi úzce spjatý s riziky jednání pocíťovanými před jejím vznikem – spočíval v tom, že měla zjednat nápravu ohledně marnosti, jež je vlastní jednání a promlouvání. Národu, který si tak hleděl toho, co je hodno chvály a slávy, se nic nemohlo zdát nesnesitelnějším než zapomnění, jež právě ohrožuje jednání a to, co bylo vykonáno, tedy to jediné, co Řekové považovali za hodno chvály a slávy. Homér byl nejen zářným příkladem pro politickou funkci básnictví, které nako-

nec „vychovalo“ celou Helladu, ale sloužil rovněž jako připomínka toho, jak lehce by se mohl dokonce i tak velký podnik, jakým byla válka o Tróju, beze stop vzpomínky propadnout do hlubin zapomnění, kdyby po staletích takřka náhodou nepovstal básník, aby jej učinil nesmrtelným. Úlohou *polis* bylo poskytnout místo, na němž by se mohla usadit a prodlévat mezi lidmi nepomíjivá sláva velikých činů a slov, aby se tím jednání takřka osvobodilo od své závislosti na zhotovujících a básnických uměních.

To samozřejmě nemá nic společného s historicky doložitelnými dějinami vzniku řeckých městských států, který Platón příležitostně odvozoval od souběhu velkých událostí. Vodítkem našich výkladů je pouze to, co si Řekové sami mysleli o smyslu *polis*. A o tomto smyslu se můžeme ještě dnes dočíst ve slavných pasážích Perikleovy pohřební řeči. Zde se praví, že *polis* garantuje těm, kdo učinili zemi a moře jevištěm své smělosti, že nežili a nejednali marně, že nepotřebují Homéra ani nikoho jiného z těch, kdo vládnou jeho uměním, ale že po nich bez veškeré cizí pomoci zůstanou „nepomíjivé památníky“ toho, co vykonali a co je hodno vzpomínky v dobrém i ve špatném smyslu.²⁹ *Polis* se postará o to, aby úžas okolního světa lidí v potomstvu nevyhasnul, tedy aby potomstvo nadále zůstalo okolním světem lidí, ne sice pro smrtelné lidi samotné, ale pro to, co na nich bylo hodno nesmrtelnosti. Jinými slovy: podoba, kterou *polis* vtiskla vzájemnému spolubytí lidí, v očích Řeků garantovala, že ty nejpomíjivější ze všech činností smrtelníků, jednání a promlouvání, a jejich „produkty“ s tou nejkratší životností, totiž činy a příběhy, jež jsou jejich výsledkem, mohly přímo vstoupit do hájemství nepomíjivosti. Organizace *polis*, jejíž fyzická existence byla založena a fixována městskými hradbami, zatímco její duchovní tvář byla konstituována a stanovena zákony (jejichž účelem bylo zabránit tomu, aby se tato neopakovatelná fyziognomie ve sledu generací proměnila k nepoznání), je ve své podstatě organizovanou pamětí, v níž se však, na rozdíl od toho, co pod vlivem Římanů rozumíme vzpomínkou, minulost nepřipomíná napříč kontinuem času jakožto minulost s vědomím časového odstupu, ale udržuje se bezprostředně

²⁸ Viz tamt., 1126b12: λόγων καὶ πραγμάτων κοινωνεῖν.

²⁹ Thúkidyés, *Hist.* II,41.

v jakési permanentní přítomnosti v časově neproměnlivé podobě. Smrtelníci, kteří jednají v rámci této organizace, zajistili tomu mimořádnému v jejich existenci, co je samo o sobě ještě pomíjivější než oni sami, skutečnost, kterou může propůjčit pouze přítomnost okolního světa lidí, totiž okolnost, že je člověk viděn a slyšen, že se ukazuje před druhými. Toto „publikum“ v hledišti, v němž je ale každý zároveň divákem i spoluaktérem, je *polis*. *Polis* měla zabránit tomu, aby „vystoupení“ smrtelníků – která se obvykle odehrávají před „publikem“, jež je časově a prostorově omezené, a proto jako by pověřuje Homéra a „jiné, kdo vládou jeho uměním,“ aby tomu, co bylo viděno, propůjčili podobu zhotovené věci, a tak je zprostředkovali rovněž nepřítomným – opět zmizela z této skutečnosti světa.

Politická oblast v řeckém smyslu se podobá takovému permanentnímu jevišti, na němž aktéři jakoby pouze vystupují, ale nikdy je neopouštějí, a tato oblast povstává přímo ze spolubytí, ze „sdílení slov a činů“. Jednání má tedy nejen nejuzší vztah k veřejné části světa, který společně obýváme, ale je tou činností, která veřejný prostor ve světě teprve vytváří. Vzniká přitom dojem, jako by městské hradby a meze zákona ohrazující *polis* byly vedeny kolem veřejného prostoru, který existoval již před založením města, avšak bez vytyčení pevně stanovených hranic by se ve skutečnosti nemohl udržet, resp. nemohl by přetrvat moment svého vzniku v jednání a promlouvání. Samozřejmě nikoli v historickém, ale v metaforickém smyslu a pro lepší myšlenkovou názornost lze snad říci, že to působí, jako by Řekové po svém návratu z Tróje pojali úmysl přičarovat si prostor ukazování, který se tam, daleko od vlasti, vytvořil stálým konáním a snášením útrap, aby zabránili tomu, že se jeho skutečnost rozplyne jako fata morgána v rozptýlenosti návratu.

Polis tedy přísně vzato není ani tak městem ve smyslu jeho geografické lokalizovatelnosti, jako spíše organizační strukturou jeho obyvatelstva, jak vyvstává ze vzájemného jednání a promlouvání. Její skutečný prostor leží mezi těmi, kdo kvůli této vzájemnosti žijí pospolu, nezávisle na tom, kde právě jsou. „Kdekoli budete, tam bude i vaše *polis*“ – tato slova, jimiž *polis* obvykle provázela na cestu vystěhovalce, jsou víc než pouhým heslem specificky řeckých forem kolonizace. V těchto slovech je vyjádřeno také to, že jednání a promlouvání ustavují prostorovou mezisféru, která není vázána na rodnou půdu a může se nově usídlit kdekoli v obydleném světě. Tato

prostorová mezisféra je prostorem ukazování v nejširším smyslu slova, prostorem, jenž vzniká tím, že se lidé navzájem ukazují, kde se tedy nejen vyskytují jako jiné živé bytosti či neživé věci, ale výslovně se ukazují.

Je předsudkem myslet si, že tento ve vlastním smyslu politický prostor ukazování se vyskytuje vždy a všude tam, kde lidé žijí pospolu, jen proto, že lidé jsou bytostmi nadanými schopností jednání a ovládajícími řeč. Dokonce i tam, kde tento politický prostor existuje, se většina právě žijících obvykle pohybuje mimo něj – jako otroci a cizí obyvatelstvo *polis* a obyvatelé velkých „barbarských“ říší ve starověku, dělníci a řemeslníci před počátkem novověku nebo též výdělečně činné obyvatelstvo moderního světa, jež si hledí pouze své obživy. Navíc v něm nikdo nemůže prodlévat trvale, protože příliš jasné světlo veřejného prostoru ničí skrytost, již život smrtelníků, stejně jako všech ostatních živých bytostí, potřebuje právě proto, aby zůstal na živu. Být na živu – a tomu odpovídající životní pocit, který patrně není vlastní pouze lidskému, ale také zvířecímu tělu – není ovšem totéž co být skutečný. Z lidského a politického hlediska lze říci, že skutečnost a ukazování je totéž, a život odehrávající se vně prostoru, v němž a jedině v němž se může ukázat, sice nepostrádá pocit života, ale zato postrádá pocit skutečnosti, který u člověka vzniká jen tam, kde je skutečnost světa garantována přítomností okolního lidského světa, v němž se jeden a týž svět ukazuje v nejrůznějších perspektivách. Neboť pouze „to, co se všem ukazuje, nazýváme bytím“ (ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φάμεν).³⁰ Cokoli, co si nezjednalo svůj význam v takovém ukazování všem, přichází a odchází jako sen, zůstává nereálné, i kdyby nám to bylo vlastní niterněji a výlučněji než každá veřejně viditelná skutečnost.³¹

³⁰ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1172b36 nn.

³¹ V podstatě totéž co Aristotelova poznámka říká Hérakleitos slavný výrok: „Bdící mají jeden společný svět, zatímco každý spící se obrací do svého vlastního světa.“ (*DK* 22 B 89)

28. Prostor ukazování a fenomén moci

Prostor ukazování vzniká všude tam, kde lidé přicházejí do vzájemného styku v jednání a promlouvání, a jako takový předchází všem výslovným konstitucím státu a státním formám, v nichž je vždy utvářen a organizován. Prostor ukazování se liší od jiných prostorů, které můžeme vytvořit ohrazeními všeho druhu, tím, že nepřetržuvá aktualitu procesů, v nichž vznikl, ale mizí, jakoby se rozplývá v nicotu, a to nikoli až tehdy, když zmizí lidé, kteří se v něm pohybovali – jako je tomu v případě velkých katastrof, za něž národ zaplatil svou politickou existencí –, ale již tehdy, když zmizí či ustanou činnosti, při nichž vznikl. Tento prostor potenciálně existuje v každém nahromadění určitého množství lidí, ale právě jen potenciálně, protože se v něm neaktualizuje nutně ani není zajištěn jednou pro vždy nebo jen pro určité časové období. Vzestup a zánik kultur, skutečnost, že mocné říše a velké civilizace mohou upadnout a zaniknout bez hmatatelné vnější příčiny – a i vnější příčiny samotné jsou neuchopitelným způsobem připravovány neviditelným, vnitřním úpadkem, jenž jako by doslova přivolával neznámé neštěstí –, souvisí s touto specifičností veřejného prostoru, který je na vzájemném spolubytí jednajících a promlouvajících lidí založen do té míry, že i za těch zdánlivě nejstabilnějších poměrů nikdy zcela neztrácí svůj potenciální charakter.

Tím, co drží pohromadě politické těleso, je jeho příslušný potenciál moci, a tím, na co politická společenství zacházejí, je ztráta moci a nakonec bezmoc. Samotný proces je neuchopitelný, protože mocenský potenciál – na rozdíl od prostředků násilí, které lze v nechtěné podobě hromadit do zásoby, aby pak byly v případě potřeby nasazeny – vůbec existuje pouze v té míře, v jaké je realizován. Kde se moc nerealizuje, ale zachází se s ní jako s něčím, k čemu lze sáhnout v případě potřeby, tam upadá. Dějiny jsou plné příkladů, které ukazují, že tuto ztrátu moci není s to vyrovnat žádné materiálně hmatatelné bohatství světa. S realizovanou mocí se setkáváme všude tam, kde se ukazuje, že slova a činy jsou spolu navzájem neoddelitelně spjaty, kde tedy slova nejsou prázdná a činy nejsou násilné a němé, kde slova nejsou zneužívána k tomu, aby zastírala záměry, ale jsou vyslovována, aby odhalovala skutečnosti, a kde činy nejsou

zneužívány k tomu, aby znásilňovaly a ničily, ale jsou konány, aby ustavovaly a upevňovaly nové vztahy, a tím tvořily nové skutečnosti.

Moc je tím, co vůbec propůjčuje existenci veřejné oblasti, potenciálnímu prostoru ukazování mezi jednajícími a promlouvajícími, a co ji v této existenci také nadále udržuje. K potenciálnímu charakteru tohoto fenoménu zřetelně odkazuje samotné slovo – řecká δύναμις, latinská *potentia* s jejich obměnami v moderních jazycích, německá „Macht“, která je odvozena od „mögen“ a „möglich“, a nikoli od „machen“. Moc je vždy potenciálem moci, a nikoli něčím neměnným, měřitelným, spolehlivým jako síla. Síla je to, co má každý člověk do jisté míry od přirozenosti a co skutečně může nazvat svým vlastním. Moc ale vlastně nemá nikdo, moc vzniká mezi lidmi, když společně jednají, a mizí, jakmile se tito lidé opět rozptýlí. Díky této specifické povaze, kterou moc sdílí se všemi potencialitami, jež sice mohou být aktualizovány, nikoli však materializovány, je její existence tak podivuhodně nezávislá na čistě materiálních faktorech. Početně malá, ale dobře organizovaná skupina lidí může po neomezenou dobu ovládat velké říše a nesčetné množství lidí, a v dějinách nejsou ojedinělé případy, kdy malé a chudé národy dosáhly vítězství nad velkými a bohatými národy. (V tomto smyslu má příběh o Davidovi a Goliášovi důležitý pravdivostní obsah, ale jen když jej chápeme metaforicky, v přeneseném smyslu a aplikujeme jej na vztahy mezi lidskými skupinami. Za určitých okolností se může ukázat, že moc několika málo lidí předčí moc mnohých, ale síla slabého nikdy nemůže mít převahu nad větší silou silného. V souboji rozhoduje silnější a příběh Davida a Goliáše ukazuje jen to, že čirá inteligence, tedy materiální síla vlastní našemu mozku, se v takovém boji podílí na výsledku stejně jako síla svalů.) Tak mohou také lidová povstání proti státu, který má absolutní materiální převahu v prostředcích násilí, zplodit téměř neporazitelnou moc, a sice právě tehdy, když se sama zdrží násilí, v němž by beztak byla slabším soupeřem. V takovém případě lze pak mluvit o „pasivním odporu“, i když bychom si měli být vědomi toho, že – pokud jde skutečně o vážný případ – toto označení není prostě ironie. Vrcholné projevy pasivního odporu, jenž neustupuje násilí, totiž nepochybně patří k nejaktivnějším a nejúčinnějším formám jednání, jaké kdy byly vymyšleny, a sice právě proto, že se nepouští do boje, jehož výsledkem by byla porážka, nebo vítězství, a proto mu lze v principu čelit pouze organizovanou

masovou vraždou, která je pro vítěze Pyrrhovým vítězstvím, protože nikdo přece nemůže vládnout mrtvým.

Jedinou čistě materiální, nevyhnutelnou předchozí podmínkou zrodu moci je samotné lidské spolubytí. Moc může vzniknout pouze ve vespolečné vzájemnosti, která je dostatečně blízká na to, aby stále udržovala otevřenou možnost jednání. Proto jsou založení měst, která se prostřednictvím antických městských států stala příkladnými pro celé dějiny politické organizace na Západě, ve skutečnosti vlastním historickým předpokladem pro nevídané rozvinutí moci evropských národů. Tím, co drží pohromadě skupinu lidí jakožto skupinu, poté co uplynul vždy prchavý okamžik společného jednání a co dnes nazýváme organizací, je moc, která opět sama zůstává nedotčená díky tomu, že se skupina nerozptýlí. Každý, kdo z jakýchkoli důvodů vyhledává izolaci a nepodílí se na tomto spolubytí, musí přinejmenším vědět, že se zřekl moci a že si zvolil bezmoc, bez ohledu na to, jak velká je jeho individuální síla a jak závažné jsou jeho důvody.

Kdyby moc byla něčím víc než tímto mocenským potenciálem, který se vytváří ve vzájemném spolubytí, kdyby člověk mohl mít nebo používat moc jako sílu, místo toho, aby byla závislá na shodě mnoha volných impulsů a intencí, která nikdy není zcela spolehlivá a vždy je pouze dočasná, pak by všemohoucnost ležela v dosahu lidských možností. Moc je totiž ve své podstatě tak bezmezná jako jednání. Moc nezná materiálně-fyzické omezení, díky němuž lidské tělo a jeho nezbytné potřeby drží veškerou sílu v určitých mezích. Hranice moci nespočívá v ní samé, ale v současné existenci jiných mocenských skupin, tedy v tom, že se vyskytují druzí, kteří stojí mimo oblast naší vlastní moci a kteří sami moc rozvíjejí. Tato omezenost moci pluralitou není nahodilá, protože právě tato pluralita je přece od počátku jejím základním předpokladem. Tím lze také vysvětlit pozoruhodnou skutečnost, že rozdělení moci v žádném případě nevede k jejímu zmenšení, ba dokonce, že souhra dílčích nositelů moci, která spočívá na její dělbě, probouzí živoucí vztah navzájem se kontrolujících a vyrovnávajících mocí, v němž vládne vespolečná vzájemnost a jenž díky tomu plodí více moci, přinejmenším pokud jde skutečně o živoucí souhru a je-li zažehnáno nebezpečí vzájemného paralyzování a uváznutí na mrtvém bodě, jež v takových systémech stále hrozí. Nikoli moc, nýbrž síla je nedílná. Existence druhých sílu nejen drží v šachu, ale navíc ji omezuje a oslabuje

v možnosti jejího účinku. Tam, kde se chce síla jednotlivce uplatnit ve vzájemném spolubytí, pozbývá na údernosti a je stále v nebezpečí, že bude přemožena a zničena mocí mnohých. Koincidence síly jednotlivce, která je potřebná ke zhotovování věcí, s mocí mnohých, která je nutná k jednání, si lze představit pouze jako atribut jediného Boha. Ani bohové polytheistických náboženství nemohou být všemohoucí, přestože jejich síla převyšuje sílu lidí. V souladu s tím vždy musí veškerá snaha o všemohoucnost – odhlédneme-li zcela od otázky *hybris* – usilovat o zničení plurality jako takové. Ani všemohoucnost vystupňovaná na božský atribut by nemohla existovat v plurálu.

To jediné, co se v lidských poměrech může měřit s mocí, není síla v běžném smyslu – ta je bezbranná, je-li konfrontována s mocí –, nýbrž síla vlastní násilí, jíž jednotlivec skutečně může donucovat mnohé, protože ji lze kumulovat a monopolizovat ve formě prostředků násilí. Násilí ale může moc pouze zničit, nemůže zaujmout její místo. Z politického hlediska to lze vyjádřit tak, že násilí může jít velmi dobře ruku v ruce s bezmocí. Z dějin víme, že bezmocné násilí může rozpoutat své běsnění po celé zemi s okázalostí ohňostroje, aniž by po sobě cokoli zanechalo, aniž by po něm zůstaly jakékoli památníky, příběhy či alespoň sebenepatrnější vzpomínka, díky níž by vešlo do historie. Pokud tyto historické zkušenosti nalezly svůj výraz v tradiční politické teorii, je zde kombinace násilí a bezmoci považována za státní formu tyranidy. Odpor, který právě tyranida odpradávná vzbuzovala, rozhodně nelze připisovat výlučně krutosti, jež nepatří k jejím primárním znakům – jak o tom svědčí dlouhá řada dobrotivých a osvěcených despotů a tyranů –, nýbrž bezmoci a marnosti, k níž odsuzuje vládnoucí i ovládané.

Snad ještě důležitější je objev, jež, pokud vím, učinil až Montesquieu, poslední politický teoretik, který vzal vážně otázku státních forem. Montesquieu považoval za význačný a konstitutivní rys tyranidy princip izolace, totiž izolaci vládce od jeho poddaných a izolaci poddaných vůči sobě navzájem, k níž dochází díky jakémusi systematickému a organizovanému rozšíření vzájemného strachu a všeobecné nedůvěry. To by znamenalo, že tato státní forma je založena na těch lidských vlastnostech a schopnostech, které – ačkoli jsou třeba jinak legitimní – právě odporují politické podstatě člověka, jeho pluralitě a lidskému spolubytí, tedy že tato forma je ve své podstatě

V. *Jednání*

nepolitická. Tyranida aktivně brání vzniku moci, a to v rámci celé politické oblasti. Silou izolace, která je tyranidě vlastní, plodí bezmoc se stejnou samozřejmostí, s níž jiné státní formy různými způsoby plodí moc. Proto se Montesquieu domnívá, že musí tyranidě vykazat zvláštní místo v teorii státních forem: tyranida je jedinou formou státní moci, která není schopná zplodit dostatečnou moc, aby se vůbec udržela v prostoru ukazování veřejné oblasti, ale naopak plodí zárodky svého zničení. Již v jejím založení, tedy v tom, co všem ostatním státním formám propůjčuje jejich vlastní stabilitu, leží zárodky úpadku, jejichž účinky se pak projevují stále silněji.³²

Je pozoruhodné, že moc je násilím zničena snáze poddaní zbavení lid-bezmoc je vždy známkou tyranidy, v níž jsou poddaní, přesto se tyranických schopností vzájemného rozmlouvání a jednání, přesto se tyranida rozhodně nemusí vyznačovat neproduktivitou a slabostí jednotlivců. Je-li tyran dostatečně „osvícený“, aby své poddané v jejich izolovanosti ponechal v klidu, mohou vzkvétat umění a vědy. Přírodnosti snáze než moc, která je tyranidě vlastní, plodí bezmoc se stejnou samozřejmostí, s níž jiné státní formy různými způsoby plodí moc. Proto se Montesquieu domnívá, že musí tyranidě vykazat zvláštní místo v teorii státních forem: tyranida je jedinou formou státní moci, která není schopná zplodit dostatečnou moc, aby se vůbec udržela v prostoru ukazování veřejné oblasti, ale naopak plodí zárodky svého zničení. Již v jejím založení, tedy v tom, co všem ostatním státním formám propůjčuje jejich vlastní stabilitu, leží zárodky úpadku, jejichž účinky se pak projevují stále silněji.³²

Je pozoruhodné, že moc je násilím zničena snáze poddaní zbavení lid-bezmoc je vždy známkou tyranidy, v níž jsou poddaní, přesto se tyranických schopností vzájemného rozmlouvání a jednání, přesto se tyranida rozhodně nemusí vyznačovat neproduktivitou a slabostí jednotlivců. Je-li tyran dostatečně „osvícený“, aby své poddané v jejich izolovanosti ponechal v klidu, mohou vzkvétat umění a vědy. Přírodnosti snáze než moc, která je tyranidě vlastní, plodí bezmoc se stejnou samozřejmostí, s níž jiné státní formy různými způsoby plodí moc. Proto se Montesquieu domnívá, že musí tyranidě vykazat zvláštní místo v teorii státních forem: tyranida je jedinou formou státní moci, která není schopná zplodit dostatečnou moc, aby se vůbec udržela v prostoru ukazování veřejné oblasti, ale naopak plodí zárodky svého zničení. Již v jejím založení, tedy v tom, co všem ostatním státním formám propůjčuje jejich vlastní stabilitu, leží zárodky úpadku, jejichž účinky se pak projevují stále silněji.³²

Je pozoruhodné, že moc je násilím zničena snáze poddaní zbavení lid-bezmoc je vždy známkou tyranidy, v níž jsou poddaní, přesto se tyranických schopností vzájemného rozmlouvání a jednání, přesto se tyranida rozhodně nemusí vyznačovat neproduktivitou a slabostí jednotlivců. Je-li tyran dostatečně „osvícený“, aby své poddané v jejich izolovanosti ponechal v klidu, mohou vzkvétat umění a vědy. Přírodnosti snáze než moc, která je tyranidě vlastní, plodí bezmoc se stejnou samozřejmostí, s níž jiné státní formy různými způsoby plodí moc. Proto se Montesquieu domnívá, že musí tyranidě vykazat zvláštní místo v teorii státních forem: tyranida je jedinou formou státní moci, která není schopná zplodit dostatečnou moc, aby se vůbec udržela v prostoru ukazování veřejné oblasti, ale naopak plodí zárodky svého zničení. Již v jejím založení, tedy v tom, co všem ostatním státním formám propůjčuje jejich vlastní stabilitu, leží zárodky úpadku, jejichž účinky se pak projevují stále silněji.³²

nější z těchto neřestí, která teprve činí všechny ostatní neřesti politicky virulentními.

Je-li tyranida vždy marným pokusem nahradit moc násilím, pak ochlokracie čili lůzovláda, která tvoří její přesný protějšek, je podstatně slibnějším pokusem kompenzovat sílu mocí. Chceme-li ocenit účinnost těchto kompenzačních pokusů, nemusíme ani uvažovat o ochlokracii v její plně rozvinuté politické formě. Pohled na až příliš důvěrně známé typické společenské fenomény vlády nejruznějších klik a organizovaného podvodu, kde ruka ruku myje a kde neexistuje nic, co by se nedalo zařadit, stačí, abychom si učinili obrázek o tom, jak organizovaná moc mnohých může v oblastech, kde není rozhodující moc, ale příslušná síla a kompetence jednotlivce, dosáhnout toho, že se do popředí dostávají lidé, kteří nic neumějí a nic nevědí. Bezohlednou odhodlanost, s níž jsou tak mnozí z nejlepších tvůrčích umělců, myslitelů, učenců a badatelů ochotni postavit se do služby násilí, lze nakonec pochopit, jestliže si uvědomíme, jak důsledně se moderní společnost stále pokouší podkopávat sílu jejich nadání a připravit je o postavení, které jim přísluší ve veřejné sféře.³³

Korumpující účinky má však moc pouze v oblastech, v nichž jde o zhotovování, které lze vykonávat pouze v oddělující izolaci, tedy v tzv. kulturním a duchovním životě, nikoli ve vlastní politické oblasti. Moc zakládá a udržuje veřejný prostor ukazování a jako taková je tím, co svět jakožto předmětný výtvar lidské ruky doslova drží při životě, protože je tím, co mu teprve vůbec vdechuje život. Jakkoli krásný může být svět věcí, který nás obklopuje, svého vlastního smyslu nabývá až tehdy, když poskytuje jeviště pro jednající a promlouvající, když je protkán pletivem lidských záležitostí a vztahů a příběhů, jež z nich vznikají. Pokud by svět nebyl obýván lidmi a nebyl by trvale předmětem jejich rozmlouvání, nebyl by ničím víc než hromadou věcí bez vzájemného vztahu, na niž by mohl každý

³³ Ráda bych věřila, že Nietzscheova glorifikace „vůle k moci“ se z velké části zakládá na takovýchto zkušenostech. Ve prospěch této domněnky v každém případě hovoří následující poznámka: „Neboť bezmoc vůči lidem, nikoli bezmoc vůči přírodě plodí nejzoufalejší zatrpkllost vůči existenci“; Viz F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, č. 55, str. 45.

³² Viz Ch. L. Montesquieu, *O duchu zákonů*, VIII, 10.

jednotlivec ve své izolaci ještě přihodit předmět, který vyhotovil, aniž by však mohl doufat, že se jeho produkt připojí ke světu věcí a stane se jeho součástí. Bez zformovaného světa by vlastní lidské záležitosti zase zůstaly bez příbytku a vše, co se odehrává mezi lidmi, veškeré jejich konání a počínání, by setrvalo v temnotě trudomyslné marnosti, kterou známe tak dobře ze života nomádských kmenů. Právě o této trudomyslnosti a moudrosti, která je jí vlastní, nikoli o specificky náboženských zkušenostech, pojednává kniha *Kazatel* připisovaná Šalamounovi, kde se praví: „všechno pomíjí... Pokolení odchází, pokolení přichází... Všechny řeky spějí do moře, a moře se nepřeplní... Co se dalo, bude se dít zase, a co se dělalo, bude se znovu dělat; pod sluncem není nic nového... Nelze podržet v paměti věci minulé; a ani budoucí, které nastanou, nezůstanou v paměti těch, kteří budou potom.“ Tak mluví moudrost trudomyslnosti. Je to moudrost, kterou se člověk utěšuje, když zmizela důvěra ve svět jakožto místo, na němž se mohou ukazovat jednající a promlouvající lidé. „Pod sluncem není nic nového“, ledaže lidé to nové, co vešlo do světa jejich narozením, vrhnou svým jednáním do hry světa jakožto nový počátek. „Nelze podržet v paměti věci minulé“, ledaže se věci minulé již předtím transformovaly a materializovaly v řeči lidí, aby mohly být připomínány. A ani věci „budoucí, které nastanou, nezůstanou v paměti těch, kteří budou potom“, ledaže je pro ně již připraveno trvalé místo ve světě, jež přetrvává přicházející a odcházející generace. A v tomto světě věcí, jenž nás přetrvává, je to zase moc, co tento prostor ukazování – který se rozzáří jakožto mezisféra pokaždé, když jsou pospolu jednající a promlouvající lidé, aby znenadání opět potemněl, když se lidé rozptýlí – vůbec udržuje v existenci.

Snad nic v našich dějinách nebylo tak vzácné a nemělo tak krátkého trvání jako pravá důvěra v moc. Snad nic se neuplatňovalo tvrději než platónsko-křesťanská nedůvěra k lesku, jenž je moci vlastní právě proto, že slouží ukazování a zdání. A konečně nic se v novověku neprosadilo všeobecněji než přesvědčení, že „moc korpumpuje“. Zcela ojedinělý příklad hluboké důvěry v to, že lidé ve svém jednání ztělesňují jim vlastní velikost a že ji jakožto jednající mohou také uchovat pro potomstvo, v každém případě představují slova Perikleova, jak nás o nich zpravuje Thúkydídés, podle nichž *δύναμις*, kterou plodí jednání, je tak dokonalá a mocná, že se to, co

bylo jednáním vykonáno, může obejít bez proměňujícího zvěcnění prostřednictvím *homo faber* a je navždy unášeno sobě vlastní „dynamikou“.³⁴ Ačkoli Perikleova řeč pravděpodobně odpovídala nejniternějším přesvědčením Athénanů a je pravděpodobné, že Athénané, jak tomu bývá u řečí skutečně velikých státníků, slyšeli v jeho slovech to, co si všichni mysleli, byla tato slova již v samotném starověku vždy čtena se smutnou jistotou utvrzovanou pohledem do minulosti, že tento vrchol *polis* byl také již počátkem konce. Čistá důvěra v „dynamickou“ moc jednání, jež uchovává samu sebe, a tím i v mocnou velikost politického života jako takového, trvala dost krátce – pohasínala již v době, kdy se s politikou, životem v *polis*, začala vyrovnávat filosofie. A přece čirá skutečnost Perikleovy epochy stačí na to, aby jednání zajistila také teoreticky nejvyšší postavení v rámci *vita activa*, stejně jako podstatně přispěla k tomu, že právě řeč (*λόγος ἔχειν*) mezi všemi lidskými schopnostmi posléze sloužila jako specifická diference rozlišující mezi zvířecím a lidským životem. Vlastní důstojnost politiky, která se udržovala až do pozdního novověku a zcela nevybledla dokonce ani dnes, ukazuje zpět ke zkušenostem, jež se tehdy, na úsvitu západních dějin, na velmi malém prostoru a v průběhu několika málo desetiletí, nezapomenutelně vryly do paměti evropskému lidstvu.

V Perikleových formulacích s nedostižnou precizností vychází najevo a stává se transparentní – s transparentí, která snese srovnání pouze s velikým řeckým básnictvím, s Homérem, Pindarem a Sofoklem – skutečnost, že nejhlubší smysl vykonaného činu a vysloveného slova nezávisí na úspěchu, ba že tento smysl právě může nadále existovat ve světě zcela nezávisle na všech vítězstvích a porážkách, a že tedy to, co bylo vykonáno a vysloveno, navzdory následkům, které z toho nevyhnutelně vyplývají, nikdy není do těchto následků zapleteno tak, aby bylo připraveno o svou samostatnou existenci a možnou velikost. Na rozdíl od způsobů, jimiž se tak či onak chováme v dané situaci a jež Řekové přirozeně, stejně jako my, posuzovali

³⁴ Ve výše zmíněné pasáži z pohřební řeči Periklés podle Thúkydidova svědectví výslovně rozlišuje mezi *δύναμις*, která je vlastní *polis*, a mistrovstvím básníka a umělce.

podle určitých „morálních měřítek“, podle motivů a intencí, cílů a následků, podléhá jednání ve své podstatě výhradně kritériu velikosti. Důvod této specifčnosti jednání spočívá v tom, že by se vůbec neuskutečnilo, kdyby neprolomilo hranice toho, co je všeobecně považováno za obvyklé, a neproniklo do oblasti mimořádného, kde už právě neplatí to, co je platné a směrodatné obvykle a v každodenním životě, a kde je všechno, co se děje, tak neopakovatelné a *sui generis*, že se to již nedá subsumovat pod žádná pravidla.³⁵ Thúkydídés – resp. Periklés, který k nám promlouvá jeho prostřednictvím – se nerozpakuje přímo poukázat na tuto roztržku mezi jednáním a obvykle platnými měřítky každodenního chování, když říká, že sláva Athén bude spočívat v tom, že Athéňané všude zanechali „věčné pomníky (μνημεία αἰδία) svých činů, špatných i dobrých“. Řečeno slovy Démokritovými: politické umění je nejvyšší ze všech umění, protože lidem ukládá, „aby se dychtivě ujímali namáhavých úkolů, z nichž vznikají veliké a skvostné věci (τὰ μεγάλα καὶ λαμπρά)“.³⁶ Dokud *polis* existuje a vede lidi k tomu, aby se odvážili něčeho mimořádného, trvá i tento stav, v němž se věci jeví jako skvostné a v němž nakonec vše dochází svého práva, dobro i zlo. Pokud však *polis* zaniká, pak je všechno, co se týká těchto nejprchavějších a zároveň největších lidských záležitostí, ztraceno. Pak sice stále ještě zůstávají motivy a cíle, záměry a následky. Ty však – ať jsou sebečistší a sebevelkolepější – nikdy nejsou jedinečné, ale jsou ve své podstatě typické, vracejí se stále znovu v určitých kombinacích jakožto typy a charaktery, stejně jako jiné psychologicky zjištělné vlastnosti. Velikost, resp. smysl, který náleží příslušnému činu v jeho jedinečnosti, naproti tomu nespočívá ani v motivech, jež k němu vedly, ani v cílech, jež se v něm snad uskutečnily. Velikost

³⁵ Důvodem, proč Aristotelés v *Poetice* požaduje, aby se dramatické jednání vyznačovalo velikostí (μέγεθος), je prostá skutečnost, že drama napodobuje jednání, které je samo posuzováno podle své velikosti, tj. podle toho, zda vyniká nad každodenností (Aristotelés, *Poet.* 1450b25). Totéž platí o krásném, které se přece také odlišuje a vyniká (tamt., 1450b34).

³⁶ DK 68 B 157.

spočívá pouze a výhradně ve způsobu provedení příslušného činu, v modu samotného konání.

Myšlenka, že živoucí čin a vyslovené slovo jsou tím největším, čeho je člověk schopen, je teoreticky vyjádřena již v aristotelském pojmu ἐνέργεια, tedy oné aktuality, která je vlastní všem činnostem, jež nesledují žádný účel (ale jsou ἀ-τελείς), nezanechávají po sobě žádný konečný výsledek kromě sebe samých (žádná παρ' αὐτὸς ἔργα) a jejichž plný význam se vyčerpává spíše v samotném výkonu.³⁷ Koneckonců je to ještě zkušenost této čiré aktuality, která se skrývá za paradoxním pojmem „samoučelu“. Takovýmito samoučely ve smyslu činností jsou jednání a promlouvání.³⁸ Jejichž podstatou není to, že sledují nějaké účely, ale že nesou svůj účel, svůj τέλος, samy v sobě, a proto mohou být nazvány ἐντελέχεια. Účinek, který vyvolávají, nemá povahu nějakého následku či konečného výsledku, jehož dosažením proces sám „utuchne“, ale spočívá v samotném výkonu. Tento výkon sám je vyvolaným účinkem či dílem, je „aktualitou“ (ἐνέργεια).³⁹ To, oč jde v politice, nazval Aristotelés ve své politické filosofii ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, dílo člověka jakožto člověka,⁴⁰ a jestliže toto dílo dále definuje pomocí slovesného tvaru „dobře žít“ (εὖ ζῆν), zjevně má za to, že se tu nejedná o něco hmatatelně zhotoveného, ale právě jen o činnost v její aktualitě. Tato aktualita leží mimo kategorie účelu a prostředku a „dílo člověka“ jakožto člověka není žádným účelem, stejně jako „prostředky“ k jeho provede-

³⁷ K pojmu ἐνέργεια viz Aristotelés, *Eth. Nic.* 1094a1–5; *Phys.* 201b31; a *De an.* 417a16, 431a6. Aristotelés tento pojem obvykle znázorňuje na příkladu aktu vidění nebo hry na flétnu.

³⁸ V naší souvislosti není důležité, že Aristotelés nejvyšší možnost čiré aktuality nespátňuje v jednání a promlouvání, nýbrž ve výkonu „zření“ (θεωρία) a „intelektu“ (νοῦς).

³⁹ Mezi oběma zmíněnými pojmy (ἐνέργεια a ἐντελέχεια) je velmi úzký vzájemný vztah: „akt ... směřuje k uskutečnění“ (ἐνέργεια ... συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). To, co je veskrze aktuální, nepůsobí a neplodí nic mimo sebe sama, a to, co je veskrze skutečné, je „samoučelem“. Viz Aristotelés, *Met.* 1050a22–35.

⁴⁰ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1097b22.

ní – tzv. „ctnosti“ (ἀρεταί) – nejsou vlastnostmi, jež bychom mohli mobilizovat či nemobilizovat, aniž by zároveň přestaly existovat, ale představují „znamenitost“, která neexistuje jinak než v aktualitě svého výkonu. Jinak řečeno: samy prostředky k dosažení tohoto účelu by již byly účelem, a tento „účel“ se v souladu s tím nemůže stát opět prostředkem pro jiný účel, protože neexistuje vůbec nic, čeho by bylo možno ještě dosáhnout mimo aktualitu samotného vykonávání.

Politická filosofie počínaje Démokritem a Platónem stále znovu trvá na tom, že existuje něco takového jako τέχνη πολιτική, státnické umění, které však nelze stavět na roveň uměním, jež slouží ke zhotovování předmětů, ale uměním, jež spočívají v provedení určité činnosti, tedy např. lékařství či mořeplavectví, u nichž – stejně jako ve virtuózním umění tanečníků či divadelních herců – „konečný výsledek“ spadá vjedno s výkonem jeho vytváření. V tomto chápání politického umění jako by zaznívala slabá ozvěna onoho raného světa předfilosofické zkušenosti, v němž se jednání a promlouvání ukazovaly jako čirá aktuální dění v jasu veřejného prostoru ustaveného mocí a kde čin a slovo patřily k sobě navzájem jako viditelný objekt a jeho stín.⁴¹ Právě tyto – v politické filosofii se stále znovu vracející – metafory pro čirou aktualitu specificky politických činností v každém případě poskytují měřítko, jež umožňuje objektivně zhodnotit, co se z nich stalo v průběhu dvoutisíciletých dějin. Skutečností, že jednání a promlouvání jsou ve své podstatě virtuózními výkony, si byl plně vědom – alespoň ve svých počátečních stadiích – ještě novověk. Jestliže Adam Smith staví vojsko, duchovní, právníky a lékaře na jeden stupeň s operními pěvci, následuje tím tradici, která spatřovala společného jmenovatele těchto povolání v tom, že se jejich činnost vyčerpává v jejich výkonu, a spočívá tedy v aktualitě samotného konání, stejně jako v případě jednání a promlouvání. Rozdíl spočívá „pouze“ v hodnocení těchto virtuózních činností, jež Adam Smith počítá k nižším, nejneproduktivnějším druhům „práce“, k „práci v domácnosti a službě čeledi“,⁴² která má podle něj veskrze

⁴¹ Řečeno slovy Démokritovými (DK 68 B 145): „slovo je stínem činu“ (λόγος γὰρ ἔργου σκιά). Srv. též DK 68 B 177.

příživnický charakter. V těchto virtuózních činnostech, jimiž moderní společnost původně tak hluboce opovrhovala, v „nevýnosných“ uměních hry na flétnu, tance či divadelnictví, kdysi antické myšlení nacházelo příklady a ilustrace, jejichž pomocí si zpřítomňovalo nejvyšší a největší možnosti člověka.

29. Homo faber a prostor ukazování

Antické hodnocení politické oblasti má své kořeny v přesvědčení, že v jednání a promlouvání se ukazuje a potvrzuje jedinečnost člověka jako takového a že těmto činnostem je – navzdory jejich prchavému a materiálně nehmatatelnému charakteru – vlastní potenciální nepomíjivost, protože se samy od sebe vrývají do paměti lidí, kteří je uchovávají ve vzpomínce.⁴³ Proto je veřejná oblast – onen prostor světa, který lidé potřebují, aby se vůbec mohli ukázat – „dílem člověka“ ve specifickém smyslu, než je jím dílo jeho rukou nebo práce jeho těla.

Vědomí, že to největší a nejvyšší, co člověk může vykonat, spočívá v ukazování a aktualizování jeho vlastní bytosti, není nikterak samozřejmé. Proti tomu stojí na jedné straně základní přesvědčení nejen tvůrčích umělců, ale všech, kdo zhotovují věci, že dílo přetrvává člověka, a že je dokonce něčím víc než ten, kdo je vytvořil, na druhé straně víra pracujících, že tím nejvyšším je život udržovaný spotřebními statky. Tam, kde se jedno či druhé stává určujícím faktorem životního způsobu, narazíme vždy na sklon, který je typický pro všechny ve vlastním smyslu napolitické lidi: oceňovat jednání

⁴² A. Smith, *Bohatství národů*, II, str. 289.

⁴³ Tuto schopnost má podle Řeků „ctnost“ (ἀρετή) čistě sama ze sebe. Domnívám se, že právě v tom spočívá jeden z bytostných rozdílů mezi řeckým a římským pojetím „ctnosti“. Vždyť také Aristotelés – v pozoruhodné shodě s Periklem – říká: Tam, kde je „ctnost“ (ἀρετή), nemůže nic upadnout v zapomnění (*Eth. Nic.* 1100b12–17). Pindaros formuluje totéž svým vlastním způsobem a samozřejmě mnohem krásnějšími slovy: Ti, kdo chovají v úctě „ctnost“ (ἀρετή), se vydávají na cestu, jež vede krajinou svobody a jasu, na níž podává svědectví a vychází najevo každý vykonaný čin (*Olym.* VI,72 n.)

a rozmlouvání jako marnivou příčinnivost a přiznat veřejným záležitostem právo na existenci jen potud, pokud slouží všeobecnému užitku a prospívají domněle vyšším účelům – např. (v případě *homo faber*) tím, že tvoří svět krásnějším či užitečnějším, nebo (v případě *animal laborans*) tím, že usnadňují a prodlužují život. Tím nechceme říci, že by ti, kdo se oddávají pouze práci, nebo ti, kdo se věnují pouze zhotovování, mohli zcela rezignovat na veřejnou oblast. Bez prostoru ukazování a minimální důvěry v jednání a promlouvání jakožto způsoby spolubytí by totiž pro lidi nikdy skutečně neexistovala ani realita vnějšího světa, ani jejich vlastní identita. Způsob, jímž lidé zakoušejí skutečnost jako skutečnou, vyžaduje, aby realizovali čirou danost vlastní existence nikoli snad proto, že by ji mohli změnit, ale proto, aby artikulovali a aktualizovali, čím by jinak jen trpěli a co by jen trpně snášeli.⁴⁴ A tato artikulující aktualizace se uskutečňuje v činnostech, které jsou samy čirými aktualitami.

Jediné, podle čeho můžeme poznávat a měřit realitu světa, je to, že je nám všem společná. *Common sense* se v hierarchii politických kvalit těší tak vysokému postavení a vážnosti proto, že je to smysl, který našich zbývajících pět smyslů a naší radikální subjektivitu smyslových daností zapojuje do toho, co je nám objektivně společné, a právě proto skutečné. Pomocí *common sense*, tzv. zdravého selského rozumu – jehož „zdravost“ je spjatá s charakterem skutečnosti světa tak výlučně, že ztrácí „rozum“, který je mu vlastní, jakmile se „rozumováním“ pokouší překročit reálnou danost – vždy rozhodujeme o tom, zda smyslovým vjemům přísluší realita, či nikoli. A za to, že smyslové vjemy vůbec prostředkují skutečnost a nejsou pouze registrovány jako nervové podněty nebo počitky odporu, vděčíme výhradně jemu. Pokud znatelně ubývá zdravého selského rozumu a přibývá pověr a lehkověrnosti, svědčí to vždy o tom, že je v rámci určité lidské skupiny rozdroben společný svět, že je narušen smysl pro skutečnost, jehož pomocí se orientujeme ve světě, a že se proto lidé světu odcizují a začínají se stahovat do své subjektivity.

Toto odcizení světu, které je nám tak důvěrně známé – odumírání prostoru ukazování a následkem toho i zakrnění *common sense*, orgánu, jehož pomocí se v něm orientujeme –, bude samozřejmě nabývat podstatně extrémnějších forem ve společnosti práce než ve společnosti zhotovujících producentů. Jakkoli radikálně se může *homo faber* odloučit od druhých, aby se nikým neviděn, neslyšen a nepotvrzen oddával svému dílu, přesto vždy zůstává v jistém smyslu spjat se světem věcí, v němž nakonec musí najít své místo to, co zhotovil. *Homo faber* tak zůstává – byť jen nepřímo – připoután ke vzájemnému spolubytí lidí. Svět věcí, v němž se stále ještě pohybuje i ve své izolaci od druhých lidí, je nejzřetelnějším svědectvím o jejich existenci a o tom, co je všem společné. Již jsme hovořili o směnném trhu se zbožím, na němž se shromažďují zhotovitelé věcí. Směnný trh představuje společnou veřejnou oblast odpovídající zhotovování, která se ustavuje pouze tím, že výrobci přinášejí na trh své výrobky a vystavují je zde na odív. Přestože trh je veřejnou oblastí, která vyrůstá ze samotné činnosti zhotovování, to, co se na něm odehrává, když se zde shromáždí producenti, totiž výměna ve formě koupě a prodeje, již nicméně rozhodně není něčím, co by bylo nějakým způsobem spjata se samotným zhotovováním nebo by z něj mohlo přirozeně vyplynout. Nákup a prodej jsou spíše skutečným „obchodním vyjednáváním“, totiž způsobem, jak jednají ti, kdo mají zájem především o produkci. Tento obchod se zbožím se principiálně liší od zaopatřování potravinami, které je ještě jakožto čirá spotřeba automatickým výsledkem a inherentní součástí pracovního procesu. Marxovo tvrzení, že zákony hospodářství určují a regulují danou společnost s nutností zákonů přírody, a že tedy nejsou ustanoveny lidmi, ale představují pouze funkce společenských produktivních sil, ve skutečnosti platí o hospodářských poměrech společnosti založené pouze na práci, a sice potud, že v takové společnosti by se všechny lidské činnosti připodobňovaly automatické látkové výměně člověka s přírodou. V takovém případě však právě také neexistuje žádná vlastní produkce zboží a žádný trh se zbožím, ale jen tvorba konzumních statků a podíl, jenž musí být každému přidělen na základě nezbytné životní potřeby.

Nicméně ti, jež na veřejnosti shromažďuje trh se zbožím, nejsou primárně osobami, nýbrž producenty, a to, co přinášejí na trh a vystavují na odív, nejsou ani jejich dovednosti a kvality jakožto zhoto-

⁴⁴ To je též smysl poslední věty citátu z Danta, který je uveden jako motto na počátku této kapitoly. Ačkoli latinský text je zcela jednoduchý a jasný, jen stěží jej lze přeložit.

vitelů – jako v případě „na odívavé“ produkce středověkých řemeslníků –, a už vůbec ne specifické „kdo“ osoby, nýbrž jejich výtvoř. Impuls, který zhotovitele žene na veřejnost a na trh, není touha po jiných lidech, ale zájem o jiné výtvoř a moc, která dává vzniknout této sféře trhu a udržuje ji v existenci, není potenciál moci, který se vytvář, když spolu lidé navzájem jednají a rozmlouvají, ale kombinace „směnné síly“ („the power of exchange“ Adama Smitha), jež byla získána v izolaci zhotovování. Tuto specifickou absenci lidsky osobních kontaktů ve společnosti zboží pranýřoval Marx jako sebeodcizení a odlidštění člověka. Primát výměny zboží, který vládne v této společnosti, vskutku vylučuje z veřejné oblasti osobní rozměr a vytěšňuje vše ve vlastním smyslu lidské do privátní sféry rodiny nebo intimity přátelství. Pokud moderní společnost učinila z lidské osoby soukromou věc a z obchodu se zbožím veřejnou záležitost, potud je ve skutečnosti založena na pravém převrácení společenských poměrů klasické antiky.

Jak málo se může vlastní personální dimenze prosadit ve společnosti producentů, či dokonce ve společnosti obchodu, a nakolik je zde posunuta a pokřivena konstelace, za níž se může rozvinout přirozený vztah mezi tím, „kdo někdo je“, a tím, co koná, lze nejlépe ilustrovat na fenoménu génia, v němž novověk od renesance až do konce devatenáctého století spatřoval vlastní ideál lidství. Myšlenka, že tvůrčí genialita má být vrcholným projevem lidské velikosti, byla totiž středověku stejně jako starověku cizí. Od počátku dvacátého století se právě nejvýznamnější umělci s nápadnou jednohlasností opět ohrazovali proti pojmu génia, aby se odvolávali na dovednost, jimž se lze vyučit, tj. právě na tu stránku umělecké tvorby, již sdílají s řemeslnictvím ve všech jeho podobách, tedy na mistrovství v protikladu ke genialitě. Zajisté, tento protest lze z velké části vysvětlit jako reakci na vulgarizaci a komercializaci tzv. génia, ale na druhé straně je nepochybně také důsledkem transformace společnosti zboží ve společnost práce, která už pro génia nemá žádné pochopení nejen proto, že je jí zcela vzdáleno zbožštění tvůrčích schopností, jež je tak typické pro začínající novověk, ale také proto, že jí uniká každý pojem velikosti vůbec, byť třeba v tak pokřivené podobě, jaká ještě spočívala v základu pojmu génia. V naší souvislosti je rozhodující, že genialita se zřejmě liší od mistrovství tím, že absorbovala určité prvky jedinečnosti a nesrovnatel-

nosti, které jinak vycházejí najevo jen v bezprostředním projevu jednání a promlouvání. Skutečná posedlost, s níž se novověk pídí po originální signatuře umělce, zcela nezávisle na významu jednotlivého díla, sensibilita pro otázky stylu až po poslední detail gest provázejících vznik uměleckého díla, která historicky nemá obdoby, ukazuje, že vlastní zájem platí těm uměleckým aspektům, v nichž umělec přesahuje jemu vlastní mistrovství stejným způsobem, jakým jedinečnost osoby překračuje celkovou sumu vlastností toho kterého individua. Zde skutečně platí to, co při svých úvahách o Shakespearovi na jednom místě říká Melville, totiž že „bezprostřední výtvoř velikého ducha nejsou tak velké jako velikost, jež není, a často ani nemůže být rozvinuta, a přece ji lze nahodile postřehnout, zatímco tyto výtvoř samy nejsou ničím víc než jejím neklamným příznakem“. Touto transparentí dovolující zablédnout dimenzi osobní jedinečnosti, jež se nevyčerpává v dovršení díla, vyniká umělecké dílo nade všechny ostatní výtvoř, a právě kvůli tomuto odkazujícímu přesahu, který – jak se zdá – vyzdvihuje umělecké dílo nad oblast zhotovování, se fenomén geniality stal pro *homo faber* nejvyšším potvrzením jeho základního přesvědčení, podle něhož je dílo člověka něčím víc a něčím větším než on sám.

Ale dokonce i to, co se na uctívání génia v novověku, jež nezřídka vysloveně hraničilo s modlářstvím, jeví jako oprávněné, může jen sotva něco změnit na elementární skutečnosti, že podstata toho, kdo někdo je, se vymyká veškerému zvěčnění a zpředmětnění jím samým. Tam, kde se tato podstata „objektivně“ manifestuje – třeba v uměleckém stylu nebo jednoduše v rukopisu –, vychází najevo identita osoby, a takovéto manifestace pak znamenitě slouží rovněž k identifikaci autorství. Samy o sobě však takovéto projevy nemají žádnou výpovědní hodnotu, na rozdíl od samotného díla zůstávají tyto osobní stylové prvky němé, a pokud se v nich snažíme zablédnout zrcadlový obraz živoucí osoby, selhávají. Jinými slovy: ani kult génia nemůže zabránit degradaci osoby, která vládne ve společnosti zboží a je spíše pouze jiným projevem této degradace.

Integritu osoby, která se nemůže uskutečňovat ničím jiným než tím, že aktualizuje a artikuluje danost, jež jí byla dána do vínku s jejím narozením, zakládá a udržuje to, co obvykle nazýváme hrdostí. Hrdost je ale možná pouze v důvěře, že to, „kdo někdo je“, svou velikostí a významem přesahuje vše, co tento někdo může

vykonat a uskutečnit. „Nechť jsou lékaři, cukráři a lokajové velkých domů posuzováni podle toho, co vykonali, a dokonce i podle toho, co zamýšlejí vykonat. Samotné panstvo se posuzuje podle toho, čím je.“⁴⁵ Pouze sprostota se sníží k hrdosti na to, co člověk vykonat. A ti, kdo jsou ochotni se takto snížit, se stávají „otroky a zajatci“ svých vlastních schopností. Pokud z takovýchto lidí ještě zbývá něco víc než čirá, stupidní domýšlivost, mohou dokonce odhalit, že být svým vlastním otrokem není o nic méně hořké, ale naopak snad ještě více zahanbující, než být služebníkem někoho jiného. Vztah mezi osobou a dílem se v případě geniálního nadání může zvrátit tak, že živoucí tvůrce upadne do stavu, ve kterém se mu jakoby stávají konkurentem jeho vlastní díla, jejichž dokončení přece pokaždé přežívá, i když jsou nakonec určena k tomu, aby přetrvala jeho život. Toto vše nenapomáhá géniovi ke slávě, ale patří k jemu vlastní problematičnosti. Pro všechna skutečně velká nadání existuje vposled jen jediná záchrana důstojnosti osoby, a sice ta, že jedinci, kteří musejí nést její břemeno, se od ní přesto dostatečně distancují, aby si uchovali suverenitu vůči vlastnímu dílu. A to se daří přinejmenším tak dlouho, dokud nevyschne pramen tvořivosti. Tento pramen totiž ve skutečnosti prýští z podstaty osoby a jako takový zůstává mimo proces vzniku díla, stejně jako je nezávislý na tom, co v tomto procesu bylo vykonáno. To, že problematičnost génia má svůj původ ve skutečné lidské bídě, se ukazuje v případě „intelektuálů“, u nichž zvrácení poměru mezi osobou a dílem zkrystalizovalo ve hmatatelný trvalý stav. Co je na tomto fenoménu vlastně odpudivé, není ani tak arogance toho, kdo všechno ví lépe, jako spíše to, že člověk je nucen připustit, že i ty nejhorší výtvořky jsou nejspíš ještě podstatně cennější než jejich autoři. Známkou intelektuála je totiž právě to, že není dotčen vlastní problematičností autorství, tedy že nepocítí ani náznak „strašlivého ponížení“, které spočívá v tom, že „člověk zakouší, jak se stává dítě-

⁴⁵ Jde o citát z nádherného příběhu „Snílci“ Isak Dinesenové (Karen Blixenové) v knize *Seven Gothic Tales*, København 1950 (česky: *Sedm fantastických příběhů*, přel. F. Fröhlich, Praha 1999).

tem vlastního díla“, stížen prokletím, že v něm rozpoznává rysy své tváře „jako v zrcadle, v omezenosti onoho, tak a ne jinak“.⁴⁶

30. Dělnické hnutí

Zhotovující činnost, která probíhá v modu odloučení, sice nemůže ustavovat žádnou autonomně veřejnou oblast, v níž se lidé ukazují jakožto osoby, a nikoli jako producenti, ale přesto zůstává s tímto prostorem ukazování rozmanitými způsoby spojena. Přinejmenším nikdy neztrácí vztah ke světu věcí, který obklopuje i prostor ukazování jakožto jeho vnější rámec a jakoby zajišťuje jeho substancialitu, protože je to přece právě tato činnost, která svět věcí zhotovuje. Proto může být způsob života odpovídající zhotovování apolitický, nikoli však antipolitický. Antipolitická je pouze práce, při níž se nezdržujeme ani ve světě věcí, ani neprodléváme s druhými, ale jsme opuštěni světem druhých lidí i věcí, uvrženi zpět do své tělesné schránky, podrobeni holé nutnosti udržet se při životě.⁴⁷ Také *animal laborans* sice existuje v přítomnosti druhých lidí a v jistém smyslu s nimi žije pospolu, ale toto spolubydění nenese žádnou ze známek

⁴⁶ Dovoluji si parafrázovat jeden aforismus Paula Valéryho, jehož text zní následovně: „*Stvořený tvůrce*. Ten, kdo dokončil dlouhé dílo, spatřuje, jak se z tohoto díla konečně stává bytost, kterou nechtěl, kterou nepočal, právě proto, že ji zplodil, a pocituje to hrozné ponížení pramenící z pocitu, že se stává dítětem svého díla, že si od něj vypůjčuje nepopíratelné rysy, podobu, posedlosti, meze, zrcadlo; a co je na zrcadle nejhorší, člověk se v něm vidí omezený, takový a takový.“ Viz *Tel Quel*, II, str. 149.

⁴⁷ Skutečnost, že opuštěnost je stav typický pro práci samu, je v literatuře o práci většinou přehlížena, protože její autoři zaměřují svou pozornost buď na společenské okolnosti, za nichž se práce vykonává, nebo na organizaci práce, v jejímž rámci větší množství pracujících provádí současně jeden zadaný úkol. Ve starší literatuře se však příležitostně objevují poznámky, jež na tuto opuštěnost světem i lidmi, která je typická pro práci, upozorňují. Viz např. M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris 1913, str. 118: „Dělník je ten, kdo se ve své práci a skrze svou práci vztahuje pouze k materiálu, nikoli k lidem.“ To je podle Halbwachse také důvod, proč třída pracujících po staletí stála mimo společnost.

pravé plurality. *Animal laborans* nezná ani účelově orientovanou specializaci a spolupůsobení různých dovedností a povolání, na něž se člení společnost producentů, o tkanivu vztahů, které se utváří mezi osobami v jejich neopakovatelnosti, ani nemluvě. Spolubytí v práci spočívá spíše v jednoduché multiplicitě exemplářů rodu, které se sobě navzájem podobají až k zaměnitelnosti, jsou-li totiž tím, čím jsou, pouze na základě svébytnosti, která jim náleží jakožto živým organismům.

Nejpřirozenější organizační formou práce je pracovní skupina, v níž se libovolný počet individuí „společně chová, jako by byli jedním“, a v níž tedy dochází ke „splnutí“ mnohých vjedno, přičemž práce tohoto jednoho, tedy pracovního kolektivu, „se v ničem neliší od práce jedné jediné osoby“.⁴⁸ Etymologické zjištění, že „významy slov označujících práci a společenství se pro člověka starších historických stupňů do značné míry překrývají“, patrně souvisí s tímto charakterem práce jakožto činnosti, v níž dochází ke splývání individuí.⁴⁹ Ačkoli je práce jedinou lidskou činností, která je ve své podstatě kolektivní, resp. vhání člověka do kolektivu,⁵⁰ přesto jí nic není vzdálenějšího než potvrzovat každého člena pracovní skupiny v nějaké uchopitelné a identifikovatelné realitě. Pracovní proces naopak spíše vyžaduje, aby v sobě každý jednotlivý dělník po dobu trvání práce potlačil vědomí své individuální identity. Proto jsou také všechny „hodnoty“ odvozené z práce, pokud přesahují svou samozřejmou funkci sloužící životnímu procesu společnosti a jednotlivce, bytostně „sociální“ povahy a v zásadě se neliší od dodatečného potěšení, které se dostaví, když jsou pokrmy požívány ve společnosti.

⁴⁸ Tento popis podává V. von Weizsäcker, *Zum Begriff der Arbeit*, str. 739–740.

⁴⁹ Viz J. Trier, *Arbeit und Gemeinschaft*.

⁵⁰ Viz např. R. P. Genelli, *Facteur humain ou facteur social du travail*, který navrhuje „nové řešení otázky práce“, jež by mělo počítat s „kolektivní povahou práce“, tj. nemělo by se týkat jen pracujícího jednotlivce, nýbrž také pracovní skupiny. Na tomto návrhu je samozřejmě kuriózní skutečnost, že tímto „novým řešením“ je právě to, k němuž již moderní společnost i tak všude dospěla.

Toto tíhnutí k pospolitosti, které je vlastní činností, jež mají svůj původ v látkové výměně člověka s přírodou, se nezakládá na rovnosti, ale na stejnorodosti. A pokud jde o tuto živočišnou stejnorodost lidské „přirozenosti“, je vskutku případná poznámka Adama Smitha, že „filosof se původně liší od pouličního nosiče méně než tarač od chrta“, již s takovou oblibou cituje Marx.⁵¹ Tato poznámka je mnohem typičtější pro společnost spotřebitelů či pracujících než pro společnost producentů či společnost zboží, jejímž centrem byl směnný trh, na němž různost vystavených produktů stále ještě odkazovala k bytostným rozdílům producentů.

Stejnorodost, která vládne ve společnosti pracujících a spotřebitelů a nachází svůj výraz v jejím konformismu, má velmi úzký vztah k somatickým zkušenostem společné práce, při níž biologicky podmíněný pracovní rytmus způsobuje takové splnutí, že každý jednotlivý pracující se v pracovní skupině skutečně chová a cítí jako člen jediného celku. Toto splnutí nepochybně usnadňuje námahu práce, stejně jako společný pochod vojenské kolony z jednotlivého vojáka do jisté míry snímá námahu pochodování. Proto je též naprosto správné tvrzení, že u *animal laborans* „smysl a hodnota jeho práce zcela“ závisí „na sociálních podmínkách“, jež umožňují hladké fun-

⁵¹ Viz A. Smith, *Bohatství národů*, I, str. 19; srv. K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, Stuttgart 1885, str. 15. Marx na uvedeném místě ke Smithově poznámce připojuje: „Propast mezi oběma rozevřela právě dělba práce.“ Marx mluví o dělbě práce jak v případě, kdy – jako na tomto místě – míní specializaci povolání, tak v případě, kdy míní samu dělbu pracovního procesu. Dělba práce ve smyslu specializace povolání samozřejmě může ustavit různost, protože ten, kdo je činný ve svém povolání, principiálně koná své dílo v odloučení od druhých, byť má třeba pomocníky. S druhými, kteří jsou činní v svém povolání, se setkává až na konci své vlastní činnosti, když se jedná o sestavení společně zhotoveného produktu nebo o směnu různých produktů. Skutečná dělba práce spočívá naopak právě v tom, že samotný pracovní proces se může zdařit jen společně s druhými. Práce jednotlivce se stává činností a funkcí pracovního procesu v celku, v němž se nikdo ničím neodlišuje, kde každý může libovolně převzít každou funkci. Jako pracovní síla jsou všichni lidé stejní. To, co rozevřelo „propast“ mezi pouličním nosičem a filozofem, není tedy snad relativně moderní zřízení dělby práce, nýbrž prastará specializace lidských povolání.

gování procesů práce a spotřeby, že tato hodnota tedy nemá nic společného s étosem povolání či s individuální hrdostí na vlastní výkon.⁵² Háček je pouze v tom, že nejlepší „společenské podmínky“ jsou právě ty, za nichž se co nejsnáze a nejbezbolestněji daří potlačit vlastní identitu. Antipolitickým prvkem na těchto společenských formách podmíněných prací je splývání mnohých jednotlivců v kolektiv, tedy zrušení plurality. Toto je pravý protiklad každého společenství, ať už je povahy politické či hospodářské, protože společenství, podle Aristotela, nikdy nevzniká spojením dvou lékařů, ale vytváří se mezi lékařem a rolníkem, „a vůbec mezi lidmi, kteří jsou různí a nikoli stejní“.⁵³

Princip rovnosti, který vládne veřejné oblasti, může být vůbec realizován jen těmi, kdo nejsou stejní a kdo se pak navzájem „připodobňují“ v jistých, předem stanovených ohledech a kvůli určitým pevně stanoveným cílům. Tím, co vyrovnává existující rozdílnosti, však rozhodně není stejnorodost inherentní lidské přirozenosti, ale tento vyrovnávací faktor je mezi ně vnesen zvnějšku, ne jinak, než – abychom zůstali u Aristotelova příkladu – jsou peníze vneseny zvnějšku mezi o sobě nerovné činnosti lékaře a rolníka, aby je učinily srovnatelnými a navzájem vyrovnaly jejich výkony. Proto je politická rovnost pravým opakem rovnosti před smrtí, která ve skutečnosti znamená, že všichni lidé jsou stejně smrtelní, nebo rovnosti před Bohem, která – přinejmenším v rámci křesťanství – znamená, že všichni lidé jsou před Bohem ve stejné míře hříšníky. V těchto případech není nutný žádný vyrovnávací faktor, protože zde ve skutečnosti máme co dělat se stejnorodostí, a nikoli s rovností. Přitom je třeba uvážit, že podle zkušenosti lze tuto stejnorodost realizovat právě jen v nejzazší opuštěnosti, do níž už neproniká žádné dorozumění s druhými, o společenstvích a jiných svazcích vůbec nemluvě. Z hlediska světa a veřejného prostoru jsou zkušenosti života a smrti a všeho, v čem se projevuje stejnorodost, ne-světskými,

antipolitickými zkušenostmi, transcendentními vůči světu a veřejné oblasti.

Z historického hlediska se zdá, že ve prospěch této antipolitické podstaty práce svědčí skutečnost, že ani ve starověku, ani v novověku nikdy nedošlo ke skutečným, dějinně relevantním povstáním otroků.⁵⁴ V její neprospěch by však naopak mohla svědčit významná role dělnického hnutí v posledních sto letech, které často dostatečně, nad rámec zastupování zájmů odborového hnutí, projevovalo zcela svébytnou politickou originalitu a produktivitu. V dějinách revolucí od událostí roku 1848 až po maďarskou revoluci 1956 napsala evropská dělnická třída jednu z nejslavnějších a snad jedinou kapitolu, která opravňuje k naději na probuzení politické produktivity západních národů. Musíme se přitom ovšem strážet pokušení házet do jednoho pytle politické a čistě hospodářsko-sociální požadavky dělnické třídy, jemuž snadno podléháme, protože nikdy fakticky nebyla jasně vedena dělící čára mezi politickou organizací a odborovým svazem. Zájmové boje odborů nakonec dosáhly toho, že dělnická třída byla začleněna do moderní společnosti a byla touto společností absorbována. Jejich důsledkem byl též mimořádný nárůst ekonomické jistoty, společenské prestiže a politické moci pracujících v rámci společnosti. Odbory však nikdy nebyly ve vlastním smyslu revoluční, nikdy jim nešlo o skutečnou transformaci společnosti a politických institucí, které ji reprezentují. A stejně tak dělnické strany většinou byly zájmovými stranami a jako takové se ničím nelišily od jiných stran zastupujících jiné společenské zájmy. Na tomto pozadí normální zájmové politiky však přesto stále znovu vystupují ony vzácné, ale historicky rozhodující momenty, když se v průběhu revoluce náhle ukáže, že tato část národa je – nezávisle na všech stranických programech a pevně daných světových názorech – schopna vytvářet své vlastní představy o demokratické státní formě v moderních poměrech. Revolučnost dělnického hnutí nespočívá v radikalitě

⁵² Tak se domnívá A. Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Paris 1955, str. 177.

⁵³ Aristotelés, *Eth. Nic.* 1133a16.

⁵⁴ V této souvislosti je rozhodující, že „ze strany otroků nikdy nebyl vznesen požadavek svobody jakožto přirozeného práva všech lidí, a nikdy také ... nebyl učiněn pokus o jednotnou akci s cílem odstranit otroctví“, viz W. L. Westermann, s. v. *Sklaverei*, str. 981.

hospodářských a sociálních požadavků, ale ukazuje se pouze tam, kde toto hnutí vystupuje s nárokem na novou státní formu.

Tváří v tvář politickému vývoji poslední doby, který nás vznikem totalitárních systémů postavil před velmi vzácnou skutečností zcela nové formy státu a vlády (u níž je na místě obava, že odpovídá modernímu fenoménu masy a je svým způsobem schopna řešit problém masové společnosti), snadno přehlízíme, že již déle než sto let se odehrávají tyto podivuhodné lidové revoluce, které se stále znovu snaží – i když dosud bez jakéhokoli úspěchu – vytvořit novou formu státu a vlády, a s pravidelností a spontaneitou, jež nemá obdoby, stále znovu navrhuji nahradit stávající a v očích lidu beznadějně zdiskreditovaný evropský systém stran systémem lidových rad.⁵⁵ Pokud jde o jejich úspěch, větší diskrepanci mezi oběma hnutími, jež jsou typická pro dělnickou třídu, tj. mezi odborovým hnutím na jedné straně, a spontánním, revolucemi vyvolaným hnutím lidových rad, na straně druhé si vůbec nelze představit. Odbory, tedy dělnická třída jakožto jedna ze tříd moderní společnosti si v této společnosti mohla během poměrně krátkého časového období přičíst na vrub úspěchy, jež vskutku nemají obdoby, zatímco v přesně stejném období bylo vlastní politické dělnické hnutí na hlavu poraženo vždy, když vystoupilo se svými vlastními požadavky mimo stranické programy a hospodářské reformy. Jestliže tragédie maďarské revoluce nesloužila k ničemu jinému, než aby ukázala světu, že tento politický elán, navzdory veškerým porážkám a zdánlivé politické apatii, ještě nevyhasl, pak její oběti nebyly marné.

Tento zdánlivě eklatantní rozpor mezi historickým faktem, totiž politickou produktivitou dělnické třídy, a fenomenální skutečností nepolitické, a dokonce antipolitické povahy samotné činnosti práce, se snad rozřeší, jakmile se blíže podíváme na vývoj a specificky historický význam dělnického hnutí. Z politického hlediska nespočívá hlavní rozdíl mezi prací otroků a svobodnou prací v tom, že dělník požívá určitých individuálních svobod a práv – svobody pohybu,

svobodné volby povolání a nedotknutelnosti osoby –, ale v tom, že je vpuštěn do politické oblasti a plně politicky emancipován. Vlastní bod obratu v dějinách pracující třídy nastal až s odstraněním třídního volebního práva. Dokud volební právo záviselo na určité majetkové kvalifikaci, podobal se status moderních svobodných dělníků postavení početně stále rostoucí, emancipované vrstvy otroků ve starověku, která měla občanská, nikoli však politická práva, stejně jako trvale usazené cizí obyvatelstvo, jehož status právě sloužil jako model pro řešení postavení otroků. Na rozdíl od emancipace otroků ve starověku, kde osvobozený otrok zpravidla přestával být pracujícím a práce sama v důsledku toho zůstávala spjata s otrockým stavem bez ohledu na to, kolik otroků nakonec bylo osvobozeno, se moderní emancipace dělníků zaměřovala na samotnou práci, emancipovala samu pracovní činnost, učinila ji jakoby společensky přijatelnou, a sice dlouho předtím, než dělník jakožto osoba dosáhl plné rovnoprávnosti.

Jedním z nejdůležitějších průvodních fenoménů tohoto zrovnoprávnění byla skutečnost, že do veřejné oblasti příslušných zemí byl více či méně náhle vpuštěn a poprvé se zde veřejně ukázal zcela nový segment obyvatelstva, aniž by však byl zároveň integrován do společnosti a hrál vůdčí roli v dobovém hospodářském životě, který tuto společnost již takřka výlučně ovládal. Jinými slovy: do veřejné sféry vstoupila nová vrstva obyvatelstva, aniž by byla ihned absorbována společenskou oblastí na úkor politické. Rozhodující pro vývoj této nové vrstvy proto zůstala skutečnost, že se vůbec poprvé v dějinách mohla ukázat na veřejnosti.⁵⁶ Snad nejlepší ilustrací významu

⁵⁵ Tato tvrzení jsem – i když velmi nedostatečným způsobem – rozvedla ve spisu *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Bremen 1958.

⁵⁶ Z jedné anekdoty, o níž nás zpravuje Seneca, vysvítá, nakolik si byl již starověk vědom nebezpečí, které v sobě skrývá pouhé ukazování se ve veřejném prostoru. „Seneca hovoří o žádosti, která byla jednou přednesena v římském senátu, aby se otroci odlišovali od svobodných občanů zvláštním oblečením. Návrh byl odmítnut pro velké nebezpečí, které by mohlo hrozit, kdyby si otroci uvědomili svůj počet v poměru ke svobodným občanům.“ (W. L. Westermann, s. v. *Sklaverei*, str. 1000.) Westermann ovšem upozorňuje právě na to, že „dříve rozšířená domněnka o nesmírných masách otroků v Římě a v Itálii na počátku císařské doby“ se ukázala jako mylná. Nešlo tedy o počet, ale o mocenský potenciál, o němž Římané věděli, že náleží všem

pouhého ukazování, i s jeho možnostmi sebe-odlišení a sebe-uplatnění v rámci lidských záležitostí vůbec, je kuriózní skutečnost, že dělníci, jakmile vstoupili na jeviště dějin – jakožto *sans-culottes* Francouzské revoluce –, zakoušeli zjevnou potřebu se odlišit svým oblečením a spokojili se s tím, že byli nazváni jménem, jež se vzťahovalo k jejich „vnějšimu“ zjevu.⁵⁷ Skoro to působí dojmem, jako by si na oslavu svého vstupu do prostoru ukazování oblékli nový kostým, aby tak vynikli vůči všem ostatním a odlišili se od nich.

Vlastní patos dělnického hnutí v počátečních stadiích jeho vývoje – v nichž se toto hnutí často nachází ještě dnes v kapitalisticky ne plně rozvinutých zemích východní a jižní Evropy – má původ v tomto vědomém protikladu vůči společnosti. Enormní nárůst mocenského potenciálu tohoto hnutí, k němuž došlo v poměrně krátkém čase a nezřídka za velmi nepříznivých okolností, lze vysvětlit tím, že navzdory veškerým řečem a takzvané teorii a ideologii zde máme co dělat s jedinou skupinou, která v rámci národního státu nejen zastupovala a hájila hospodářské zájmy, ale navíc se politicky angažovala. Jinými slovy: když dělnické hnutí vstoupilo na jeviště veřejného prostoru, ukázalo se jako skupina, v níž lidé jednali a promlouvali jakožto lidé, a nikoli jako členové společnosti. Pro tuto politicko-revoluční roli dělnického hnutí, která se podle vši pravděpodobnosti blíží svému konci, je rozhodující okolnost, že specificky hospodářská a pracovní činnost, pokud z ní ještě vůbec něco zbylo, neměla v životě pracujících žádný podstatný význam, že pracující – čehož tak želel Marx – se stali lidmi až poté, co opustili své pracovní místo. Pouze proto, že dělnické hnutí se *de facto* obracelo na člověka

těm, kdo se vůbec pohybují na veřejnosti jako rozpoznatelná skupina.

⁵⁷ O tom velmi pěkně pojednává A. Soboul ve svém článku *Problèmes de travail en l'an II*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 52, 1955, 1: „Pracující nejsou označeni svou společenskou funkcí, ale jednoduše svým oblečením. Dělníci nosili nohavice připínané knoflíky ke kabátu, a tento oblek se stal charakteristikou lidu: *sans-culottes* (bez-kalhot).“ Pétion v Konventu 10. dubna 1793 prohlašuje: „Když mluvíme o *sans-culottes*, nemáme na mysli všechny občany kromě šlechticů a urozených lidí, ale mluvíme o lidech, kteří nemají kalhoty (*culottes*), abychom je odlišili od těch, kteří je mají.“

jakožto člověka, a nikoli na „společenského člověka“, mohlo působit tak velikou přitažlivou silou mimo dělnickou třídu. I když to po nějakou dobu mohlo vypadat skoro tak, jako by se tomuto hnutí, přinejmenším ve vlastních řadách, podařilo založit nový veřejný prostor s novými politickými měřítky, faktem nicméně je, že zdroj těchto pokusů nespočíval v práci – ani v samotné činnosti práce, ani ve věčně utopické rebelii vůči životní nutnosti –, ale ve fakticky existující nespravedlnosti a proľhanosti, jež během přeměny třídní společnosti v masovou společnost stále více mizejí.

Dnes, kdy garantovaný roční příjem velmi brzy vstoupí na místo denní a týdenní mzdy, už totiž dělníci nestojí mimo společnost. Dělníci jsou nejen plnoprávními občany, ale jsou již také na nejlepší cestě k tomu, aby se stali plnoprávními členy společnosti, a tím i zaměstnanci jako všichni ostatní. Dělnické hnutí tím nutně ztrácí svůj politický význam a stává se jednou z nátlakových skupin, které tuto společnost řídí. Téměř po sto let dělníci reprezentovali lid jako celek, jestliže lidem rozumíme „le peuple“,⁵⁸ vlastní politické tělo národa, na rozdíl od souhrnu obyvatelstva na jedné straně, a společnosti na straně druhé. Ale tyto doby jsou již definitivně pryč. (V maďarské revoluci už neexistoval rozdíl mezi chováním dělníků a ostatních příslušníků národa. A to, co bylo v rozmezí let 1848 až 1918 takřka monopolem dělnické třídy, totiž představa parlamentu, který se opírá o lidové rady, a nikoli o strany, se poprvé ukázalo jako jednohlasný požadavek celého národa.) Navzdory dvojznačnosti a spleťlosti historie dělnického hnutí, jeho obsahů a cílů, ztrácí toto hnutí svou schopnost reprezentovat lid, a tím i svou specificky politickou funkci, jakmile je dělnická třída uznána za integrální součást společnosti – ať už tím, že zaujala samostatné společenské a hospodářské mocenské pozice, které jsou typické pro její dnešní postavení téměř ve všech zemích západní polokoule, nebo tím, že se jí podařilo přeměnit veškeré obyvatelstvo na společnost práce, jako je tomu v Rusku. Jediný podstatný rozdíl mezi plánovaným a tržním hospo-

⁵⁸ Výraz *le peuple*, který se ujal koncem 18. století, původně označoval nemajetné třídy. A tyto třídy byly, jak už jsme řekli, specificky moderním fenoménem.

dárstvím je ten, že zbožní hospodářství stále ještě představuje jistou, byť zakrnělou formu oné veřejné oblasti, jejíž „odumírání“ a absorbování společností tvoří tak nápadnou známku novověku. K tomu, aby byl tento proces odumírání, který je inherentní samotnému vývoji společnosti, doveden do konce, není opravdu zapotřebí až mocenské aparatury totální vlády.

31. Pokus tradice nahradit jednání zhotovováním a učinit jednání přebytečným

Představa, že činnosti jednání a promlouvání většinou nejsou ničím jiným než marnivou příčinlivostí a že politika – odhlédneme-li od případů krajní nouze – je neproduktivní a neužitečná, nejsou „objevy“, za něž bychom vděčili až novověku s jeho primárním zájmem o hmatatelnou produktivitu a vykazatelné zisky a s jeho pozdější vášní pro hladké fungování a společnost v nejširším slova smyslu.⁵⁹ Aporie vlastní jednání, které spočívají v tom, že nelze dohlížet důsledky, že není možné zvrátit jednou započaté procesy a že za to, co vzniklo následkem jednání, nelze vždy učinit zodpovědným určitého jednotlivce, jsou tak elementární povahy, že na sebe upoutaly pozornost již velmi záhy. Nejen myslitelé a filosofové, ale také sami jednající měli vždy sklon k pokušení poohlédnout se po nějaké náhradě za jednání v naději, že oblast lidských záležitostí by snad přece jenom mohla být uchráněna nahodilosti a morální nezodpovědnosti, jež vyplývají z prosté skutečnosti plurality jednajících, do níž je zapleteno každé jednání. Okolnost, že navrhované pokusy o řešení těchto aporií vždy vycházejí nastejno, ukazuje, jak jednoduché a elementární povahy tyto aporie jsou. Obecně řečeno, jde totiž vždy o to, nahradit jednání mnohých jednotlivců ve vzájemném spolubytí nějakou činností, pro niž je zapotřebí pouze jediného muže, který –

⁵⁹ Nejlepší materiál pro studium tohoto postoje lze stále ještě najít u Adama Smitha, pro něhož jediná legitimní úloha státu spočívá „v obraně bohatých proti chudým nebo v obraně těch, kdo mají nějaké jmění, proti těm, kdo nemají zholu nic“. (Srv. A. Smith, *Bohatství národů*, II, str. 195 nn.; samotný citát se nachází na str. 200.)

odloučen od rušivých činností druhých – zůstává od počátku až do konce pánem svého konání. Tento pokus dosadit na místo jednání konání v modu zhotovování se vine jako červená nit prastarými dějinami polemiky s demokracií, jejíž argumenty lze proměnit v námitky vůči politické oblasti jako takové o to snáze, oč pádněji a průkazněji jsou předkládány.

Všechny aporie jednání lze odvodit z podmíněnosti lidské existence pluralitou, bez níž by neexistoval prostor ukazování ani veřejná oblast. Pokus o ovládnutí plurality proto neznamená nic jiného než pokus o odstranění veřejnosti vůbec. Přitom je samozřejmě nasnadě hledat útočiště u mon-archie či jedino-vlády, která je sama schopna rozmanitých variací – od otevřené tyranidy jediného jednotlivce stojícího proti všem ostatním přes různé formy osvětleného despotismu a absolutismu až po ty odrůdy demokracie, v nichž mnozí splývají v jediné kolektivní tělo, takže se lid skutečně stává jakýmsi mnohohlavým jedincem, který sám sebe ustavuje za samovládce, za „monarchu“.⁶⁰ Platónův návrh, aby byl k vládě povolán král filosof, který díky své „moudrosti“ vyřeší a sprovedí ze světa obtíže jednání,

⁶⁰ Tato interpretace demokracie pochází od Aristotela (*Pol.* 1292a16 nn.). Království nepatří k tyranským státním formám a musí být odlišeno od jednovlády či monarchie. Slova *tyrannis* a *monarchie* se v řečtině užívají synonymně, zatímco slova *tyran* a *král* označují protiklady (srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* 1160b3, nebo Platón, *Resp.* 576d). Jedinovláda je v antice všeobecně doporučována pouze pro záležitosti domácnosti a pro vedení války a slavný homérský verš: οὐκ ἀγαθὸν πολυκυραυνίη εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεὺς („není dobrá vláda mnohých – jen jeden nechť je vladářem, jen jeden nechť je králem...“; viz Homér, *Il.* II, 204–205) je většinou citován právě v těchto souvislostech. Výjimkou z tohoto pravidla je Aristotelés, který tento verš jednou – ale jakoby v metaforickém smyslu – užívá v *Metafyzice* (1076a3 nn.) a ještě jednou jej pak cituje v *Politice* (1292a13), kde vystupuje proti státní formě, v níž mnozí uchvacují moc nikoli jakožto jednotlivci, ale všichni jakožto jeden celek, takže se chovají jako jakýsi „jedinec sestávající z mnohých“. Ani u Aristotela tedy nejde o vládu mnohých, ale naopak o zastřenou formu tyranidy nebo jedinovlády. Tak je také vláda mnohých, která byla později nazývána *πολυαρχία*, pranýřována jen tam, kde se jedná o vojenské záležitosti. Viz např. Thúkydídés, *Hist.* VI, 72, nebo Xenofón, *Anab.* VI, 1, 18.

jako by šlo o problémy poznání, je pouze jednou z odrůd „monarchických“ řešení, a rozhodně nikoli tou nejméně tyranskou. Důvod, proč tato nabízející se řešení nelze akceptovat, rozhodně nespočívá v tom, že navrhované státní formy jsou ve své podstatě kruté. Tyrani, kteří se vyznají ve věci vládnutí, si často mohou dovolit být blahosklonní a vládnout s vlídností jako Peisistratos, jehož vládu již antika přirovnávala ke „zlatému Kronovu věku“.⁶¹ Měřeno právě moderními měřítky se jejich opatření často ukáží jako „pokroková“. Příkladem toho byl v antice Periandros, tyran z Korintu, jenž učinil zjevně jediný – byť ztroskotavší – pokus o odstranění otroctví ve starověku.⁶² Typickým znakem tyranidy není krutost, nýbrž zničení veřejné politické oblasti, kterou si tyran z „moudrosti“ – protože se, snad dokonce právem, domýšlí, že ví lépe – nebo z lačnosti po moci monopolizuje sám pro sebe a trvá na tom, aby se občané starali pouze o své soukromé záležitosti a jemu, „vládci, přenechali péči o veřejné záležitosti“.⁶³ To samozřejmě vždy znamenalo mimořádnou pobídku pro soukromou industrii a soukromou iniciativu a průmysl vůbec, jenže tato pobídka ve starověku mnoho nezmohla, protože antičtí lidé v této politice neviděli nic jiného než pobuřující pokus o ukradení jejich času vyhrazeného pro účast na tom, co jim bylo společné. Bezprostřední přednosti tyranidy jsou tak očividné – stupňování společenské produktivity, zajištění vnitropolitických poměrů, stabilita vlády –, že je vskutku velmi svůdné se jí podvolit. Jen by se nemělo zapomínat, že těmito přednostmi je vydlážděna cesta k zániku, totiž k nevyhnutelné ztrátě mocenského potenciálu, která je o to nebezpečnější, že se může projevit až v poměrně vzdálené budoucnosti.

Pokušení stabilizovat lidské záležitosti zavedením nepolitického pořádku je tak velké, že větší část politické filosofie počínaje Platónem by se dala bez obtíží pojednat jako dějiny pokusů a návrhů, jejichž smyslem v teoretické i praktické rovině není nic jiného než odstranění politiky jako takové. V tomto směru je příznačná již role

tradičního pojmu vlády, resp. představy, že veškerá politika je formou vlády a že k podstatě právního státu patří regulovat vztahy mezi vládoucími a ovládanými, mezi těmi, kdo poroučejí, a těmi, kdo je poslouchají, na základě pozitivních zákonů. Myšlenka, že každé politické společenství sestává z vládoucích a ovládaných, na níž jsou založeny obvyklé definice státních forem – jedino-vlády čili monarchie, vlády nemnohých čili oligarchie, vlády mnohých, resp. vlády lidu čili demokracie –, je prastarý *locus communis*, který najdeme již u Platóna a Aristotela (kde však vlastně dosud nešlo o *locus communis*, ale naopak o nebezpečně originální myšlenku). V základu této myšlenky nicméně spočívá nejen pohrdání lidmi, ale také – až příliš odůvodněná – nedůvěra vůči lidskému jednání, resp. snaha učinit jednání přebytným, která vyrůstá z této nedůvěry.

Teoreticky nejkratší a nejdůkladnější verze těchto snah o nahrazení jednání vládou se nachází v dialogu *Politikos*, kde Platón obě stadia, v nichž se podle řeckého pojetí odehrává jednání, totiž počáteční stadium (ἄρχειν) a stadium provedení (πράττειν) reinterpretuje tak, že z nich činí dva od sebe navzájem zcela oddělené druhy lidské činnosti. V Platónově smyslu šlo o získání možnosti, aby vůdce a původce, který s činem začíná, zůstal také pánem svého činu v suverénní nezávislosti na těch, bez nichž jej vlastně nemůže završit. Na poli jednání je tato suverenita dosažitelná jen tehdy, když se už člověk nepotřebuje spoléhat na to, že mu druhí dobrovolně přispějí na pomoc nebo se připojí k jeho podniku, přičemž do něj samozřejmě ihned vkládají své vlastní motivy a cíle, ale kdy místo toho může druhými disponovat tak, že jsou jen vykonavateli jeho vlastních počátečních cílů, tedy nejednají, ale plní povely. To však předpokládá, že také „vůdce“, který se jako první chopil iniciativy, se zdržuje vlastního jednání a zůstává v odstupu vůči těm, kdo přijímají jeho povely, takže – „prakticky“ řečeno – nic nekoná. Tímto způsobem se mohou počínání (ἄρχειν) a konání (πράττειν) stát dvěma od sebe navzájem zcela oddělenými činnostmi. Z toho, kdo něco započal, se stal vůdce – ἄρχων ve dvojím smyslu slova –, který se „sám nezabývá tím, že něco vykonává (πράττειν), ale pouze vládne (ἄρχειν) těm, jimž vykonávání přísluší“. Za těchto okolností je vlastní politická oblast redukována na „umění“, díky němuž lze „poznávat počátek a popud ke všemu nejdůležitějšímu ve státě s ohledem na jeho včasnost a nečasnost“. Spolu s jednáním zároveň mizí lidské vztahy,

⁶¹ O tom nás zpravuje Aristotelés v *Athénské ústavě* (XVI,2,7).

⁶² Viz F. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, I, str. 258.

⁶³ Tak se Aristotelés (*Ath. pol.* XV,5) vyjadřuje o Peisistratovi.

kteří v něm mají svůj původ, totiž vztahy mezi těmi, kdo s něčím začínají, a těmi, kdo jim spějí na pomoc a spolu s nimi to dokončují. Na místo těchto vztahů vstupuje vládnoucí a „ostatní, kteří vykonávají, co je jim uloženo“.⁶⁴ Platón jako první rozdělil lidi na takové, kteří vědí a nekonají, a takové, kteří konají a nevědí, co činí. Sledujeme-li dějiny politického myšlení od Platóna, neubráníme se dojmu, že trhlina způsobená tím, že Platón rozpoltil jednání na protiklad mezi konáním a věděním, byla sice nejrozmanitějšími způsoby obměňována a opět zakrývána, ale nikdy nebyla zacelena.

Na základě principiálně radikálního charakteru své metafyziky (na rozdíl od derivativního charakteru své politické filosofie v užším smyslu) musel Platón protiklad mezi konáním a věděním, který pozoroval v jednání, rozšířit na protiklad mezi jednáním a myšlením vůbec. To samozřejmě nezůstalo bez následků pro dějiny metafyziky. V naší souvislosti je ovšem podstatnější, že v rámci své politické filosofie Platón trhlínu mezi konáním a věděním ihned identifikoval s odstupem, který dělí vládnoucí od ovládaných. Tato identifikace je totiž nejzřetelnější indicií prozrazující oblast zkušenosti, jež poskytla model pro tyto teorie. Jedná se o oblast antické domácnosti, která se zakládala na tom, že pán a představení domácnosti věděli, co bylo třeba činit, a měli dost otroků, kteří plnili jejich pokyny, aniž by sami museli vědět, co vlastně činí. Organizace domácnosti, především v poměrech otrokářské společnosti, vskutku názorně dokládá, že vědění a konání mohou být odděleny, a že toto oddělení koinciduje s oddělením jednoho vládce a mnoha ovládaných, a to tak paradigmaticky, že odedávna sloužilo jako klasický model těchto protikladů. Nicméně Platón si byl také vědom, že navrhuje revoluční přeměnu *polis*, když požadoval, aby byla spravována podle pravidel, jejichž platnost se všeobecně uznávala pro vedení uspořádané domácnosti. Na rozdíl od svých následovníků si nemyslel, že by tím předložil analýzu politického fenoménu jako takového, jak se sám od sebe ukazuje.⁶⁵ (Přitom se musíme vystříhat rozšířeného omylu,

že chtěl odstranit rodinu, a tím i organizaci domácnosti. Platón chtěl naopak tuto sféru života rozšířit do tak nesmírných rozměrů, aby se nakonec všichni občané *polis* mohli cítit a chovat jako členové jedné rodiny.⁶⁶ Jinými slovy: chtěl eliminovat privátní a privativní charakter společenství domácnosti a za tímto účelem doporučoval odstranění soukromého vlastnictví a monogamie.) Právě pro řecké chápání politiky byl vztah mezi vládnoucím a ovládaným od počátku identický se vztahem pána a otroka a jako takový předem vylučoval veškeré jednání. Smyslem Platónova požadavku, aby se pravidla chování ve veřejných záležitostech odvozovala ze vztahu mezi pánem a otrokem, nebylo ve skutečnosti nic jiného než *a priori* vyloučit jednání z chodu lidských záležitostí.

Z teoretického hlediska má platónská utopie zjevně mnohem lepší šance jednou provždy uspořádat a uklidnit lidské záležitosti než pokusy běžných tyranů monopolizovat pro sebe veřejný prostor. Předností Platónova řešení je především to, že občané v této oblasti přece jenom ještě musí něco činit, ale tak, aby všichni společně jednali jako jeden muž, což principiálně vylučuje možnosti stranických půtek a občanské války: „z mnohých se stává jeden v každém ohledu“, s výjimkou fyzického vzhledu.⁶⁷ Tento pojem vlády vycházející z oblasti domácnosti a rodiny hrál v teoretickém výkladu fenoménu veřejně-politického života historicky tak rozhodující roli, že je pro nás primárně spjat s politikou v užším smyslu slova. Přitom však nesmíme přehlížet, že u Platóna se tato kategorie vládnutí týkala také věcí, které dnes považujeme za záležitosti morálky, a že u něj tedy uspořádání a posuzování všech lidských poměrů a vztahů bylo

stejná „věda“ (srv. Platón, *Polit.* 259). Příznačné v tomto ohledu je též členění povolání ve *Faidrovi* (248), v jejichž hierarchii stojí πολιτικός a οἰκονομικός na stejném stupni.

⁶⁶ To se zvlášť zřetelně ukazuje v páté knize *Ústavy*, kde Platón rozvádí úvahu, jak by strach z toho, že by se člověk mohl provinít na vlastním synu, bratru či otci, uchránil občany před veškerými sváry. V podmínkách společenství žen samozřejmě nikdo nemůže vědět, kdo jsou jeho vlastní pokrevní příbuzní.

⁶⁷ Platón, *Resp.* 443e.

⁶⁴ Platón, *Polit.* 305.

⁶⁵ Centrální tezí dialogu *Politikos* je tvrzení, že neexistuje rozdíl mezi domácností a *polis*, že „politickými“ a „ekonomickými“ věcmi se zabývá

zcela všeobecně podřízeno zákonům vládnutí a ovládnutí. To se zřetelně ukazuje nejen tehdy, když Platón rozvíjí myšlenku, že „velká písmena“, z nichž lze vyčíst podstatu státu, nejsou ničím jiným než do velkých měřítek promítnutými „malými písmeny“ lidské duše, jejíž uspořádání se má co nejpřesněji krýt s veřejným uspořádáním utopické republiky, ale především tehdy, když s velkolepou důsledností sobě vlastní činí kategorii vlády základním principem v zacházení člověka se sebou samým. Sebeovládání se tak pro Platóna stává nejvyšším kritériem pro posuzování schopnosti vládnout druhým. Násilí krále filosofa při vydávání rozkazů je legitimní, protože jeho duše je schopna udílet rozkazy tělu a protože jeho rozum má schopnost ovládat vášně. U Platóna samého je však i tato legitimita tyraniidy, již rozum vykonává nad všemi záležitostmi týkajícími se lidí jako takových, nad svým zacházením se sebou samým stejně jako s druhými, ještě hluboce zakořeněna ve specifické dvojznačnosti řeckého slova ἀρχή, v níž sama řeč vydává svědectví o tom, že vládnutí a počínání mohou být totéž. Rozhodující je myšlenka, již Platón vyslovuje na konci *Zákonů*, totiž že „duše“ je povolána k vládě (ἀρχεῖν) proto, že je „ze všeho nejpůvodnější“ (πρεσβύτατον). Dvojznačnost slova ἀρχή tak u Platóna nachází svůj výraz ve větě: K vládě je oprávněno to, co je na počátku. Tato myšlenka identity vládnutí a počínání, která je předznamenána v řeckém jazyce a kterou artikuloval Platón, se pak – byť v proměněné podobě – v tradici politického myšlení prosadila ještě jednou a spoluutvářela římské pochopení politiky, jak je vyjadřovala díla filosofů. Představa o počínání zcela zmizela z pojmu vlády až po zániku antického světa. S touto ztrátou tradice politického myšlení ztratila nejelementárnější a nejpůvodnější zkušenost mocné schopnosti lidské svobody.

Platónské oddělení vědění a konání se naopak udrželo až dodnes a je pramenem všech teorií vlády, které vystupují s větším nárokem, než je pouhé ospravedlnění principiálně nezodpovědné vůle k moci, jež je údajně inherentní lidské přirozenosti. Pojmová síla, která je vlastní filosofickým výkladům, byla s to prosadit v politické oblasti platónskou identifikaci vědění s poroučením a vládnutím a jednání s uposlechnutím a vykonáváním rozkazů, navzdory všem dřívějším zkušenostem a jejich artikulacím. To je důvod, proč tato identifikace mohla zůstat směrodatná pro celou tradici politického myšlení i poté, co již byly zkušenostní zdroje, z nichž ještě čerpal své pojmy

sám Platón, dávno vyschlé. Smíme-li pro jednu odhlédnout od směsice hloubky a krásy, která je v dějinách filosofie zcela jedinečná a jejíž váha již sama o sobě stačí k tomu, aby nesla platónský myšlenkový svět staletími, pak lze podivuhodnou houževnatost, s níž se právě politická část tohoto díla uhnízдила ve vědomí západního lidstva, přičíst především okolnosti, že Platón při svém rozkladu jednání na vydávání rozkazů a jejich uposlechnutí neměl na mysli pouze model poměrů v antické rodině, ale vztahoval se také k příkladům převzatým ze sféry zhotovování a produkce věcí. Ačkoli je totiž nepřiměřené oddělovat vědění a konání v oblasti jednání, jehož platnost a smysluplnost se ztrácí, jakmile z jednání zcela odstraníme myšlení, vytane takové oddělení zřetelně a nevyhnutelně na mysli při analýze zhotovujících činností, jejichž procesy se zjevně rozpadají na dvě vzájemně oddělené části potud, že nejprve musí být smyslově vnímán nebo poznán vzor či podoba (tedy εἶδος) věci, jež má být zhotovena, aby poté mohly být uchystány prostředky k její realizaci. Nakolik se platónské myšlení opíralo právě o tyto zkušenosti z oblasti zhotovování, je patrné již z toho, že Platón byl první, kdo zavedl slovo „idea“ jakožto klíčové slovo filosofického myšlení, a povznesl tedy na úroveň pojmu to, co bylo původně zakoušeno ve zhotovování.

Platónova snaha dosadit zhotovování na místo jednání, aby propůjčil oblasti lidských záležitostí trvalost a řád, které jsou právě vlastním zhotovováním, se tak stává nejzřetelnější tam, kde aplikuje na politickou oblast pojmy získané ze svého učení o idejích, tedy z vlastního středu svého díla. Ve vývoji učení o idejích či – přísně vzato – ve vývoji metaforického obsahu *ideje* (předpokládám, že veškeré myšlení, které se pohybuje mimo oblast matematiky, je ve své podstatě metaforické a že každý filosofický pojem vděčí za svou evidenci metaforickému obsahu, který jakoby zkráceně vyjadřuje) se Platón nechal vést dvěma dalšími metaforami, totiž metaforou světla na jedné straně, která nachází svůj výraz v přirovnání idejí k dennímu světlu v *Parmenidovi* nebo ke slunci v *Ústavě*, a metaforou modelu a vzoru na druhé straně, která se uplatňuje v pojímání idejí jako vzorů (παράδειγματα) smyslově vnímatelného světa v *Parmenidovi* a *Timaiovi*. V souladu s tím pak ideje mohou být dále určeny jako to „nejjasnější zářící“ (ἐκφανέστατον) a „nejjasnější“ (φανότατον) nebo jako vzory, modely, měřítka, podle nichž se musí řídit praktic-

ko-politické chování tak, jako se řemeslné zhotovování řídí podle vzoru předmětu, jenž má být zhotoven, a podle platných pravidel a měřítek pro jeho vyhotovení. V prvním případě je bytností ideje – tedy platónsky řečeno, nejvyšší ideou, která jakožto idea idejí teprve činí všechny ostatní ideje idejemi – krásno, zatímco v druhém případě je touto bytností očividně „dobro“ ve smyslu řeckého jazykového úzu, tedy to, co vytváří specifickou způsobilost a znamenitost nějaké věci.⁶⁸ V obvyklém řeckém ideálu καλὸν καγαθόν, jehož ozvuk přirozeně zaznívá také v Platónově filosofii, jsou sice krása a znamenitost navzájem tak úzce spojeny, že se téměř nabízí, aby byly obě jakožto „ideje“ jednoduše ztotožněny. Avšak pro sókratovsko-platónské určování pojmů je přece charakteristické právě to, že tyto předpojmové „ideály“ rozlišuje a zkoumá co do obsahu. A rozhodující – přinejmenším pro platónskou filosofii – je skutečnost, že idea dobra je považována za nejvyšší ideu pouze v politické filosofii, zatímco v metafyzických dialozích bytnost ideje nevytváří dobro, ale krásno. Právě pro filosofa není vůdčí ideou dobro, nýbrž krásno, filosof je „milovníkem moudrosti či milovníkem krásy“ (φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος), jak je řečeno ve *Faidrovi*. Dokonce i v *Ústavě* je filosof ještě definován jako milovník krásna, nikoli dobra.⁶⁹ Filosof opouští „jeskyni“ lidí a jejich záležitostí a vydává se pod čiré nebe idejí, aby nahlížel pravou podstatu věcí, která se zjevuje jako krásna, a teprve poté, co se navrací do jeskyně, protože také on je člověk nucený žít mezi lidmi, proměňuje se to, co viděl jako krásu, v měřítko, podle něhož lze měřit, a v pravidlo, pod nějž lze subsumovat rozmanitost.

Mezi užitím idejí jako modelů toho, co má být zhotoven, a jejich užitím jako měřítek pro prakticko-politické jednání není žádný velký rozdíl. Aristotelés v jednom ze svých raných dialogů srovnává „nej-

dokonalejší zákon“, který je nejbližší ideji, s „olovnicí, mírou a kompasem ... [jež] mezi ostatními nástroji zauímají přední postavení“.⁷⁰ Až v této pozměněné podobě lze původně filosofickou koncepci idejí aplikovat na politickou oblast, kde se nyní může zdát, jako by filosof na základě svých zkušeností v oblasti „idejí“ mohl měřit a posuzovat rozmanitost lidských činů a slov a předepisovat jí směrnice se stejnou „objektivní“ jistotou, která je vlastní řemeslníkovi, když zhotovuje předměty, ale také laikovi, když posuzuje jejich způsobilost. Platónsky řečeno se totiž obojí – zhotovování i posuzování – řídí podle „ideální“ přítomnosti „věci obecné“, jež předchází všemu zhotovování a přetrvává všechny jednotlivé zhotovené předměty. Tak například „postel obecně“ umožňuje určit, poznat a posoudit všechny postele, které se skutečně vyskytují i které mají být zhotoveny, v jejich „postelovitosti“.

Pokud jde o samotnou Platónovu politickou filosofii, největší přednost této změny a aplikace nauky o idejích na oblast politického života spočívala v tom, že umožňovala eliminaci osobního faktoru z platónského pojmu vlády. Co ještě v *Ústavě* vystupuje jako přímý osobní nárok filosofa na vládu, mohlo být v *Zákonech* proměněno v neosobní nárok rozumu a jím zřených idejí. Tím se vyřešila hlavní obtíž, která plynula právě z analogie legitimního vládnutí k takovým poměrům v domácnosti, jako je vztah mezi pánem a otrokem nebo mezi pastýřem a stádem, totiž že vládce musel být jakýmsi bohem,

⁶⁸ Ve *Faidrovi* (250) je použit výraz ἐκφανέστατον k popisu krásna; v *Ústavě* (518) je jako φανότατον označena idea dobra. Obě adjektiva jsou odvozena od slovesa φαίνεσθαι, jež znamená „ukazovat se“ a „být zjevný“. Přemíra třpytu, která je v obou případech vyjádřena superlativem, zjevně mnohem více odpovídá ideji krásna než ideji dobra.

⁶⁹ Viz Platón, *Phaedr.* 248, a *Resp.* 475–476.

⁷⁰ Aristotelés, *Protrepticus* (citováno podle K. von Fritze, *The Constitution of Athens*). Werner Jäger se domnívá, že celým Platónovým dílem se vine jako zlatá nit představa dokonalého měřicího umění a že Platón považoval filosofické poznání za schopnost poznat a aplikovat tato měřítka (viz W. Jäger, *Paideia*, II, str. 416. pozn.). Toto tvrzení však platí pouze o Platónově politické filosofii, v níž je idea krásna nahrazena ideou dobra. Podobenství o jeskyni v *Ústavě* je vskutku centrem této politické filosofie, ale nikoli, jak se obvykle míní, jádrem nauky o idejích. Učení o idejích, jak je předloženo v *Ústavě*, je spíše pozměněnou podobou původně filosoficky koncipovaného pojmu ideje, který má být nyní aplikován také na politiku. To je patrné již z toho, že, jak upozorňuje Jäger, slova „rozumnost“ (φρόνησις) je zde užíváno pro náhled, který je vlastní filosofovi, třebaže Platón, stejně jako Aristotelés, jím jinak většinou označuje právě náhled politika na rozdíl od „moudrosti“ (σοφία) filosofa.

aby se odlišil od ovládaných natolik zásadně, jako se liší pán od otroka a pastýř od svého stáda.⁷¹ Analogie k řemeslnému zhotovování naopak neimplikuje nic víc než z každodenní zkušenosti známou a osvědčenou převahu mistra nad laiky, kteří nejsou zběhlí v jeho umění, a to, co přiměje laika, aby se podrobil kompetentnějšímu soudu mistra, není mistrova osoba, nýbrž pravidla umělecké dovednosti, jež zastupuje a ovládá. Tak již v *Ústavě* filosof král aplikuje „ideje“ na politickou oblast se stejnou kompetencí, s níž užívá svých pravidel a měřítek řemeslník. Filosof vládce zhotovuje *polis*, podobně jako sochař zhotovuje sochu.⁷² V Platónově posledním díle, kde se z těchto pravidel a měřítek staly zákony, již k vykonávání „umění“ vládnutí není zapotřebí ani žádné zvláštní umělecké dovednosti nebo, moderně řečeno, žádné osobní autority. Je-li stát jednou založen, jde již pouze o to, aplikovat trvale platná pravidla a uplatňovat jednou poznané zákony.⁷³

Je samozřejmé, že tento komplex pojmů získaných ze zkušeností se zhotovováním, se výborně hodí pro konstrukci politických utopií. Platón, který jako první rozvrhl utopické státní formy, v nichž lze technicky regulovat lidské spolubytí, je vlastním zakladatelem utopického myšlení v politice. Tyto utopie ve vzácných případech své realizace samozřejmě vždy hned ztroskotaly na skutečnosti, a to nikoli na vnějších okolnostech, nýbrž na realitě přediva lidských vztahů, jež principiálně není technicky kontrolovatelné. Ale oč nevý-

znamnější je historická role těchto utopií, o to významnější je jejich role v teoretickém sebeporozumění a tradici politického myšlení, jež si i tam, kde neneslo vědomě utopický charakter, ve své snaze o pojmové pochopení politického jednání bralo za vzor zhotovování a jeho kategorie.

Přitom však nesmíme přehlížet jeden významný moment v historickém vývoji této tradice. Násilí, které provází veškeré zhotovující vyrábění jako jeden z jeho základních předpokladů, sice muselo hrát podstatnou roli také ve všech politických systémech a kategoriích, pro něž jsou jednání a zhotovování více či méně totéž, ale tento prvek násilí zůstal až do počátku novověku omezen na instrumentální funkci, byť prostředkem k účelu, totiž prostředkem, který ke svému ospravedlnění vždy potřeboval účel, jenž ho zároveň omezoval. Glorifikace násilí jako takového je předmoderní tradici politické filosofie naprosto cizí. Obecně řečeno, byla taková glorifikace nemožná, dokud byly jako největší lidské schopnosti nahlíženy kontemplace a rozum, protože ve smyslu této hierarchie byla přece všechna členění *vita activa* – jednání, zhotovování a práce – stejnou měrou jen prostředkem k účelu ležícímu mimo vlastní oblast *vita activa*. Viděno z politického hlediska, to mělo ten důsledek, že pojem vlády a problémy legitimacy moci a autority, které z něj vyplývají, hrály teoreticky mnohem větší roli než pokusy o pochopení a interpretaci samotného jednání.

Velmi staré, násilné elementy politické teorie se staly virulentními až v novověku, a to v okamžiku, kdy se – ať už z jakýchkoli důvodů – rozšířilo přesvědčení, že lidé mohou vědět pouze to, co sami učinili, a že tedy údajně vyšší kapacity poznání a odhalování pravdy, jimiž se vyznačuje *animal rationale*, fakticky závisí na jedné z činností *vita activa*, totiž na zhotovování *homo faber*. Tento specificky moderní vpád násilí do politického jednání a myšlení (který je držen v šachu pouze tím, že politika jako taková je vytěšňována, resp. reinterpretována jako funkce společenského života) vytváří zvláště výbušnou směs v událostech revolucí charakteristických právě pro novověk, které všechny – snad s jedinou výjimkou americké revoluce, jež v mnohých ohledech nese specificky staromódní rysy – spojují starý římský entusiasmus pro myšlenku založení s glorifikací násilí jakožto jediného prostředku nutného k založení státu, která byla Římanům naopak zcela cizí. Slavná Marxova slova o násilí jako „po-

⁷¹ V dialogu *Politikos*, kde Platón rozvíjí svá zkoumání za pomoci těchto analogií, dochází nakonec k ironickému závěru: Hledali jsme někoho, kdo je způsobilý ovládat lidi, jako je pastýř způsobilý pečovat o své stádo, a našli jsme někoho, kdo je bohem, a nikoli smrtelným člověkem (*Polit.* 275).

⁷² Viz Platón, *Resp.* 420.

⁷³ Srovnáme-li tři hlavní díla platónské politické filosofie, vidíme, že při vymezení rozdílu mezi vládcem a ovládanými v *Ústavě* slouží Platónovi za vzor rozdíl mezi expertem a laikem, v dialogu *Politikos* rozdíl mezi věděním a konáním, zatímco v *Zákonech* nemusí vládce činit nic jiného, než se starat o aplikaci trvale platných a neměnných zákonů. Pakliže jsou tyto rozdíly důsledkem Platónova myšlenkového vývoje, je samozřejmě nápadné, že schopností potřebných pro politiku stále ubývá.

rodní bábě každé staré společnosti, která je těhotná společností novou“.⁷⁴ která lze u Marxe samozřejmě vztáhnout na veškeré politicko-historické události vůbec, odpovídají základnímu přesvědčení celého novověku, podle něhož jsou dějiny „utvořeny“ lidmi ve stejném smyslu, v jakém je příroda „utvořena“ Bohem.

Pronikavý úspěch přeměny jednání ve formu zhotovování by se dal snadno ukázat na terminologii politické teorie a prakticko-politického myšlení, která se pro nás stala samozřejmou. Tato terminologie totiž takřka znemožňuje, abychom třeba jen hovořili o otázkách politiky, a nepoužívali přitom kategorii účelu a prostředku. Snad ještě přesvědčivějším příznakem této skutečnosti je jednohlasnost, s níž nás lidová přísloví a rčení všech živých jazyků poučují, že kdo řekl A, musí říci i B, že účel světlí prostředky, že „he who wants an end must also want the means“ nebo že „on ne fait pas d'omelette sans casser des oeufs“. Snad žádná generace před námi neměla tolik příležitostí, aby se přesvědčila o vražedných důsledcích těchto předstáv, podle nichž jsou všechny prostředky, nakolik jsou účinné, oprávněné, jen když slouží účelu, který je může ospravedlnit. K tomu, abychom unikli těmto nebezpečným, obecně sdíleným přesvědčením, nestačí, když je vykážeme do jistých mezí, např. tvrzením, že existují také nedovolené prostředky nebo že za určitých okolností jsou prostředky důležitější než účely. Tato omezení totiž jednak předpokládají platnost morálky, kterou, jak dokazují sama tato omezení, právě nelze předpokládat, jednak ztroskotávají na jazyce a metaforickém obsahu slov, jichž užívají. Neboť tvrdit, že existují účely, které neospravedlňují všechny prostředky, které jim slouží, znamená mluvit v paradoxech, protože definovat účel přece nelze jinak než se zřetelem k prostředkům, jejichž ospravedlněním tento účel je. A přestože paradoxy svědčí o tom, že myšlení se dostalo do vážných obtíží, neposkytují řešení, a nakonec ani nikoho nepřesvěd-

čují. Dokud si představujeme, že v politické oblasti se pohybujeme v rámci kategorie prostředku a účelu, stěží budeme schopni zabránit někomu v tom, aby použil každého prostředku při sledování uznaných účelů.

Naděje, že by jednání mohlo být nahrazeno zhotovováním, a jí imanentní degradace politiky na prostředek pro dosahování vyššího účelu ležícího mimo politickou sféru – jímž byla ve starověku ochrana dobrých občanů před vládou špatných občanů obecně a ochrana filosofa před vládou lůzy zvláště,⁷⁵ ve středověku pak spása duše a v novověku produktivita a pokrok společnosti – jsou tak staré jako sama tradice politického myšlení. Novověk poprvé definoval člověka primárně jako *homo faber*, jako tvůrce nástrojů a zhotovitele předmětů, a tak celou oblast vyrábějícího produkovaní osvobodil od hluboké nedůvěry a výslovného pohrdání, jež na ní ulpívaly a jimiž byla zatížena od starověku. Za těmito skutečnostmi, které jsou zcela nabíledni, se však skrývá jiná, neméně významná skutečnost, že stejná tradice, která dávala tak okázale najevo své pohrdání zhotovováním, ve skutečnosti stále ještě upřednostňovala zhotovování před jednáním, a tak politickou filosofii navedla do kolejí jistých pojmových a myšlenkových postupů, jež nakonec zkornatěly v samozřejmé předpoklady, aby se s plnou účinností projevily až v novověku. V tomto ohledu lze říci, že novověk nejen převrátil tradici, ale také ji osvobodil od „předsudků“ pocházejících ze starší vrstvy, jež jí stále bránily v tom, aby otevřeně vyslovila, že konání prostého řemeslníka je cennější než „libovolná“ mínění, „řeči“ a „marnivá přičinlivost“ těch, kdo se starají o veřejné záležitosti, totiž o věci, do nichž jim nic není. Na první pohled to vypadá jako rozpor, že Platón a v menší míře také Aristotelés, kteří byli zajedno v tom, že řemeslníkům nemá být udělováno ani občanské právo, zároveň navrhovali uspořádat veškeré veřejně-politické záležitosti tak, aby mohly podléhat stejným kritériím, jaká platí pro zhotovující umění. Tento rozpor však pouze ukazuje, jak závažná a zdánlivě neřešitelná je problema-

⁷⁴ K. Marx, *Das Kapital*, I, kap. 26, § 6. Tato formulace není nějakou příležitostně utroušenou poznámkou a nevztahuje se pouze na společenské a ekonomické poměry. Na význam násilí v dějinách Marx výslovně upozorňuje také na jiných místech: „Ve skutečných dějinách, jak známo, hraje značnou roli dobývání, podmaňování, loupežná vražda, zkrátka: násilí.“ (tamtéž, I, kap. 26, § 1)

⁷⁵ Srv. např. Platónovo konstatování, že filosof se rozhodne ujmout politické vlády jen kvůli riziku, že mu jinak budou vládnout horší lidé (*Resp.* 347), a Augustinův názor na úlohu státu, který má umožnit „dobrým lidem“, aby mohli žít pokojně mezi „špatnými lidmi“ (*Ep.* 153,6).

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

32. Procesuální charakter jednání

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

33. Neodvolatelnost jednou učiněného a moc odpuštění

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁴ Mt 16,27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

34. Nepředvídatelnost činů a moc slibu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁰ Vánoční kázání z roku 1796.

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

Šestá kapitola

Vita activa a novověk

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

Franz Kafka

35. Počátek odcizení světu

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

osmnáctého století. Mužové, kteří stojí na prahu novověku, ale nejsou žádní revolucionáři a jejich motivy a záměry jsou ještě bezpečně zakotveny v tradici.

Snad žádná z těchto událostí nepoutala pozornost současníků tak bezprostředně jako objev kontinentů a oceánů; snad žádná nenarušila duševní mír doby tak hluboce jako nezhojitelná trhlina, kterou způsobila v evropském křesťanství reformace; jistě však žádná z nich nevzbudila menší pozornost a obdiv než skutečnost, že beztak již značně bohatý arzenál lidských nástrojů byl rozšířen o nový přístroj (první, jenž byl vymyšlen pro čistě vědecké účely), který navíc nebyl dobrý k ničemu jinému než k pozorování hvězd. Kdybychom mohli měřit hnací sílu historických událostí jako fyzikální síly u přírodních dějů, patrně by se ukázalo, že právě to, co vzbudilo nejmenší pozornost v okamžiku, kdy se to objevilo, totiž první tápavé kroky

¹ O *scienza nuova* zjevně vůbec poprvé mluví ve svém díle italský matematik ze 16. století Niccolò Tartaglia, a to sice v souvislosti s objevem balistiky, resp. prvním geometrickým výpočtem dráhy letu střel (za toto sdělení vděčím profesoru Alexandru Koyré). V naší souvislosti je významnější, že Galilei ve svém spise *Sidereus Nuncius* (1610) výslovně zdůrazňuje „absolutní novost“ svých objevů, ale i to je dosud na hony vzdáleno způsobu, jímž Hobbes ohlašuje, že politická filosofie „není starší než mé dílo *De Cive*“ (*English Works*, London 1839, I, str. IX), nebo Descartes píše svému překladateli, že neví o žádném filosofovi před ním, který by se jen trochu úspěšně vypořádával s úkolem filosofie (předmluva k *Principiū filosofie*). Až v 17. století se stalo všeobecně rozšířeným zvykem vyzdvihovat a používat jako věčný argument absolutní novotu vůči celé tradici. K. Jaspers (*Descartes und die Philosophie*, Berlin 1948, str. 61 nn.) právem rozlišuje mezi renesanční filosofií, v níž „mocná touha po uplatnění originální osobnosti ... požadovala novotu jakožto vynikající vlastnost“, a moderní vědou, v níž „se slovo ‚nové‘ rozšířilo jako věcně hodnotící predikát“. Ve stejné souvislosti Jaspers ukazuje, že existuje radikální věcný rozdíl mezi nárokem na novost ve filosofii a v exaktních vědách. Descartes v Jaspersově smyslu v každém případě neprezentuje svou filosofii jinak než vědec, který sděluje nový objev. Proto mohl Descartes napsat: „Rozhodně nezasluhuji více slávy za to, že jsem je (sc. tyto objevy) objevil, než chodec, jenž šťastnou náhodou narazil svými nohama na nějaký cenný poklad, který mnozí před ním po dlouhý čas pilně, avšak marně hledali.“ Viz R. Descartes, *La recherche de la vérité*, str. 669.

člověka na cestě ze země směrem k odkrývání universa, stále nabývalo na rychlosti a váze, až svým významem zastínilo nejen nesmírné rozšíření zemského povrchu, poznání celé zeměkoule, ale i zdánlivě neomezenou a stále ještě pokračující akumulaci bohatství na zemi.

Ať je tomu jak chce, faktem nicméně zůstává, že objevování zemského povrchu, měření a mapování kontinentů a oceánů trvalo staletí a až dnes dospělo ke svému konci. Až v našem století si člověk začal zcela přivlastňovat svá pozemská bydliště a až dnes se široce otevřené horizonty, které doprovázely všechny minulé generace na zemi po celý jejich život jako nedosažitelné a lákavé neznámo, spojily v zeměkouli, jejíž majestátný obvod je nám známý ve všech svých jednotlivostech, jako čáry na dlani vlastní ruky. A ve stejném okamžiku, kdy byly odkryty nesmírné prostory země, se táž zeměkoule začala smršťovat, a to natolik, že ve světě, v němž žijeme – jenž je sice výsledkem novověku, ale rozhodně ne světem novověku –, je každý takřka stejnou měrou obyvatelem zeměkoule, jako obyvatelem určité země. Moderní svět je kontinuem rozprostírajícím se po celé zemi, z něhož pod náparem rychlosti zmizela dálka a vzdálenost. Rychlost dobyla prostor a hrozila by jeho zničením, kdyby její stále rostoucí akceleraci nebyla stanovena hranice, která je pro tělo nepřekročitelná, totiž že nemůže být přítomno na dvou různých místech zároveň. Od té doby, co již neexistuje žádný bod země, jehož by člověk z jiného bodu nemohl dosáhnout v několika hodinách, totiž vzdálenost zcela ztratila svůj význam. Vzdálenost snad přežije již pouze jako jazyková metafora. Její konkrétní význam pro pozemský život člověka spočíval v tom, že mohla být překonána pouze s nasazením času lidského života, let, měsíců či týdnů.

Pokud jde o objevitele a mořeplavce z počátku novověku, patrně by jim nemohlo být nic vzdálenějšího než úmysl iniciovat tento proces smršťování země. To, co je vábilo, byla dálka, a když následovali její volání, nezamýšleli tím ničit vzdálenost. Pouze zpětnému pohledu se ukazuje to, co je tak očividné: že nic nezůstává nezměnným, je-li to vyměřeno, že veškeré vyměřování spočívá v tom, že vzdálené je sváděno dohromady, a že tedy měření konstituuje blízkost tam, kde dosud byla dálka. V tomto ohledu jsou moderní technické vynálezy, jejichž prostřednictvím se veškerý pozemský prostor dostává do dosažitelné blízkosti, anticipovány zeměpisnými i námořními

mapami z raných stadií novověku. Smršťování zemského prostoru a rušení vzdálenosti prostřednictvím železnice, parolodě a letadla předchází jiné, nekonečně efektivnější a radikálnější smršťování, k němuž dochází tím, že schopnost vyměřování, již je nadán lidský rozum, může v libovolném měřítku zmenšit fyzické danosti prostřednictvím čísel, symbolů a modelů. Tato schopnost umožňuje převést to, co smysly vnímají jako nekonečně velké, na velikostní míru, již je člověk s to disponovat podle řádu velikostí daného jeho vlastní tělesností a smyslovostí. Dlouho předtím, než jsme se naučili cestovat kolem země a po nejružnějších oblastech obývaných lidmi ve dnech a hodinách, přinesli jsme si do svého bytu glóbus, abychom takřka symbolicky sevřeli zemi ve svých rukou jako míč či ji nechali otáčet před našima očima.

V naší souvislosti je však významnější jiná stránka téže věci. V samotné podstatě lidské schopnosti vyměřování spočívá, že k tomu, aby mohla vůbec fungovat, se nejprve musí jakoby vzdálit ze své blízkosti k tomu, co má být měřeno, že musí položit vzdálenost mezi sebe a předmět svého měření. Čím větší je tato vzdálenost, tím více může být měřeno a odměřováno, avšak o to více se také zmenšuje samotný prostor, který je vyměřován. Skutečnost, že k rozhodujícímu smrštění země nakonec došlo v důsledku vynálezu letadla, tj. přístroje, jehož pomocí se člověk vzdaluje od zemského povrchu, nás zřetelně upozorňuje na fenomén, o který zde běží: každého zmenšení vzdálenosti *na* zemi lze dosáhnout jen za cenu zvětšené vzdálenosti člověka *od* země, tedy za cenu rozhodujícího odcizení člověka svému bezprostřednímu pozemskému příbytku.

Fakt, že při události tak zásadně odlišného druhu, jakou byla reformace, jsme konfrontováni se zcela podobným fenoménem odcizení, s „nitrosvětskou askézí“, již Max Weber diagnostikoval jako nejsilnější hnací sílu nového kapitalistického způsobu myšlení, představuje jeden z oněch případů koincidence, u nichž je skutečně obtížné nevěřit na příznaky, démony a strašidelné duchy doby. Právě tato podobnost při extrémní různosti je tak nápadná a znepokojivá. Toto nitrosvětské odcizení světa totiž nemá vůbec žádnou souvislost se vzdálením a odcizením od země, které bylo automatickým následkem odkrývání a přivlastňování země. K tomuto nitrosvětskému odcizení, jehož historicitu prokázal ve své slavné práci Max Weber, se navíc přidružuje ještě podobný fenomén, který nemá vůbec nic

společného s luteránskými a kalvinistickými pokusy o restauraci křesťanské víry v jejím původním eschatologickém zaměření mimo tento svět. Mám na mysli vyvlastnění statkářů na počátku novověku, které mělo rovněž bezprostředně za následek jisté nitrosvětské odcizení světa, byť na zcela jiné úrovni. Toto vyvlastnění samo bylo přitom opět zcela neplánovaným a nepředvídaným důsledkem vyvlastnění církevního majetku, a až toto světu odcizující vyvlastnění podnítilo zhroucení feudálního hospodářského systému.² Je asi zbytečné spekulovat o tom, jak by se naše hospodářství vyvíjelo bez této události, která strhla nejprve Evropu a poté celý svět do procesu, v jehož průběhu bylo vlastnictví zničeno přivlastněním, předměty pozřeny procesem produkce a stabilita světa podkopána tím, co tato staletí nazývala pokrokem. Takové úvahy však přesto mají jistý smysl potud, že nám alespoň mohou připomenout, že dějiny nesestávají z ničeho jiného než z příběhů a že tyto příběhy nás zpravují o dění a událostech, a nikoli o takových či onakých silách, jejichž průběh lze předpovědět, ani o idejích, které se v dějinách logicky rozvíjejí. Zbytečnými a nebezpečnými se takové úvahy stávají jen tehdy, když jsou spojeny s přesvědčením, že je lze použít jako námitky proti realitě událostí, jako by obsahovaly pozitivní sdělení o tom, jak by se „vlastně“ dějiny bývaly „musely“ odehrát, tehdy když zapomínáme, že počet fakticky existujících alternativ je principiálně libovolný a že úvaha typu „mohlo by to být také jinak“ má vždy charakter pouhé představy, která je v nejlepším případě zjevná, ale nikdy nemůže kompenzovat nečekanou průraznou sílu toho, co se skutečně událo. Zvažování historických alternativ je myšlenkovou

² To samozřejmě nijak nesnižuje velikost objevů Maxe Webera v jeho pravém tak proslavené práci *Protestantská etika a duch kapitalismu*, kde dokazuje, jak nesmírnou nitrosvětskou silou je nadán výlučně náboženský postoj zaměřený mimo vezdejší svět, pokud se začíná uplatňovat v rámci tohoto světa. Weber nachází jistě předchůdce protestantského pracovního étosu v morálce mnichů. Stopy tohoto étosu bychom ve skutečnosti mohli vysledovat až k Augustinově známému rozlišení mezi *uti* a *frui*, věcmi vezdejšího světa, jichž člověk smí pouze užívat, a věcmi mimo vezdejší svět, jichž smí požívat kvůli nim samým. V obou případech dochází k růstu moci nad věcmi světa z distance, která leží mezi člověkem a světem, tedy z odcizení světu.

hrou, která může být užitečná pro přemítání o událostech potud, pokud si je vědomá své vazby na skutečnost.

Abychom si uvědomili mimořádnou hnací sílu tohoto procesu odcizení světa, prudký vzmach, jehož po staletích takřka nerušeného rozvoje v současném stadiu nakonec dosáhl, stačí si vzpomenout na tzv. německý „hospodářský zázrak“ poválečné doby, který je zázrakem jen proto, že se hospodářské myšlení stále ještě pohybuje v rámci dávno překonaných pojmů. Německý hospodářský zázrak je patrně svého druhu klasickým příkladem toho, že zničení soukromého vlastnictví, destrukce předmětného světa a rozbití měst neplodí za moderních podmínek chudobu, nýbrž bohatství. Příklad německého hospodářského zázraku totiž ukazuje, že tyto destruktivní procesy se ihned obrací ani ne tak v obnovu zničeného, jako spíše v nerosrovnatelně rychlejší a efektivnější proces akumulace. Jedinou podmínkou přitom je, aby dotyčná země byla dostatečně moderní a mohla reagovat na destrukci zvýšenou produkcí. Z ekonomického hlediska se válečné zpuštění v Německu naráz postaralo o to, co jinak v současné ekonomice založené na plýtvání, v němž musí být stále spotřebováván předmětný svět, aby se mohla udržet při životě produkce, působí pomalejší, i když neméně jistý proces spotřeby. A výsledek tohoto „zázraku“ ukazuje se vši žádoucí zřetelností, že moderní proces produkce již dosáhl takové intenzity své hnací síly, na niž už kapacita spotřeby nestačí, a že tento proces by spíše fungoval ještě lépe, kdybychom se mohli rozhodnout, že svět předmětů nebudeme pouze spotřebovávat, ale že ho rovnou zničíme. Nikoli ničení, ale uchovávaní a konzervování podrývá moderní ekonomiku, jejíž obraty mohou být existencí čehokoli stálého pouze zpomaleny, protože jediná konstanta, která je jí vlastní, spočívá v neustálém zrychlování procesu produkce.³

³ Často se tvrdí, že podivuhodné zotavení Německa v hospodářské oblasti lze vysvětlit tím, že v rozhodujících letech nebylo zatíženo vojenskými výdaji. Toto tvrzení však neobstojí ze dvou důvodů: za prvé, Německo muselo po léta nést náklady na výdaje okupačních jednotek, které se téměř vyrovnaly regulárnímu vojenskému rozpočtu. Za druhé se předpokládá, že válečná produkce v jiných zemích právě stimulovala poválečnou prosperitu. To, oč mi jde, bych mohla stejně dobře ilustrovat na příkladu prosperity vítězných moc-

Viděli jsme, že vlastnictví – na rozdíl od majetku, bohatství a procesu přisvojování – je světským fenoménem, resp. udává tu část našeho společného světa, která je nám vlastní jakožto soukromá sféra. Existence a ochrana soukromého vlastnictví proto patří k nejelementárnějším politickým podmínkám rozvinutí světskosti lidského bytí. Ze stejného důvodu je vyvlastnění jedním ze způsobů, jak dochází k odcizení světa. Zákonem, podle něhož se odehrál nástup novověku, a to zcela proti záměrům všech zúčastněných, bylo proto vyvlastnění, a tím i odcizení světa u určitých vrstev obyvatelstva. Máme sklon centrální význam tohoto počátečního odcizení světa přehlížet, protože jsme zvyklí ztotožňovat zmizení náboženské oblasti se sekularizací a zesvětštěním. Sekularizace jakožto konkrétní historická událost není ovšem ničím jiným než oddělením státu od církve, náboženství od politiky a z náboženského hlediska neznamena nic víc než návrat k pravidlu „dávejte císařovi, co je císařovo, a Bohu, co je Boží“. Se ztrátou víry a transcendence či s nově probuzeným zájmem o věci tohoto světa to vše nemá vůbec nic společného.

Novověká ztráta víry tedy nemá náboženský původ, nelze ji vysvětlit z reformace a protireformace, obou velkých náboženských proudů novověku, a rozhodně se netýká výlučně náboženské sféry lidské existence. A i kdybychom připustili, že novověk začal náhlým a dále nevysvětlitelným zmizením skutečnosti přesahující veškerý svět, víry v nesmrtnost přesahující veškerý život, rozhodně by z toho ještě neplynulo, že tato ztráta transcendence učinila člověka spjatějším s veškerým životem a světem. Dějiny těchto staletí spíše dokazují, že ztráta víry neuvrhla člověka do soustředění na svět a veškerý život, ale spíše do soustředění na sebe sama. To, co odlišuje filosofii novověku počínaje Descartem od veškeré jiné filosofie a v čem také spočívá novost jejích výkonů, je její zdůrazňování a analyzování vlastního já a sebevědomí jakožto oblasti zcela oddělené od duše či osoby či lidské existence vůbec. V souladu s tím se pak novověká filosofie pokouší redukovat veškeré zkušenosti ve světě i v okolním světě lidí na prožitky

ností, která velmi úzce souvisí s produkcí věcí, jež rozhodně nejsou určeny k „upotřebení“, nýbrž se u nich předem počítá s jejich zničením, ať už se tímto zničením naplňuje jejich původní určení nebo – jak je tomu většinou – jsou zničeny, protože se staly zastaralými.

vědomí probíhající ve vlastním já. Velikost objevu počátků kapitalismu, jež učinil Max Weber, spočívá právě v důkazu, že je možná nesmírná aktivita, která se cele uplatňuje veездеjším životě, aniž by zúčastnění museli být zaměřeni na vezdejší život, tedy aniž by se starali o svět a oddávali se požitkům, které svět nabízí, a že tato aktivita může vyvěrat spíše ze zájmu o vlastní já a ze starosti o spásu duše. Typickým znakem novověku není odcizení sobě, jak se domníval Marx, ale odcizení světu.⁴

⁴ V Marxových *Jugendschriften* najdeme řadu míst, která svědčí o tom, že si byl do jisté míry vědom fenoménu odcizení světu, k němuž dochází v kapitalistickém hospodářství. Ve své stati *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz* z roku 1842 (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/1, Berlin 1932, str. 266 nn.) kritizuje Marx vydaný zákon nejen proto, že pojímá formální právo majitele i zloděje dřeva bez rozdílu, aniž by zohlednil konkrétní lidské potřeby, v jejichž důsledku zloděj dřeva potřebuje dřevo naléhavěji než jeho majitel, který je pouze prodává – což podle Marxe znamená oddištění, protože na místo živých potřeb, tj. přímého užívání na jedné straně a prodeje na straně druhé, vstupují „abstraktní“ majetkové poměry –, ale spíše v této souvislosti výslovně zmiňuje, že dochází k jakési denaturalizaci samotného dřeva, které se stalo zbožím, že ze dřeva se stal obecný předmět prodeje. Tím, že zákon považuje lidi za pouhé majitele předmětů, proměňují se též předměty, které díky této své vlastnosti, že představují majetek, již nejsou užitnými věcmi, ale stávají se z nich už jen objekty směny. Tuto myšlenku denaturace kvality věci v důsledku její proměny ve směnný objekt Marx pravděpodobně převzal od Aristotela, který již upozorňoval na to, že botu sice lze zhotovit jako užitný předmět i jako objekt směny, ale to, že je směňována, nemá nic společného se samotnou podstatou boty (Aristotelés, *Pol.* 1257a8). (Vůbec se mi zdá, že Aristotelův vliv na styl a často i na obsahy Marxova myšlení je nepřehlédnutelný a snad neméně důležitý než vliv Hegelovy filosofie.) Nicméně takové příležitostné úvahy hrají v celém Marxově díle sekundární roli. Nakonec se u něj vždy prosadí extrémní subjektivismus novověku. Marxem vymyšlená ideální společnost by odcizení světu dovedla dokonce ještě dál než kapitalistická společnost. V Marxově ideální společnosti by totiž producenti měli „zpředmětňovat“ svou individualitu, tedy zbudovat takový „svět“, v němž „by nám naše vlastní procesy produkce nastavovaly právě tolik zrcadel, abychom v nich mohli spatřit svou podstatu“ (*Aus den Exzerptheften*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/3, str. 546–547.)

Vyvlastnění, totiž skutečnost, že jisté vrstvy obyvatelstva byly zbaveny svého místa ve světě a vystaveny boji o holé přežití, bylo historicky jak výchozím bodem původní akumulace, tak základní podmínkou toho, aby bohatství mohlo být skrze vykořisťování práce proměněno v kapitál. Od počátku, již dlouho před průmyslovou revolucí, bylo přitom zřejmé, že v okamžiku, kdy byl spuštěn moderní proces vyvlastňování, to uvedlo do pohybu vývoj, jehož výsledkem bude nesmírný růst lidské produktivity. Nová třída pracujících, která doslova a do písmene žila z ruky do úst, nebyla pouze podrobena tlaku životních nutností a jejich absolutní naléhavosti,⁵ ale také, a sice právě tímto tlakem, byla oproštěna od všech starostí a námahy, jež automaticky nevyplyvají z procesu života, jinými slovy: byla zbavena starosti o svět. V raných stadiích první svobodné dělnické třídy v dějinách došlo ve skutečnosti k uvolnění „pracovní síly“, totiž síly biologických procesů, a tím i přebytku, jež tyto procesy – stejně jako všechny přírodní procesy – plodí a díky němuž je vždy v ekonomii přírody postaráno o to, že je k dispozici více, než je nezbytně nutné, aby se staré regenerovalo prostřednictvím nového. Rozdíl mezi tímto vývojem na počátku novověku a podobnými událostmi v minulosti spočívá v tom, že vyvlastnění a hromadění majetku neznamenalou jednoduše formování nového vlastnictví nebo nové rozdělení majetku, ale sloužilo ke stimulaci procesu, při němž automaticky docházelo k dalšímu vyvlastňování, k další produkci, k další akumulaci a k zpřístupňování podílu na přivlastňování pro stále širší společenské vrstvy.

Jinak řečeno, uvolnění přírodního procesu pracovní síly nezůstalo omezeno na určité společenské vrstvy a proces přivlastňování se nezastavil zformováním nového vlastnictví, uspokojením potřeb a pokrytím poptávky všech zúčastněných. To je také důvod, proč akumulace kapitálu – na rozdíl od pouhého hromadění bohatství – nevedla ke stagnaci, která je nám tak důvěrně známá z historie, ale zachvátila všechny společenské třídy a způsobila rapidní vzestup společen-

⁵ Toto už samozřejmě neplatí o podmínkách dnešního pracujícího obyvatelstva, které již dávno nepobírá denní, ale týdenní mzdu, již v dohledné budoucnosti pravděpodobně nahradí roční plat.

ského bohatství. Nicméně tento proces, který je vskutku jakýmsi „vitálním procesem společnosti“, jak ho obvykle nazýval Marx – protože jeho schopnost vytvářet bohatství je srovnatelná pouze s plodností, jež je vlastní procesům plození živých bytostí, kde platí, že např. vytvoření jednoho lidského páru by teoreticky stačilo k vyprodukování libovolného počtu lidských exemplářů –, zůstává spjat s principem odcizení světu, z něhož vzešel. Jestliže tento proces jednou začal, může pokračovat jen tehdy, když mu nebrání žádná světská stálost a žádný princip světské stability, ani nic z toho, co sám plodí. Jeho zdárný průběh spíše vyžaduje, aby mu se stále větší rychlostí opět propadaly všechny věci světa, které byly původně výslednými produkty procesu zhotovování. Jinými slovy: proces růstu společenského bohatství, jak ho známe, tedy proces, který povstává z procesu života, aby jej sám dále stimuloval, je možný jen tehdy, jsou-li na jeho oltář položeny jako oběť svět a světskost člověka.

Skutečnost, že kapitalistický hospodářský systém ve svých počátečních stadiích rozpoutal ve světě takové peklo práce a bída, jaké evropské národy dosud nepoznaly, je dostatečně známá. Toto první stadium absolutního zbídačení a nelítostného vykořisťování oně vrstvy „labouring poor“ – vyvlastněných, kteří ztratili prastarou posvátnou ochranu života, již poskytovala rodina a vlastnictví, kteří byli zbaveni místa pro samotný život i všechny s ním spjaté činnosti, – trvalo dost dlouho. Ke svému konci dospělo až tehdy, když kapitalistický systém konečně dosáhl následujícího stadia, v němž se společnost jako celek skutečně, a nejen teoreticky, stala subjektem nového procesu života, podobně jako v předmoderních poměrech byla vlastním subjektem tohoto procesu rodina, a nikoli individuum. Přirozené členství v rodině nyní nahradila příslušnost k jedné ze společenských tříd a třídní zájem a třídní solidarita vytvořily ochranu, která byla přinejmenším srovnatelná s přirozenou ochranou, již poskytoval společný zájem a solidarita rodiny. Navíc se ukázalo, že společnost ve svém celku, onen „kolektivní subjekt“ procesu života, v žádném případě nebyl hypotetickou abstraktní veličinou, onou „komunistickou fikcí“, již klasická politická ekonomie potřebovala k tomu, aby mohla vysvětlit fenomény. Stejně jako se v dřívějších dobách mohla rodina identifikovat s hmatatelným kusem soukromého vlastnictví, tak se nyní tato společnost začala stále více identifikovat s hmatatelným kolektivním vlastnictvím, totiž s teritoriem ná-

rodního státu, který až do svého úpadku ve dvacátém století vskutku poskytoval všem třídám jakousi náhražku za soukromé vlastnictví dvora či domu, jehož byly zbaveny nemajetné třídy.

Všechny historické formy organické teorie nacionalismu, které mají bytostně středoevropský původ, spočívají v tom, že kladou rovnítko mezi národ a vztahy panující mezi jeho členy na jedné straně a rodinu a rodinné svazky na straně druhé. Tou měrou, jakou se společnost stává náhražkou za rodinu, požaduje, aby o příslušnosti k národu rozhodovaly „krev a půda“. I tam, kde tyto ideologie nejsou plně rozvinuty, stávají se stejnorodost obyvatelstva a vazba na půdu vlastními kritérii konstituce národa. Nelze pochybovat o tom, že tento rozvoj národních států a národně společenská solidarita, jež se v nich utvořila, zamezily bídě a často zabránily tomu nejhoršímu, ba dokonce vedly k víceméně sociálnímu zákonodárství. Stejně nepochybná je však skutečnost, že toto vše zůstalo bez jakéhokoli vlivu na samotný proces vyvlastňování a odcizování světu, protože představa „kolektivního vlastnictví“, na níž spočívala idea národního státu, je sama v sobě sporná.

Dnes se patrně nacházíme v posledním stadiu tohoto vývoje. Jeho typickými znaky jsou zánik evropských národních států, smršťování země v geografickém i ekonomickém ohledu, a konečně vznik jednoho lidského rodu, jehož jednota není politicky garantována ani odvozena z humanistického ideálu lidstva, ale stala se prostým faktem od té doby, co jeho příslušníci potřebují k tomu, aby se shromáždili ze všech koutů světa, podstatně méně času, než ještě před několika lety potřebovali příslušníci jednoho národa, aby se setkali v hlavním městě. Stejně jako ve starších stadiích novověku byly příslušnost k rodině a pozemek, který byl jejím vlastnictvím, vystřídány příslušností k třídě a národním teritoriím, tak dnes na místo národně organizovaných společností vstoupil lidský rod, lidská společnost ve svém celku a místo národně omezených teritorií zaujal celý zemský povrch. Toto přivlastnění země celým lidským rodem ovšem nezastaví proces odcizování světu, stejně jako toto odcizování nemohly zastavit procesy individuálního vyvlastnění, které jej vyvolaly, ani společenské procesy růstu, které jsou jeho výsledkem. Stará humanistická představa o světoobčanství je totiž utopií. Nikdo nikdy nebude moci být občanem světa v tom smyslu, v jakém byl občanem vlastní, omezené země. A stará socialistická představa

o společenském vlastnictví a společenském bohatství je horší než utopie, je to myšlenka, která je sama v sobě sporná, protože vlastnictví je přece právě tím, co je mé vlastní. Vznik lidského rodu, na rozdíl od lidstva jako regulativní ideje lidské důstojnosti, neznamená nic víc a nic méně než rozšíření moderní společnosti po celé zeměkouli, a tím i zavlečení moderních společenských fenoménů, vykořisťování a opuštěnosti masového člověka a masových hnutí, do všech zemí světa.

36. Objevení Archimédova bodu

„Od té doby, co se narodilo dítě v jesličkách, se snad nestalo, že by se tak velká událost odehrála s tak malým rozruchem.“⁶ Těmito slovy uvádí Whitehead svou analýzu Galileiho a vynálezu dalekohledu. A jeho slova rozhodně nejsou přehnaná. Podobně jako narození v jesličkách – spíše než víceméně předvídatelný zánik starověku – ohlašuje počátek tak neočekávaně a nepředvídatelně nového věku, že by jej nemohl anticipovat strach ani naděje, tak první pohledy čočkami nového přístroje, který byl konstruován tak, aby mohl člověk svými smysly vnímat to, co principiálně leží mimo dosah jeho smyslů, znamenaly počátek absolutně nové epochy, která přišla na svět vskutku po holubičích nožkách. Mimo početně malý učenecský okruh astronomů, filosofů a theologů bez jakéhokoli politického vlivu totiž dalekohled nevzbudil žádnou pozornost. Veřejnou pozornost daleko více upoutala Galileiho demonstrace zákonů padajících těles, která byla dlouho považována za počátek moderní přírodní vědy – ovšem neprávem, neboť se lze stěží domnívat, že by tyto zákony připravily cestu moderní vědy k astrofyzice bez jejich pozdější newtonovské transformace ve všeobecně platné gravitační zákony, které ještě dnes představují jeden z nejvelkolepějších příkladů moderního slučování astronomie a fyziky. To, co tento obraz světa tak rozhodujícím způsobem odlišovalo nejen od obrazu světa antiky a středově-

⁶ „Since a babe was born in a manger, it may be doubted whether so great thing has happened with so little stir“; viz A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, Cambridge 1926, str. 12.)

ku, ale také od renesančního hladu po zkoumání skutečnosti, byl totiž právě předpoklad, že pohybům nebeských těles vládne stejné zákony, které určují pád a pohyb pozemských těles.

Význam Galileiho objevu byl také umenšen tím, že měl množství předchůdců a že se podobné spekulace vyskytovaly i v jeho době. Nejen filosofické a metafyzické spekulace Kusánského a Giordana Bruna, ale také matematicky školená obrazotvornost astronomů, jako byl Kepler a Koperník, zproblematizovala konečný, geocentrický obraz světa, který lidé od pradávna považovali za samozřejmý. Nikoli Galilei, nýbrž filosofové jako první odstranili rozdělení nebe a země tím, že – jak se domnívali – povýšili zemi „do šlechtického stavu nebeských těles“ a zajistili jí vlast ve vesmíru, ve věčném a nekonečném universu.⁷ A k tomu, aby vyslovili domněnku, že navzdory veškeré smyslové zkušenosti se slunce nepohybuje okolo země, ale že země krouží kolem slunce, astronomové nepotřebovali až dalekohled. Historik může při zpětném pohledu snadno dospět k závěru, že k vyvrácení ptolemaiovského obrazu světa vůbec nebylo zapotřebí empirického potvrzení, ale že to bylo spíše jen otázkou duchovní neohroženosti, která by se nezalekla aplikace antického a středověkého principu jednoduchosti přírodních procesů bez ohledu na její konsekvence – i kdyby tato aplikace vedla k popření pravdy smyslových vjemů –, že šlo jen o to, mobilizovat tak neslýchanou obrazotvornost, jakou byl nadán Koperník, aby člověk takřka doslova vystoupil ze země k nebi a odtud pak opět shlédl na zem, jako by skutečně neměl své dědičné místo na ní, ale na slunci. A přesvědčení historika o správnosti těchto domněnek může být jedině posíleno, jestliže uváží, že od časů renesance probíhal „véritable retour à Archimède“, a že toto oživení zájmu o Archiméda tedy předcházelo Galileiho objevům. V tomto ohledu je nepochybně velmi výmluvná skutečnost, že Galilei mohl sám sebe nazvat žákem Archimédovým nebo že Leonardo se s vášnivým zájmem oddával studiu Archimédových spisů.⁸

⁷ Ke vzájemné závislosti filosofie a vědy v duchovní revoluci 17. století viz především A. Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004, str. 32 nn., z jehož výkladu zde také v podstatných bodech vycházím.

Ani spekulace filosofů, ani představy astronomů ovšem neznamenaly skutečnou událost. Spekulace Giordana Bruna před objevy, které učinil Galileo pomocí svého dalekohledu, nevyvolaly ani pozornost učenců. Také kopernikánský obrat by bez empirického potvrzení, které mu tyto objevy poskytly, patrně nejen theologové, ale „všichni rozumní lidé odbyli jako fantastický výplod bezuzdné představivosti“.⁹ V říši idejí platí původnost a hloubka, které jsou podmíněny osobností, nikoli však novost, objektivně prokazatelná originalita. Ideje přicházejí a odcházejí, mají sobě vlastní trvanlivost, a dokonce i nesmrtnost, která závisí výlučně na tom, do jakých hloubek proniká jejich světelná síla. A tato světelná síla existuje a trvá nezávisle na čase a dějinách. Ideje se dále, na rozdíl od událostí, nikdy nevyskytují bez sobě podobných, vždy existuje svět předchůdců, kteří již tyto ideje mysleli, a vždy také – doufejme – bude existovat svět následovníků, kteří je budou myslet i nadále. Představy o zemi kroužící kolem slunce, nezávislé na veškerém potvrzení prostřednictvím zkušenosti, rozhodně nebyly starověkým předchůdcům novověkých astronomů neznámé, stejně jako by jim nebyly neznámé současné atomové teorie, kdyby skutečně byly jen teoriemi a nebyly potvrzovány experimenty a aplikovány ve skutečném světě.¹⁰ Nikdo před Galileim však neučinil to, že by použil přístroj, dalekohled, díky němuž by se tajemství universa odhalila lidskému poznání „s jistotou, která je vlastní smyslovému vnímání“.¹¹ To, že došlo k takovému použití zmíněného přístroje, zma-

⁸ Viz P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris 1947, str. 28–29.

⁹ E. A. Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Science*, str. 38. Srv. též A. Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, str. 54. Koyré výslovně zdůrazňuje, že vliv Giordana Bruna se uplatnil až po „velkých objevech, které učinil Galilei pomocí dalekohledu“.

¹⁰ Aristarchos ze Samu ve 3. století př. Kr. jako první formuloval hypotézu, že „nebe spočívá v klidu, zatímco země se pohybuje po šikmé dráze, a přitom rotuje kolem své vlastní osy“. A prvním stoupencem teorie atomů byl, jak známo, Démokritos z Abdér v 5. století př. Kr.

¹¹ Galilei výslovně zdůrazňuje, že „nyní lze zjistit s jistotou smyslového vnímání, že měsíc v žádném případě nepokrývá hladký a leštěný povrch“.

mená nic jiného, než že se schopnost vnímání jedné k zemi připoutané stvořené bytosti s jejími tělesnými smyslovými orgány rozšířila tak, aby mohla překročit samu sebe a dosáhnout až do oblastí, které se vymykají jejímu dosahu, a proto se jí až dosud otevíraly pouze v nejistotě spekulace a představivosti.

Nejlépe a nejrychleji tento nesmírný významový rozdíl mezi kopernikánským systémem a Galileiho objevy pochopila katolická církev, která neměla nic proti tomu, že astronomové užívali teorie o zemi kroužící kolem slunce, dokud šlo pouze o hypotézu pro matematické výpočty. Jak ovšem zdůraznil kardinál Bellarmín proti Galileimu, „rozhodně není totéž, jestliže někdo dokazuje, že tato hypotéza nejlépe odpovídá jevům, či jestliže někdo empiricky demonstruje pohyb země“.¹² Nakolik tato poznámka postihuje jádro věci, lze snad nejzřetelněji poznat z náhlé změny nálady, která zavládla v učeném světě, když Galileiho objevy vešly ve známost. Od tohoto okamžiku již neslyšíme nic o entusiasmu, s nímž Giordano Bruno zkoumal nekonečný vesmír, ani o radostné zbožnosti, s níž Kepler pozoroval slunce, „nejdokonalejší z nebeských těles, jehož substance nespočívá v ničem jiném než v čirém světle“, „sídlo Boha a blažených andělů“,¹³ ani o střízlivém zadostiučinění, s nímž se Kusánský domníval, že země nyní konečně našla své dědičné místo na hvězdném nebi. Tím, že Galilei „potvrdil“ domněnky svých předchůdců, etabloval jako faktickou skutečnost to, co ve svém rozletu dosud jen matně spatřovala spekulace a představivost. A bezprostřední filosofickou reakcí na tuto skutečnost nebyl jásot, nýbrž Descartova pochybnost, s níž začíná epocha moderní filosofie – této

(Viz A. Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, str. 89.)

¹² Ve stejném duchu argumentoval lutherán Osiander z Norimberka ve svém úvodu k dílu z Koperníkovy pozůstalosti *De revolutionibus orbium coelestium* z roku 1546: „Hypotézy této knihy nejsou nutně pravdivé či jen pravděpodobné. Jde spíše jen o to, že výpočty, které lze na jejich základě provést, jsou v soulase s pozorovanými jevy.“ (Cituji podle P. Franka, *Philosophical Uses of Science*, in: *Bulletin of Atomic Scientists*, 13,4, duben 1957.)

¹³ E. A. Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Science*, str. 58.

„školy nedůvěry“, jak ji jednou nazval Nietzsche –, v níž od počátku až do konce panovalo přesvědčení, že „lidská duše si nadále může s jistotou budovat svůj domov pouze na pevných základech neústupného zoufalství“.¹⁴

Po celá staletí zůstávaly důsledky této události – podobně jako důsledky narození Ježíše Krista – rozporuplné a co do svého významu nejisté. Dokonce ani dnes není možné jednoznačně zodpovědět otázku po smyslu toho, co tehdy začalo. Nikdo nemůže popřít nesmírný vzrůst vědění a moci, který člověku přinesl rozvoj přírodních věd. Krátce před začátkem novověku vědělo evropské lidstvo méně než Archimédes ve třetím století před naším letopočtem a během prvních padesáti let našeho století bylo učiněno více rozhodujících objevů než za všechna staletí nám známých dějin dohromady. Kdo by však nevěděl, že tentýž rozvoj lze neméně oprávněně činit zodpovědným za prokazatelný nárůst zoufalství, za to, že svět byl zbaven kouzla, za vznik nihilismu, který je typicky novověkým fenoménem. Tyto kdysi esoterické fenomény se zmocňovaly stále širších vrstev obyvatelstva a dnes jich – to je snad nejvýznamnější symptom nevyhnutelnosti těchto průvodních jevů – nezůstává ušetřeno ani samotné bádání, jehož odůvodněný optimismus ještě v devatenáctém století tak nápadně kontrastoval s neméně oprávněným pesimismem myslitelů a básníků. Obraz přírody v moderní fyzice, jehož počátky lze vysledovat až ke Galileimu a jenž vznikl tím, že byla zproblematicována schopnost lidských smyslových orgánů prostředkovat skutečnost, nám nakonec ukazuje universum, o němž už nevíme nic víc, než že určitým způsobem působí na naše měřicí přístroje. A to, co můžeme vyčíst z našich přístrojů – řečeno s Eddingtonem –, nevypovídá o skutečných vlastnostech víc, než vypovídá telefonní číslo, které volíme, o tom, kdo se hlásí na druhé straně aparátu.¹⁵ Jinými slovy: místo objektivních vlastností jsme konfrontováni s přístroji, které jsme sami sestrojili, a místo přírody či universa nacházíme „do jisté míry stále jen sami sebe“.¹⁶

¹⁴ B. Russel, *Mysticism and Logic*, London 1918, str. 46.

¹⁵ Citováno podle J. W. N. Sullivana, *Limitations of Science*, London 1934, str. 141.

Rozhodující je v naší souvislosti skutečnost, že zoufalství a triumf vděčí za svůj vznik stejné události. Z historické perspektivy viděno se zdá, jako by Galileiho objev názorně demonstroval, že nejtísnivější strach, stejně jako naděje nejbujnější lidské spekulace, prastarý strach, že naše smysly, tedy orgány, které nám prostředkují skutečnost, by nás mohly klamat, a archimédovská touha vědět o bodu mimo zemi, z něhož by bylo možné pohnout světem v jeho základech, se mohly realizovat pouze společně, takřka ruku v ruce. Jako by přání pohnout světem v jeho základech mohlo být splněno pouze pod podmínkou radikální ztráty světa a skutečnosti a jako by se strach z oklamání vlastními smysly pouze potvrzoval realizací nadpozemské moci. Zamyslíme-li se totiž nad tím, co se dnes odehrává ve fyzice – ať už jsou v jejích laboratořích vyvolávány energetické procesy, které přirozeně probíhají pouze na sluncích v universu, ať už se v jejích zkumavkách experimentuje s kosmickými evolučními procesy, ať už je kosmický prostor prozkoumáván s pomocí nejnovějších dalekohledů až do vzdálenosti dvou či dokonce šesti milionů světlených let, ať už jsou v jejích přístrojích produkovány a kontrolovány energie, které jsou v ekonomii pozemské přírody naprosto neznámé, ať už je v atomových urychlovačích dosahováno zrychlení, která se blíží rychlosti světla, ať už jsou „zhotovovány“ prvky, které v přírodě neexistují, ať už jsou na zemi rozptylovány radioaktivní částice, které vznikly za použití kosmického záření –, zjistíme, že vždy jde o ovládání přírody ze stanoviska v universu, které leží mimo planetu zemi. Aniž bychom skutečně stáli v bodu, po němž tak toužil Archimédés (δός μοι πού στῶ), stále ještě spjati se zemí a s podmínkami, za nichž je lidem dáno žít, přece jsme našli cestu,

¹⁶ Tuto myšlenku stále znovu v řadě variací rozvádí Werner Heisenberg, např. v knize *Naturbild der heutigen Physik* (str. 17) anebo již ve své starší publikaci *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (Zürich 1949, str. 67). Protože Heisenberg vychází bezprostředně ze situace ve vědě, vysvětluje „dojem, ... že člověk je poprvé v průběhu dějin na této zemi konfrontován již jen sám se sebou“, problematikou vztahu mezi pozorovatelem a pozorovaným předmětem, která je nám tak důvěrně známá z humanitních věd: „Způsob pozorování rozhoduje o tom, které rysy přírody budou určeny a které budou naším pozorováním opominuty.“

jak si na zemi a uprostřed její přírody počínat tak, jako bychom ji disponovali zvnějšku, jako bychom našli Archimédův bod. A dokonce i s rizikem, že ohrozíme organický život přírody, vystavujeme zemi kosmickým silám universa, které jsou v ekonomii přírody neznámé.

Bezpochyby nikdo předem netušil, že toto všechno bude jednou možné. Teorie a hypotézy, které umožnily technický rozvoj posledních padesáti let, stojí většinou v přímém rozporu s naukami a zákony, jež formulovaly přírodní vědy v prvních staletích novověku. Nicméně i tento rozvoj je dosud bytostně založen na tom, že staré rozdělení na nebe a zemi bylo zrušeno a na jeho místo vstoupil v sobě nedílný vesmír, z jehož perspektivy se veškeré pozemské přírodní zákony stávají pouhými zvláštními případy universálně platných zákonů, stejně jako se země stává zvláštním případem nespočteného a nespočetného množství těles, která se pohybují ve vesmíru. To však znamená, že veškeré dění je podrobeno zákonům, jejichž platnost principiálně překračuje schopnost vnímání a dosah zkušeností lidských smyslů, a to i těch zkušeností, které lze učinit s pomocí nejlepších a nejjemnějších přístrojů, protože jejich platnost sahá dále než úspěchy lidského rodu na zemi, dále než vznik organického života, dokonce dále než vznik samotné země. Všechny zákony této nové astrofyziky jsou formulovány ze stanoviska Archimédova bodu. Tento bod je přitom patrně vzdálen od země mnohem víc a určuje to, co se na ní děje, mnohem podstatnějším způsobem, než o tom kdy mohli snít Archimédés nebo Galilei.

Jestliže dnes věda upozorňuje na to, že můžeme stejně dobře předpokládat, že se země otáčí kolem slunce, jako že slunce se otáčí kolem země, že oba předpoklady se dají uvést do souladu s fenomény a že rozdíl spočívá pouze v diferencí vztažného bodu, který si pokaždé zvolíme, rozhodně to neznámá, že by se vracela k pozici kardinála Bellarminiho nebo Koperníka, tedy k astronomické vědě, která se snažila o to, aby její hypotézy odpovídaly pozorovaným fenoménům. Znamená to pouze, že jsme Archimédův bod ve vesmíru přemístili ještě dál od nás samotných, totiž tak daleko, že už se nám slunce ani země nejví jako střed v sobě uzavřeného systému. Znamená to, že už se necítíme být svázáni ani se sluneční soustavou, že se pohybujeme volně v universu a můžeme v něm libovolně volit své referenční body. Tato výměna heliocentricky organizované soustavy

za vesmír, který již není soustředěn kolem žádného středu, měla nepochybně pro výkony moderní vědy stejně rozhodující význam jako nahrazení geocentrického obrazu světa obrazem heliocentrickým. Neboť až v tomto vesmíru, jenž nemá žádný střed, jsme se sami stali takřka obyvateli vesmíru, totiž bytostmi, které jsou spjaty se zemí nikoli esenciálně, nýbrž jen podmínkami, za nichž je jim dáno žít, a které proto pomocí svého rozumu mohou tyto podmínky překonat, a to nejen spekulativně, ale také fakticky. Všestranný relativismus, který je automatickým důsledkem nahrazení heliocentrického obrazu světa obrazem necentrickým – a který pojmově fixovala Einsteinova teorie relativity popřením předpokladu, že „veškerá materie v daném časovém okamžiku je stejně skutečnou“,¹⁷ z čehož plyne, že bytí ukazujícímu se v čase a prostoru nemůže příslušet žádná absolutní skutečnost –, byl ovšem přinejmenším co do možnosti obsažen již v oněch teoriích 17. století, podle nichž určité objektivní kvality jako „modré“ nebo „těžké“ spočívají pouze v relacích, jedna v „relaci k vidoucímu oku“ a druhá ve „vztahu reciproční rychlosti“ mezi dvěma tělesy.¹⁸ Otcem moderního relativismu není Einstein, nýbrž Galilei a Newton.

Novověk nepřivedla na svět astronomie jako taková, ani prastará touha po jednoduchosti a harmonii, která ještě Koperníka přiměla k tomu, aby za východisko svých výpočtů planetárních drah zvolil nikoli zemi, nýbrž slunce, ani renesance a nově probuzená láska k pozemskému a světskému, jež byla reakcí proti racionalismu středověké scholastiky. Renesanční láska ke světu byla právě první obětí, již si vyžádalo triumfální tažení nové vědy. Novověk začíná – díky novému přístroji učiněným – objevem, že kopernikánský obraz „lidského-mušského rozumu, který ze slunce přehlíží planety“,¹⁹ ne-

¹⁷ Čerpám zde z Whiteheada, *Science and Modern World*, str. 120.

¹⁸ Článek Ernsta Cassirera *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, který vyšel již v roce 1921, stále znovu zdůrazňuje vlastně nepřerušovanou kontinuitu vývoje vědeckého bádání od 17. až do 20. století.

¹⁹ J. Bronowski ve svém článku *Science and Human Values* (in: *Nation*, prosinec 29, 1959) ukazuje, jak velkou roli v myšlení velkých vědců hrála metafora.

byl pouhým obrazem a metaforou, ale že se v něm ohlašovala schopnost, jíž je prokazatelně nadán člověk navzdory svému sepětí se zemí, totiž schopnost zmocnit se vesmíru pojmovými prostředky, myslet v „universálně“ platných pojmech, a dokonce snad aplikovat kosmické zákony tak, aby mohly sloužit jako principy konání skutečného na zemi. Ve srovnání s odcizením zemi, jež spočívá v základu celého vývoje novověké přírodní vědy, mají fenomény, jako bylo zrušení pozemské vzdálenosti, k němuž došlo skrze objevitelské ovládnutí zeměkoule, a odcizení světu, jež bylo výsledkem dvojitého procesu vyvlastňování a akumulace, sekundární význam.

Pokud jde o novověk, odcizení světu každopádně určilo chod a vývoj moderní společnosti, zatímco odcizení zemi se od počátku stalo poznávacím znamením moderní vědy. Všechny moderní vědy – nejen fyzika a přírodní vědy – pod tímto znamením tak radikálně změnily svou náplň a obsah, že snad lze právem pochybovat, zda vůbec před počátkem novověku existovalo něco takového jako to, co dnes nazýváme vědou. To je snad nejzřetelněji patrné z vývoje metody, která byla pro postup nové vědy nejdůležitější, totiž vypracování algebraických možností, díky nimž „se matematice podařilo osvobodit od pout prostorových představ“, ²⁰ totiž od geo-metrie, která – jak naznačuje již samotné jméno – zůstává závislá na měřících a výpočtech, jež platí pouze pro pozemské poměry. Moderní matematika osvobodila člověka od pout zkušenosti svázaných se zemí, a tím umožnila lidskému poznání, aby se vymanilo z okovů konečnosti.

Přitom není podstatné, že ještě na počátku novověku se spolu s Platónem předpokládalo, že struktury universa jsou matematicky uchopitelné, ani že se ještě o jednu generaci později spolu s Descartem považovalo za možné dosáhnout jistého poznání pouze tam, kde se rozum pohybuje v oblasti svých vlastních poznávacích forem a pojmů. Rozhodující bylo zcela neplatónské algebraické zacházení s geometrií, v němž se již hlásil ke slovu novověký ideál abstrakce od pozemsky daných smyslových dat a jejich redukce na matematické formule. Bez tohoto symbolického jazyka, který již nebyl vázán na prostor, by Newton nemohl spojit astronomii a fyziku do jediné

vědy, resp. formulovat gravitační zákon, v němž jediná rovnice odpovídá pohybu nebeských i pozemských těles. Již v těchto počátcích moderní matematiky, jež samy o sobě berou dech, byla odkryta podivuhodná lidská schopnost zmocnit se pomocí abstraktního symbolického jazyka dimenzí a horizontů, jež byly pro všechny předchozí doby mezními fenomény, o nichž si lidé v nejlepším případě mohli učinit představu v pojmech negace a negativy, protože jejich nezměrná velikost nutně překračovala rozum smrtelných a omezených bytostí, jejichž délka života byla v rámci časových dimenzí vládnoucích vesmíru quantité négligeable a jejichž pozemské sídlo bylo v rámci kosmického prostoru zcela nedůležité. Ještě větší význam než tato možnost operovat s velikostmi, které nejen že nebylo možné vnímat, ale ani si je nebylo možné představit, měla skutečnost, že nové metody uvolnily cestu pro dosud zcela neznámý druh experimentu stejně jako pro stavbu přístrojů, jež jsou těmto matematikou inspirovaným experimentům adekvátní. V těchto experimentech, neoddelitelně spjatých s přístroji, se člověk od počátku setkával s přírodou způsobem, založeným na nové svobodě odcizené vůči zemi, tj. předepisoval přírodě nejen podmínky možnosti své vlastní zkušenosti, aby mohl lépe pozorovat příslušné procesy, ale vytvářel podmínky, které by odpovídaly zkušenostem kosmické bytosti, jež není svázána se zemí. To však neznamená nic jiného, než že ukládal přírodě podmínky lidského rozumu, který se na rozdíl od schopnosti lidské zkušenosti může osvobodit od země a zaujmout stanovisko mimo ni, tedy právě universálně kosmické stanovisko, a odtud provádět své operace.

Matematika se stala vůdčí vědou novověku, protože uvolnila rozum tuto cestu do vesmíru. Její postavení v novověku ovšem nemá nic společného s Platónovým chápáním matematiky jako nejvyššího z věd, totiž jako té, která otevírá cestu ke královně věd, k filosofii, protože učí důvěrně obeznámenosti se světem ideálních forem. Pro Platóna znamenala matematika v podobě geometrie nezbytnou přípravu ducha k nahlížení onoho nebe idejí, na němž se – podobné hvězdám – ukazuje nepomíjivé bytí, nerušené obrazy a stíny, pomíjivou materií, která je vlastní všemu jsoucímu, jež je však oním ideálním světem zachráněno ve své čiré fenomenalitě, ve svém pouhém jevu, totiž zachráněno a očištěno od lidské smyslovosti a smrtelnosti, stejně jako od pomíjivosti matérie. Přitom však matematické

²⁰ E. A. Burt, *Metaphysical Foundations of Modern Science*, str. 44.

a ideální formy nejsou pro Platóna výtvoři lidského ducha, ale jsou spíše dány a naskýtají se vnitřnímu duchovnímu zraku, stejně jako je smyslově vnímatelná skutečnost dána a naskýtá se smyslovým orgánům. A pouze ti jedinci, kteří byli vychováni ke vnímání toho, co není dáno tělesným smyslům, a co proto necvičenému pohledu lidského množství zůstává skryto, spatřují pravé bytí, resp. bytí v jeho pravém zjevu. Úlohou moderní matematiky naproti tomu rozhodně není cvičit vnitřní zrak tak, aby nakonec mohl vnímat nekonečno, resp. aby dorostl nekonečnosti nezměrného a do nezměrnosti se prostírajícího universa. Moderní matematika nemá vůbec nic společného s úkazy, jež se naskýtají každému rozumu, a proto také již neslouží filosofii jako „vědě“ o bytí v jeho pravém zjevu, ale je spíše vědou, jejímž jediným předmětem je struktura samotného lidského rozumu.

Descartovou analytickou geometrií, v níž se prostorová rozloha, *res extensa* daností přírody a světa „i s celou komplikovanou rozmanitostí svých vztahů stává vyjádřitelnou v algebraických formulích“, se matematice podařilo vše, co není člověk, redukovat na formule a přeložit do symbolů, jež odpovídají strukturám, které člověk nachází ve svém rozumu. Když se nakonec ještě stejné analytické geometrii podařilo dokázat, že „naopak to, co numericky souhlasí ... lze plně předvést v prostorové podobě“, vznikla fyzikální věda, která byla ve svém postupu odkázána výlučně na matematické principy. Ti, kdo se pohybovali v rámci této vědy, si mohli být jisti, že i když se s její pomocí odváží do „vnějšího světa“, nesetkají se s ničím jiným než sami se sebou, resp. že vše, s čím jsou původně konfrontováni, může být strukturálně redukováno na schémata lidského rozumu.²¹ Prastará snaha „zachránit fenomény“ (σώζειν τὰ φαινόμενα) spočívala od nynějška pouze v tom, že byly redukovány na matematicky uchopitelný řád. Účelem této matematické operace přitom nebylo připravit lidského ducha, resp. jeho vnitřní zrak, na odhacení pravého bytí tím, že by jeho pozornost byla soustředěna na ideální poměry a míry, jež vyznačují své světlo ze smyslově vnímatelného jsoucna, ale naopak redukovat smyslová data na poměry a mě-

řítka, jež tkví v lidském rozumu a s jejichž pomocí ve skutečnosti můžeme – pokud si jen udržíme dostatečný odstup a nepřistoupíme na konkrétní rozmanitost dané skutečnosti – převést veškerou mnohotvárnost na formule, které jsou obsaženy ve schématismech našeho vlastního rozumu. Tyto matematické formule a symboly ovšem neodhalují vnitřnímu oku ideální formy ani cokoli jiného, ale získáváme je pouze tím, že toto své vnitřní oko – stejně jako svůj fyzický zrak – uzavřeme před fenomenálně daným světem a silou distance veškeré fenomény redukuje na číselné poměry.

V podstatě dálky totiž spočívá, že veškeré uskupení věcí se rozpouští v indiferentní množství a že každé množství, lhotejno jak neuspořádaným, nesouvislým a inkoherentním se jeví, se opět seřazuje do určitých schémat a konfigurací, jež mají stejnou platnost a význam, jaké lze připsat matematické křivce, o níž Leibniz příležitostně poznamenává, že se vždy dá spočítat a zakreslit i mezi body zcela libovolně zanesenými na papír. Ale je-li „možné dokázat, že pro každé universum, které obsahuje nějaké množství objektů, lze najít nějaký systém matematických formulí...“, pak už skutečnost, že naším vesmírem lze matematicky disponovat, nemá žádný velký filosofický význam.²² V každém případě platí, že tato matematická koherence není žádným důkazem řádu a harmonie tkvící v samotném vesmíru, a nedokazuje také nic o podstatě lidského ducha. Rozhodně není potvrzením nějaké schopnosti, která by předstihovala smysly silou poznání skutečnosti nebo by vůbec byla s to člověku zprostředkovat pravdu.

Moderní *reductio scientiae ad mathematicam* se přenáší přes svědectví o přírodě získané z blízkosti smyslového vnímání, stejně jako se přes ně musel přenést Leibniz, aby našel svou matematickou křivku, protože z vlastního smyslového názoru věděl, že má co dělat

²² Vyjádření Bertranda Russela citované podle J. W. N. Sullivana, *Limitations of Science*, str. 144. Srv. též Whiteheadovo rozlišení mezi předmoderní vědeckou metodou klasifikace a moderním měřením. Klasifikace se řídila podle objektivních znaků, jež jsou dány v přírodě, nakolik se liší od člověka. Měření je na takových objektivně daných vlastnostech zcela nezávislé, řídí se pouze měřícím subjektem a – pokud jde o danou skutečnost – nepotřebuje nic víc než množství objektů.

pouze s libovolně zanesenými body na papíře. Pocit nedůvěry, nevole a zoufalství, který se dostavil ihned poté, co se ukázalo, že Archimédův bod není nějakým planým snem a jalovou spekulací, ale že mohl být nalezen, se podobá bezmocnému rozhořčení, které se dostaví, když je někomu, kdo na vlastní oči viděl, jak nahodile a libovolně byly tyto body zaneseny na papír, logicky správně a nesporně dokázáno, že ho jeho smysly a jeho soudnost oklamaly a že se ve skutečnosti jednalo o „geometrickou čáru, jejíž pojem je konstantně a jednotně definován pomocí určitého pravidla“.²³

37. Kosmická universální věda na rozdíl od přírodní vědy

Kopernikánský obrat a objev Archimédův bodu potřebovaly dlouhý čas, mnoho generací a dokonce několik staletí, než vyšel najevo jejich pravý význam. Až my dnes, a také my teprve několik desetiletí, žijeme ve světě, který je teoreticky i prakticky ovládnut vědou a technikou spočívající na kosmicko-universálních, a nikoli geofyzikálních „přírodních zákonech“, a v němž jsou tedy na pozemskou přírodu a lidmi zbudovaný svět aplikovány poznatky, získané díky zvolení stanoviska ležícího mimo zemi, ve vesmíru. Bezprostředně předcházející generaci, která věděla, že země se otáčí kolem slunce, že země ani slunce nestojí ve středu veškerenstva, a která z toho vyvodila závěr, že člověk ztratil své místo v kosmu a své postavení ve stvoření, dělí hluboká propast od naší generace, která sice stále ještě – a pravděpodobně definitivně – patří ke stvořeným bytostem země, závislým na látkové výměně s pozemskou matérií, ale přesto našla prostředky a cesty, jak podnitit a ovládnout procesy kosmického původu a snad i rozsahu. Dělicí čára mezi novověkem a moderním světem, jehož jsme obyvateli, probíhá právě tam, kde se ohlašuje rozdíl mezi vědou, která již hledí na přírodu ze stanoviska vesmíru, a tak ji začíná dokonale ovládat, a vědou, která se již skutečně stala zcela „universální“ a kosmickou a která zavádí do přiro-

dy procesy z vesmíru navzdory zjevnému riziku, že tím zničí její ekosystém, a tím i lidský rod, jenž je k němu připoután.

Tváří v tvář tomuto nebezpečí je pouze přirozené, že v popředí našich úvah dnes stojí ničivý potenciál člověka, který vzrostl natolik, že bychom teoreticky byli s to zničit veškerý organický život na zemi a že v nepříliš vzdálené době budeme pravděpodobně schopni zničit i samotnou zemi. Neméně děsivé a sotva méně nesnesitelné je však pomyšlení na odpovídající, nové kreativní schopnosti člověka, díky nimž jsme schopni vytvořit prvky, které se v přírodě nevyskytují, a dokážeme nejen formulovat teorie o vztahu mezi hmotou a energií, resp. o jejich nejintimnější identitě, ale také skutečně proměnit hmotu v energii či záření v materii. Během stejně krátké doby, v níž se toto vše událo, jsme také začali osidlovat prostor kolem země „planetkami“ zhotovenými člověkem, novými nebeskými tělesy, jež nazýváme satelity, a jsme zjevně již na nejlepší cestě „stvořit“ či napodobit stvoření toho, co všechny předchozí doby nahlížely jako nejhlubší a nejposvátnější tajemství a výlučné právo přírody, totiž zázraku života. Jinými slovy, činíme právě to, co od pradávna platilo za výlučné právo boha stvořitele, za výsledek božského „stvoření“.

Tato myšlenka působí rouhačsky – a takovou také v kontextu každé theologické či filosofické tradice na Západě i Východě vskutku je –, ale stěží je více rouhačská než to, co skutečně činíme nebo alespoň doufáme, že v dohledné době budeme moci činit. Zmíněná myšlenka navíc ztratí leccos ze své rouhavosti, jakmile si uvědomíme to, co bylo ihned zjevné Archimédovi, i když svého bodu mimo zemi nikdy nedosáhl: vznik a vývoj země, přírody a lidského rodu – bez ohledu na to, jak si jej vysvětlujeme – musel být jednou podnícen silou, která leží mimo ně samé, resp. pochází z universa, a tomu, kdo by se postavil do jejího výchozího bodu, by principy jejího působení musely být pochopitelné natolik, že by byl schopen ji napodobit. To, co nám umožnilo podnitit procesy, které se na zemi vyskytují a které pro již vzniklou stabilní materii nehrají žádnou roli, zato jsou však samy příčinou jejího vzniku, není nakonec nic jiného než předpoklad pozice nacházející se mimo zemi. Spočívá v podstatě věci, že je to astrofyzika, a nikoli geofyzika, věda o vesmíru, a nikoli přírodověda, která je schopna odhalit poslední tajemství země a přírody. Z hlediska universa je země pouhým speciálním případem

²³ G. W. F. Leibniz, *Discours de métaphysique*, Paris 1962.

a může být takto pochopena, stejně jako je z tohoto hlediska bezmála samozřejmé, že hmota a energie jsou ekvivalentní, resp. že atomy jsou „jen různé formy jedné a téže základní substance, matérie či energie“.²⁴

Již u Galileiho, jistě však u Newtona, začíná řeč o universální platnosti nabývat velmi specifického významu: jde o zákony, které platí i mimo naši sluneční soustavu. A něco velmi podobného můžeme pozorovat i ve způsobu, jakým se užívá jiného slova filosofického původu, totiž „absolutní“: tak se dnes mluví o „absolutním čase“, „absolutním prostoru“, „absolutním pohybu“ nebo „absolutní rychlosti“. Ve všech těchto případech se slovem „absolutní“ označuje čas, prostor, pohyb, rychlost, jež se skutečně vyskytují ve vesmíru a ve srovnání s nimiž jsou časy, prostory, pohyby a rychlosti, které lze zaznamenat na zemi, pouze „relativní“. Všechny procesy na zemi jsou relativizovány, protože jsou měřeny podle procesů ve vesmíru, resp. protože vztažným bodem pro veškerá měření vůbec se stala relace, jíž je určeno postavení země v kosmu.

Z filosofického hlediska by se dalo říci, že schopnost člověka zaujmout kosmicko-universální stanovisko, aniž by přitom změnil svou skutečnou pozici, jakoby zřetelně ukazuje, že původ člověka „není z tohoto světa“, což přece theologové tvrdili odjakživa. Tak by se též jednoho dne mohlo stát, že budeme vášnivou zálibu filosofů v „obecném“ a universálně platném považovat za první příznak toho, že nadejde doba, kdy lidé sice stále ještě budou žít v pozemských podmínkách, ale současně budou schopni nahlížet zemi zvnějšku a z perspektivy tohoto vnějšku na ní jednat – jako kdyby právě filosofové tušili něco o konečném určení člověka. (Jak se zdá, háček je dnes ovšem pouze v tom, že člověk sice může činit to, co filosofové nikdy nepokládali za možné, totiž uvádět věci do pohybu z universálně absolutního stanoviska, ale zato ztratil svou prastarou schopnost myslet v universálně platných, absolutních pojmech – jako by se mohl tomuto absolutnímu konání naučit pouze tím, že se odnaučí o něm přemýšlet. Na místo prastarého rozdělení mezi zemí

a nebem vstoupilo moderní rozštěpení mezi člověkem a vesmírem, resp. propast mezi tím, čemu člověk rozumí na základě svého rozumu a co nahlíží na základě svého intelektu na jedné straně, a universálními zákony, které může odkrývat a ovládat, aniž by jim rozuměl, na druhé straně) Bez ohledu na to, jakou cenu bude muset lidstvo zaplatit a jaké břímě bude muset nést v důsledku této své ještě tak nejisté budoucnosti, jedno je jisté: ať už proměny lidského světa, které již nastaly a ještě nastanou, postihnou slovník a metaforický obsah existujících náboženství sebevíc, nezruší ani neobjasní svými odpověďmi to neznámé a principiálně tajemné, v jehož oblasti se pohybuje víra. Vlastní doména náboženství zůstane těmito proměnami zcela nedotčena.

Zatímco nová, archimédovská věda potřebovala celé generace k tomu, aby plně rozvinula své možnosti, a trvalo jí přibližně dvě staletí, než vůbec jen mohla začít měnit svět a tvořit nové podmínky pro lidský život, lidské myšlení potřebovalo jen několik málo desetiletí, sotva jednu generaci, aby vyvodilo své závěry z Galileiho objevů, stejně jako z metod a předpokladů, které k nim vedly. Dalo by se říci, že lidský způsob myšlení se v průběhu několika málo let či desetiletí změnil tak radikálně jako lidský svět za celá staletí. Tato změna se sice týkala jen několika málo jedinců, kteří patřili k této nejpozoruhodnější ze všech novověkých společností, ke společnosti učenců a badatelů, resp. k obci učenců a duchovně činných osob – která stále představuje jediný spolek, jenž byl s to přestát veškeré, byť tak dalekosáhlé konflikty a změny přesvědčení bez revoluce, aniž by kdy zapomněl, „jaká čest náleží těm, jejichž mínění již nelze sdílet“.²⁵ Avšak tato společnost učenců přece v určitém ohledu, totiž jednoduše akumulací a organizací všestranně školené a kontrolované představitosti, předjímala radikální změnu v moderním způsobu myšlení, která se jako taková rozvinula v politicky vykazatelnou realitu až v našem století.²⁶ Descartes je otcem moderní filosofie,

²⁵ J. Bronowski, *Science and Human Values*.

²⁶ Zvláště poučné jsou v tomto ohledu dějiny založení Royal Society. Při jejím založení se členové museli zavázat, že se zdrží veškerého jednání, jež by vybočovalo ze společenských směrnic garantovaných králem, především

²⁴ Viz W. Heisenberg, *Elementarteile der Materie*, in: *Vom Atom zum Weltsystem*, Stuttgart 1954.

stejně jako je Galilei praotcem moderní vědy, a přestože se cesty vědy a filosofie po sedmnáctém století rozešly radikálněji než kdy předtím²⁷ – Newton byl snad posledním velkým přírodovědcem, který svůj předmět ještě popisoval jako „experimentální filosofii“ a své objevy výslovně předkládal „astronomům a filosofům“,²⁸ zatímco Kant byl posledním velkým filosofem, který byl ještě aktivně činný v přírodovědeckém bádání²⁹ –, novověká filosofie na druhé straně

že se nebudou účastnit politických a náboženských bojů. Chtělo by se říci, že zde leží počátek moderního vědeckého ideálu věčnosti a objektivnosti, což by znamenalo, že tento ideál nevzešel ani tak z požadavků samotné vědy jako spíše politiky. Dále je pozoruhodné, že vědci od počátku považovali za nutné organizovat se ve spolku. A skutečnost, že vědecká práce vykonaná v rámci Royal Society dosáhla mnohem většího významu než vše, co bylo vykonáno mimo tuto instituci, ukazuje, jak správné bylo jejich rozhodnutí. Avšak organizace – ať už se skládá z politiků nebo z vědců –, která se zavázala, že se nebude vměšovat do politických sporů, je *per definitionem* politickou institucí. Kdekoli se lidé organizují, činí tak proto, aby jednali a získali moc. O čisté vědě, přísně vzato, už nelze mluvit nikde, kde se vědci sdružují ve spolcích. Přitom je víceméně vedlejší, zda se sdružují proto, aby přímo uplatňovali vliv na společnost a aby vědě jako takové zajistili určité společenské postavení, nebo – jak tomu kdysi bylo v případě Royal Society a jak je tomu ještě dnes ve většině případů organizovaného vědeckého bádání – zda se rozhodují jednat společně a ve vzájemné shodě, aby dobyli přírodu a pronikli do jejích tajemství. Vskutku, jak příležitostně poznamenává Whitehead (*The Aims of Education*, New York 1949, str. 106–107), „není to náhoda, že epocha vědy se vyvinula v epochu organizace. Organizované myšlení je základem pro organizované jednání“; nikoli však proto, mohli bychom dodat, že myšlení je základem jednání, ale proto, že až moderní věda jakožto „organizované myšlení“ vůbec zavedla do myšlení prvek jednání.

²⁷ Jaspers ve své mistrovské interpretaci Descarta dokládá jeho pozoruhodnou neschopnost skutečně pochopit ducha moderní vědy a jeho sklon nekriticky přijímat veškeré možné teorie bez spolehlivé evidence. Jaspers také zmiňuje, že si toho povšiml již Spinoza. (K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, str. 50 nn. a 93 nn.)

²⁸ Viz I. B. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, přel. Motte, II, London 1803, str. 314.

²⁹ Jak známo, jedním z prvních Kantových spisů bylo přírodovědné dílo

vděčí za svůj počátek a pokrok zcela určitým vědeckým objevům exkluzivněji než jakákoli filosofie před ní. Skutečnost, že tato filosofie, která představuje přesný protějšek k dnes již dávno překonanému fyzikálnímu obrazu světa, přesto není zastaralá, nespocívá jen v povaze věci a podstatě filosofie jako takové, jíž je – pokud je jen autentická – vlastní stejná trvalá stálost jako uměleckému dílu, ale v tomto speciálním případě spočívá také v tom, že jde o filosofii, která předjímalá určité „pravdy“, jež byly po staletí přístupné pouze jedincům zasvěceným do věd, až nakonec ustavily skutečnost, v níž žije každý.

Bylo by vskutku absurdní, kdybychom nebrali na vědomí, jak novověké odcizení světu nadmíru přesně souzní s novověkými, subjektivistickými směry ve filosofii – od Descarta, Hobbese a anglického sensualismu, empirismu a pragmatismu přes německý idealismus a materialismus, až k nejnovějším školám fenomenologického (skutečnost „uzávorkovávajícího“) existencialismu či logického a epistemologického pozitivismu. Stejně absurdní by však bylo si myslet, že filosofické myšlení se na základě autonomních „dějin ducha“ náhle odvrátilo od starých metafyzických otázek a problémů, aby se zaobíralo výlučně rozmanitými formami reflexe a introspekce – reflexí smyslových a poznávacích schopností, analýzou vědomí, zkoumáním psychologických a logických procesů –, nebo se domnívat (což vyjde nastejno), že by vše probíhalo jinak, kdyby se jen filosofové drželi tradice. Svět nemění ideje, ale události. Jakožto idea je heliocentrický systém stejně starý jako spekulace pythagorejců a uchoval se v naší tradici se stejnou sveřepostí jako novoplatonismus, aniž by proto kdy změnil svět či způsob myšlení člověka. A ten, komu je nutno připsat rozhodující událost novověku, je Galilei, nikoli Descartes. Descartes sám si toho byl plně vědom. Svědčí o tom alespoň skutečnost, že když slyšel o procesu, který byl uspořádán s Galileim, a o jeho odvolání, byl na okamžik v pokušení spálit všechny své spisy, neboť, jak sám říká, „je-li pohyb země chybný, pak jsou chybné rovněž základy mé filosofie“.³⁰ Věc se má spíše tak, že Descartes

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

³⁰ Descartes v svém dopise Mersennovi z listopadu 1633.

a další filosofové s přesností, jež neměla obdoby, registrovali šokující váhu této události, protože ji byli s to nekompromisně promyslet a dovést ji do důsledků, které implikovala. Filosofové ve zkratkovité formě pojmu předjímalí mnohé aporie a nesnáze, jež vyvstávají z nového postavení člověka ve světě, pro něž však vědy samy, opo-
jené triumfem svých objevů a vynálezů, neměly smysl ani čas, až se nakonec stejné aporie v podobě „krize základů“ ohlásily v oblasti její vlastní činnosti. Tím také konečně zmizela pozoruhodná diskrepance, která tak dlouho existovala mezi bezstarostným optimismem moderních přírodních věd a převážně pesimistickým základním nala-
dáním moderní filosofie. O bezstarostnosti se dnes již nedá mluvit ani na jedné, ani na druhé straně.

38. Descartova pochybnost

Novověká filosofie začíná Descartovou větou: *De omnibus dubitan- dum est*. Této pochybnosti nesmíme mylně rozumět jako pouhé me-
todě myšlení, které se odjakživa snažilo pojistit systematickou po-
chybností proti omylu a klamu, a sice jak na poli vědeckého zkoumání, tak na poli filosofické spekulace. Nejde zde také o světo-
názor ve smyslu skepticismu, který spočívá ve snaze očistit se od
předsudků a kriticky čelit a odolávat obyčejům a zvykům. Descarto-
va pochybnost je podstatně radikálnější a její ostří není bytostně za-
měřeno proti konkrétním danostem. V novověké filosofii a jejím
myšlení pochybnost vstoupila na místo tradičního *ὑπομάρτυρις*, tedy
onoho údivu nad každým jsouncem, tak jak je, který od počátků
filosofie výslovně či nevýslovně stál v centru veškerého metafyzic-
kého usilování. Descartes tuto pochybnost novověku jako první po-
jmově vyjádřil, a tím učinil vlastním tématem svého filosofování to,
co se po něm stalo jakýmsi pohonem veškerého pojmového myšlení
podobným neslyšnému motoru, neviditelnou osou, kolem níž se toto
myšlení točilo. Jestliže se od Platóna a Aristotela až do novověku
filosofická hloubka a velikost měřily tím, jakým způsobem pojmové
myšlení bylo právo původnímu údivu a jak tento údiv bylo schopno
artikulovat, od dob Descartových spočívá novověká filosofie v po-
jmovém uchopování a rozmanité artikulaci neméně původní pochyb-
nosti o tom, že něco je tak, jak to je, resp. v otázce, zda vůbec něco

jest, z níž nakonec vyvěrá základní otázka novověké metafyziky, již
poprvé formuloval Leibniz: „Proč je spíše něco než nic. Neboť nic je
přece jednodušší a snazší než něco.“³¹

Kartesiánská pochybnost ve své radikalitě a se svým nárokem na
všeobecnou platnost bezprostředně vzešla z nové situace změněné
skutečnosti, která sice po staletí zůstávala omezená na malý a poli-
ticky nevýznamný okruh badatelů a učenců, ale proto ještě nebyla
méně reálná. Filosofové ihned pochopili, že Galileiho objevy jed-
noduše nezpochybnily svědectví smyslů a že to už nebyl lidský
rozum, který se opovážil „znásilnit smysly“, jako tomu bylo již
u Aristarcha a ještě u Koperníka. V takovém případě bylo přece
pouze třeba volit mezi dvěma schopnostmi, které byly stejnou mě-
rou vlastní člověku, a člověk se mohl rozhodnout, že učiní rozum
„pánem lehkověrnosti smyslů“.³² Tuto změnu obrazu světa nelze
připsat ani intelektu, ani rozumu, nýbrž člověkem zhotovenému
nástroji-dalekohledu. K novým poznatkům nevedlo ani rozvažující
pozorování, ani spekulace vyvozující závěry, ale bezprostřední zá-
sah prakticko-aktivní povahy, zásah schopnosti vytváření a zhoto-
vování, již je nadán *homo faber*. Jinými slovy: zdálo se být zřejmé,
že prastará důvěra člověka v to, že schopnost smyslového vnímání
mu prostředkovala skutečnost a schopnost rozumového myšlení
pravdu, byla vlastním důvodem toho, že byl odjakživa klamán.
A před tímto náhledem vybledl starý protiklad mezi pravdou smys-
lů a rozumu, který nakonec nevyjadřoval nic víc, než že vnitřní zrak
ducha je vhodnějším prostředkem k poznávání pravdy než tělesné
smyslové orgány. Tento náhled totiž znamenal, že ani pravda, ani

31 G. W. Leibniz, *Principy přírody a milosti*, § 7: „Pourquoi il y a plutôt
quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque
chose.“ Toto je podle Leibnize „první otázka“, již „lze právem klást“ v meta-
fyzice. K tomu srv. poznámku M. Heideggera v jeho úvodu k pátému vydání
Was ist Metaphysik?

32 Tato slova pocházejí od Galileiho, který obdivuje Koperníka a Aristar-
cha proto, že jejich rozum „byl s to znásilnit jejich smysly tak, že se smyslům
navzdory stal pánem jejich lehkověrnosti“ (citováno podle Salusburyho ang-
lického překladu *Dialogues Concerning the Two Great Systems of the World*,
London 1661, str. 301.)

skutečnost nejsou danostmi, že ani skutečné, ani pravdivé se neukazuje tak, jak je, a že poznání musí spočívat v naprostém odloučení skutečné a vpravdě jsoucího od jevu.

Až nyní vyšlo najevo, v jakém rozsahu rozum a důvěra v rozum závisejí nikoli na jednotlivých smyslových vjemech, které mohou klamat, ale na neproblematickém předpokladu, že schopnost smyslového vnímání jako taková, rozvětvená do pěti smyslů, které jsou drženy pohromadě jakýmsi šestým smyslem, obecným smyslem či zdravým lidským rozumem, je šitá na míru skutečnosti, jež člověka obklopuje. Může-li tělesný zrak klamat tak, že si lidé mohli po staletí namlouvat, že slunce se točí kolem země, pak pozbývá metafora vnitřního zraku ducha veškerého smyslu. Ačkoli je tato metafora postavena na protikladu ke smyslovému vnímání, také ona se zakládá na absolutní důvěře v tělesnou zrakovou schopnost. Je-li nutno definitivně oddělit bytí od jevu – a to je, jak příležitostně poznamenává Marx, základní princip moderní vědy –, pak již neexistuje nic, co by se mohlo přijímat v důvěře a víře, nic, o čem by se nemuselo pochybovat. Zdá se, jako by se naplnilo staré Démokritovo proroctví, že vítězství rozumu nad smysly skončí porážkou rozumu: „Ubohý rozume, od nás jsi přijal své argumenty,“ říkají smysly, „a jimi nás chceš porazit? Naše porážka bude tvůj pád.“³³ Snad jen s tím rozdílem, že jak rozum, tak smysly musí nyní kapitulovat před přístroji.

To, čím se vyznačuje kartesiánská pochybnost, je její universalita. Před touto pochybností není nic jisté, žádná myšlenka a žádná zkušenost. Její rozsah si snad nikdo neuvědomoval lépe než Kierkegaard, když se zachránil skokem z pochybnosti – nikoli z rozumu, jak se domníval – do víry, a tak vnesl pochybnost do srdce moderní víry.³⁴ Pochybnost, která se vzněcuje na klamném svědectví smyslů,

podobná jiskře, jež rozpoutává lesní požár, přeskakuje na svědectví rozumu a odtud na svědectví víry, protože tato pochybnost se konečkonců zakládá na tom, že nic už není jednoduše evidentní. Přitom však neexistuje žádné myšlení, jehož východiskem by nebyla nějaká evidence, totiž nějaký pevný, axiomaticky stanovený základ, který vznáší nárok na platnost nejen pro toho, kdo právě myslí, ale pro každého. Kartesiánská pochybnost nepochybuje jednoduše o schopnosti lidského rozumu obsáhnout celou pravdu nebo o otevřenosti smyslů pro veškerou skutečnost, ale o tom, že viditelnost vůbec je důkazem skutečnosti a že srozumitelnost vůbec je důkazem pravdy. Tato pochybnost je pochybností o tom, že vůbec existuje něco takového jako pravda, a odhaluje přitom, že tradiční pojem pravdy – ať už se odvolává na smyslové vnímání, na rozum či na víru ve zjevení – spočíval na dvojím předpokladu: že pravda se vyjevuje sama od sebe, bez přičinění člověka, a že schopnosti, jež jsou vlastní člověku, tj. smysly, rozum a víra, jsou připraveny na toto vyjevování a jsou adekvátní tomu, co se ukazuje.³⁵ O skutečnosti, že se pravda

pochybnost vlastním filosofickým základem Kierkegaardova „skoku“ víry.

³³ Pascal snad jako první výslovně upozornil na to, jak je pro tradiční pojem pravdy rozhodující, že důvěra ve smysly a důvěra v rozum kráčí ruku v ruce a navzájem na sobě závisejí, a je-li naopak ořesena důvěra v jeden z těchto „principů pravdy“, tato harmonie se promění v nesmiřitelný boj mezi nimi. Pascal doslova říká: „Oba principy pravdy, rozum a smysly, nejen že nejsou spolehlivé, ale klamou se také navzájem. Smysly klamou rozum nepravým zdáním; a právě tou šalbou, jíž rozum klamou, samy jsou také rozumem klamány: rozum oplácí. Vášně duše kalí smysly a tvoří v nich nesprávné domněnky. Lžou a podvádějí se o závod.“ (B. Pascal, *Pensées*, Paris 1950, č. 92, str. 849; čes. překl. *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Praha 1937, č. 83, str. 57.) Pascalova slavná sázka, že by riskoval méně, kdyby jednoduše přijal křesťanské dogma o životě po smrti, než kdyby v ně nevěřil, protože tato víra přece nemůže nijak škodit, i kdyby měla být nepravdivá, zatímco nevíra by mu vynesla věčné zatracení, jasně ukazuje, jak úzký je vztah mezi pravdou smyslů a rozumem na jedné straně, a pravdou božského zjevení na druhé straně. Pro Pascala, stejně jako pro Descarta, je Bůh skrytým Bohem (Dieu caché; tamt. č. 366, str. 923), který se nezjevuje, jehož existenci a dobrotu však musíme hypoteticky předpokládat, nechceme-li připustit, že lidský život je pouhým snem (Descartova noční můra, o níž ještě bude řeč níže, se objevuje také u Pascala; viz tamt., č.

³³ Jedná se o většinou necitovaný dovětek slavného Démokritova zlomku o subjektivitě smyslových vjemů (DK 68 B 125).

³⁴ Viz S. Kierkegaard, *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. Jde o jeden z nejranějších dochovaných Kierkegaardových rukopisů, který obsahuje snad nejhlubší interpretaci Descartových slov. Z tohoto malého spisu – jak se mi alespoň zdá – zřetelně vysvítá, nakolik byla Descartova

vyjevuje, nikdy nepochyboval ani klasický, ani hebrejsko-židovský starověk, ani křesťanství, ani filosofie. A protože celá naše tradice je v tomto ohledu zcela jednomyslná, musela se nová filosofie s tak zoufalou úporností obrátit proti veškeré tradici, což mělo přirozeně za následek, že ono tak slibné znovuoživení a znovuoživení antiky, k němuž došlo díky renesanci, záhy vzalo za své.

Abychom mohli změřit rozsah kartesiánské pochybnosti, musíme si uvědomit, že nové objevy, na nichž se tato pochybnost vznítala, způsobily ještě podstatně radikálnější ořtesení důvěry člověka ve svět a vesmír, než jaké je implicitně obsaženo v definitivním oddělení bytí a jevu. Rozhodující je v této souvislosti skutečnost, že vztah mezi tím, co je, a tím, co se vyjevuje, přestal být statický ve smyslu radikálně skeptického agnosticismu, kde jevy pouze zakrývají a skrývají skutečné jsoucno, které se principiálně vymyká lidskému poznání. Zde nemůže být řeči o takovémto neznámém, leč v klidu spočívajícím bytí, které se skrývá za shlukem jevů. Neznámé bytí je spíše nabito energií a vyznačuje se mimořádnou aktivitou. Ono samo si doslova a do písmene tvoří své jevy, až na to, že tyto jevy se právě rovnají klamům. To, co vždy vnímají lidské smysly, je výsledkem neviditelných, skrytých *sil* a podaří-li se pomocí určitých lstí a důmyslných aparatur tyto síly odkrýt – takřka je přistihnout při činu, jako když se chytne zvíře či dopadne zloděj, kteří se přece rozhodně nenechávají chytit do pastí dobrovolně –, pak vychází najevo, že toto mimořádně aktivní, působící bytí je takového druhu, že vším, co vyjevuje, uvádí v omyl a že veškeré závěry, které lze z jeho vyjevování vyvodit, jsou pouhý klam.

V Descartově filosofii straší dvě děsivé noční můry, které novověk v jistém smyslu už nikdy neopustily, a to nikoli proto, že by snad Descartova filosofie novověk tak hluboce ovlivnila, ale proto, že se vlastně nevyhnutelně vynořily, když si člověk ujasnil implikace novověkého obrazu světa. Oba tyto děsivé sny jsou velmi prosté a všeobecně známé. V jednom z nich je zpochybněna skutečnost vnějšího světa i samotného člověka. Nemůžeme-li důvěřovat ani smyslům,

ani zdravému lidskému rozumu, ani intelektu, kdo nám pak zaručí, že to, co nazýváme skutečností, není jen sen? Druhý se týká lidské existence vůbec, jak se ukazuje ve světle nových objevů a skutečností, že člověk nemůže věřit svým smyslům ani svému rozumu. Za těchto okolností se vskutku zdá mnohem pravděpodobnější, že se nějaký zlý duch, klamající bůh, Descartův „*Dieu trompeur*“ záměrně a zlomyslně baví tím, že člověka vodí za nos, než že Bůh je stvořitelem a králem světa. Obzvláště ďábelský žert tohoto zlého ducha by spočíval v tom, že si vymyslel a stvořil bytost, která ví, co je pravda, a současně je vybavená tak, že nikdy není s to dosáhnout jistého přístavu nějaké pravdy či jistoty.

Tento poslední bod, problém jistoty, se pak měl stát rozhodujícím také pro celý vývoj novověké etiky a morálky. Neboť to, co se v novověku ztratilo, nebylo samozřejmě vědění o pravdě a skutečnosti ani schopnost věřit a důvěřovat o sobě nespornému svědectví smyslů i rozumu, bez jehož uznání nikdo nemůže žít, nýbrž jistota, která toto vše – jak vědění, tak víru – kdysi doprovázela. Z náboženství tak především rozhodně nezmizela víra ve vykoupění či v život po smrti, co se však ztratilo, byla *certitudo salutis*, jistota spásy, a to zejména v protestantismu, protože se zmizením katolické církve zmizela pro masu věřících ona tradice posvácená autorita, která je v katolických zemích ještě dlouhý čas měla chránit před plným nárázem novověku. A stejně jako bezprostředním následkem ztráty *certitudo salutis* byla nevidaná snaha osvědčit se v tomto světě – jako by život nebyl ničím než jedinou lůtou k osvědčení³⁶ –, tak ztráta jistoty pravdy skončila novým, dosud nepoznaným zápletem pro pravdivost – jako by si lidé mohli dovolit lhát pouze potud, pokud si byli zcela jisti, že existuje nedotknutelná pravda a objektivní skutečnost,

³⁶ Max Weber, který navzdory některým svým – mezitím korigovaným – omylům, dodnes zůstal jediným historikem, jenž problematiku novověku vykreslil v jí přiměřené hloubce a významu, výslovně upozorňuje na to, že nový profesní a pracovní étos nevděčil za svůj vznik ani tak ztrátě víry, jako spíše ztrátě *certitudo salutis*, jistoty spásy. V naší souvislosti se ztráta této jistoty ukazuje pouze jako jedna z forem všeobecné ztráty jistot, k níž došlo na počátku novověku.

380, str. 928) a že lidské poznání je pouhý klam inscenovaný nadlidskou bytostí.

kteřá se nakonec prosadí a usvědčí je právě z jejich lží.³⁸ Radikální změna morálních měřítek, již můžeme pozorovat v prvních sto letech novověku, má svůj původ v potřebách a ideálech prvních moderních lidí, kteří vůbec existovali, totiž badatelů a vědců. A ctnosti, které moderní společnost povýšila na kardinální ctnosti: úspěch, píle a pravdivost, jsou právě těmi ctnostmi, jež si při svém vzniku na svůj prapor vetkala moderní věda.³⁹

Novověkými centry s největší morální působností se tak staly učené společnosti a královské akademie, v nichž se organizovali vědci, aby našli prostředky a cesty, jak vlákat přírodu do pastí a přinutit ji k vyzrazení svých tajemství. A tento gigantický úkol, jemuž nemohl dostát žádný jednotlivý člověk, nýbrž jen kolektiv těch nejlepších duchů, předepisoval pravidla chování a nová morální měřítka. Jestliže dříve bylo místo pravdy v samotné „teorii“, přičemž toto slovo mělo ještě svůj původní řecký nádech a mínilo, že se v ní pouze artikuluje to, co se otevírá „teoretickému“ pohledu pozorovatele, nyní vstoupil na její místo úspěch, tj. kritérium „pravdy“ teorie bylo praktické – zda vede k výsledkům, či nikoli. Teorie se nyní chápala ve smyslu pracovní hypotézy a pravdou se nazývalo osvědčení hypotézy. Avšak skutečnost, že úspěch se stal rozhodujícím měřítkem pro lidské jednání a chování, rozhodně nevdechla za svůj vznik praktickému uvažování, jak se často míní, resp. nebyla důsledkem techniky, která se nakonec vyvinula z novověké vědy. Rovněž praktickými úvahami zcela neposkvěněné, čisté bádání novověké vědy a jeho pokrok jsou nerozlučně spjaty s úspěchem, totiž s osvědčováním hypotéz. Úspěch a pokrok, jež se posléze jakožto měřítka buržoazní společnosti staly takřka symboly její vlastní prázdnoty, mají původ a zdroj své legitimacy ve vědách, resp. v nerovném boji s přírodou,

³⁸ Je nápadné, že žádné ze světových náboženství – s výjimkou Zarathustrova učení – nikdy nepovažovalo lež za jeden ze smrtelných hříchů. Mezi deseti přikázáními se neobjevuje zákaz: „nezalžeš“, neboť „nepodáš falešného svědectví proti bližnímu svému“ je samozřejmě něco úplně jiného. Vlastně se zdá, jako by nikdo před vznikem puritanismu nebral lež jako zvlášť vážné morální provinění.

³⁹ Viz především J. Bronowski, *Science and Human Values*.

do něhož se pustil člověk nikoli proto, aby ji ovládnul, nýbrž proto, aby jí pomocí svého důvtipu a vynalézavosti vyrval její tajemství, a v němž lidský duch slavil své největší triumfy.

Kartesiánské rozptýlení universální pochybnosti, resp. záchrana z obou navzájem souvisejících děsivých snů – že vše je jen sen, že neexistuje skutečnost a že pánem nad světem a člověkem není Bůh, ale jakýsi zlý duch – metodicky a obsahově kráčí ve stopách novověkého ústupu od ideje pravdy k ideálu pravdivosti, od evidence skutečně daného k ideálu v sobě koherentní jistoty. V Descartově výroku, že „i kdyby lidský duch nebyl měřítkem věcí a pravdy, přece nepochybně musí být měřítkem toho, čemu přitakáváme či co popíráme“,⁴⁰ je pouze vysloveno to, čím se implicitně vyznačoval vlastní vědecký postoj jeho doby, totiž přesvědčení, že existuje pravdivost, i kdyby neexistovala pravda, a že existuje spolehlivost, i kdyby nebyla možná jistota. Jinými slovy: záchrana mohla spočívat pouze v člověku samém a řešení problémů, které nastolila pochybnost, mohlo přijít pouze z činnosti pochybování. Jestliže se vše stalo pochybným, pak přece zůstává nepochybnitelně skutečným přinejmenším samo pochybování. Ať už se to má se skutečností a pravdou, jak jsou dány smyslu a rozumu, jakkoli, jisté je, že „nikdo nemůže pochybovat o své pochybnosti a zůstávat v nejistotě o tom, zda pochybuje, či nikoli“.⁴¹ Slavné *cogito ergo sum* nevyjadřuje nějakou evidenci pravdy, jež by tkvěla v myšlení samém, jako by myšlení, *cogitare* jako takové, nabylo pro člověka nové důstojnosti a významu. Ve skutečnosti jde pouze o zevšeobecňující formulaci pro *dubito*

⁴⁰ Descartes ve svém dopisu Henry Morovi, citováno podle A. Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, str. 117.

⁴¹ V populárně psaném dialogu *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* se význam pochybnosti pro celou Descartovu filosofii uplatňuje ještě víc než v jiných jeho dílech. Tak říká jedna z postav dialogu, Eudoxos, který mluví ve jménu Descarta samého: „Můžete právem pochybovat o všech věcech, zdrojem jejichž poznání není nic jiného než funkce vašich smyslů. Ale můžete pochybovat o své pochybnosti a zůstávat v nejistotě o tom, zda pochybujete, či nikoli? ... Vy, který pochybujete, jste, a to je pravdivé do té míry, že už o tom nemůžete více pochybovat.“ (*La Recherche de la vérité*, str. 680.)

ergo sum: „Pochybuji, tedy jsem, nebo – což je totéž – myslím, tedy jsem.“⁴² Descartes pouze z logické evidence, že pokud o něčem pochybuji, musím si být vědom samotného procesu pochybování, usuzuje na jistotu, jež je implikována ve vědomých procesech, a otevírá tím filosofickému bádání nové pole: pole vědomí, které se odhaluje sebereflexí.

39. Sebereflexe a ztráta obecného smyslu

Sebereflexe, v níž se aktivizuje samo o sobě úplně nepohnuté vědomí sebe sama, vskutku přináší jakousi uspokojivou odpověď na pochybnost o vlastní existenci. Jejím předmětem není samotný člověk, jeho duše, tělo nebo poměr těla, duše a ducha, ale jen samotný obsah vědomí. Vědomí znamená u Descarta *cogitatio*, zatímco *cogitare* je jeho živoucím výrazem, který míní: *cogito me cogitare*. V případě *cogito me cogitare* není ve hře nic, co by nevytvořilo samo vědomí. V sebereflexi si člověk může být zcela jist, že se vždy setká pouze sám se sebou. To je jeho jistota. Dlouho předtím, než přírodní vědy narazily na problém, zda je člověk vůbec schopen uchopovat a poznávat něco mimo sebe samého, se novověká filosofie postarala o to, aby se díky sebereflexi mohla stáhnout na pole vlastního vědomí. Jistota, kterou zajišťuje tato nová myšlenková metoda, byla podle Descarta jistotou o vlastní existenci.⁴³ A tímto minimem jistoty si

⁴² Tamt., str. 687: „Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense donc je suis.“ U Descarta náleží pochybnosti nepodmíněný – i když jen velmi zřídka přímo vyslovený – primát před myšlením: „Je-li totiž pravda, že pochybuji, stejně jako že o tom nemohu pochybovat, pak je stejně tak pravda, že myslím. Vždyť pochybovat neznámá nic jiného než určitým způsobem myslet.“ Základní myšlenkou této filosofie v žádném případě není *cogito ergo sum* ve smyslu: protože myslím, jsem, nýbrž: „nemohli bychom pochybovat, aniž bychom byli, a to je první jisté poznání, jehož lze dosáhnout“ (*Principes de la Philosophie*, I,7). Tento myšlenkový postup sám o sobě samozřejmě není nový. Nacházíme jej např. takřka slovo od slova u Augustina (*De libero arbitrio*, 3), kde však rozhodně neslouží jako fundament filosofického systému a také není předložen jako jediná představitelná garance proti možnosti nějakého „dieu trompeur“.

člověk může být jist, kamkoli jde, protože si je stále nese v sobě samém. Procesy vědomí, jež jsou přístupné sebereflexi, sice nemohou zjistit ani to nejmenší o skutečnosti vnějšího světa či o pravdě vůbec, ale reflexe přesto může potvrdit, že procesy ve vědomí – fakticita vnímání na rozdíl od vnímaného předmětu, myšlení na rozdíl od toho, o čem toto myšlení myslí – jsou povzneseny nad veškerou pochybnost. Tyto vědomé procesy vykazují nespornou podobnost s biologickými tělesnými procesy, které – pokud si je uvědomujeme – nás rovněž s nepředstíznou evidencí přesvědčují o tom, že v nás probíhá něco, co leží mimo veškeré možné klamy a iluze. Ve smyslu tohoto vědomí reality je také snům vlastní přesvědčivá skutečnost, protože také ony přece již předpokládají snícího a jeho sen. Háček je pouze v tom, že z tohoto pole vědomí, v němž je vnímáno vnímání a v němž vnímaný předmět tvoří pouze část aktu vnímání, není nikdy možné vyjít do vnějšího světa, stejně jako je nemožné učinit si kdy z vědomí tělesných funkcí představu o tom, jak vlastně vypadá tělo – včetně toho vlastního – ve své navenek se ukazující podobě. Viděný strom je sice nepochybně předmětem aktu vidění, jehož si mohu být vědom, stejně jako je strom vystupující ve snu nesporně předmětem snění, dokud člověk snící o stromu sní, ale ani viděný strom, ani strom vystupující ve snu se nikdy nedokážou stát skutečnými stromy.

Tyto obtíže přiměly Descarta a Leibnize k tomu, aby předložili důkaz ani ne tak existence Boha, jako spíše existence dobrého Boha, tedy aby rozvrhli theodiceje, v nichž byl Bůh očištěn od podezření, že by mohl být zlým duchem, který si dělá z lidí legraci, nebo že by snad jím stvořený svět mohl nebýt nejlepším možným světem. Takováto ospravedlnění se nikdy předtím neobjevovala. Jejich charakteristickým znakem je, že se nijak netýkají existence nejvyšší bytosti, tedy nejsou to důkazy Boží existence v tradičním smyslu, ale pojed-

⁴³ Nietzsche upozornil na logický omyl spočívající ve formulaci *cogito ergo sum*. Logicky by musela znít: *cogito ergo cogitationes sunt*. Descartem provedený důkaz existence postačuje nanejvýš k tomu, aby dokázal existenci vědomí, nikoli však skutečnou existenci člověka. (Viz F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, č. 484, str. 333.) Tím se však v naší souvislosti nepotřebujeme zabývat.

návají pouze o otázce božského zjevení, jak je obsaženo v bibli, a o božském záměru vzhledem k člověku a ke světu, resp. o vztahu mezi člověkem a světem. Přitom se rozumí samo sebou, že božské zjevení, ať už se děje prostřednictvím přírody či bible, potřebovalo ospravedlnění poté, co se stala problematickou představa o zjevující se skutečnosti jako takové a člověk dospěl k názoru, že ani vnímání smyslů, ani chápání rozumu neposkytuje spolehlivé svědectví či záruku reality a pravdy. Jinak se to ovšem má s Boží dobrotou, která je předmětem kartesiánské theodiceje. Představa o „*dieu trompeur*“ vychází bezprostředně ze zkušenosti oklamání, která byla důsledkem nového obrazu světa. Nesnesitelnost této zkušenosti spočívá v tom, že oklamání je nezhoditelné, že se každým dnem a každou hodinou opakuje, protože ani vědění o heliocentrickém uspořádání planetární soustavy nemůže nic změnit na tom, že lidé navzdory lepšímu vědění musí dennodenně přihlížet, jak se slunce točí kolem země, jak vychází a zapadá na stejných místech, na nichž vycházelo a zapadalo odjakživa. Až nyní se staly cesty Boží skutečně nevyzpytatelnými, protože se zdálo, jako by jen náhodný vynález dalekohledu lidi uchránil před tím, aby po celou věčnost byli obětí „jevů“. A čím více člověk poznával vesmír a dráhy planet, tím méně mohl chápat, k jakému účelu a cíli měla být stvořena právě taková bytost, jako je člověk. „Dobrý Bůh“ theodicejí je proto skutečně *deus ex machina*. Nevyzpytatelná a nevysvětlitelná „dobrota“ je nakonec jediným důkazem reality (koexistence *res cogitans* a *res extensa*) v Descartově filosofii, stejně jako prestabilizované harmonie mezi člověkem a světem u Leibnize.⁴⁴

Vlastní genialita kartesiánské sebereflexe, a proto i základ mimořádného vlivu této filosofie na duchovní a intelektuální vývoj novověku, spočívá za *prvé* v tom, že zažehnala strašidlo pochybnosti

⁴⁴ To se nejzřetelněji ukazuje v Descartových *Meditacích*. Ve třetí meditaci se výslovně praví: Abych odstranil příčinu pochybnosti, „musím zkoumat, zda je Bůh ..., neboť když tuto věc nevím, zdá se, že si nikdy nemohu být zcela jist žádnou jinou.“ A na konci páté meditace Descartes uzavírá svou úvahu následovně: „A tak bezpečně vidím, že jistota a pravda všeho vědění závisí výhradně na poznání pravého Boha, takže než jsem ho poznal, nemohl jsem o žádné jiné věci nic vědět dokonale.“

o realitě vnějšího světa tím, že nechala všechny předměty světa ponořit do proudu vědomí a prostřednictvím vědomých procesů je zbavila substanciality. „Viděný strom“, který sebereflexe nachází ve vědomí, již není smyslově danou věcí, do jejíž identické podoby v jejím „takovém bytí“ nemůže člověk nijak zasahovat. Jako předmět vědomí ztrácí věc svou substancialitu a viděný strom se už v ničem neliší od stromu uchovaného ve vzpomínce nebo od stromu libovolně vymyšleného. Právě tím se však stává integrální součástí vědomí, které existuje pouze jako proces, jako *proud* vědomí, a které proto automaticky semílá veškerou substancialní předmětnost. Co by mohlo připravit moderní způsob myšlení na rozpuštění matérie v energii, předmětů ve víru atomárních procesů lépe než toto rozpuštění objektivně dané skutečnosti v subjektivních datech vědomí, resp. ve věčně pohybovaných a pohybujících se částech proudu vědomí?

Snad ještě větší význam, přinejmenším pro počáteční stadia novověkého vývoje, má za *druhé* skutečnost, že kartesiánská metoda nalezení jistoty, která vítězí nad universální pochybností, zcela přesně odpovídá nejlogičtějšímu závěru, jenž vyplynul z nových přírodovědných objevů, totiž že lidé sice nejsou s to poznat vyjevující se a danou pravdu, ale zato jsou veskrze schopni vědět a poznat, co sami učinili. Toto přesvědčení v nejrůznějších formách ovládlo celý novověk a rozbujelo se tak, že zastínilo pochybnost, z níž původně vyrostlo, a více než cokoli jiného přispělo k tomu, že po tři sta let jedna generace za druhou ve stále rychlejším tempu strhávala vědy do víru vývoje, jehož konce ještě ani dnes nelze dohlédnout.

Kartesiánská metoda argumentace cele spočívá na „nevysloveném předpokladu, že rozum může poznat jen to, co sám vytvořil a co v jistém smyslu sám v sobě podržuje“.⁴⁵ Jejím ideálem je matematické poznání, jak mu rozuměl novověk, tj. poznání forem, které si vytvořila sama poznávací schopnost – a nikoli poznání nějakých ideálních forem, jež jsou sice uchopitelné pouze vnitřním zrakem, ale tomuto zraku jsou přece jen dány zvnějšku. Formy vytvořené samotnou poznávací schopností se v případě matematiky blíží ideálu, pro-

tože jejich poznání se ani nepřímo nezaobírá předměty, ani nepotřebuje onu stimulaci či spíše iritaci prostřednictvím smyslů, která ještě působí u poznání „viděného stromu“. Tato teorie poznání zjevně vede právě k tomu, co se zdravému lidskému rozumu jeví jako „převrácený svět“, o němž Hegel, jak známo, mnil, že je to svět filosofie. Tento svět je vskutku, jak se domnívá Whitehead, „výsledkem ústupu obecného smyslu“.⁴⁶ Neboť tento obecný smysl, který je původně smyslem, jehož prostřednictvím jsou všechny ostatní – samy od sebe čistě subjektivní a privátní – smysly zapojeny do společného světa a ušity na míru okolnímu lidskému světu, a který je tedy tou schopností, jejímž prostřednictvím se člověku odhaluje společná oblast světa tak, jako se mu odhaluje viditelná oblast prostřednictvím zraku, tedy právě tento obecný smysl se jakožto zdravý lidský rozum stal nyní vnitřní schopností bez veškerého vztahu ke světu. Společná skutečnost, která se v něm ohlašovala, už nebyla společnou oblastí vnějšího světa přístupnou obecnému smyslu, nýbrž byla redukována na fakt, že jakožto racionální uvažování funguje ve všech lidech stejně. To, co mají lidé zdravého rozumu navzájem společné, není svět, nýbrž pouze struktura rozumu, kterou navíc přísně vzato vůbec nemohou mít společnou, nanejvýš se může ukázat, že v každém exempláři rodu člověk funguje stejně.⁴⁷ Obecná skutečnost, že jsme všichni na základě struktury našeho rozumu nuceni tvrdit, že dvakrát dvě jsou čtyři, se od nynějška stává školským příkladem pro „myšlení“ zdravého lidského rozumu.

Rozum je u Descarta, stejně jako u Hobbese, nakonec schopností vyvozovat závěry, „reckoning with consequences“ – provádět operace indukce, dedukce a konkluze –, tj. schopností, díky níž člověk může v sobě samém kdykoli podnítit a vyvolat určité procesy. Lidský rozum, abychom zůstali u matematického příkladu, už na „dva-

krát dvě jsou čtyři“ nehledí jako na rovnici, jejíž strany se vyvažují v harmonické evidenci, ale chápe ji jako sedlinu procesu, v jehož průběhu se dvakrát dvě stávají čtyřmi a jenž přes tuto předběžnou sedlinu bude pokračovat k dalším takovým procesům sčítání a násobení až donekonečna. Tato schopnost myslet v koherentních procesech, resp. počítat, je tím, co novověk chápe jako rozum a také jako zdravý lidský rozum. Je to v podstatě hra rozumu se sebou samým, která se takřka automaticky dostaví tehdy, když se rozum svou poznávací schopností obrátí k sobě samému, a tak, zbavený veškeré reality, poznává již jen sám sebe. Výsledky této hry jsou ve skutečnosti nutné „pravdy“, protože struktura lidského rozumu zakotvená v mozku musí být u všech normálně nadaných individuí „stejná“ v témže smyslu jako struktura lidského těla. Rozdíly, které zde mohou vzniknout, jsou rozdíly v rozumové síle, již lze samozřejmě měřit a kontrolovat stejně dobře jako koňskou sílu. Pokud již věci došly tak daleko, dostává se staré definici člověka jakožto *animal rationale* skutečně přízračného potvrzení: Jestliže jsme ztratili smysl, jehož prostřednictvím se našich pět živočišných smyslů zapojuje do lidského světa, který je nám všem společný, pak už z lidské bytosti vskutku nezbyvá o mnoho víc než příslušnost ke zvířecímu druhu, který se vůči jiným zvířecím druhům vyznačuje jen tím, že může vyvozovat závěry – „to reckon with consequences“.

Problematika, která se přihlásila ke slovu ihned po objevení Archimédova bodu a dodnes není vyřešena, spočívá v podstatě v tom, že jej objevila bytost, která je svými životními a smyslovými orgány spoutaná se zemí, takže každý obraz světa, který si na základě tohoto objevu učinila, musí odporovat tomu, co jí leží bezprostředně před očima. Taková bytost musí tedy teoreticko-vědecky v nejpravějším smyslu slova žít v „převráceném světě“. Descartes se pokusil tuto situaci zvládnout tím, že přesadil Archimédův bod do člověka samého,⁴⁸ totiž do struktury rozumu a vědomí, která přece skutečný objev

⁴⁶ Tamt. str. 43. Pokud je mi známo, první, kdo si povšiml a kritizoval absenci „zdravého lidského rozumu“ u Descarta, byl kupodivu G. Vico ve spisu *De nostri temporis studiorum ratione*, Padova 1941, kap. 3.

⁴⁷ Na rovině jazyka se tento vývoj projevil tím, že na místo staršího slova „obecný smysl“, které označovalo smysl pro to, co je obecné a pro všechny společné, vstoupilo nové slovo „zdravý lidský rozum“.

⁴⁸ Skutečnost, že universální pochybnost hrála pro Descarta stejnou roli jako Archimédův bod, jasně vysvětluje z jeho filosofie. Descartes sám výslovně upozorňoval na to, že mu jde o nalezení bodu – a to v samotném vědomí –, odkud by bylo možné pohnout světem v samotných jeho základech, resp. tento svět nově rekonstituovat: „Neboť jsem si předsevzal, že z této universál-

teprve umožnila. Tím si zvolil jako svůj vztažný bod strukturu samotné lidské poznávací schopnosti, která – sama o sobě oproštěná od světa – si zjednáva skutečnost a jistotu v rámci matematických formulí, jež sama vytváří. *Reductio scientiae ad mathematicam* přitom umožňuje postavit na místo smyslových daností systém matematických rovnic, v němž jsou všechny reálné poměry převedeny na logické vztahy mezi symboly, které jsou samy již produktem rozumu. Na základě tohoto převodu pak již moderní věda není odkázána ani na experimenty s tím, co je přirozeně a skutečně dáno, ale může si klást za úkol „vytvářet fenomény a procesy“, které si přeje pozorovat.⁴⁹ A protože toto vytváření se uskutečňuje v podobě matematických formulí a rovnic, může se věda pohybovat ve „světě“, jenž přesně odpovídá tomu, co rozum oproštěný od světa nachází sám v sobě. Jediným nezbytným předpokladem pro takové počínání je, že nikdo, ani Bůh, ani nějaký zlý duch, nemůže změnit nic na tom, že dvakrát dvě jsou čtyři.

40. Schopnost myšlení a poznání a novověký obraz světa

Přenesení Archimédova bodu do samotné lidské poznávací schopnosti, jež uskutečnil Descartes, sice v jistém smyslu vyřešilo zmíněnou obtíž potud, že člověku umožnilo nosit východisko nového „převráceného světa“ stále při sobě, takže si už převrácenosti svého světa nemusel všimnout, a mohl se tedy na zemi pohybovat, jako by k ní takřka skutečně nepatřil a nebyl podmíněn smyslově a tělesně danými pozemskými poměry. Toto řešení se však přesto nikdy nemohlo uplatnit tak přesvědčivě jako universální pochybnost, na niž mělo odpovědět a již mělo rozptýlit.⁵⁰ V problematice, která v podobě

krize základů postihla přírodní vědy uprostřed jejich největších triumfů, se totiž svým vlastním způsobem pouze opakují noční můry z počátečních stadií novověké filosofie. To se projevuje v řadě nanejvýš znepokojivých skutečností, jako např. že matematická rovnice vyjadřující ekvivalenci mezi hmotou a energií, která měla původně sloužit pouze k tomu, aby „zajistila fenomény“, aby byla v souladu s jistými pozorováními, o nichž se nutně předpokládalo, že mohou být vysvětlena také jinak – podobně jako se kopernikánský systém měl původně lišit od ptolemaiovského pouze svou větší jednoduchostí a harmonií –, že takovéto takřka hypotetické rovnice lze posléze *de facto* v nejvyšší míře aplikovat, že když už ji člověk jednou vymyslel, může náhle skutečně přeměňovat materii v energii a naopak, takže možnost inverze, která je implicitní každé rovnici, odpovídá reálné konvertibilitě. Co si velmi podobného se ukazuje v krajně podivné skutečnosti, že byly nalezeny systémy neeukleidovské matematiky, aniž by kdy někdo ze zúčastněných pomyslel na to, že by takovouto matematiku bylo možno aplikovat nebo že by vůbec mohla mít nějaký empirický význam – až posléze prokázala svou překvapivou platnost v Einsteinově teorii. Z toho lze vskutku pouze vyvodit závěr, že „možnost takové aplikace je nutno ponechat otevřenou i pro nejprapodivnější konstrukce čisté matematiky“⁵¹ –, což ovšem rozhodně nepřispívá k tomu, aby se celá věc jevila méně podivnou. Kdyby se totiž ukázalo, že vznikne celé universum, resp. libovolný počet totálně různých univers, a že se dostane „empirického“ potvrzení čemukoli, co si právě vymyslel a zkonstruoval lidský matematický rozum, pak by snad člověk ještě mohl alespoň na jeden prchavý okamžik zajásat v domněnání, že se tím znovu potvrzuje stará

pochybnost pochybností, a sice právě teorií relativity, která podle jeho názoru osvobodí lidský rozum ode všech pozemských zbytků, jež na něm ještě ulpívají, resp. od antropocentrismu, jenž tkví ve všech měřeních prostoru a času (viz E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, str. 382 a 389). Za čtyřicet let, které uběhly od vydání uvedeného Cassirerova eseje, naopak pochybnost ve vědě mimořádně zesílila – byť nejde o pochybnost o platnosti vědeckých zjištění, ale o srozumitelnosti, resp. myslitelnosti vědou objevených fenoménů.

ní pochybnosti, jako z pevného a nehybného bodu, nechám vyplynout poznání Boha, vás samých i všech věcí, které existují ve světě.“ Viz *La Recherche de la vérité*, str. 680.

⁴⁹ Cituji definici P. Franka, *Philosophical Uses of Science*.

⁵⁰ Tak se též nepotvrdila naděje Ernsta Cassirera, že se podaří překonat

⁵¹ Tamt., str. 443.

myšlenka „prestabilizované harmonie čisté matematiky a fyziky“,⁵² ducha a matérie, člověka a vesmíru. Avšak za tímto jásáním se ihned dostavuje podezření, že ona matematicky předpovězená universa by mohla být snovými světy, v nichž se každá snová vize, kterou člověk tak či onak vytváří, prokazuje jako skutečná, dokud sen trvá. A tato podezření mohou jen zesílit, jestliže člověk objevuje, že procesy a události v oblasti nekonečně malého, elementárních částic, se mají řídit stejnými zákony, ubírat se po stejných drahách jako planetární či sluneční soustavy v oblasti toho, co je pro nás nekonečně velké. Neboť to – jak se zdá – pouze znamená, že když zkoumáme přírodu, pozemskou matérii z hlediska astronomie, nabízí nám planetární soustavy, zatímco uvažujeme-li o vesmíru z hlediska země, dostane se nám odpovědi v podobě geocentrických a na zemi vázaných soustav. A tyto pochybnosti lze s těžší umlčet tím, že k uvedeným koincencím připojíme další, totiž koincenci logiky a reality. Logicky vzato se vskutku zdá evidentní, „že nejmenší stavební kameny, např. elektrony, samy nemohou mít tytéž smyslově vnímatelné vlastnosti jako matérie, jestliže právě mají tyto smyslově vnímatelné vlastnosti matérie celkově vysvětlit, protože jinak by přece otázka po základu této vlastnosti byla odložena, nikoli však vyřešena“. Přitom nás nutně musí zarazit právě skutečnost, že až poté, co byla „v průběhu doby“ rozpoznána tato jednoduchá logická nutnost, bylo též objeveno, že „matérie“ nemá žádné vlastnosti a že ji vlastně vůbec nelze nazývat „matérií“.⁵³

Jakmile se tedy člověk odváží do oblasti, která leží mimo veškeré smyslově vnímatelné jevy a principiálně již není dosažitelná ani těmi nejsilnějšími pozorovacími prostředky, jakmile člověk začne pomocí svých přístrojů zachycovat tajemství bytí, jež se pro přírodovědecký obraz světa stalo tak tajuplným, že se už nikde neukazuje, a tak nesmírně mocným ve svém působení, že vytváří veškeré uka-

zování, vychází najevo, že naše přístroje reagují stejně na nekonečně velké i na nekonečně malé, na procesy v makrokosmu i na procesy mikrokosmu a že když přistoupíme k interpretaci výsledků měřících přístrojů, vyplynou z nich pro obojí stejná pravidla a vzorce. Na první pohled se opět zdá, jako by se zde pouze ohlašovala stará jednota universa, znovunalezená na vyšším a exaktnějším stupni, harmonie sfér, do níž pozemská příroda vstoupila jako mezní případ. Ihned však také vyvstane podezření, že naše výsledky, právě proto, že tak ohromujícím způsobem souhlasí, nemají s makrokosmem ani s mikrokosmem společné ani to nejmenší, že spíše odpovídají pravidlům a strukturám, jež jsou charakteristické pro nás samé a naši poznávací schopnost, totiž právě pro tu schopnost, která vynalezla přístroje a nástroje. V tomto případě je tomu skutečně tak, jako by nějaký zlý duch mařil veškeré úsilí člověka exaktně vědět a dozvědět se cokoli, co není on sám, a to tak, že mu namlouvá, že mu ukáže nesmírné bohatství jsoucna, zatímco mu stále jen nastavuje zrcadlo, v němž vidí svůj vlastní obraz.

Kartesiánské přenesení Archimédova bodu do lidského nitra sice po staletí tlumilo pochybnost a nedůvěru, jež s logickou nutností bezprostředně vyplynuly z Galileiho objevů, nicméně k jejich probuzení opět došlo, když matematizace fyziky pokročila tak daleko, že bylo možné principiálně rezignovat na smyslovou zkušenost jakožto prostředek poznání vnějšího světa. To mělo nakonec zcela neočekávaný, ale vlastně samozřejmý důsledek, že každá odpověď, již se nám dostane na otázky položené přírodě, mluví řečí matematických symbolů, které již nelze žádným způsobem smyslově znázornit, protože každá smyslová představa těchto poznatků by musela být adekvátní možností naší schopnosti smyslového vnímání.⁵⁴ V tomto bodě se zdá, jako by se podmíněnost a omezenost lidské

⁵² H. Minkowski, *Raum und Zeit*, in: H. A. Lorentz – A. Einstein – H. Minkowski, *Das Relativitätsprinzip*, Leipzig – Berlin 1913. Citováno podle E. Cassirera, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, str. 419.

⁵³ Viz W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, str. 66.

⁵⁴ Řečeno slovy Erwina Schrödingera: „Jak náš duševní zrak proniká do stále menších a menších prostorových rozloh a kratších a kratších časových úseků, nacházíme přírodu, jež se chová tak naprosto odlišně od toho, co pozorujeme ve viditelných a hmatatelných tělesech našeho okolí, že žádný model, který vytvoříme podle našich zkušeností učiněných ve velkém měřítku, nikdy nemůže být „pravdivý“; viz E. Schrödinger, *Science and Humanism*, Cambridge 1952, str. 25.

existence, v níž jsou schopnost smyslového vnímání a myšlení k sobě navzájem vztaženy tak, že žádná z nich nemůže fungovat v suverénní nezávislosti, mstila samotným ambicím poznávacího pudu, které prolamují veškeré lidské hranice: navzdory tomu, že technika stále znovu potvrzuje „pravdu“ nejabstraktnějších pojmů exaktních věd, nepotvrzuje tím totiž nic víc, než že v rámci lidského světa lze vše, co je podle pravidel lidského rozumu správně a exaktně myšleno, také aplikovat, že to má praktický význam a že každý „vymyšlený“ systém, s jehož pomocí se vysvětlují a interpretují přírodní fenomény, se ihned prokazuje jako možný vůdčí princip, podle něhož lze jak zhotovovat, tak jednat. Toto bylo jakožto možnost latentně přítomno již v počátečních stádiích moderní matematiky, kdy se vědci učili, že veškeré číselné poměry lze převést na prostorové vztahy. Jestliže se proto moderní přírodní věda domnívá, že technika potvrzuje, „že se tu jedná o pravý řád“,⁵⁵ pak se podle všeho ocitá v bludném kruhu, který bychom mohli vyjádřit následovně: Věda formuluje hypotetické teorie, které však bezprostředně nekonfrontuje se smyslově vnímatelným světem, ale používá je pro techniku experimentu, v níž experiment opět slouží jako zkouška pravdivosti teorie. Jinými slovy: věda od začátku až do konce tohoto postupu přichází do styku pouze s „hypotetickou“ přírodou.⁵⁶

⁵⁵ W. Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, str. 64.

⁵⁶ Pokud jde o toto tvrzení, mohu se odvolat na vyjádření Maxe Plancka, jež cituje Simone Weilová ve velmi zajímavém článku (publikovaném pod pseudonymem „Emil Novis“) *Réflexions à propos de la théorie des quanta*, in: *Cahiers du Sud*, prosinec 1942: „Tvůrce hypotézy disponuje prakticky neomezenými množnostmi, je tak málo svázán fungováním svých smyslových orgánů, že je nepotřebuje pro přístroje, jichž užívá... Dokonce lze říci, že si tvoří geometrii podle svých představ... To je také důvod, proč měření nikdy nebudou moci přímo potvrdit ani vyvrátit nějakou hypotézu. Měření budou moci pouze zdůraznit její větší či menší vhodnost.“ Simone Weilová obšírněji rozvádí myšlenku, že v krizi základů jde o něco „mnohem cennějšího“ než o vědy, totiž o pojem pravdy. Weilová však nevidí, že největší obtíž celé této problematiky spočívá v tom, že z každé hypotézy lze zjevně rozvinout techniku, jež prakticky a skutečně potvrzuje to, co bylo hypoteticky

Zdá se, že technika, která se vyvinula z vědy, skutečně dokazuje pouze jediné: že svět hypoteticky předjímaný v experimentu se vždy může stát skutečným, lidmi uskutečněným světem. To na jedné straně znamená, že praktické schopnosti člověka – schopnost jednat a zhotovovat, ba dokonce tvořit světy – jsou nesrovnatelně větší a mocnější, než se o tom kterékoli minulé epoše vůbec mohlo snít. Na druhé straně to však bohužel rovněž znamená, že plné využití právě této schopnosti tvořit světy odsuzuje člověka k uvěznění v sobě samém, ve své vlastní schopnosti myšlení, neúprosně ho odvrhuje zpět k sobě samému, jakoby ho uzavírá do hranic systémů, které si sám stvořil. Toto uvěznění si člověk uvědomí, když v návalu radosti nad tím, že vůbec existuje něco takového jako svět a příroda, jako země a hvězdné nebe nad ní, chce sáhnout a rozmáchnout se po všem, co není člověk, a přitom musí zakusit, že příroda i vesmír mu unikají, že universum, které je anticipováno v souladu s procesy, jež jsou zjišťovány v experimentu, a které je „skutečně“ verifikovatelné v technice, jež je na těchto experimentech založena, si už nelze smyslově a názorně představit. Přitom zde nejde o to, že existují věci, jež si nemůžeme smyslově zpřítomnit – takové „věci“ existovaly vždy a patřila k nim např. „duše“ –, ale že nepřístupné smyslovému názoru a představě mají být rovněž věci, které jsme s to vidět a představit si je a které odjakživa tvořily nutné pozadí pro „nad-smyslovou“ a ne-představitelnou skutečnost. S mizením smyslově dané skutečnosti mizí také nadsmyslová skutečnost, a tím i možnost transcendentovat v myšlení a pojmu konkrétnost. Nemůže nás tedy překvapit, že nový vesmír je nejen „prakticky nepřístupný, ale není dokonce ani myslitelný“, neboť „kdykoli se jej pokoušíme v myšlení sledovat, vyjde z toho nějaký nesmysl, který snad není tak nesmyslný jako ‚trojúhelný kruh‘, ale je rozhodně nesmyslnější než ‚okřídlený lev‘“.⁵⁷

Tím se někdejší Descartova universální pochybnost usídlila v samotném srdci exaktních přírodních věd. Zároveň tím však také bylo zataraseno staré východisko, jež Descartes nalezl v nitru člověka, ve

a teoreticky předpokládáno.

⁵⁷ E. Schrödinger, *Science and Humanism*, str. 26.

strukturu jeho poznání a vědomí. Nyní jde totiž o to, že moderní fyzikální obraz světa je nejen nepředstavitelný – což je za předpokladu, že příroda a bytí se nevyjevují lidským smyslům, jen přirozené –, ale též ne myslitelný, neuchopitelný pro pojmy a kategorie lidského rozumu.

41. Převrácení teorie a praxe

Z duchovního hlediska bylo snad nejzávažnějším důsledkem novověkých objevů – zvláště když tak bezprostředně vyplynul z objevu Archimédova bodu a jím podnícené kartesiánské pochybnosti – převrácení tradičního hierarchického řádu mezi *vita contemplativa* a *vita activa*.

Chceme-li pochopit, jak pádné byly motivy tohoto převrácení, musíme se osvobodit od běžného předsudku, podle něhož lze z eminentně prakticko-technického významu moderní vědy vyvodit závěr, že se tato věda vyvinula z pragmatické snahy o zlepšení podmínek lidského života na zemi. To je prokazatelně myšlenkový zkrat. Je historicky doloženo, že vznik moderní techniky nelze přisuzovat rozvoji nástrojů, s jejichž pomocí si člověk odjakživa ulehčoval práci a zhotovoval věci světa, ale že tato technika je zcela nezamýšleným, takřka nahodilým průvodním jevem čistě „teoretického“ zájmu o věci, jež neměly nikomu sloužit k užítku. Tak např. hodiny, jeden z prvních moderních nástrojů, nebyly vynalezeny k praktickým účelům, ale jen proto, že kvůli vylepšení a zpřesnění určitých experimentů bylo zapotřebí exaktních časových měření. To přirozeně nebránilo tomu, aby byl tento vynález využit také k praktickým účelům, když už jednou vešel ve známost, a samozřejmě nelze popřít, že právě vynález hodin v rozhodující míře změnil způsob vedení a rytmus lidského života. To vše je ale z hlediska jejich vynálezců čirá náhoda. Pokud jde o tzv. praktické instinkty člověka, lze o nich s určitostí říci jen tolik, že by nikdy nebyly schopny přinést nějakou technizaci života, jež by vůbec stála za zmínku. Dokonce i dnes, kdy již existující technika automaticky vytváří určitá zlepšení a dále pohání technický rozvoj, je nanejvýš nepravděpodobné, že by si moderní svět mohl udržet současný stav techniky – o dalším rozvoji vůbec nemluvě –, kdyby lidé vzali opravdu vážně myšlenku, že teo-

retický, „neužitečný“ základní výzkum lze odložit stranou jakožto nepotřebné spekulace a že si vystačí se svými pragmatickými instinkty.

Zásadní zkušenost, která vedla k převrácení poměru mezi teorií a praxí, v každém případě měla čistě teoretickou povahu. Tato zkušenost spočívala ve zjištění, že lidská žízeň po věděni může být utištěna pouze tehdy, když se člověk místo toho, aby jen přihlížel, ujme iniciativy a zkusí to s pomocí věcí, jež jsou dílem jeho rukou. Nelze říci, že by zmizel zájem o pravdu a věděni, ale rozmohlo se přesvědčení, že pravda se odhaluje pouze iniciativním jednáním, a nikoli přihlížením. Nakonec to byl přístroj, člověkem zhotovený dalekohled, který přírodu, resp. universum donutil, aby vyrazilo svá tajemství. A když se pak dostavily první výsledky tohoto nového iniciativního bádání, vyvstaly ještě pádnější důvody, proč dát přednost konání před pozorováním. Když se totiž oddělilo bytí a jev v tom smyslu, že už od pravdy takřka vůbec nebylo možné očekávat, že se vyjeví, resp. že se ukáže a vyvstane před vnitřním zrakem pozorovatele, ocitla se lidská poznávací schopnost přímo v tíšňové situaci, v níž byla nucena strojit úklady pravdě a pronásledovat ji za hranicemi klamných jevů. Za těchto okolností jsou pasivní pozorování a čiré nazírání jakožto prostředky poznání předem vyloučeny. Jestliže chtěl člověk nabýt jistoty, musel hledat prostředky a cesty, jak si ji zjednat, a jestliže chtěl poznávat, musel něco konat. Jistota zase mohla existovat jen tehdy, když byly splněny dva předpoklady: za prvé, že šlo o poznání věcí, jež učinil člověk sám – což mělo automaticky za následek, že pro veškeré poznání se stalo směrodatným matematické poznání, které přece pracuje pouze s veličinami, jež rozum nachází v sobě samém; a za druhé, že získané poznatky bylo opět možné verifikovat iniciativním konáním.

Touto aktivizací exaktních věd vznikl pojem pravdy, který již se starým filosofickým pojmem pravdy neměl nic společného. Vědecká pravda již nepotřebuje být věčná, dokonce již ani nemusí být srozumitelná, resp. přístupná lidskému rozumu jako takovému. Trvalo ovšem celá staletí, než byly tyto implikace novověké axiomatiky plně pochopeny a zpracovány ve všech jejich důsledcích. Je-li člověku uzavřeno poznání toho, co sám neučinil, pak nemůže očekávat, že mu věda o přírodě a universu, které zjevně nestvořil, sdělí něco, čemu by skutečně mohl rozumět. Díky tomu, že se neohroženě ujímá

iniciativy a zasahuje do přírody, se mu může podařit vyzkoumat, jak probíhají přirozené procesy, a to ho opět může učinit způsobilým k tomu, aby takové procesy jejich napodobením opakoval. To však ještě neznamená, že tyto procesy může nebo třeba jen chce chápat jako smysluplné. Žádné údajně božské zjevení přesahující rozum a žádná filosofická pravda, byť by se zdála sebevíc nesrozumitelná, nepředstavovaly tak ostentativně hozenou rukavici schopnosti chápání lidského rozumu jako výsledky moderní vědy. V této souvislosti lze vskutku pouze říci s Whiteheadem: „Jen Bůh ví, jaký zdánlivý nesmysl se nám zítra prokáže jako pravdivý.“⁵⁸

Pronikavá změna způsobu lidského myšlení, která se odehrála v sedmnáctém století, je ve skutečnosti ještě podstatně radikálnější, než by člověk očekával od jednoduchého převrácení tradičního řádu mezi teorií a praxí, pozorováním a konáním. Toto převrácení samo se totiž týkalo pouze vztahu myšlení a jednání, zatímco teorie v původním smyslu kontemplace nazřené pravdy byla zcela eliminována. A myšlení a kontemplace samozřejmě zdaleka nejsou totéž. Pro tradici bylo myšlení vnitřním pohybem, jenž se odvíjí v myšlenkových postupech a jako takový je nejpřímější a nejjistější cestou, která na svém konci vede ke kontemplaci, nazírání pravdy. Od dob Platónových a snad již od dob Sókratových se myšlení chápalo jako vnitřní dialog, v němž člověk může vést rozhovor sám se sebou (ἐμὲ ἑμαυτῷ, jak se doslova praví v Platónových dialozích). A přestože se tento dialog neprojevuje navenek, ba dokonce předpokládá pozastavení veškerých navenek obrácených aktivit a pohybů, je sám stále ještě činností, a to dokonce nanejvýš intenzivní činností. Vnější nehybnost myslícího nemá nic společného s absolutní pasivitou, na prostým klidem, v němž právě umlká i vnitřní dialog se sebou samým a jenž je podle tradice základním předpokladem toho, aby se ukázala sama pravda. Jestliže středověká scholastika oslovovala filosofii jako *ancilla theologiae*, mohla se jistým právem odvolávat na Platóna a Aristotela, kteří – i když oba ve velmi odlišném smyslu – považovali dialogické myšlení pouze za cestu, na níž se duše a duch připravují na nazírání pravdy, jež sama leží mimo veškeré myslící

promlouvání či promlouvající myšlení, a proto již také nemůže být uchopena ve slovech. Platón se domníval, že slova jsou příliš „slabá“, než aby mohla vyjádřit pravdu, která proto vůbec nemůže být zachycena v řeči.⁵⁹ Také Aristotelés charakterizoval nejvyšší schopnost člověka, intelekt (νοῦς), jako schopnost, jíž se ukazuje to, „o čem nelze učinit žádnou výpověď (λόγος)“.⁶⁰

Obrat novověku tedy vlastně nespočíval v tom, že by bylo konání postaveno na místo kontemplace jakožto nejvyšší lidské schopnosti, jako kdyby aktivní činnost byla od nynějška tím, kvůli čemu se přistupuje k nazírání a nahlížení, stejně jako dříve byly všechny činnosti *vita activa* posuzovány podle toho a ospravedlňovány tím, že umožňovaly *vita contemplativa*. Převrácení se týkalo pouze myšlení, které nyní vstoupilo do stejného služebného poměru ke konání, v němž ve středověku, jakožto *ancilla theologiae*, sloužilo nahlížení božsky zjevené pravdy a ve starověku nazírání pravdy bytí. To, co zcela zmizelo z obzoru novověkého způsobu myšlení, byla kontemplace, nazírání či nahlížení pravdy.

Radikalita toho, co se tehdy na počátku novověku stalo, může snadno uniknout právě pohledu humanitních věd, protože tato přelomová změna stojí ve stínu jiného obratu, s nímž je často ztotožňována a jenž ve skutečnosti ovládal dějiny západní filosofie od Platóna. Čteme-li podobenství o jeskyni v Platónově *Ústavě* ve smyslu řeckých dějin, může nám sotva ujít, že obrat (περιαγωγή), který Platón požaduje od filosofa, není ve své podstatě ničím jiným než převrácením řádu homérského světa. V podsvětní jeskyni se neodehrává posmrtný život duší oprostěných od těl, jak tomu bylo v homérském Hádě, nýbrž pozemský život duší spojených s tělem, a duše není stínem těla, nýbrž tělo je stínem duše. Ve srovnání s nebem a sluncem je země Hádem a veškeré pachtění lidských těl na této zemi odsouzených k nevědomosti a nesmyslnosti přesně odpovídá pohybu beze stínu, bez substance a beze smyslu, jež Homér připisuje „duším“, které smrt oddělila od jejich těl a uvrhla je do vyhnanství podsvětní jeskyně.⁶¹

⁵⁸ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, str. 116.

⁵⁹ Viz Platón, *Ep.* VII,341c.

⁶⁰ Viz Aristotelés, *Eth. Nic.* 1142a25nn., a 1143a36nn.

V této souvislosti jde pouze o to, že naše tradice filosofického i politického myšlení, jejíž počátek sahá k Platónovi, již začala obratem a že tento první obrat do značné míry určil myšlenkové formy, které západní filosofie takřka automaticky vždy znovu reprodukovala tam, kde její hybnou silou nebyl jeden z oněch vzácných, velkých a skutečně původních impulsů nějakého velkého myslitele. Přehlédneme-li takzvané dějiny filosofie, které přece vždy byly pouhými dějinami strnulých filosofických škol, ukazuje se, nakolik jsou celé tyto dějiny určeny a poháněny kupředu obraty, vzájemnou střídou idealismu a materialismu, filosofie transcendence a imanence, realismu a nominalismu, hédonismu a spiritualismu a tak dále. To, na čem zde záleží, je pouze skutečnost reversibility, totiž že všechny tyto systémy mají takovou povahu, že je lze libovolně postavit „z hlavy na nohy“ a z nohou na hlavu. Přitom je rozhodující, že pro takové obraty není ani v nejmenším zapotřebí „vnějších“ popudů, tedy žádných dějinných událostí či dějinnými událostmi podmíněných zkušeností. V rámci akademické tradice jsou tyto změny vskutku pouhými rozumovými operacemi, jež vyplývají z věci samé, a jsou neškodné, tj. bez historické váhy, protože struktury těchto systémů se pouhým obratem samozřejmě nemění. Lze se vždy spolehnout na to, že v příští generaci přijde někdo, kdo celé kolo dějin znovu otočí nazpět. V tomto sledu obrátů existuje pouze jedna rozhodující událost, a to platónská emancipace ducha, díky níž se tento druh pojmů a představ stal reversibilním, takže v tzv. duchovních dějinách bylo pak skutečně zapotřebí už jen jisté zkušenosti v oblasti ducha a možných rozumových operací, aby jeden pojem či představa vystřídala jinou, nikoli však už původně platónské περιαγωγή τῆς ψυχῆς, změny orientace a obratu celého člověka. Hra myšlenkových operací začala v antických filosofických školách a od té doby je známkou veškeré pouze akademické filosofie. Stejná hra s páry protikladů ovšem částečně ovládá i známá moderní převrácení intelektuálních hierarchií, Marxovo otočení hegelovské dialektiky z hlavy na

nohy a Nietzscheovo znehodnocení nadmyslové a transcendentní skutečnosti ve prospěch smyslového světa a životního pudu, který se projevuje ve vůli k moci.

Přelomová změna, která nás zde zajímá a která byla důsledkem Galileových objevů, byla sice také často interpretována ve smyslu těchto tradic předznačených obrátů, tedy ve smyslu západních duchovních dějin, ale ve skutečnosti je principiálně jiného druhu. Přesvědčení, že pro člověka neexistuje objektivní pravda a že může pouze poznat to, co sám učinil, není výsledkem nějakého hypotetického racionálního skepticismu, ale prokazatelného objevu. Toto přesvědčení proto také nevyvolává náladu rezignace, ale vede buď k zoufalství, nebo se naopak stává hnací silou vystupňované aktivity. To, co odděluje prastarou nedůvěru filosofů ke světu a okolnímu světu lidí od ztráty světa příznačné pro novověkou filosofii, která v sebereflexi objevila vědomí jakožto vnitřní smysl, díky němuž člověk místo vnímaného předmětu vnímá samo smyslové vnímání a v tomto vnímání vnímání, ve vědomí svých aktů spatřuje vůbec jedinou záruku skutečnosti, není pouhý rozdíl stupně. Filosof novověku se již neodvrací od klamného, proměnlivého smyslového světa, aby se obrátil k jinému světu věčných pravd, ale stahuje se z obou světů, resp. ze světa a z daností ve světě vůbec, zpět do svého vlastního nitra. A v této oblasti své niternosti neobjevuje nějaký obraz či odraz, jehož stálost by umožňovala jeho nahlížení a nazírání, ale nachází tu naopak smyslové vjemy a reakce vědomí vůbec, které jsou v ustavičném pohybu. Tyto smyslové a vědomé procesy se od sedmáctého století staly vlastním předmětem filosofie a není pochyb o tom, že mimořádné vynaložení úsilí na poli sebereflexe přineslo a ještě přináší celou řadu výsledků, jež se sice nemohou měřit s vědami co do svého významu, ale zato se s nimi mohou měřit svou exaktností. Tato nově rozvinutá filosofická věda není metafyzikou ve starém smyslu, ale ve své podstatě sestává z teorie poznání a psychologie vědomí. Nicméně v několika málo případech, v nichž kartesiánská pochybnost vykročila nad rámec těchto věd o vědomí a byla realizována v celé své universalitě a radikalitě – díky mužům, jako byli Pascal, Kierkegaard a Nietzsche –, lze snad tvrdit, že filosofové experimentovali sami se sebou a se svým vědomím neméně důsledně a možná ještě neohroženěji než přírodovědci s přírodou.

⁶¹ Skutečnost, že podobenství o jeskyni je záměrným převrácením homérského řádu světa, dává Platón jasně na srozuměnou tím, že obě klíčová slova tohoto podobenství – εἰδωλον a σκία – jsou totožná s výrazy, jichž užíval Homér při svém popisu Hádu v *Odysseii*.

Přes veškerý obdiv k této odvaze, přes veškerý respekt k velkému důvtipu novověké filosofie si však nelze zastírat, že filosofické myšlení jako takové mělo na průběh novověku menší vliv a bylo pro tato staletí méně významné, než tomu bylo kdy předtím. Nikoli scholastické myšlení středověku, ale novověká filosofie se musela spokojit s tím, že hrála druhé, a dokonce třetí housle. Od té doby, co Descartes svou filosofii vědomě odvodil od Galileiho objevů, kráčela filosofie, která byla kdysi matkou a královnou věd, v závěsu za vědami a nezdíka za nimi pokulhávala, oslněná stále obdivuhodnějšími objevy a zaměstnaná snahou *a posteriori* odkrýt a *a priori* konstituovat principy, které k těmto objevům mohly vést, v rámci obecného vědosloví, ve vyslovené či nevyslovené naději, že to nakonec přece jen dotáhne k *mathesis universalis*. Avšak exaktní vědy nepotřebovaly pro svůj vlastní pokrok vědosloví ani epistemologii. Až do své krize základů, která je postihla v přítomnosti, si byly zcela jisté tím, že se obejdou beze služby, *ancilla*. Vědy určitě nepotřebovaly nikoho, kdo by nesl jejich pochodeň, a jestliže jim pak filosofie za každou cenu chtěla přidržovat vlečku, byla to její věc (I. Kant). Tak se filosofové stali buď teoretiky vědy, aniž by však vědy samy mohly jejich teorií nějak použít, nebo vskutku tím, co od nich výslovně požadoval Hegel, totiž vyjadřovacími orgány ducha doby a světa, jakoby hláskou troubou, jejímž prostřednictvím se v pojmové jasnosti a exaktnosti vyslovuje příslušné naladění doby. Ať už si však filosofie, jakožto filosofie přírody a teorie vědy, brala za svůj vzor přírodní vědy nebo jakožto filosofie dějin a nakonec filosofie existence historické vědy, v obou případech bylo její snahou porozumět něčemu a „smířit se“ se skutečností, která vznikla bez jejího přičinění. Lze se domnívat, že lidský duch v důsledku novověkého vývoje neutrpěl na žádném jiném poli tak velké ztráty jako na poli filosofického myšlení. A je těžko říci, co bylo rozhodující příčinou této ztráty, zda to byl nový primát činnosti přede všemi jinými lidskými schopnostmi nebo samotná ztráta pravdy, totiž zmizení pojmu pravdy, který byl směrodatný pro celou západní tradici.

42. Obrat v rámci vita activa a vítězství homo faber

Viděli jsme, že podle tradičního pojetí zaujímal nejvyšší místo v rámci *vita activa* jednání. Avšak novověké převrácení poměru *vita contemplativa* a *vita activa* rozhodně nemělo za následek, že by se jednání nyní takřka automaticky posunulo na místo, které dříve zaujímaly nazírání a kontemplace. Tento primát zprvu připadl spíše činností, jež jsou charakteristické pro *homo faber*: děláni, vyrábění a zhotovování. Protože revoluci novověku způsobil přístroj, a tedy člověk se svou schopností zhotovitele nástrojů, bylo to vlastně jen přirozené. A neméně přirozené bylo, že veškerý vědecký pokrok od té doby zůstal velmi úzce spjat se zjemňováním ve zhotovování nových nástrojů a přístrojů. Tak by např. Galileiho experiment s padajícím tělesem mohl být proveden v jakémkoli libovolném okamžiku dějin; jeho jediným historickým předpokladem bylo přesvědčení, že experiment a zkušenost prostředkují poznání. Všechny moderní pokusy jsou naopak spjaty se stavem a rozvojem techniky, který vždy vzniká z přírodních věd. Experiment, jako byl Michelsonův pokus s interferometrem na konci minulého století, „by nemohl být proveden dříve“ ani tím nejgeniálnějším fyzikem, neboť předpokládal rozvoj techniky.⁶²

Skutečnost, že primát mezi lidskými schopnostmi měl připadnout zhotovujícímu vyrábění, nelze ovšem přičítat pouze odkázanosti poznání na zhotovování přístrojů. Rozhodující je spíše fakt, že jistý prvek zhotovování tkví v samotném experimentu, nakolik již vytváří a poskytuje fenomény, které si člověk přeje pozorovat, a sice zcela bez ohledu na to, jakých přístrojů se přitom užívá. Experimentování samo je již způsobem vyrábění. Okolnost, že se těchto vyrábějících experimentů vůbec užívalo za účelem poznání, lze přičítat přesvědčení, že člověk může vědět jen to, co sám učinil. A důsledek, který z tohoto přesvědčení vyplynul pro poznání věcí, které nevytvořili lidé, byl ten, že se musí zkoušet napodobovat a reprodukovat procesy, díky nimž tyto věci původně vznikly. Z tohoto přesvědčení též bezprostředně vyvstává posun důrazu od starých otázek, *co* a *proč* je něco tak, jak je, k modernímu tázáním, jež se zajímá pouze o to, *jak*

to vzniklo – posun, který je tolik diskutován v historii přírodních věd. Otázku „jak“ lze zodpovědět pouze pomocí experimentu. Pokus opakuje přírodní proces, a sice tak, jako by šlo o to, ještě jednou zhotovit věci samotné přírody. A přestože by si v počátečních stadiích novověku žádný seriózní vědec nedokázal představit, do jaké míry je člověk ve skutečnosti schopen „zhotovovat“ přírodu, lze jen zopakovat, že nová věda se vůči přírodě od počátku postavila jakoby na stanovisko toho, kdo ji stvořil, a sice nikoli z praktických důvodů technické upotřebitelnosti, ale čistě z „teoretického“ důvodu, že už jinak nebylo možné získat jistotu poznání. „Dejte mi matérii, chci z ní postavit svět! To znamená: Dejte mi matérii, chci vám ukázat, jak z ní má vzniknout svět.“⁶³ V těchto Kantových slovech je formulováno specifické moderní sjednocení zhotovování a poznání. Zdá se, jako by staletí, v nichž vědy zkoušely dosahovat poznání cestou zhotovování, sloužila pouze jako učební doba pro svět, v němž člověk nyní skutečně zhotovuje a tvoří to, co se posléze chystá poznávat.

Produktivita a tvůrčí genialita, tito bohové a modly novověku, jsou směrodatnými ideály pro *homo faber* a jeho vyrábějící zhotovování, totiž právě pro ty ideály, jimiž *homo faber* sám sebe poměřuje. V podmínkách novověku lze však u těchto schopností pozorovat ještě jiný aspekt, který se měl v následujícím čase ukázat jako podstatně významnější. Nový posun od otázky „proč“ a „co“ k otázce „jak“ s sebou nese, že předměty poznání jsou procesy vzniku, a nikoli věci či věčné pohyby, že objekt zkoumání tedy vlastně není příroda či universum, nýbrž historie, totiž dějiny vzniku přírody, života nebo vesmíru. Právě přírodní vědy se v novověku rozvinuly ve specificky historické disciplíny, a to již dlouho před tím, než specificky moderní historické vědomí určilo charakter moderní filosofie jakožto filosofie dějin. Spočívalo v samotné podstatě přírodní vědy, že se s rozvojem nových vědních odvětví, geologie či historie země, biologie či historie života, antropologie atd. v devatenáctém století nakonec nepozorovaně proměnila ve vědu o historii přírody a že pojmy vývo-

je a evoluce, jež byly pro tyto nové disciplíny rozhodující, vnesla také do starších vědních odvětví, jako je chemie a fyzika, botanika a zoologie. Rozhodující je skutečnost, že pojem vývoje určil jak historické, tak přírodovědné myšlení. A pojem vývoje je nutným důsledkem toho, že poznání přírody bylo neoddělitelně spjato s procesy, které jsou napodobovány a imitovány v experimentu díky genialitě zhotovování, již se vyznačuje *homo faber*. Příroda, s níž se setkáváme v experimentu, je vskutku „procesem“,⁶⁴ a věci přírody, jež se vynořují v experimentu, nejsou ničím než jiným funkcemi a exponenty tohoto procesu. Pojem procesu tak vstupuje na místo, jež kdysi zaujímal pojem bytí, resp. bytí je vůbec zakoušeno již pouze jako proces. Tento proces byl původně procesem zhotovování, který „zaniká ve svém produktu“, tedy neukazuje se právě v tom, co vytváří. Produkt ve své fenomenální existenci nevypovídá o procesu zhotovování nic víc, než že musí existovat na základě zkušenosti, kterou má *homo faber* se zhotovováním, že skutečné existenci všech věcí předchází nějaký proces, ať už jakéhokoli druhu.

Avšak výslovné zdůraznění procesuálního charakteru veškerého jsoucna na úkor zájmu o věci, o samotné produkty, rozhodně není charakteristický pro způsob myšlení *homo faber*. Pro *homo faber* zůstává proces zhotovování, jakkoli je důležitý, spíše veskrze prostředkem k určitému cíli. *Homo faber* se pohybuje ve světě účelů, jež byly vytvořeny díky prostředkům, nikoli ve světě, který je sám procesem, jako moderní svět, v němž žijeme. Moderní obraz světa z hlediska zhotovujícího a vyrábějícího člověka rovněž skýtá obraz „převráceného světa“, totiž světa, v němž se prostředky, proces zhotovování a vývoje, staly důležitějšími než účely, věci, jež jsou výsledkem zhotovování a růstu. Důvod, proč se v obrazu světa určovaném přírodními vědami – nehledě na jeho závislost na zhotovující schopnosti, již se vyznačuje *homo faber* – od samého počátku dral do popředí zájmu samotný proces, je evidentní: Vědec zhotovuje jen proto, aby věděl, nikoli proto, aby vytvářel věci, a ať už na základě

⁶³ I. Kant ve své předmluvě k *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.

⁶⁴ K axiomům všech přírodovědných disciplín dnes patří přesvědčení, že „příroda je proces“ a že věda se zabývá zkoumáním procesů, dění, událostí, a nikoli věcí, resp. že „není vůbec nic kromě procesů“; viz A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, str. 53, 55, a 66.

svého poznání produkuje cokoli, je to pro něj pouhý vedlejší produkt, čirý průvodní jev. Dokonce i dnes, kdy již žijeme ve světě, jehož vnější fyziognomie je určována výlučně technikou, která se vyvinula z věd, a jenž je zaplněn věcmi, které by bez této vědy nikdy nevznikly, jsou badatelé přirozeně stále ještě zajedno v tom, že technická aplikovatelnost jejich výsledků má sekundární význam.

Skutečnost, že v rámci aktivního přírodovědného bádání došlo k posunu vztahu mezi prostředky a účelem v tom smyslu, že ono „jak“ procesu vznikání nabylo podstatně většího významu než ono „co“ vzniklého předmětu, mohla zůstat skrytá tak dlouho, dokud převládal mechanistický obraz světa, který odpovídá pohledu na svět z hlediska *homo faber*. Tento pohled na svět, jak známo, nalezl svůj nejzřetelnější výraz v proslulém přirovnání vztahu mezi Bohem a přírodou ke vztahu mezi hodinářem a jím vyrobenými hodinami. V naší souvislosti nejde ani tak o to, že idea Boha, jak ji vytvořilo osmnácté století, zjevně zbožštila zhotovující schopnosti *homo faber*, jako spíše o to, že v představě přírody, která se uplatňuje v obrazu hodinového stroje, je procesuální myšlení novověku ještě zřetelně limitováno. Přestože podle této představy jsou již všechny jednotlivé věci přírody jakoby pohlceny procesem, díky němuž vůbec vznikly, příroda jako taková, podobně jako samotný hodinový stroj, není procesem, ale více či méně stabilním výsledným produktem božského zhotovitele. Obraz hodinového stroje a hodináře je tak mimořádně adekvátní právě proto, že v obrazu pohybů hodin na jedné straně naznačuje procesuální charakter přírody, zatímco v obrazu samotného hodinového stroje jakožto předmětu se ještě uplatňují vlastní charakteristické rysy zhotovování, tedy rozdíl mezi zhotovitelem a zhotovenou věcí, hodinářem a hodinami.

V průběhu přírodovědného bádání se nakonec ukázalo, že mechanistický obraz světa, v němž nalezlo tak zřetelný výraz prozatímní vítězství *homo faber*, je duchu moderní vědy zcela neadekvátní. Tento obraz se udržel tak dlouho a všude tam, kde se uhybalo před epistemologickou problematikou, již byl nový způsob myšlení zatížen od samého počátku, v tom smyslu, že se jednoduše rezignovalo na pokus o poznání přírody, resp. o exaktní vědění o věcech, které neučinil sám člověk, a místo toho se pozornost obrátila ke skutečnosti, která za to, že je a že je taková, jaká je, bezesporu vděčila existenci a činnosti lidí. To je cesta, po níž se vydal Vico, když se obrátil od

přírodních věd k vědám historickým. Jak Vico sám velmi obšírně vysvětlil, tento obrat je třeba přičíst pouze jeho touze po jistotě poznání, již lze podle něho nabýt jen tam, kde se poznání nezabývá ničím jiným než produkty člověka.⁶⁵ Novověký objev dějin a moderní historické vědomí – pokud jde o jejich vznik – nevdechčí za své nejsilnější impulsy ani nově probuzenému nadšení pro velikost člověka ve smyslu renesance, ani přesvědčení, že smysl lidské existence se vyjevuje v dějinách lidstva, ale vznikají spíše jako možná odpověď na kartesiánskou pochybnost a v úsilí o odkrytí oblasti mimo pole vědomí kartesiánské filosofie, kde by se mohlo osvědčovat lidské poznání.

Na stejné vlně se nesou překvapivě hojné pokusy sedmnáctého a osmnáctého století o nalezení teorie, s jejíž pomocí by se daly vědecky exaktně vytvořit politické instituce, které by spravovaly lidské záležitosti se stejnou spolehlivostí, s jakou hodiny odměřují pohyby času nebo stvoření pochopené jako hodinový stroj řídí procesy přírody. Politická filosofie těchto staletí, jejímž největším představitelem byl Hobbes, neusiluje o nic jiného než o nalezení prostředků a cest,

⁶⁵ O důvodech svého odvratu od přírodní vědy Vico zpravuje ve čtvrté kapitole spisu *De nostri temporis studiorum ratione*: Protože přírodu stvořil Bůh, může také jen Bůh poznávat přírodní procesy. Ideálem lidského poznání je matematické poznání, ale pouze proto, že matematické veličiny vytvořil lidský rozum sám (*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*). Tento traktát je zajímavý v několika ohledech: Vico jej sepsal více než patnáct let před prvním vydáním svých *Základů nové vědy* (1725) a uvádí v něm důvody, které ho přiměly k tomu, aby se odvrátil od přírodní vědy – a v důsledku toho se nakonec obrátil k „nové“ historické vědě. Tuto novou vědu však Vico v této době ještě neobjevil. Jeho kritika tehdejší vědy je stále ještě vedena z hlediska staré morální a politické vědy. Až po sepsání tohoto spisu ho muselo napadnout, že dějiny jsou produktem člověka ve stejném smyslu, jako je příroda stvořením Božím. V rámci raného 18. století je tento vývoj ještě výjimkou a Vico je zjevně předchůdcem pozdější historické vědy a filosofie dějin. Je přitom pozoruhodné, že původně měl Vico na mysli novou politickou filosofii. Vzpomeneme-li na pozdější vývoj po Francouzské revoluci, dá se říci, že pokaždé, kdy se na okamžik mohlo zdát, že novověk přinese obnovení politické filosofie, se tato filosofie promptně měnila ve filosofii dějin.

jak „vytvořit umělého živočicha ... zvaného společenství nebo stát“.⁶⁶ U Hobbesa lze přitom dosud zřetelně poznat, že vlastní pohnutkou k tomu, aby se filosofie tak rozhodně nasazovala v oblasti, kterou dosud považovala za sekundární, byla pro ni pochybnost,⁶⁷ totiž pochybnost o sobě samé. Na druhé straně se zdá, že právě sebe-reflexe – umění „číst v sobě samém“, jak říká Hobbes – dává k dispozici metodu, s jejíž pomocí lze ustanovit pravidla pro „umění“ týkající se člověka samého, pro jakési „art of man“, a zříditi a spravovat svět, které přesně odpovídá „umění přírody, s jehož pomocí Bůh stvořil a spravuje veškerenstvo“. Poznávací hodnota sebe-reflexe pro politiku se přitom zjevně zakládá na „podobnosti mezi myšlenkami a vášněmi jednoho člověka a myšlenkami a vášněmi jiného člověka“. Také v tomto případě, kde se jedná o vytvoření toho nejvyššího ze všech „uměleckých děl“, tedy politická filosofie vylučuje, že by bylo tvořeno podle pravidel a měřítek, jež mají svůj zdroj ve společné realitě světa, a uchyluje se k pudům a vášním, k nimž je třeba už jen připojit kalkuluující rozum, aby lidem vyrostl dům, asi jako hlemýždi vyrůstá jeho ulita. Ale vášně a pudy, jež nachází Hobbesova sebe-reflexe, se liší od Descartova vědomí tím, že jsou to procesy, jež mají samy sloužit k pohánění mechanismu. A tak se také již u Hobbesa objevuje metafora hodinového stroje, s jejíž pomocí exemplifikuje lidské tělo a hnutí vášní, takže rovněž ustavení společenství, „umělého člověka“, pro něj neznamená nic jiného než „zhotovení automatu, jenž pohybuje sám sebou pomocí pér a kol jako hodiny“.⁶⁸

V této aplikaci výsledků novověké přírodovědy na politiku vychází najevo, že pojem procesu, jenž má svůj původ v experimentu, v pokusu napodobit přírodní proces vzniku v umělých podmínkách, a tedy ve zkušenostním světě, který je vlastní *homo faber*, se veskrze osvědčuje jako princip jednání v oblasti lidských záležitostí. Alespoň by se to tak teoreticky a na první pohled mohlo zdát. Z teoretic-

kého hlediska totiž rozhodně nelze popřít, že nejen vášně a pudy, ale vůbec všechny předměty uvědomované reflexí jsou pohyby a procesy. Pouze předmět aktů vyskytujících se ve vědomí, je-li mu přisouzena realita jakožto věci vnějšího světa, zůstává nehybně tím, čím je, a přetrvává ve své identitě akt vnímání, stejně jako pouze obsahy myšlení – nikdy však myšlení samo – transcendují věcnou pohyblivost vědomého nitra. A pokud *homo faber* přistoupí na sebe-reflexi a zřekne se své orientace na předmětný svět, nebudou mu již vodítkem v jeho činnosti ideje, modely či podoby věcí, jež mají být zhotoveny, nýbrž procesy, pudy a vášně, jak je nazývala starší doba, či procesy výdělků a spotřeby, které již nejsou předmětně určeny, a proto principiálně nemohou být utišeny.

Hobbesův pokus o nové založení teorie politiky pomocí pojmu zhotovujícího kalkulu měl velký význam, protože při něm byla pravidla nalezená v přírodních vědách bezprostředně aplikována na oblast lidských záležitostí. Moderní racionalismus a protiklad rozumu a vášně, jenž se mezi tím stal otřepanou floskulí, by těžko hledaly nekompromisnějšího, důslednějšího a neohroženějšího představitele. Nicméně navzdory Hobbesovu nepochybně geniálnímu důvtipu a stejně nesporné obrovské produktivitě, již vykazuje 17. a 18. století na poli politické filosofie a teorie, novověká filosofie poprvé ztroskotala právě ve svém pojetí lidských záležitostí, a sice jednoduše proto, že podle zákona, který si na svém počátku sama uložila, nemohla připustit pravou povahu skutečnosti a porozumět jejím módům. Představa, která je v oblasti zhotovování zcela oprávněná, totiž že skutečné bude jen to, co hodlám učinit, je neustále vyvracena chodem událostí, jež vznikly jednáním a v nichž se právě nic neděje tak často jako to, co je absolutně neočekávané. Jednat v modu zhotovování, resp. myslet ve formě kalkulu s vyvozováním důsledků znamená vyloučit neočekávané, a tím i samotnou událost, protože by přece bylo nerozumné, resp. iracionální připravovat se na to, co není nic než „nekonečně nepravděpodobné“. Protože však událost v oblasti lidských záležitostí konstituuje vlastní konsistenci skutečnosti, a navíc dokonce uskutečňování skutečného, je nanejvýš nerealistické, nepočítá-li člověk právě s tím, že se stane, tj. není-li připraven na to, že se odehraje něco, co žádný kalkul nepředvídal. Politická filosofie novověku, jejímž největším představitelem zůstal Hobbes, ztroskotala na neřešitelném dilematu, že racionalismus je nereálný

⁶⁶ Tato formulace se objevuje v Hobbesově úvodu k *Leviathanovi*.

⁶⁷ Tento názor pronáší Michael Oakeshott ve svém vynikajícím úvodu k vydání *Leviathana*, str. XIV.

⁶⁸ Tamt., str. LXIV.

a realismu iracionální – což neznamena nic jiného, než že skutečnost a lidský rozum již k sobě nejsou schopny najít cestu. Hegelův gigantický, opovážlivý pokus „smířit ducha se skutečností“ – a takové smíření je dodnes nehlubším zájmem veškeré filosofie dějin – již ukazoval, že novověký rozum ztroskotat na útesu skutečnosti.

To, co tak nesmiřitelně a neodvolatelně odděluje způsob myšlení novověku od veškeré tradice, je radikalita odcizení světu, jež se dokonce mohlo rozšířit i na ty nejsvětější ze všech lidských činností, totiž na zhotovování, zvěčňování, zpředměťňování, jejichž prostřednictvím je budován svět. Toto odcizení světu dalekosáhle překračuje pouhé převrácení poměru nazírání a jednání či myšlení a konání. Rozchod s nazíráním jakožto nejvyšší formou lidského poznání nebyl završen povýšením *homo faber* do postavení, jež kdysi zaujímala kontemplace, ale absolutizací pojmu procesu ve výkladu zhotovování. Ve srovnání s tím má nové uspořádání hierarchie v rámci *vita activa*, v níž zhotovování dosáhlo postavení, jež původně náleželo jednání, pouze sekundární význam. Navíc, jak jsme již poznamenali, tento původní hierarchický řád byl tak jako tak – byť ne výslovně – již velmi brzy, totiž na samém počátku politické filosofie, otřesen hlubokou nedůvěrou sókratovské školy vůči *polis* a politice obecně, a vůči schopnosti jednání zvláště.

Tuto skutečnost lze snadno přehlédnout, protože politická filosofie, která vzešla ze sókratovské školy, si stále ještě bere za vzor hodnotový řád lidských činností, jak byl ustanoven v rámci *polis*, i když co se týče jeho obsahu, se již proti němu obrací. Chceme-li tyto věci vidět jasně, musíme upřít svou pozornost k vlastním filosofickým spisům Platóna a Aristotela, v nichž se oba o těchto věcech samozřejmě vyjadřovali podstatně svobodněji a nerozpakovali se převrátit poměr mezi zhotovováním a jednáním ve prospěch zhotovování. Tak Aristotelés v *Metafyzice*, kde pojednává o různých formách poznání, zcela bez rozpaků vyslovuje mínění, že *διανοία* a *ἐπιστήμη πρακτική*, prakticky plánující myšlení, jež vede k rozhodnutím, a politická věda patří k nejnižším formám poznání, jimž je nadřazena *ἐπιστήμη ποιητική*, vědění, jež doprovází zhotovování, protože bezprostředně předchází a vede k *θεωρία*, nazírání pravdy.⁶⁹ A z filosofického hlediska rozhodně není důvodem této přednosti poznání spjatého se zhotovováním politicky motivovaná nedůvěra k jednání, o níž jsme pojednali v jiné souvislosti (§ 31),

ale vnitřní příbuznost nazírání a zhotovování, *θεωρεῖν* a *ποιεῖν*, resp. ve věci samé spočívající protiklad kontemplace a jednání, což jsou pro myšlení a jeho zkušenosti podstatně pádnější důvody. Pro tuto vnitřní příbuznost je rozhodující, alespoň v rámci řecké filosofie, že s nazíráním bylo možné učinit zkušenost v oblasti zhotovování, nikoli však v oblasti jednání, a sice potud, pokud toto zhotovování bylo vedeno „ideou“, nazřeným modelem, jenž procesu zhotovování předchází a přetrvává jej. Poznávací hodnota tohoto modelu přitom spočívá v tom, že teprve on zhotoviteli ukazuje, co hodlá učinit, a posléze mu dává k dispozici měřítko, podle nichž může posuzovat kvalitu zhotoveného předmětu.

Hodnocení nazírání jakožto nejvyšší formy poznání, jak je poprvé nacházíme rozvinuto v sókratovské škole, má historicky přinejmenším dvojí původ. Toto povýšení nazírání stojí ve zjevné vnitřní souvislosti se slavným Platónovým výrokem o údivu, *θαύμαζειν*, jakožto prameni filosofie, který Aristotelés ještě jednou výslovně cituje na počátku *Metafyziky*.⁷⁰ Je nasnadě domněnka, že Platónova formulace byla bezprostředním důsledkem zkušenosti jeho styku s mistrem, která se Sókratovým žákům nezapomenutelně vryla do paměti a v nejvyšší míře jimi otřásla: pohled na člověka, jehož stále znovu přemáhalo jeho myšlení tak, že jej to vrhalo do stavu naprostého pohroužení, který se navenek manifestoval absolutní, celé hodiny trvající nehybností. A neméně nasnadě je domněnka, že tento otřesený údiv tváří v tvář zázraku bytí jako takového byl v zásadě oněmělý, že jeho obsah nebylo možné vtělit do slov a ztvárnit do slovy sdělitelné formy. To by v každém případě vysvětlovalo, proč Platón a Aristotelés, kteří navzdory všem ostatním hlubokým rozdí-

⁶⁹ Aristotelés, *Met.* 1025b25 nn., 1064a17 nn.

⁷⁰ Viz Platón, *Tht.* 155: „Neboť právě to je stav, který náleží filosofovi: údiv. Není totiž jiný počátek filosofie než tento.“ (*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πᾶθος, τὸ θαύμαζειν οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας αὐτῇ*). Zdá se sice, že Aristotelés na počátku *Metafyziky* (982b12) takřka doslovně cituje tuto Platónovu větu, ale při bližším pohledu vychází najevo, že mluví o něčem úplně jiném, totiž o jakési užaslé pozornosti, která člověka pohání k tomu, aby se pídlil po poznání věcí. Pro Aristotela spočívá „počátek filosofie“ v úsilí „vymanit se z nevědomosti“.

lům přinejmenším formálně svorně označovali údiv za pramen filosofie, byli zajedno také v tom, že konec a cíl veškerého filosofování má opět spočívat ve stavu oněmělosti, nazírání, které se již nedá sdělit ve slovech. V této filosofii je θεωρία vlastně jen jiné, skromnější a předběžné slovo pro θάυμαζεν. Nazírání pravdy, k němuž filosofování nakonec dospívá, je pojmově a filosoficky vyjasněný údiv, který stál na jeho počátku.

Tato věc má však i jednu úplně jinou stránku, která se nejzřetelněji ukazuje v nauce o idejích, a sice jak v jejím obsahu, tak v terminologii a v příkladech, které ji objasňují. Především příklady sloužící k její ilustraci vždy přihlížejí ke zkušenostem zhotovitele, jehož vnitřní zrak vnímá podobu věci, kterou se pak řídí při zhotovování předmětu. Podle Platóna je tento model, který zhotovitel imituje, ale sám nevytváří, lidskému duchu předem dán. Jako takovému je tomuto modelu vlastní stupeň stálosti a znamenitosti, jenž v imitujícím zpředmětnění rukou člověka není aktualizován, ale naopak rozhodující měrou umenšen. To, co se čirému nazírání ukazuje jako dokonalé a stále jsoucí, se díky imitaci, jež následuje po nazření a je vlastním dílem zhotovitele, stává nedokonalým a pomíjivým. Z toho vyplývá, že skutečně adekvátní postoj k modelům a „idejím“, jež jsou vodítkem zhotovování, je ten, který je nechává být tak, jak se ukazují vnitřnímu zraku. Jako by Platón říkal: kdyby se člověk mohl rozhodnout rezignovat na svou schopnost zhotovování věcí a místo toho by se obíral čirým nazíráním, jímž proces zhotovování začíná, mohl by zřít dokonalé jsoucno a mít účast na jeho ustavičném bytí. Ale toto nazírání, „kontemplace“ v přesném smyslu slova, nemá s údivem vedoucím k sókratovskému pohroužení, který odpovídá na zázrak bytí, vůbec nic společného. Platónské nazírání má svůj původ ve zkušenostech zhotovování a zůstává s nimi spjato i poté, co se odpoutalo od veškerého konání a dělání. Toto skutečně kontemplativní nazírání už neplatí bytí v celku, ale právě „ideji“, modelu, jen s tím rozdílem, že tímto modelem již není vedeno a uváděno jednání, nýbrž stav, v němž je absolutizováno nazírání jako takové.

Pro to, co se ve filosofické tradici rozumí kontemplací, se stala rozhodující tato druhá forma nazírání. Proto se nehybnost, která je ve stavu němého údivu jen nezamýšlenou, vnější známkou pohroužení, mohla stát intendovanou podmínkou, a tím i hlavní výzvou *vita contemplativa*. Zde už nejde o to, že člověk je přemožen údivem

a jakoby uvržen do nehybnosti, ale člověk začíná tím, že zcela vědomě pozastavuje veškeré činnosti a pohyby, aby teprve dospěl do stavu kontemplace. Čteme-li – především ve středověkých spisech – o radostech a rozkoších kontemplace, máme dojem, jako by filosofové chtěli takřka zlákat a přemluvit *homo faber*, ať přece konečně nechá klesnout ruce do klína a přesvědčí se o tom, že jeho největší touha, touha po trvání a nesmrtelnosti, nemůže být naplněna činností a zpředměťňováním, ale jen tehdy, když konečně pochopí, že krásu a dokonalost nelze vytvořit. U Platóna samého němý údiv – počátek a konec veškeré filosofie, která vystupuje ze základu, jehož hloubku už sama není s to změřit, a končí ve výši, kterou již sama není s to zdolat –, ještě proniká jak specificky filosofickou vášeň pro věčnost, tak specificky řemeslnicko-uměleckou touhu po stálosti a dokonalosti natolik, že je obtížné je v jeho díle od sebe navzájem zřetelně rozlišit. Avšak pouhá skutečnost, že němý údiv filosofie patří ke zkušenostem, jež jsou vyhrazeny několika málo jedincům, zatímco nahlížející a nazírající pohled tvořícího řemeslníka byl alespoň tehdy každodenní zkušeností přístupnou mnohým, měla přirozeně velký význam při rozhodnutí, na který z obou druhů nazírání se má teorie kontemplace odvolat. Již u Platóna padlo rozhodnutí ve prospěch *homo faber* ve chvíli, kdy si Platón začal vypůjčovat příklady a ilustrace z oblasti zhotovování, aby tuto teorii učinil plausibilnější, a toto rozhodnutí mohlo být pouze posíleno, když křesťanství požadovalo jisté minimum meditace a kontemplace od všech věřících.

Ať už se to má v jednotlivostech jakkoli, rozhodující je skutečnost, že to nebyl údiv vedoucí k filosofii, který nakonec určoval pojetí, praxi a životní vedení kontemplace, ale jakoby *homo faber* v masce filosofa. *Vita contemplativa*, chápe-li se jako protiklad k *vita activa*, bytostně spočívá právě v negaci dělného života, jehož úkolem je vyrábět a zhotovovat, páchat násilí na přírodě, aby bylo na zemi zbudováno místo pro smrtelné lidi, a právě tento dělný život je jakoby převrácen v nenásilný a nečinný život, který ponechává vše, co jest, tak, jak se to naskýtá nahlížení, aby se sám usídlil v sousedství nepomíjivého a věčného. *Homo faber* se k tomuto převrácení svých schopností mohl nechat přemluvit proto, že byl s radostmi kontemplace velmi důvěrně obeznámen na základě své nejvlastnější zkušenosti řemeslnické činnosti. K tomu nepotřeboval žádný skutečný obrat, neboť toto vše je na hony vzdáleno radikalitě περιωργή, již

Platón požadoval od filosofů. *Homo faber* potřeboval jen složit ruce do klína a prodloužit do nekonečna a absolutizovat jedno ze stadií své vlastní činnosti, totiž nazírání ustavičně jsoucí podoby, εἶδος, místo toho, aby s nazíráním jen začal a použil nazřeného jako model, který by pak imitoval. A k tomu se mohli rozhodnout přinejmenším ti, kdo pochopili, že lidskýma rukama nelze dosáhnout krásy a dokonalosti vzorů.

Kdyby tedy novověká pochybnost o primátu kontemplace před činnostmi každého druhu nezpůsobila nic víc než převrácení poměru nazírání a konání, pak by se rámec tradičního řádu jaksi jen otočil zpět do původní pozice. Tento rámec byl prolomen až poté, co došlo k posunu těžiště v samotném výkladu zhotovování směrem od produktu a ustavičně jsoucího modelu, jímž je vedeno zhotovování, k procesu zhotovování, takže už nešlo o to, co je věc nebo jaký předmět má být zhotoven, ale výhradně o to, jak a pomocí jakých prostředků a procesů něco vzniklo, a jak lze tyto procesy imitovat. Tento posun těžiště totiž implikoval nejen přesvědčení, že kontemplace není s to dosáhnout pravdy, ale byl také známkou toho, že nazírání vůbec ztratilo svou vůdčí pozici v rámci *vita activa* a nepatří již ke zkušenostem, jež se hlásí v každodennosti a na něž se filosofie může odvolat za účelem dorozumění.

43. Porážka *homo faber* a kalkul štěstí

Zaměříme-li se pouze na události, jež stojí na prahu novověku, a uvážíme-li bezprostřední důsledky, jež plynou z Galileiho objevu tak nevyhnutelně, že jejich evidence musela myslitele 17. století přímo oslepit, jeví se převrácení teorie a praxe, resp. vyloučení kontemplace z řady smysluplných lidských schopností, takřka jako samozřejmé. Stejně jako samozřejmé se zdá, že toto převrácení pozvedlo na nejvyšší stupeň lidských možností *homo faber*, zhotovování a vyrábění, a nikoli jednajícího člověka či *animal laborans*.

A na první pohled se zdá, že samozřejmost těchto proměn se plně potvrzuje. Mezi nápadnými charakteristickými znaky novověku od jeho počátečních stadií až po svět, v němž dnes žijeme, se dají všude doložit typické způsoby chování *homo faber*: tendence zacházet se vším vyskytujícím se a daným jako s prostředkem; velká důvěra

v nástroje a vysoké cenění produktivity ve smyslu vytváření umělých předmětů; absolutizace kategorie účelu a prostředku a přesvědčení, že princip užitku může vyřešit všechny problémy a vysvětlit všechny lidské motivy; suverénní dovednost, pro niž se vše dané ihned proměňuje v materiál a celá příroda se vyjímá jako „nesmírně velký kus látky, z níž můžeme vystříhnout, co chceme, abychom ji opět sešili, jak se nám zlíbí“;⁷¹ ztotožnění chytrosti s důvtipem či vynalézavostí a opovržení veškerým myšlením, jež nesměruje jednoduše k „vyrábění umělých předmětů, především nástrojů určených k výrobě nástrojů, aby obměňování výroby mohlo pokračovat do nekonečna“;⁷² a konečně samozřejmost, s níž je identifikováno jednání a zhotovování, resp. s níž je veškeré jednání pochopeno ve smyslu zhotovování.

Zavedlo by nás příliš daleko, kdybychom tyto typické postoje chtěli sledovat v jednotlivostech. A navíc to ani není nutné. Můžeme je snadno vyčíst ze základních přesvědčení přírodních věd, které se dokonce ještě dnes domnívají, že jen vnášejí řád do „pouhé neuspořádanosti“, do „divokého zmatku přírody“;⁷³ protože ve své pojmové řeči nahradily starší představy o harmonii a jednoduchosti modely

⁷¹ Viz H. Bergson, *Évolution créatrice*, Paris 1948, str. 157. Zavedlo by nás příliš daleko, kdybychom zde chtěli analyzovat Bergsonovu pozici v moderní filosofii. Východiskem takové analýzy by musel být primát *homo faber* vůči *homo sapiens*, stále opakovaný protiklad života a ducha, a konečně analýza zhotovování a „praxe“ jakožto vlastních zdrojů myšlení. Bergsonova filosofie někdy působí takřka jako školský příklad toho, jak bylo přesvědčení raného novověku o primátu zhotovování nad myšlením vystřídáno následným přesvědčením o absolutním primátu života oproti všemu ostatnímu. Bergsonův enormní vliv na vývoj teorie práce ve Francii lze přičítat patrně tomu, že mohl ve svém myšlení nerozlišeně přechovávat obě tendence novověku, aniž by si ujasnil, že si vlastně odporují. Nejen starší spisy autorů, jako byli Édouard Berth a Georges Sorel, ale také *Homo faber* Adriana Tilghera z roku 1929, a dokonce *L'Être et le travail* Julese Vuillemina z roku 1949 ještě v hojně míře užívají pojmů prosazovaných Bergsonem, ačkoli Vuillemin – jako téměř všichni současní spisovatelé ve Francii – je vlastně hegelian.

⁷² H. Bergson, *Évolution créatrice*, str. 140.

⁷³ J. Bronowski, *Science and Human Values*.

a vzory, jež potřebuje *homo faber* pro své zhotovování. Stejně dobře však tyto postoje můžeme vyčíst ze zásad klasické politické ekonomie, jejímž nejvyšším ideálem je produktivita a jejíž předsudky vůči činnostem, které nejsou bezprostředně produktivní, dokonce ještě i Marxe přiměly k tomu, že nárok na spravedlnost pro dělnickou třídu, který je přece tak samozřejmý, vznášel ve jménu její „produktivitu“, resp. že reinterpretoval práci ve smyslu zhotovující činnosti. V nejvyhraněnější podobě však tyto postoje najdeme v pragmatických směrech novověké filosofie, která ke kartesiánskému, všeobecnému odcizení světu připojila princip užitečnosti, jenž ovládá anglickou filosofii od 17. a francouzskou filosofii od 18. století tak rozhodujícím způsobem, že si zde člověk často už vůbec nedokáže představit, že by lidé mohli být ve svém chování motivováni něčím jiným než svými zájmy. Obecně snad lze říci, že nejstarší přesvědčení *homo faber*, totiž že člověk je měrou všech věcí, dosáhlo v rámci novověku čestného postavení celým světem akceptovaného klišé.

Co vyžaduje vysvětlení, není moderní ocenění *homo faber*, ale spíše skutečnost, že toto ocenění nebylo ještě všeobecnější, a především to, že se neprosadilo na delší dobu a že po ní poměrně rychle následovala glorifikace práce. Toto další obrácení hierarchie činností v rámci *vita activa* probíhalo postupně a nabývalo mnohem méně dramatických forem než převrácení teorie a praxe obecně a obrácení jednání a zhotovování zvláště. Novověkému ocenění práce předcházely jistě, pro novověk nanejvýš charakteristické odchylky a proměny v tradičním způsobu myšlení *homo faber*, jež ve skutečnosti spočívají v povaze samotného novověkého vývoje. To, co se nakonec přece jenom neslučovalo se způsobem myšlení *homo faber*, byl novověký pojem procesu. Pokud jde o *homo faber*, novověký posun důrazu od „co“ k „jak“, od věci samé k procesu zhotovování, rozhodně nepředstavoval žádné velké požehnání. Tento posun důrazu jedním úderem zbavil člověka orientovaného na zhotovování a vytváření oněch pevných pravidel a jednoznačných měřítek, která většině lidí ve všech dobách sloužila jako vodítka pro jejich jednání a jako kritéria pro jejich souzení. Konečné znehodnocení všech hodnot v moderním světě jistě nebylo způsobeno pouze – a snad ani primárně – vývojem společnosti zboží, ačkoli je mimo veškerou pochybnost, že pouze v jejím rámci mohla směnná hodnota slavit tak rozhodující vítězství nad spotřební hodnotou a že „hodnotu“ všech předmětů určuje směnitelnost, a tedy i rela-

tivizace. Pro myšlení novověku, nakolik je určováno vývojem moderní vědy a moderní filosofie, bylo přinejmenším stejně podstatné, že lidská existence vůbec byla pochopena jako zasazená do obou nadlidských a všeobjímajících procesů přírody a dějin, jako by lidské pokolení nepostupovalo, ale bylo strháváno do nedozírné a nekonečné budoucnosti, od níž nelze očekávat žádný smysl nadřazený samotnému procesu, kde jsou všechny cíle a účely spíše nezadržitelně semílány v toku tohoto procesu.

Jinými slovy: velká revoluce ve způsobu myšlení, již s sebou přinesl novověk, sice nesmírně rozšířila schopnosti *homo faber*, naučila ho zhotovovat přístroje a vynalézat nástroje, s jejichž pomocí lze měřit a ovládat nekonečně malé a nekonečně velké, ale zároveň ho připravila o pevná měřítka, která mu zjednávala – z jeho činnosti samotné pocházející – přístup k něčemu absolutnímu a nepodmíněně spolehlivému právě proto, že ležela mimo samotný proces zhotovování. Jisté je snad alespoň tolik, že žádná z činností *vita activa* nebyla postižena tím, že nazírání a kontemplace ztratily postavení smysluplných lidských schopností, tak bezprostředně jako právě zhotovování. Na rozdíl od jednání, jež bytostně spočívá v podněcování procesů, a na rozdíl od práce, jež zůstává spjata s procesem látkové výměny organismu, totiž zhotovování považuje procesy, s nimiž má co do činění, za cosi sekundárního, za pouhé prostředky pro své cíle a objektivní účely. Žádná jiná lidská schopnost navíc samozřejmě nebyla tak hluboce postižena moderním odcizením světu a nemohla tolik ztratit přemístěním Archimédova bodu do vědomí jako právě schopnost, jejíž vlastní smysl spočívá v budování světa a vytváření věcí světa.

Skutečnost, že *homo faber* měl nakonec ztroskotat na podmínkách novověku, tedy na tom, že se mu v moderním světě nepodaří zjednat platnost svým měřítkům a hodnocením, byla vlastně rozhodnuta již v okamžiku, když byl princip užitečnosti, skutečné ztělesnění zhotovujícího myšlení, nahrazen kalkulem štěstí, principem „co největšího štěstí co největšího počtu lidí“.⁷⁴ K tomu došlo již koncem

⁷⁴ Tato slavná formulace Jeremyho Benthamova obsažená v *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* z roku 1789 původně pochází

18. století a počáteční přesvědčení novověku, že člověk může poznat jen to, co sám učinil – jež se muselo tak mimořádně příznivě projevit na schopnostech *homo faber* –, od té doby stále více ustupovalo přesvědčení, které ještě lépe odpovídalo specificky modernímu myšlení, totiž že veškeré jsoucno je pouze funkcí a exponentem procesu. A toto procesuální myšlení je vůči potřebám a ideálům způsobu myšlení, jež si bere za vzor zhotovování, cizí, ba dokonce nepřátelské. Neboť princip užitečnosti sice postuluje jako svůj absolutní vztahový bod člověka, který proměňuje jsoucno v surovinu, aby ho použil a pomocí vyhotoveného materiálu vytvářel předměty, ale zároveň tím také postuluje objektivní svět užitečných předmětů, jež vůči člověku vystupují, ne-li přímo jako svět, pak přinejmenším jako jeho osvětí. Není-li však už zajištěn tento vztah mezi člověkem a jeho osvětím, nejsou-li už světské předměty primárně nahlíženy z hlediska jejich užitého charakteru a posuzovány v jejich užitečnosti, a místo toho se všechny věci staly více či méně libovolnými, v každém okamžiku nahraditelnými vedlejšími produkty procesu produkce, díky němuž vznikly, není-li už výsledný produkt procesu produkce konečným účelem a vytvořený předmět jakoby nedojde klidu v použití, jež bylo předem ustanoveno, ale musí sloužit k „produkování něčeho jiného“ – pak je to již s principem užitečnosti vskutku na pováženou. Tento princip již není „absolutní“ hodnotou, jeho hodnota je „pouze druhořadá, a svět, který neobsahuje žádné primární hodnoty, nemůže obsahovat ani žádné hodnoty sekundární“.⁷⁵

od Josepha Priestleye a vykazuje zjevnou příbuznost s Beccariovou formulací: „co největší štěstí rozdělené mezi větší počet“ („la massima felicità divisa nel maggior numero“); viz úvod L. J. Lafleura k Hafnerově vydání Benthamova spisu. E. Halévy v knize *La Formation du radicalisme philosophique* dokazuje, že jak Beccaria, tak Bentham jsou závislí na Helvétiově spisu *De l'esprit*.

⁷⁵ L. J. Lafleur ve svém úvodu k Hafnerově vydání Benthamova díla, str. XI. Bentham sám se obrací proti utilitarismu, „protože slovo ‚užitečnost‘ (utility) neodkazuje tak jasně k idejím *libosti* (pleasure) a *strasti* (pain) jako slova ‚štěstí‘ (happiness) a ‚blaženost‘ (felicity).“ (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, poznámka na str. 1 Hafnerova vydání.) Jeho hlavní námitka proti principu užitečnosti je ta, že užitek nelze měřit

K této radikální ztrátě hodnoty v zásadě dochází v rámci omezeného pojmového rámce *homo faber* již tehdy, když se sám přestává považovat primárně za zhotovitele věcí a původce výtvarů lidské ruky a začíná se chápat jako tvůrce nástrojů, a sice především jako výrobce „nástrojů určených k výrobě nástrojů“, který přitom jen mimochodem také ještě tvoří věci. Chce-li člověk ještě vůbec v této souvislosti uplatnit princip užitečnosti, pak se tento princip nebude vztahovat primárně k užitečným předmětům a jejich bezprostřednímu užítku, ale k procesu produkce jako takovému. Za užitečné je považováno to, co vůbec stupňuje produktivitu, resp. co snižuje námahu na ni nutně vynaloženou. To ovšem znamená, že měřítkem již není užívání a upotřebení, ale „blaho“ – suma slasti a nelibosti, jež jsou zakoušeny při produkování a spotřebě.

Benthamův vynález „kalkulu slasti a nelibosti“ měl dvojí výhodu spočívající v tom, že zdánlivě zavedl matematickou metodu do morálních věd, a současně našel princip, jenž byl založen výlučně na sebereflexi. To, co rozuměl pod „štěstím“, byla výsledná suma pocitů slasti, jež zbývá, když od nich odečteme pocity nelibosti. Nicméně toto blaho nalezené na základě matematického kalkulu se ohlašuje pouze ve vědomí, nemá žádné vnější znaky jako bohatství nebo zdraví, a zůstává tak uzavřeno v sobě samém a odděleno od vnějšího světa, stejně jako kartesiánské *cogito me cogitare*. Benthamův nevy-slovený základní předpoklad je samozřejmě stejný jako základní předpoklad filosofie počátku novověku. Bentham totiž předpokládá, že to, co je lidem společné, není svět, ale totožnost určitých vlastností opakujících se v každém jednotlivém exempláři, která je právě tím, co mu teprve umožňuje s pseudomatematickou jistotou vypočítat

a vyjádřit v číslech. A bez takovéto možnosti výpočtu by podle jeho mínění neexistovala možnost objektivního kritéria pro posuzování práva a bezpráví. Bentham odvozuje princip slasti od principu užitečnosti tím, že pojem užítku zcela odděluje od představy používání (viz tamt., 1. kap, § 3). A toto oddělení vyznačuje bod obratu v dějinách utilitarismu. Ačkoli je totiž princip užítku primárně vztažen k já, přece Bentham tento princip radikalizoval tak, že rázem odpadly veškeré vztahy k nezávislému světu předmětů užívání, a člověk měl skutečně co dělat už jen s pociťováním užítku, resp. slasti nebo, jak říká Halévy, s egoismem povýšeným na universální princip.

tat sumu pocitů slasti a nelibosti. Není-li slovo hédonismus na místě již v případě pozdně antického epikureismu, pak je přímo groteskní užívat je pro tento moderní světonázor, který má s onou starou filosofickou školou velmi málo společného. Jak jsme již zmínili, principem hédonismu není slast, ale vyvarování se nelibosti. Hume, který byl na rozdíl od Benthamu filosofem, věděl velmi dobře, že skutečným vůdčím principem hédonismu není slast, ale bolest, nikoli žádostivost, ale strach. „Zeptáme-li se někoho, proč touží po zdraví, odpoví nám bez zaváhání: protože nemoc působí bolest. Ptáme-li se dále a přejeme-li si vědět, proč se mu protíví bolest, ukáže se, že je nemožné, aby udal nějaký důvod. Toto je konečný cíl, který není nikdy vztažen k nějakému dalšímu objektu.“⁷⁶ Důvod této zvláštní skutečnosti je ten, že pouze bolest – nikdy však slast – je zcela bez předmětu, že bolest je vůbec jediným stavem, v němž člověk ve skutečnosti necítí nic jiného než sám sebe. Slast se naproti tomu netěší sama ze sebe, ale ze svého předmětu. Bolest je jediným, skutečně absolutním vnitřním smyslem, jenž se co do své nezávislosti na zkoušených předmětech může měřit s vyvozováním závěrů v logice a matematice a jehož síla, s níž přemáhá člověka, snese srovnání s donucující silou matematické a logické evidence.

Skutečnost, že hédonistický světonázor se vposled zakládá na zkušenosti bolesti, samozřejmě platí jak pro starověk, tak pro novověk. Nicméně toto založení v novověku přece jen nabývá jiného a zesíleného důrazu. Ve starověku to byl nakonec samotný svět, co člověka dohnalo k tomu, aby se stáhl sám do sebe, jestliže chtěl uniknout nelibosti, kterou svět působí. Za těchto okolností ještě slast a nelibost mají určitý – byť negativně zabarvený – vztah ke světu, před nímž člověk uniká. Všechny rozmanité odrůdy odcizení světu, s nimiž se lze setkat ve starověku – od stoicismu přes epikureismus až po hédonismus a kynismus – mají svůj původ v hluboké nedůvěře vůči světu a jejich základním impulsem byla snaha ukrýt se a zachránit se před světem, uniknout nouzi a nebezpečím, jež ve světě číhají, a stáhnout se do nitra, v jehož oblasti je já konfrontováno jen

samo se sebou. Odpovídající směry v novověku, tedy puritanismus, sensualismus, a konečně Benthamův hédonismus, však mají původ v nedůvěře člověka k sobě samému a lze je odvodit z pochybnosti, která zproblematizovala kapacitu smyslů ve vztahu ke skutečnosti, kapacitu rozumu ve vztahu k pravdě, a tím dokonalost lidské přirozenosti vůbec. Jejich východiskem není zkaženost světa, ale nedostatečnost a zkaženost lidské přirozenosti.

Tato myšlenka zkaženosti není co do svého původu a obsahu křesťanská ani biblická, ačkoli – protože se toto vše událo v rámci židovsko-křesťanské tradice – bylo nevyhnutelné, že ji puritáni pochopili jako následek dědičného hřichu, zatímco sensualismus se většinou vědomě obrátil proti křesťanství. Je přitom těžké rozhodnout, co natropilo víc škody či působilo odpudivěji, zda puritánský fanatismus se svým nepřátelstvím vůči smyslům a lidem, nebo nestoudnost, s níž Benthamovi ostýchaví i nestydatí následovníci prohlašovali za ctnost to, co vždy platilo za nefest. Zatímco starověk mobilizoval představivost i paměť, aby vyvolal iluzi slastiplného blaha – představu pocitu bolesti, aby člověk vystupňoval ve slast o sobě neutrální stav nepřítomnosti bolesti, či vzpomínku na stavy slasti, aby zapomněl na akutní bolesti –, pak moderní doba potřebovala kalkul pocitů slasti a nelibosti či puritánské morální účetnictví, jež eviduje zásluhy v kolonce „dal“ a prohřešky v kolonce „má dát“, aby tím či oním způsobem navodila iluzi matematické jistoty ve věcech štěstí a spásy duše. (Tato morální počtářství jsou samozřejmě duchu pozdně antických filosofických škol zcela cizí. Stačí jen pomyslet na osobní disciplínu, střizlivost a přísnou charakterovou aristokracii, již se ve starověku vyznačoval lidský typ protežovaný epikúrejskou či stoickou školou, abychom si zpřítomnili propast, která tyto proudy dělí od moderního puritanismu, sensualismu a hédonismu. A pro tento základní rozdíl je téměř lhostejné, zda je moderní charakterový typ ještě formován starším úzkoprsým, fanatickým farizejstvím puritánů, nebo se již propadl do střídavých stavů euforie a deprese, do bezmocného zmítání ve vlnách stále se měnících nálad, jež se stalo tak charakteristickým pro novější egocentrismus, který zcela popouští uzdu svým potřebám.) Nicméně si lze klást otázku, zda by problematický objev, „že příroda lidské pokolení uvrhla pod absolutní vládu slasti a nelibosti“,⁷⁷ a absurdní představa o exaktní morální vědě, jež by umožnila měřit stupeň intenzity duševních pocitů a pře-

⁷⁶ Citováno podle E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*.

nášet výsledky těchto měření do pravidel chování, samy o sobě stály principu slasti a kalkulu štěstí zajistit takový vliv na duchovní dějiny anglofonního světa.⁷⁸

Za touto teorií posvátnosti egoismu a blahodárné moci bezohledného sledování vlastních zájmů ve všech jejích odrůdách, která s celou svojí nepřekonatelnou banalitou ovládla běžnou diskusi o morálních problémech v 18. a na počátku 19. století, se ve skutečnosti skrývá jiný referenční bod, od něhož lze odvodit podstatně mocnější princip, než byl s to poskytnout kalkul slasti, a sice princip života samého. Přihlédneme-li blíže, vyjde totiž najevo, že slast a nelibost, strach a žádostivost ve všech těchto systémech nesměřují ani tak ke „štěstí“, jako spíše k intenzifikaci života jednotlivce, resp. ke garanci procesu života lidského rodu. Kdyby byl novověký egoismus skutečně bezohlednou touhou po slasti, za niž se vydává, nemohl by postrádat to, co tvoří nezbytné jádro argumentace u všech skutečně hédonistických světonázorů, totiž radikální ospravedlnění sebevraždy. Nic takového se však v žádném z uvedených systémů neobjevuje. Již tato absence samotná nasvědčuje, že zde ve skutečnosti máme co dělat s jistým druhem filosofie života, a to s filosofií života v její nejvulgárnější a nejnekritičtější formě. Jsou-li totiž zájmy individuů i zájem lidského rodu ztotožněny s požadavky individuálního života či života rodu, jako kdyby bylo zcela samozřejmé, že život je nejvyšším ze všech statků a jako kdyby principiálně nemohl existovat žádný život, před nímž by bylo třeba dát přednost smrti, pak je to nakonec vždy znovu život sám, k čemu se vztahuje vše jiné jako k nejvyšší „hodnotě“ a měřítku.

⁷⁷ První věta Benthamova spisu *Principles of Morals and Legislation* zní: „Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure.“ Halévy ukazuje, že tato věta se takřka doslovně shoduje s podobnou formulací u Helvétia, dodává však, že „bylo jen přirozené, že tak rozšířená myšlenka nakonec vedla k identické formulaci“. To je sice správné, ale zároveň je z toho zjevné, že zde máme co dělat se spisovateli, kteří nejsou filosofové. Ve filosofii je totiž naprosto nemožné, aby dva autoři vyjádřili nějakou, byť nejsamozřejmější myšlenku stejnými slovy, ledaže by ji jednoduše jeden opsal od druhého.

⁷⁸ E. Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*.

Tuto zvláštní skutečnost, že se *homo faber* nedokázal prosadit ani za zdánlivě tak příznivých okolností novověku, bychom mohli ilustrovat ještě na jednom příkladu, který je snad filosoficky relevantnější. Humeho radikální kritika tradiční filosofie jak známo začíná u principu kauzality, a protože tato kritika uvolnila cestu pozdějšímu principu evoluce, byl v ní často spatřován jeden z počátků moderní filosofie. Je přitom zjevné, že právě princip kauzality, resp. oba axiomy, jež spočívají v jeho základu – že vše, co jest, musí mít nějaký důvod (*nihil sine causa*) a že tento důvod musí být dokonalejší než jeho nejdokonalejší účinek –, vycházejí bezprostředně ze zkušeností, jež jsou doma v oblasti zhotovování a u nichž je axiomaticky jisté, že zhotovitel či tvůrce, který zapřičiňuje, principiálně převyšuje to, co zapřičiňuje, zhotovuje či tvoří. Bod obratu novověkých dějin ducha, jak se v této souvislosti ukazuje, spočívá ve vystřídání paradigmatického obrazu hodináře, jenž principiálně transcenduje všechny jím vyrobené hodiny, obrazem organického vývoje, v němž nižší bytost, jako např. opice, může na základě principu evoluce „zapřičiňnit“ vývoj vyšší bytosti, člověka. V takovémto evolučním procesu vypořádaném na fenoménech růstu neexistuje v přísném slova smyslu nic kauzálního, leda že bychom chtěli tvrdit, že poupě je důvodem a příčinou květu nebo že dítě je důvodem a příčinou dospělého člověka.

V této změně způsobu myšlení jde o mnohem víc než o odmítnutí neživotné strnulosti mechanistického obrazu světa. Zdá se, jako by latentní konflikt 17. století mezi oběma možnými metodami poznání, jež mohly být vyvozeny z Galileiho objevu, totiž mezi experimentem, tedy zhotovujícím, intervenujícím konáním na jedné straně, a sebereflexí na straně druhé, byl nakonec rozhodnut ve prospěch sebereflexe. Neboť to jediné, co je uchopitelné jakožto předmět sebereflexe, nechce-li zůstat zapletena ve vědomí vyprázdněném od veškeré skutečnosti, je samozřejmě biologický proces tělesného organismu. A protože tento biologický proces, který je přístupný sebereflexi, je zároveň látkovou výměnou mezi člověkem a danou matérií, může se vskutku zdát, jako by právě sebereflexe poskytovala východisko ze stavu absence reality, v němž se nachází vědomí vztažené k sobě samému, jako by sebereflexe v člověku, nikoli sice v jeho vědomí, ale v jeho tělesném procesu, našla dostatek vnější matérie k tomu, aby ho opět spojila s vnějším světem. Rozštěpení na

subjekt a objekt, jež je inherentní všem vědomým procesům a v kartesiánské opozici člověka jakožto *res cogitans* a světa, který ho oklopuje, jakožto *res extensa* se stává nezhojitelným, úplně mizí v případě živého organismu, jehož vitální proces spočívá v tom, že se mísí s materií, že si přivlastňuje *res extensa*, spotřebovává ji, aby posléze vnějšímu světu opět vynahradil utrpenou ztrátu. Nikoli materialismus, který vskutku vězel v mechanistickém obrazu světa a který nikdy nepřekročí možnosti představ *homo faber*, ale naturalismus, tak typický pro 19. století, vyřešil problematiku Descartovy filosofie tím, že na místo vědomí a vnějšího světa postavil samotný život. Alespoň na nějaký čas se tak zdálo, že byl nalezen most, který znovu spojil oblasti filosofie a exaktní vědy, jež se od sebe stále více vzdalovaly.⁷⁹

⁷⁹ Tři největší představitelé moderní filosofie života jsou Marx, Nietzsche a Bergson, kteří – každý svým vlastním způsobem – ztotožnili život a bytí. Toto ztotožnění je založeno na sebereflexi, neboť život, resp. živé bytí, je ve skutečnosti jediné „jsoucno“, jehož si je vědomí vědomo, má-li za předmět pouze samo sebe. Přestože moderní filosofie života je v základě stále ještě filosofií vědomí, odlišuje se nicméně od starších novověkých teorií vědomí a poznání tím, že pojem života toto vědomí jakoby učinil dynamickým a aktivním, a tak je ještě radikálněji odloučil od tradičního ideálu pravdy a filosofického postoje kontemplace. Tak se rebelie této moderní filosofie – na rozdíl od filosofie novověké – obrací nejen proti filosofické tradici, ale stává se rebelií filosofů proti filosofii vůbec. Na první pohled se zdá, že tato rebelie moderní filosofie, která vlastně začíná Kierkegaardem a končí francouzským existencialismem, odpovídá pouze převrácení teorie a praxe, kontemplace a jednání. Odhlédneme-li však od Kierkegaarda, jehož myšlení je ve skutečnosti jakýmsi vnitřním jednáním, brzy se ukáže, že žádnému z filosofů života nejde o jednání. Nietzsche a Bergson mluví o jednání, zatímco mluví zhotovování, oba kladou *homo faber* na místo *homo sapiens*, a Marx, jemuž zcela evidentně záleželo pouze na „produktivitě“, chápe jak jednání, tak práci ve smyslu zhotovování. Nicméně jádrem tohoto moderního myšlení, referenčním bodem, kolem něhož tyto systémy ve skutečnosti krouží, není ani zhotovování a svět, ani jednání a lidské záležitosti, ale život a jeho plodnost.

44. Život jakožto nejvyšší statek

Spočívá v samotné přirozenosti metody humanitních věd, že tyto vědy mohou se značnou mírou konsekvantnosti a konsistence podat a „vysvětlit“ historické souvislosti. Kdybychom tak chtěli na celý problém nahlížet jako na imanentní součást vývoje idejí, mohli bychom rovněž moderní pojem života snadno odvodit z aporií a potíží, do nichž se zapletla novověká filosofie Descartem počínaje. Při takovýchto úvahách se však bohužel vždy ztrácí samotná skutečnost a přehlíží se jednoduchý fakt, že veškeré „ideje“ a pojmy jakožto výtvoř duchů jsou *a priori* natolik vzájemně spojeny, že nikdy není nemožné rozvinout a odvodit jedno z druhého. *Homo faber* vděčí za své vítězství jedné události, totiž že se mu podařilo vynalézt nástroj, který revolučním způsobem přetvořil celou přírodní vědu. Jeho porážka pak byla důsledkem toho, že se fyzika díky tomuto přetvoření proměnila v astrofyziku a přírodní věda ve vědu o universu. Zbývá ještě vysvětlit, proč tato porážka skončila právě vítězstvím *animal laborans*; proč mělo vítězství *vita activa* nad *vita contemplativa* za následek, že primát nad všemi ostatními činnostmi připadl právě práci; či, jinak vyjádřeno, proč se v rámci členité struktury lidské podmíněnosti a jí odpovídajících lidských schopností stala absolutně dominantní právě skutečnost života.

Přitom je třeba zohlednit především skutečnost, že novověké zvraty a obraty se odehrály ve společnosti určované křesťanstvím, jejíž základní přesvědčení o posvátnosti života nejen že přežilo sekularizaci a úpadek křesťanského náboženství v neporušeném stavu, ale nebylo těmito událostmi vlastně ani nijak podstatně otřeseno. To však znamená, že převratná změna, která se udála v novověku, se ještě ubírala v kolejích rozhodujícího obratu, s nímž křesťanství na počátku našeho letopočtu vtrhlo do antického světa a jenž byl politicky radikálnější než všechny specifické, dogmatické obsahy víry, což je patrné již z toho, že takřka v neporušené podobě přetrval zmiňování těchto věroučných obsahů. Křesťanská spásná zvěst o nesmrtelnosti jednotlivého života totiž ve své podstatě převrátila antický vztah mezi člověkem a světem vzhůru nohama. Tam, kde podle antické víry stála nepomíjivost světa, se náhle objevil nesmrtelný lidský život, a na místo, které zaujímali smrtelníci, vstoupil pomíjivý svět.

Z historického hlediska by se dalo říci, že právě tento obrat dopomohl křesťanství k vítězství nad náboženstvími starověku, protože jeho „radostná zvěst“ zazněla do světa, který tušil, že byl odsouzen k zániku, a který ve svém zoufalství náhle dostal naději, jež dalekosáhle překonávala vše, v co bylo možné na tomto světě doufat. Z politického hlediska je však nepochybné, že tento obrat nesený novou nadějí musel mít katastrofální důsledky pro hodnotu a význam oblasti lidských záležitostí. Právě politická činnost ve vlastním smyslu byla totiž až dosud v rozhodující míře prodchnuta nadějí na světsky pozemskou nesmrtelnost. Z tohoto postavení nejvyššího cíle lidského usilování nyní klesla na úroveň činnosti, kterou si vynucují hříšnost lidského rodu a oprávněné potřeby a nezbytnosti života, dočasně uvězněného veездеjším světě. Tváří v tvář možné nesmrtelnosti jednotlivého života již tužbě po světské nesmrtelnosti nemohl být připisován žádný velký význam. Je-li svět pomíjivější než sám člověk, pak se sláva a čest, jež může poskytnout svět, stávají marností.

Co znamenalo křesťanské převrácení poměru mezi světem a člověkem pro politiku, lze nejlépe ilustrovat na tom, že život jednotlivce nyní zaujal právě to místo, na němž pro myšlení římské antiky stál „život“ obce. Když Pavel říká, že smrt je „mzdou hříchu“, předpokládá, že život je vlastně nesmrtelný, a tato myšlenka zcela přesně odpovídá Ciceronově výroku, že v případě států je zánik – doslova: smrt – trestem za přečiny, jichž se dopustily, a sice s výslovným odůvodněním, že státy jsou plánovány a zakládány pro věčnost.⁸⁰ Člověk má někdy dojem, jako by byl pojem nesmrtelnosti v prvotním křesťanství vědomě vytvořen po vzoru římského politického pojmu světa – přinejmenším u Pavla, který byl konečně římským občanem –, jako by měli první křesťané při určení nesmrtelného života jednotlivce výslovně na mysli nesmrtelnost, již je potenciálně nadána obec. Neboť stejně jako je politické těleso nepomíjivé pouze potenciálně a může zaniknout v důsledku politických „hříchů“, tak po-

⁸⁰ Viz Cicero, *De rep.* III,23. Pokud jde o přesvědčení, že obec se musí zakládat pro věčnost, jež bylo ve starověku samozřejmostí, viz např. Platón, *Leg.* 713, kde je zakladatelům státu výslovně kladeno na srdce, aby napodobovali to, co je v člověku samém nesmrtelné.

dle křesťanského učení o dědičném hříchu lidský život v Adamovi pozbyl své nesmrtelnosti, a i když ji získal zpět díky vykupitelské smrti Krista, je to přece vždy pouze potenciální nesmrtelnost, jež může být opět zmařena „smrtnými hříchy“.

Snad nikde se neukazuje zřetelněji, dítětem jakého ducha je křesťanství, přinejmenším původní křesťanství, než v samozřejmosti, s níž je postulováno, že nejvyšším statkem je život. Právě v tomto bodě se totiž nepřeklenutelně rozdělují cesty hebrejského a pohanického starověku. Starému zákonu není nic vzdálenější než – pro klasický starověk tak typické – opovrhování námahou a plahočením hollého života, prací a rozením, než závistivý obdiv k „lehkému životu“ bohů, bezskrupulózní odkládání dětí, pevné přesvědčení, že život bez plného zdraví není hoden žití (takže se např. mělo za to, že lékař, který prodlužuje život člověka, jehož nemůže vyléčit, špatně rozumí svému povolání),⁸¹ a konečně chvála sebevraždy, pokud člověku dopomůže k tomu, aby ušel hanbě či jen ponižujícím nesnesitelným podmínkám. Nicméně stačí jen vzpomenout, že desatero uvádí zákaz zabít mezi jinými přečiny, jejichž závažnost se podle našeho způsobu posuzování nemůže poměřovat s takovým zločinem, jakým je vražda, abychom si uvědomili, že ani hebrejský zákon, který je přece našemu pojetí práva mnohem bližší než právní systémy pohanského starověku, neučinil ochranu života úhelným kamenem židovského zákonodárství. Myšlenka, která je pro nás takřka samozřejmá, že vražda je jakoby prapůvodním zločinem, mohla sice vzejít z příběhu o Kainovi a Ábelovi, nikoli však z židovsko-hebrejského pojetí zákona. Zdá se, jako by biblický zákon zaujímal střední postavení mezi klasickou antikou a veškerými křesťanskými a postkřesťanskými právními systémy. Tato skutečnost patrně souvisí s tím, že pro hebrejskou zbožnost je centrálním bodem nesmrtelnost národa, stejně jako pro antické náboženství je jím nepomíjivost světa a vesmíru a pro křesťanskou víru nesmrtelnost jednotlivce. Tato křesťanská nesmrtelnost osoby musela v každém případě vést nejen k posunu důrazu na život mimo vezdejší svět, k němuž se upínala naděje křesťanů, ale – a to je v naší souvislosti důležitější – zároveň také k mi-

⁸¹ Srv. Platón, *Resp.* 406c.

mořádnému vzestupu významuездеjšího života, nakolik byl pochopen jako počátek věčného života. Rozhodující pro toto zhodnocení pozemského života byla okolnost, že křesťanství, nehledě na gnostické a heretické proudy, stále kladlo velký důraz na to, že život, jemuž věstilo nesmrtelnost, a tedy nekonečnost, začíná zrozením na zemi. Pozemský život, i když se třeba podobá slzavému údolí, stále zůstává počátkem a podmínkou nesmrtelnosti, a jakožto tento počátek má absolutní hodnotu. S tím patrně souvisí nezpochybnitelná skutečnost, že pozemský život se stal nejvyšším statkem západního lidstva až poté, co křesťanství povýšilo nesmrtelnost jednotlivého života na centrální článek víry západní civilizace.

Křesťanská absolutizace života s sebou přinesla nivelizaci starých rozdílů a členění v rámci *vita activa* potud, že nyní byly všechny její součásti do jisté míry nahlíženy jako činnosti, které jsou nutné k uchování života. Z toho takřka nutně vyplynulo, že zhotovování a jednání byly podřízeny verdiktu nutnosti stejně jako práce. To samozřejmě na druhé straně znamenalo, že samotná práce, resp. činnosti, které jsou nutné k tomu, aby byl životní proces udržen v chodu, byly přinejmenším zčásti zproštěny opovržením, jež vůči nim chovala antika. Prastaré pohrdání otrokem, jenž sloužil pouze nezbytné potřebě života a podrobil se útlaču pána, protože chtěl sám za každou cenu zůstat na živu, se v křesťanském světě nemohlo udržet. Křesťan totiž nemohl dost dobře sdílet Platónovo mínění, že otrok prokázal svou otrockou duši již tím, že si nevzal život, když ho stihl úděl otroctví. Pro křesťana se stalo svatou povinností uchovat vlastní život za všech okolností a podmínek a sebevražda byla pro něj těžším zločinem než vražda. Křesťanský pohřeb není odepírán vrahovi, ale sebevrahovi.

To však nemá vůbec nic společného s moderní glorifikací práce, po níž v Novém zákoně a v celé křesťanské tradici před novověkem nenajdeme ani stopy, přestože se je moderní interpreti usilovně snažili z těchto textů vyčíst. Pavel opravdu nebyl žádným „apoštolem práce“,⁸² jak se někteří domnívali. Těch několik míst, o něž se tato

tvrzení mohou opřít, jsou adresována lenochům, kteří „jedí chléb druhých lidí“, nebo nabádají příslušníky křesťanské obce k práci, aby „žili pokojně“ a „starali se o své vlastní záležitosti“, tj. varují před veřejnou činností a důtklivě připomínají, že křesťanskému způsobu života odpovídá pouze život soukromý.⁸³ A v pozdější křesťanské filosofii, především u Tomáše, slyšíme, že práce je povinností pro ty, kdo jinak nemají žádné prostředky jak se udržet naživu, ale povinností je právě udržet se naživu, nikoli pracovat. Jestliže si člověk může obstarat prostředky k obživě žebráním, tím lépe. Čteme-li prameny bez moderních předsudků, nepřestává nás udivovat, jak zřídka církevní otcové přišli na myšlenku, aby práci vysvětlovali jako trest za dědičný hřích, ačkoli se tato myšlenka přece zdá být nasnadě, a aby se v tomto smyslu odvolávali na Pavlova slova: „Kdo nepracuje, ať nejí.“ Když však Tomáš vysvětluje, že „k manuální práci dohání pouhá nutnost života“,⁸⁴ nenavazuje na Starý či Nový zákon, ale na Aristotela. Také pro Tomáše je práce ustanovením přírody, způsobem, jímž příroda udržuje naživu lidské pokolení. Z toho Tomáš vyvozuje, že rozhodně není povinností všech lidí dobývat chléb v potu tváře, ale že člověk má pracovat jen tehdy, když už si skutečně nedokáže pomoci jinak.⁸⁵ Také časté nabádání k práci jako prostředku, s jehož pomocí mají být zahnána pokušení a neřesti vy-

ra, která se snaží prokázat křesťanský původ moderní glorifikace práce. Směrodatnými autory v tomto ohledu jsou: ve Francii E. Born – F. Henry, *Le travail et l'homme*, Paris 1937, a v Německu K. Müller, *Die Arbeit nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1912. Tyto historické desinterpretace nedávno podrobil kritice Jacques Lecercq z Lovaně ve svém – také v jiných ohledech vynikajícím – příspěvku k filosofii práce ve čtvrtém svazku *Leçons de droit naturel* publikovaném pod názvem *Travail, Propriété*, Paris 1946. Podle tohoto autora „křesťanství na hodnocení práce nic moc nezměnilo“ a v Tomášových spisech „se pojem práce objevuje jen zcela nahodile“ (tam., str. 61–62).

⁸³ Viz *1Te* 4,9–12 a *2Te* 3,8–12.

⁸⁴ Tomáš Akvinský, *Summa contra gent.* III, 135: *Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*

⁸⁵ Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II–II, q. 187, a. 3 a 5.

⁸² Tento názor předkládá dominikán Bernard Allo ve svém spisu *Le travail d'après St. Paul*, Paris 1914. Existuje značně rozsáhlá katolická literatu-

volané zahálkou, rozhodně není křesťanského, ale římského původu, stejně jako je vůbec značná část takzvané křesťanské morálky přímým římským dědictvím. Je-li nakonec práce používána jako prostředek k umrtvení tělesných žádostí, pak zjevně křesťanství smýšlí o práci stejně jako starověk. Nesvědčí totiž právě o glorifikaci práce jako takové, jestliže v ní kláštery spatřovaly druh askeze, který navíc stavěly na stejný stupeň s jinými a – jak se nám alespoň zdá – krutějšími formami sebetřýznění.⁸⁶

Navzdory své víře v posvátnost života, který je nutno zachovat za všech okolností a všemi prostředky, nemohlo křesťanství rozvinout žádnou vlastní filosofii práce již proto, že stále trvalo na nepodmíněném primátu *vita contemplativa* vůči všem činnostem *vita activa*: „Kontemplativní život je v každém ohledu lepší než činný život“ (*vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*) a ať už jsou zásluhy činného života jakékoli, zásluhy kontempace jsou „účinnější a mocnější“.⁸⁷ Toto jistě nebylo mínění Ježíšovo, ale zjev-

⁸⁶ Mnišské řehole, především *Ora et labora* benediktinské řehole (§ 48), nabádají mnichy k práci, aby se uchránili před pokušením zahálky. V tzv. augustiniánské řeholi je práce nahlížena jako přírodní zákon, nikoli jako trest za hřích (viz Augustin, *Ep.* 211). Augustin doporučuje tělesnou práci – přičemž slov *opera* a *labor* užívá synonymně, protože u něj jde pouze o protiklad k *otium* – ze tří důvodů: (1) protože pomáhá bojovat s pokušením zahálky; (2) protože umožňuje, aby kláštery praktikovaly křesťanskou lásku k bližnímu ve vztahu k chudým; (3) protože podporuje kontemplaci a nezatežuje nadbytečně ducha jako jiná zaměstnání, např. nakupování a prodávání. K úloze práce v kláštirech viz E. Delaruelle, *Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle*, in: *Journal de psychologie normale et pathologique*, 41, 1948, 1. V této souvislosti je zcela příznačné, že např. ještě v Port-Royal se práce používala jako velmi účinný trestní prostředek. Viz L. Fèbre, *Travail. Evolution d'un mot et d'une idée*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 41, 1948, 1.

⁸⁷ Tomáš Akvinský, *Summa theol.* II-II, q. 182, a. 1 a 2. Pokud jde o primát kontempace, Tomášův pohled se příznačně liší od Augustinova. Pro Augustina totiž nebylo „zkoumání či nalézání pravdy“ (*inquisitio, aut inventio veritatis*) absolutní hodnotou, pravda směla být hledána pouze proto, „aby každý, kdo se tomuto hledání oddává, byl užitečný“ (*ut in ea quisque proficiat*); viz Augustin, *De civ. Dei*, XIX, 19. Tento rozdíl ovšem neznamená, že by

ne šlo o důsledek mocného vlivu řecké filosofie na scholastické myšlení. I kdyby se však středověká filosofie držela v těchto otázkách věrněji ducha a litery evangelií, sotva by mohla přijít právě na myšlenku glorifikace práce.⁸⁸ Jediná činnost, k níž Ježíšovo kázání nabádá posluchače, je jednání, a jediná lidská schopnost, jež stojí v centru jeho zájmu, je víra, která působí zázraky.

V naší souvislosti je rozhodující skutečnost, že novověk bezpodmínečně trval na postulátu, že nejvyšším statkem je život, nikoli svět. Nejzákladnější ze všech obrátů, jež najdeme v naší tradici, totiž převrácení poměru života a světa, které s sebou do zanikající antiky přineslo křesťanství, ponechaly nedotčen v jeho platnosti i ty nejsmělejší a nejradikálnější revize tradice. Myslitelé novověku ve svých útocích na tradici skutečně netrpěli nedostatkem jasné artikulace a přesnosti, ale primát života před vším ostatním byl pro ně nezpochybnitelně evidentní, a tato evidence neztratila nic ze své přesvědčivé síly ani v moderním světě, jenž následoval po novověku a v němž dosud žijeme i my. To však neznamená, že bychom stále ještě žili také ve světě bytostně určeném křesťanstvím, ačkoli je velmi dobře myslitelné, že kdyby byl Archimédův bod objeven o sedmáct století dříve, v době kdy byl pro člověka nejvyšším statkem svět, a nikoli život, šel by vývoj úplně jinou cestou. Neboť život, který moderní doba považuje za nejvyšší statek, už není nesmrteľným životem. A přestože nelze popřít, že i tento postulát je křesťanského původu, absolutizace pozemského života v rámci křesťanské víry přece jen představuje pouhou – byť důležitou – průvodní okolnost. Navíc, i když odhlédneme od specificky křesťanské dogmatiky, je duchovní klima křesťanství tak zjevně naladěno na vlnu víry a důvěry, že by mu sotva něco mohlo způsobit větší škody než škola pochybování a nedůvěry, jíž prošlo veškeré moderní myšlení

snad Augustin byl blíže duchu původního křesťanství; jde spíše o rozdíl mezi myšlením bytostně utvářeným římskou tradicí na jedné straně, a řeckou tradicí na straně druhé.

⁸⁸ Evangelia sice mluví o pozemském majetku jako o zlořádu, ale na druhé straně nechápou práci jako nějaké požehnání. Srv. *Mt* 6,19–32; 19,21–24. *Mk* 4,19; *L* 6,20–34; 18,22–25; *Sk* 4,32–35.

od počátku novověku. Dalo by se říct, že fatálnost kartesiánské pochybnosti se nikde neprojevila jasněji a destruktivněji než právě v oblasti samotného náboženství, jehož základy víry byly tak strašlivě otřeseny oběma největšími náboženskými mysliteli moderní doby, totiž Pascalem a Kierkegaardem. Vlastní zdroje otřesení křesťanské víry totiž nelze spatřovat v ateismu 18. či materialismu 19. století, jejichž argumentace nikdy nedosáhla do hloubky myšlení skutečně určeného vírou, a jež bylo navíc možné dalekosáhle vyvrátit v rámci tradiční teologie. K tomuto otřesení došlo spíše díky pochybnosti, jež pronikla do víry samotné a na jejímž základě bylo možné staré posvátné pravdy křesťanství chápat a přijímat „vírou“ již jen jako „absurditu“.

Nicméně stejně jako nemůžeme vědět, jakými cestami by se ubíral vývoj, kdyby byl Archimédův bod objeven v ne-křesťanském světě, tak nám chybí opora pro spekulace, jak by se vyvíjelo křesťanství, kdyby velké probuzení renesance nebylo přerušeno touto událostí. Před Galileim a jeho objevem, který nasměroval vývoj do určitých kolejí, se ještě všechny možnosti, všechny cesty zdají otevřené. Pomyslíme-li na Leonarda, můžeme nabýt dojmu, že se v každém případě připravovalo něco takového jako revoluční vývoj ve smyslu technizace světa a také si lze velmi dobře představit, že by tento vývoj vedl k uskutečnění pradávného snu, totiž vynálezu létajícího stroje, ale je nanejvýš nepravděpodobné, že by tento let mířil do vesmíru. Také technika spjatá se zemí by snad nakonec měla za následek globální zahmutí zemského povrchu, ale sotva by umožnila proměňování hmoty v energii či objevení mikrokosmu elementárních částic. V každém případě je jisté, že převrácení teorie a praxe se uskutečnilo v rámci staršího a radikálnějšího převrácení poměru života a světa a jako takové se stalo východiskem pro celý moderní vývoj. Teprve poté, co *vita activa* ztratila své zaměření k *vita contemplativa*, mohla se plně rozvinout jako činný život. A jen proto, že tento činný život byl zaměřen výlučně k životu jako takovému, mohla se zcela otevřít stavidla samotného biologického procesu, aktivní látkové výměny mezi člověkem a přírodou, jak se uskutečňuje v práci, a tento proces života mohl dostoupit tak nesmírné intenzity, že jeho bujná plodnost nakonec začala ohrožovat i samotný svět a produktivní schopnosti, jimž svět vděčí za svůj vznik.

45. *Vítězství animal laborans*

Za skutečnost, že se mohl v moderní společnosti uplatnit s tak rozhodnou důsledností, vděčí *animal laborans* v neposlední řadě tomu, co se obvykle nazývá zesvětštěním či sekularizací, tedy moderní ztrátě víry, alespoň nakolik zahrnovala víru v život po smrti, nebo přinejmenším jistotu života přesahujícího vezdejší existenci. Život jednotlivce se opět stal smrtelným, tak smrtelným, jako byl ve starověku, ale svět, v němž se nyní smrtelníci pohybují, nejen že není nepomíjivý, ale stal se dokonce pomíjivějším a nespolehlivějším, než kdy byl ve staletích neotřesené křesťanské víry. Když člověk ztratil jistotu existence přesahující vezdejší svět, nenaskýtal se mu vezdejší svět v té podobě, jakou měl vždy, ale spíše byl spolu s ní zbaven i vezdejšího světa a uvržen do sebe samého. A dalek toho, aby sdílel antickou víru v potenciální nepomíjivost světa, nebyl si už člověk jist ani tím, zda je tento vezdejší svět, ten jediný, který mu zbyl, vůbec skutečný. A dokonce i tehdy, když se pranic nestaral o pochybnost o realitě vnějšího světa a zcela nekriticky a „optimisticky“ se upsal nezadržitelnému pokroku přírodních věd, dospěl k podstatně větší distanci od země a smyslově dané reality, než k jaké kdy vedla křesťanská naděje na existenci přesahující vezdejší svět. Ať už „sekularizací“ míníme cokoli, z historického hlediska ji v žádném případě nelze nahlížet jako proces zesvětštění v přísném smyslu slova. Moderní doba totiž výměnou za existenci přesahující vezdejší svět nezískala vezdejší svět, stejně jako přísně vzato výměnou za budoucí život přesahující vezdejší existenci nezískala pozemský, nynější život, ale v nejlepším případě do něj byla uvržena. Absence světa, která začíná s novověkem, vskutku nemá obdoby. To, co v této době vstoupilo na místo světa, je vědomí přístupné pouze v sebereflexi, v jehož sféře je nejvyšší činností formální hra rozumu a nejintenzivnější zkušeností jsou žádosti, pocity slasti a nelibosti, které jsou tělesné povahy a počínají si „iracionálně“, protože s nimi člověk nic nesvede za pomoci racionálních důvodů, tj. nelze s nimi počítat, a jsou proto považovány za vášně. Tak se celý tento vnitřní život nakonec rozpadl na racionálně kalkulující činnost rozumu a iracionálně afektivní citový život, a toto rozštěpení, které rozervalo vnitřního člověka vedví, bylo nepřeklenutelné stejně jako Descartovo rozštěpení subjektu a objektu. Jako jediný pevný referenční bod

v tomto jalovém sporu mezi neskutečným rozumem a iracionální afektivitou nakonec zůstal samotný život, a sice potenciálně nepomíjivý proces života lidského rodu, který vstoupil na místo potenciální nepomíjivosti politického společenství starověku a také na místo nesmrtelného života křesťanského středověku.

Jak již bylo výše zmíněno, při vzniku a rozšíření společnosti se nakonec jako jediná absolutní hodnota prosazuje rodový život lidstva. Teoreticky lze v rámci novověku rozlišit mezi raným stadiem, kdy stál v centru moderního obrazu světa „egoistický“ život jednotlivce, resp. egoistický zájem jako primární pohnutka jednání, a pozdější společenskou teorií rozvrženou Marxem, v níž se tyto ještě osobně vázané pohnutky staly společenskými silami, které – jakožto třídní boj – skutečně určují rodový život lidstva a uvádějí do pohybu soukolí jeho historického vývoje. Výrazy jako „společenský člověk“ v „zespolečenštělém lidstvu“ odkazují ke konečnému stadiu společnosti, v němž už neexistují třídní zájmy, ale pouze jediný, vše ovládající a vše řídící zájem, jehož subjektem již není člověk či lidé, ale nejprve třída a posléze beztřídní lidská společnost. Tím z konání člověka mizí poslední stopa jednání, totiž pohnutky, které se stále ještě uplatňují v egoistických zájmech. To, co nyní zbývá, je ve skutečnosti „přírodní síla“, resp. životní síla, která – jako všechny přírodní síly – s sebou ve formě procesu nezadržitelně strhává lidi a vše, cokoli činí, až se nakonec „myšlenkový proces stane přírodním procesem“.⁸⁹ Kdyby měl mít tento životní proces lidského rodu ve svém celku vůbec nějaký cíl a smysl, musel by spočívat pouze v tomto procesu samém, resp. v sebezáchově lidského života na zemi. Ke spojení života jednotlivce s tímto procesem života v celku opravdu není zapotřebí žádné specificky lidské schopnosti. Život jednotlivce je zapojen do života rodu prostřednictvím práce, která zajišťuje uchování vlastního života a života rodiny. A to, co neslouží nezbytné potřebě života, co není vynuceno přímo vitální látkovou výměnou, je buď nadbytečné, nebo se to vysvětluje jako specifická funkce lidského druhu. Zkrátka, lidské dějiny „jsou skutečnou částí

dějin přírody“, „kasty a cechy vznikají působením téhož přírodního zákona, který řídí dělení rostlin a zvířat na druhy a odrůdy“, a Milton píše *Ztracený ráj* ze stejného nepotlačitelného pudu, který nutí bource morušového k tomu, aby předl hedvábné vlákno.⁹⁰

Srovnáme-li moderní svět se světy, jež známe z minulosti, udeří nás do očí především enormní úbytek zkušenosti, který je neodmyslitelnou součástí tohoto vývoje. Nejen že v širší specificky lidských a smysluplných zkušeností už nemá žádné místo nazírající kontemplace, ale také myšlení, pokud spočívá ve vyvozování závěrů, je degradováno na funkci mozku, již může podstatně lépe zastat elektronická výpočetní technika, která funguje podstatně rychleji a hladčeji než lidský mozek. A jednání, které bylo nejprve ztotožněno se zhotovováním, nakonec klesá na úroveň práce. Také zhotovování – kvůli světskosti a lhostejnosti vůči hodnotám života, která je mu neodmyslitelně vlastní – lze totiž trpět již jen jako formu práce, jako funkci procesu života v celku, která je možná komplikovanější, ale v zásadě se neliší od jeho ostatních funkcí.

Ale dokonce i tento svět zaměřený výlučně na práci již začíná uvolňovat místo jinému světu. Podařilo se nám odstranit námahu a plahočení, jež tkví v procesu života, do té míry, že lze tušit moment, kdy bude z oblasti lidské zkušenosti vyloučena také práce a životní zkušenost, která je dosažitelná jejím prostřednictvím. To se již zřetelně ukazuje v nejrozvinutějších zemích světa, kde se slovo „práce“ jako označení pro to, co lidé činí či se domnívají, že činí, zdá až příliš vznešené. Ve svém posledním stadiu se společnost práce proměňuje ve společnost zaměstnanců. Tato společnost požaduje od svých příslušníků sotva něco víc než automatické fungování, jako by život jednotlivce byl již plně ponořen do proudu procesu života, který vládne rodu, a jako by jediné aktivní, individuální rozhodnutí spočívalo již jen v tom, že se člověk takřka vzdá sám sebe, že rezignuje na svou individualitu, resp. že bude tlumit své pocity, které ještě registrují námahu a svízel života, aby pak zcela „utišen“ mohl „fungovat“ o to lépe a hladčeji. To, co znepokojuje na moderních teoriích

⁸⁹ Tak to formuluje Marx ve svém dopisu Kugelmanovi z července 1868.

⁹⁰ Viz K. Marx, *Das Kapital*, I, kap. 12.2; a též, *Jugendschriften*, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/3, Berlin 1932, str. 123.

behaviorismu, není, že jsou mylné, ale naopak, že by se mohly ukázat jako až příliš pravdivé, že spíše jen v teoreticky absolutizované formě popisují, co se v moderní společnosti skutečně odehrává. Je velmi dobře myslitelné, že novověk, který začal tak neslýchanou a neslýchaně slibnou aktivací všech lidských schopností a činností, skončí nakonec tou nejsmrtečnější a nejsterilnější pasivitou, jakou kdy dějiny poznaly.

Existují ještě jiné, snad ještě vážnější varovné signály, že člověk je na nejlepší cestě k tomu, aby se proměnil ve zvířecí rod, z něhož podle svého vlastního mínění – rozšířeného od dob Darwinových – pochází. Jestliže se na závěr ještě jednou vrátíme k objevu Archimédova bodu, resp. k tomu, že člověk tento objev – zcela ve smyslu Kafkových slov – použil sám proti sobě a proti tomu, co zde na zemi činí, je ihned zřejmá následující skutečnost: Pokud všechny lidské činnosti nahlédneme z dostatečně vzdáleného stanoviska, tedy ze stanoviska Archimédova bodu v universu, nemohou se již jevit jako činnosti, ale stávají se z nich procesy. Tak se například – jak se nedávno vyjádřil jeden přírodovědec – moderní rozšíření motorových dopravních prostředků jeví jako biologický proces mutace, v jehož průběhu se lidské tělo obklopuje kovovým domečkem na způsob hlemýžďe. Pro pozorovatele ve vesmíru by tato mutace nebyla tajuplnější než mutace, které pozorujeme v nepatrných bakteriích, jež reagují na antibiotika tím, že vyvíjejí druhy, které jsou vůči nim imunní. Nakolik ve skutečnosti užíváme Archimédův bod sami proti sobě, se ukazuje ve vši zřetelnosti v pozoruhodných metaforách, které pronikly do pojmové řeči přírodovědců a které jako by s naprostou samozřejmostí ovládají přírodovědecké myšlení. Tak dnes můžeme slyšet, jak přírodní vědy mluví o „životě“ atomů, o „osudu“ elementárních částic, o „zákonech nahodilosti“ jejich pohybů, které podléhají stejným „statistickým fluktuacím“, jaké sociální vědci vypočítávají pro chování lidských skupin a jež předepisují „kolektivu“ zcela určité, statisticky pevně stanovené formy chování bez ohledu na to, jak nahodilě se jeví jednotlivé události nebo jak „svobodný“ si jedinec připadá. Důvodem této podivuhodné koincidence – nejen mezi atomárními systémy a sluneční soustavou, jak se nám naskýtá, ale též mezi seskupeními atomů a lidskými skupinami – je pravděpodobně skutečnost, že se pro nás již stalo naprostou samozřejmostí pozorovat tyto společenské procesy, resp. žít a chovat se

v této společnosti tak, jako bychom byli vzdáleni své pozemské existenci, stejně jako jsme vzdáleni mikrokosmickým a makrokosmickým procesům, které probíhají v příliš velké vzdálenosti, než aby vůbec mohly být přístupné naší zkušenosti, i kdyby nám snad ještě dalekosáhlejší zjemnění našich přístrojů dovolilo vnímat je pomocí našich smyslů.

Úbytek zkušenosti, který lze pozorovat v moderní době, samozřejmě nemůže znamenat, že by moderní člověk ztratil nebo začínal ztrácet schopnosti, jež jsou vlastní člověku v jeho podmíněnosti. Děláním, zhotovováním, vyráběním a tvořením světa samozřejmě pokračují dál, bez ohledu na zjištění sociologů, psychologů a antropologů, jejichž předmětem není člověk, a to ani ve vědeckém smyslu, ale stále více jakýsi druh společenského živočicha. Nelze však popřít, že tyto zhotovující schopnosti se v rostoucí míře omezují na specificky umělecky nadané jedince,⁹¹ což má za následek, že vlastní zkušenosti orientované na svět se stále více vytrácejí ze zkušenostního horizontu průměrné lidské existence.

Něco podobného platí o schopnosti jednat, která dokonce – přinejmenším ve smyslu zapřičiňování procesů – v moderním světě hraje významnou roli. Neboť právě to se v rostoucí míře stává výsadou přírodovědců, kteří svým zasahováním do přírody nejen „rozšířili laboratoř fyziků v kosmickou laboratoř“,⁹² ale též „osvobodili“ oblast lidských záležitostí od hranic a omezení, jimiž se lidé – kam až naše paměť sahá – vždy vymezovali vůči přírodě, aby před ní chránili svět. Tváří v tvář objektivně daným výkonům exaktních věd, jež po staletích konečně vystoupily z ticha svých laboratoří na

⁹¹ Světový charakter umělecké činnosti se samozřejmě nemění ani v nepředmětném moderním umění. Tato nepředmětnost nemá nic společného se subjektivitou nebo třeba s tím, že umělec chce „vyjádřit“ sám sebe. Tak mluví pouze šarlatáni, nikoli umělci. Každý umělec, ať už je to malíř nebo sochař, básník nebo skladatel, vytváří věci světa a zvěčňování, které je jeho vlastním úkolem, nemá nic společného s velmi problematickou, v každém případě však zcela neuměleckou praxí sebevyjadřování. Nesmyslem není abstraktní umění, nýbrž expresionismus.

⁹² H. Kiele, *Atom und Kosmos*, in: *Vom Atom zum Weltsystem*, Stuttgart 1954, str. 121.

veřejnost, se zdá nanejvýš oprávněné připsat „činům“ badatelů dokonce větší hodnotu, pokud jde o zásobování novinkami, jistě však větší politickou relevanci, než jakou si obvykle může nárokovat veškeré konání a počínání státníků, diplomatické aktivity v zahraniční politice a technicko-správní činnosti ve vnitřní politice. Jen stěží se lze ubránit ironii, když člověk vidí, jak se právě z těch, kdo byli veřejným míněním všech dob cejchováni jako nejnepraktičtější a nejnepolitické členové společnosti, náhle vyklubali ti jediná, kdo vůbec ještě používají schopnost jednat, a proto také vědí, jak zařídit, aby lidé jednali společně. Neboť právě ony spolky a organizace formující se takřka bez povšimnutí již od sedmáctého století, v nichž se na počátku celého tohoto vývoje spojovali badatelé za účelem dobývání přírody a v jejichž rámci rozvinuli svá vlastní morální hodnotová měřítka a svůj vlastní kodex cti, nejen přetrvaly všechny revoluční obraty moderní doby, ale ukázaly se též být jedněmi z nej-mocnějších, moc produkujících uskupení, jaká jsme kdy v dějinách viděli. Protože však vědy svým jednáním nezasahují do tkaniva lidských vztahů a záležitostí, nýbrž do přírody ze stanoviska vesmíru, nemohou se podílet na uskutečňování charakteristických rysů jednání, jež činí jednání tak eminentně lidskou schopností, totiž odhalování osoby na jedné straně, a vytváření dějin na straně druhé. Právě tyto rysy společně tvoří zdroj, z něhož se v lidském světě samém napájí formování smyslu, který je pak opět s to odhalovat a osvětlovat lidské počínání jako smysluplné. V tomto svém, vzhledem k lidské existenci nejdůležitějším aspektu je také schopnost jednat omezena pouze na několik málo jedinců a tito jedinci, kteří se ještě vyznaží ve svém zkušenostním horizontu, představují dokonce snad ještě méně početnou skupinu než umělci, resp. ti, kdo se ještě vyznaží ve zkušenostním horizontu světa.

Snad nejmenší škody, jak alespoň chceme doufat, utrpělo v důsledku novověkého vývoje myšlení – abychom nakonec zmínili lidskou schopnost, již jsme zde nevěnovali pozornost, protože v rámci celé tradice včetně novověku nikdy nebyla chápána jako činnost *vita activa*. Myšlení zůstává možností a nepochybně též skutečností všude tam, kde lidé stále žijí v podmínkách politické svobody. Ale také pouze tam. Neboť na rozdíl od toho, co si obvykle představujeme pod suverénní nezávislostí myslitele, se myšlení rozhodně neodehrává v nějakém neskutečném světě a je, právě pokud jde o politické

podmínky, tak zranitelné jako snad žádná jiná z lidských schopností. V každém případě je v podmínkách tyranské vlády podstatně snazší jednat než myslet. Zkušenost myšlení byla odjakživa – patrně neprávem – pokládána za výsadu několika málo jedinců, ale právě proto si nesmíme myslet, že by těch několika málo jedinců nebylo dnes ještě méně. Ačkoli tato skutečnost snad nemusí mít příliš velký význam nebo může mít jen velmi omezený význam pro budoucnost světa, který nezávisí na myšlení, nýbrž na moci jednajících lidí, přesto není bez významu pro budoucnost člověka. I kdybychom totiž o různých činnostech *vita activa* uvažovali pouze z hlediska otázky, která z nich je „v nejvyšší míře činná“ a v které z nich nachází svůj nejryzejší výraz zkušenost činného života, patrně by se ukázalo, že čiré myšlení pouhou intenzitou činného života převyšuje veškeré činnosti. Ti, kdo se vyznaží ve zkušenosti myšlení, nemohou než souhlasit s Catonovým výrokem: *numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*, který v překladu znamená asi tolik: „Nikdy člověk není více činný, než když podle vnějšího zdání nic nečiní, nikdy člověk není méně sám, než když je o samotě sám se sebou.“

Krajská knihovna
v Pardubicích

Seznam zkratek

	Ambrož
<i>De off. min.</i>	<i>De officiis ministrorum</i>
	Aristotelés
<i>Ath. pol.</i>	<i>Ἀθηναίων Πολιτεία</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>De gener. animal.</i>	<i>De generatione animalium</i>
<i>Eth. Eud.</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica</i>
<i>Poet.</i>	<i>Poetica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Rhet.</i>	<i>Rhetorica</i>
	pseudo-Aristotelés
<i>Oecon.</i>	<i>Oeconomica</i>
	Augustin
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>Confess.</i>	<i>Confession</i>
<i>Contra Faust.</i>	<i>Contra Faustum</i>
	Cicero
<i>De off.</i>	<i>De officiis</i>
<i>De or.</i>	<i>De oratore</i>
<i>De rep.</i>	<i>De re publica</i>
	Démostenés
<i>Or.</i>	<i>Oratore</i>

Seznam zkratek

	Hérodotos
<i>Hist.</i>	<i>Historiae</i>
	Hésiodos
<i>Op.</i>	<i>Opera et Dies</i>
<i>Theog.</i>	<i>Theogonia</i>
	Homéros
<i>Il.</i>	<i>Ilias</i>
<i>Od.</i>	<i>Odyssea</i>
	Lucretius
<i>De rerum nat.</i>	<i>De rerum natura</i>
	Pindaros
<i>Nem.</i>	<i>Nemea</i>
<i>Olymp.</i>	<i>Olympia</i>
	Platón
<i>Charm.</i>	<i>Charmides</i>
<i>Crat.</i>	<i>Cratylus</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Leg.</i>	<i>Leges</i>
<i>Meno</i>	<i>Meno</i>
<i>Phaedr.</i>	<i>Phaedrus</i>
<i>Polit.</i>	<i>Politicus</i>
<i>Resp.</i>	<i>Respublica</i>
<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>
	Plútarchos
<i>Quaest. Rom.</i>	<i>Quaestiones Romulus</i>
	Seneca
<i>De tranqu. an.</i>	<i>De tranquillitate animi</i>
<i>Ep.</i>	<i>Ad Lucilium epistulae morales</i>

Seznam zkratek

Apol.	Tertulianus <i>Apologeticum</i>
Hist.	Thúkydídés <i>Historiae</i>
Summa theol.	Tomáš Akvinský <i>Summa theologiae</i>
Aen.	Vergilius <i>Aeneis</i>
Anab. Hell. Mem. Oec.	Xenofón <i>Anabasis</i> <i>Hellenica (Historia Graeca)</i> <i>Memorabilia</i> <i>Oeconomica</i>
DK	H. Diels, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , W. Kranz (vyd.), Dublin – Zürich 1972 (repr. 6. vyd.).
RE	<i>Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft</i> , nové zpracování, G. Wissowa, Stuttgart 1894 nn.

Seznam literatury

- Allo, B., *Le travail d'après St. Paul*, Paris 1914.
 Anders, G., *Antiquiertheit des Menschen*, München 1956.
 Arendt, H., *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Bremen 1958.
 Arendt, H., *Geschichte und Politik*, in: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1957.
 Ashley, W. J., *An Introduction to English Economic History and Theory*, London 1931.
 Ashley, W. J., *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas*, Notre Dame, Indiana 1941.
 Barrow, R. H., *Slavery in the Roman Empire*, London 1928.
 Barrow, R. H., *The Romans*, Harmondsworth 1953³.
 Bell, D., *Work and its Discontents*, Boston 1956.
 Bergson, H., *Évolution Créatrice*, Paris 1948.
 Berth, E., *Les Méfaits des Intellectuels*, Paris 1914.
 Blixen, K., *Seven Gothic Tales*, København 1950 (čes. překl.: *Sedm fantastických příběhů*, přel. F. Fröhlich, Praha 1999).
 Born, E. – Henry, F., *Le travail et l'homme*, Paris 1937.
 Brizon, P., *Histoire du travail et des travailleurs*, Bruxelles 1926.
 Brochard, V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1912.
 Bronowski, J., *Science and Human Values*, in: *Nation*, 29, 1959.
 Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, III, Berlin – Stuttgart 1898–1902.
 Burt, E. A., *Metaphysical Foundations of Modern Science*, New York 1932, London 1959.
 Capelle, C., *Wörterbuch des Homers und der Homeriden*, Leipzig 1889.
 Cassirer, E., *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin 1921.

- Cleeton, G. W., *Making Work Human*, Yellow Springs, Ohio 1949.
- Constant, B., *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*, in: *Reflexe*, 30, 2006, str. 77–97.
- Cornford, F., *Plato's Commonwealth in Unwritten Philosophy*, Cambridge 1950.
- Cornford, F., *Plato and Parmenides*, New York 1957.
- Dante Aligieri, *O jediné vládě*, Praha 1942.
- Dautry, J., *La notion de Travail chez Saint-Simon et Fournier*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1952, 1.
- Delaruelle, E., *Le travail dans les Règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 41, 1948, 1.
- Diebold, J., *Automation. The Advent of the Automatic Factory*, New York 1952.
- Dill, S., *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, London – New York 1904.
- Dinesen, I., *Converse at Night in Copenhagen*, in: *Last Tales*, New York 1957.
- Dolléans, E., *Histoire du travail en France*, Paris 1953.
- Dunckmann, K., *Soziologie der Arbeit*, Halle 1933.
- Ebeling, H., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Hannover 1923.
- Eliade, M., *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek, Praha 2004.
- Else, G. F., *The Terminology of Ideas*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 1936.
- Endemann, W., *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht*, Jena 1896.
- Eschenburg, T., *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, Stuttgart 1959.
- Fèbre, L., *Travail. Evolution d'un mot et d'un idée*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 41, 1948, 1.
- Frank, P., *Philosophical Uses of Science*, in: *Bulletin of Atomic Scientists*, 13, duben 1957, 4.
- Friedmann, G., *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris 1946.
- Friedmann, G., *Où va le Travail humain?*, Paris 1953.
- Fritz, K. v., *The Constitution of Athens*, New York 1950.

- Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, Paris 1956 (česky: *Antická obec*, Praha 1998).
- Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1955.
- Galbraith, J. K., *The Affluent Society*, Boston 1958.
- Galileo, G., *Dialogues Concerning the Two Great Systems of the World*, London 1661.
- Genelli, R. F., *Facteur humain ou facteur social du travail*, in: *Revue Française du Travail*, 7, 1952, 1–3.
- Gigon, O., *Sokrates*, Bern 1947.
- Gini, C., *Economica Lavorista*, Torino 1954.
- Graves, R., *The Greek Myths*, London 1955 (česky: *Řecké mýty*, Praha 1996², 2004).
- Halbwachs, M., *La Classe Ouvrière et les Niveaux de Vie*, Paris 1913.
- Halévy, E., *La Formation du Radicalisme Philosophique*, Paris 1904, 1995.
- Hamilton, A. – Madison, J. – Jay, J., *Listy federalistů*, přel. S. Raková, Olomouc 1994.
- Harder, R., *Die Eigenart der Griechen*, Freiburg i. Br. 1949.
- Heichelheim, F., *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leiden 1938.
- Heisenberg, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955.
- Heisenberg, W., *Elementarteile der Materie*, in: *Vom Atom zum Weltsystem*, Stuttgart 1954.
- Hinton, R. W., *Was Charles I a Tyrant?*, in: *Review of Politics*, 18, 1956.
- Hobbes, Th., *English Works*, London 1839.
- Chenu, M. D., *Pour une théologie du travail*, in: *Esprit*, leden 1952 a leden 1955.
- Chroust, A.-H., *The Corporate Idea in the Middle Ages*, in: *Review of Politics*, 8, 1947.
- Jäger, W., *Paideia III*, New York 1939.
- Jaspers, K., *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1948.
- Kautsky, K., *Aus der Frühzeit des Marxismus*, Praha 1935.
- Kerényi, K., *Die Geburt der Helena*, Zürich 1943–1945.

Seznam literatury

- Kiele, H., *Atom und Kosmos*, in: *Vom Atom zum Weltsystem*, Stuttgart 1954.
- Kierkegaard, S., *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*, Darmstadt 1948.
- Kluge, F. – Götze, A., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1951.
- Koyré, A., *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*, Praha 2004.
- Lacroix, J., *La Notion du Travail*, in: *La Vie intellectuelle*, červen 1952.
- Landshut, S., *Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre*, in: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, I, 1956.
- Leclercq, J., *Leçons de Droit Naturel*, IV, díl 2: *Travail, Propriété*, Namur 1946.
- Leclercq, J., *Vers la Société basée sur le Travail*, in: *Revue du Travail*, 51, 3, 1950.
- Leclercq, J., *Travail, propriété*, Paris 1946.
- Leibniz, G. W. F., *Discours de Métaphysique*, Paris 1962.
- Levasseur, E., *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, Paris 1900².
- Liesse, A., *Le Travail*, Paris 1899.
- Lipmann, O., *Grundriß der Arbeitswissenschaft*, Jena 1926.
- Lipmann, O., *Lehrbuch der Arbeitswissenschaft*, Jena 1926, 1932.
- Locke, J., *Second Treatise of Civil Government*, Cambridge 1960 (česky: *Druhé pojednání o vládě*, přel. J. Král, Praha 1992).
- Locke, J., *Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, in: *Collected Works*, II, London 1801.
- Loening, E., s. v. *Arbeitsvertrag*, in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, I, Jena 1890.
- Luther, M., *Werke*, V, vyd. J. G. Walch, Halle 1740.
- Man, de H., *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, Jena 1927.
- Marshall, A., *Principles of Economics*, I, London 1920.
- Marx, K., *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/5, Berlin 1932.
- Marx, K., *Das Kapital*, III, in: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, II, Zürich 1933.
- Marx, K., *Das Elend der Philosophie*, Stuttgart 1885.
- Meyer, E., *Die Sklaverei im Altertum*, Dresden 1898.
- Minkowski, H., *Raum und Zeit*, in: H. A. Lorentz – A. Einstein – H. Minkowski, *Das Relativitätsprinzip*, Leipzig – Berlin 1913.

Seznam literatury

- Mommsen, T., *Römische Geschichte*, I, Berlin 1886⁵.
- Montesquieu, Ch. L., *O duchu zákonů*, přel. S. Lyer, Praha 1947.
- Müller, K., *Die Arbeit nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1912.
- Myrdal, G., *The Political Element in the Development of the Economic Theory*, London 1953.
- Nattermann, J. Chr., *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet*, Dortmund 1953.
- Naville, P., *La Vie de Travail et ses Problèmes*, Paris 1954.
- Neurath, O., *Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41, 1915, 2.
- Newton, I. B., *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, přel. Motte, II, London 1803.
- Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht*, Leipzig 1930.
- O'Brien, G., *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920.
- Onians, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge 1954.
- Paine, Th., *Common Sense*, London 1776.
- Park, M. E., *The Plebs Urbana in Cicero's Day*, Cambridge 1921.
- Pascal, B., *Pensées*, Paris 1950 (česky: *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Praha 1937).
- Planck, M., *Réflexions à propos de la théorie des quanta*, in: *Cahiers du Sud*, prosinec 1942.
- Riesman, D., *The Lonely Crowd*, New Haven 1950 (česky: *Osamělý dav. Studie o změnách amerického charakteru*, Praha 1968, přel. I. Hájek – M. Mašková).
- Rilke, R. M., *Taschen-Büchern und Merk-Blättern*, Wiesbaden 1950.
- Russel, B., *Mysticism and Logic*, London 1918.
- Saboul, A., *Problèmes de travail en l'an II*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 52, 1955, 1.
- Sewall, H. R., *The Theory of Value before Adam Smith*, New York 1901.
- Schadewaldt, W., *Das Welt-Modell der Griechen*, in: *Neue Rundschau*, 68, 1957, 2.
- Schachermeyr, M. F., *La Formation de la Cité Grecque*, in: *Diogenes*, 4, 1953.

Seznam literatury

- Schelsky, H., *Arbeiterjugend, Gestern und Heute*, Heidelberg 1955.
- Schlaifer, R., *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, 47, 1936.
- Schuhl, P.-M., *Machinisme et Philosophie*, Paris 1947.
- Smith, A., *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, přel. V. Irgl. Praha 2001.
- Schlatter, R., *Private Property: The History of an Idea*, London 1951.
- Schopp, J., *Das deutsche Arbeitslied*, Heidelberg 1935.
- Schrödinger, E., *Science and Humanism*, Cambridge 1952.
- Simon, Y., *Trois Leçons sur le travail*, Paris s.a.
- Slater, R., *Value in Theology and Political Economy*, in: *Irish Ecclesiastical Record*, září 1901.
- Sofoklés, *Tragédie*, přel. F. Stiebitz – V. Dědina – R. Hošek, Praha 1975.
- Sorel, G., *D'Aristote à Marx*, Paris 1935.
- Sullivan, J. W. N., *Limitations of Science*, London 1934.
- Thielicke, H. – Pentzlin, K., *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter. Zum Problem der Rationalisierung*, Tübingen 1954.
- Tilgher, A., *Homo faber*, Roma 1929.
- Touraine, A., *L'Evolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Paris 1955.
- Trier, J., *Arbeit und Gemeinschaft*, in: *Studium Generale*, 3, 1950, 11.
- Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class*, New York 1918.
- Vernant, J.-P., *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, in: *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 52, 1955, 1.
- Vico, G., *De nostri temporis studiorum ratione*, Padova 1941.
- Vontobel, K., *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus*, Bern 1946 (disertace).
- Vuillèmin, J., *L'Être et le travail*, Paris 1949.
- Walker, Ch. R. – Guest, R. H., *The Man on the Assembly Line*, Cambridge 1952.
- Wallon, H., *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, III, Paris 1884.
- Weber, M., *Agrarverhältnisse im Altertum*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1924.
- Weil, S., *La Condition Ouvrière*, Paris 1951.
- Whitehead, A. N., *Science and Modern World*, Cambridge 1926.
- Whitehead, A. N., *The Aims of Education*, New York 1949.

Seznam literatury

- Whitehead, A. N., *The Concept of Nature*, Michigan 1957.
- Weizsäcker, V. von, *Zum Begriff der Arbeit*, in: *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, vyd. E. Satin, Heidelberg 1948.
- Westermanna, W. L., *Between Slavery and Freedom*, in: *American Historical Review*, 50, 1945.
- Wilson, E., *To the Finland Station*, Garden City, New York 1953.

Rejstřík

Achilleus 36 n., 251, 252
 agnosticismus 355
 akumulace kapitálu 86, 87, 93, 129, 142, 157, 206, 322, 327, 330
 Alkmaión 29
animal laborans 33, 110, 111, 113, 131, 134, 143, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 160, 169, 170, 171, 173, 177, 182–186, 192, 197, 203, 221, 271, 277, 279, 306, 307, 389, 400, 408
animal rationale 38, 108, 111, 220, 297, 364
animal sociale 34, 38
 antropologie 20, 379, 412
 antropocentrismus 192
Antigona 37
 Archimédés, Archimédův bod 20, 333, 334, 335, 337–339, 345, 346, 364, 365, 368, 371, 392, 406–407, 421
 Aristarchos 335, 352
 Aristotelés 21–25, 30 nn., 34 nn., 38 nn., 50 nn., 73, 105 nn., 125, 155, 199 nn., 241 n., 250 n., 253 nn., 268 n., 279 n., 288, 299, 316, 351, 373, 385, 404
artes liberales 117, 161
artes sordidae 117
 astronomie 333, 339, 340, 342, 367
 astrofyzika 333, 339, 346, 400
 atheismus 407
 Augustin 21, 23, 70, 227
 automatizace 11, 167, 187–189
 behaviorismus 58
 Bellarmin, Roberto 336, 339
 Bentham, Jeremy 394–396
 Bergson, Henri 149–220
 Bodin, Jean 88
 Brecht, Bertolt 7
 Bruno, Giordano 334–336
 Burckhardt, Jacob 37
 Cato 414
 Cicero 401
 církev katolická 47, 250, 336, 356
 církev reformovaná 101
condition humane 17, 151
 Constant, Benjamin 103
 Daidalos 155
 dalekohled 322, 333–335, 338, 352, 361, 372
 Dante, Alighieri 224
 Darwin, Charles 148, 411,
 dějiny 11, 17, 57, 97, 223, 238 nn., 246 n., 248–249, 266, 301, 325, 382, 413
 dějiny filosofie 238 nn., 379, 385
 dělba moci
 dělba práce 63, 150
 dělnické hnutí 277
 Démokritos 268–269, 353

Rejstřík

Descartes, René 355–365, 370, 377, 383, 399–400, 408
 Dinesenová, Isak (Tania Blixen) 224
 dominikáni 101
 duševní práce 12, 111, 116–118, 205
 Eddington, Arthur S. 337
 Einstein, Albert 340
 ekonomie 40, 56, 59, 93, 113, 210, 220, 240
 empirismus 350
 Engels, Friedrich 114, 148
 Epikúros 143, 305, 396
Faidón 31
Faidros 294
 filosofie dějin 238, 379, 385
 filosofie existence 377
 filosofie imanence 375
 filosofie práce 148, 404
 filosofie transcendence 375
 filosofie života 124, 397
 feudalismus 47
 forma státu 55, 263 nn., 287 nn.
 Franklin, Benjamin 183, 201
 františkáni 101
 Francouzská revoluce 283, 322
 Galilei, Galileo 322, 333, 340, 347, 348–352, 363, 376–378, 389, 398, 407
 genialita 274–275, 361, 379–380
 Goethe, Johann Wolfgang 138, 164, 240
 gravitační zákon 333, 342
 harmonie, prestabilizovaná 361, 367
 Hebel, Johann Peter 321
 hédonismus 143, 375, 395–397
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 363, 375, 377, 385
 Héfaistos 106, 155
 Hérakleitos 30, 128–129, 174, 234
 Hérakleovy práce 129
 Hérodotos 28, 152
 Hésiodos 108
 Hobbes, Thomas 43, 74, 220, 264, 350, 364, 382–384
 Hölderlin, Friedrich 37
 Homér 36, 242, 245, 256–258, 267
homo faber 33, 108, 111, 113, 117, 150, 153, 154, 156, 160, 171–173, 176, 177, 182–184, 188, 192, 194, 195–203, 207, 208, 212, 219–223, 266, 271–275, 297, 299, 306–307, 352, 378–385, 388–394, 398–400
 hospodářský zázrak 327
 Hume, David 395, 398
 idealismus 350, 375
 Ježíš Nazaretský 97–98, 227, 310, 311–314, 320–321, 406
 Kafka, Franz 322, 411
 Kant, Immanuel 83, 197–200, 239, 240, 313, 349, 377, 379
 kapitalismus 80, 87, 168, 329
 Kepler, Johannes 334, 336
 Kierkegaard, Sören 353, 376, 407
 kapitalistická společnost 114, 207, 208
 komerční společnost 195, 206–208, 211–212
 komunismus 139
 komunistická společnost 59
 konformismus 53–56, 58, 61, 75, 279
 konzumní společnost 160, 171, 273

Rejstřík

kontemplace viz *vita contemplativa*
 křesťanství 8, 24, 69–73, 77, 96 nn.,
 110, 164, 227, 266, 280, 309, 388,
 395, 400
 Koperník, Mikuláš 334, 339–340,
 345, 352
 Kusánský, Mikuláš 334, 336,
 kynismus 395
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 344, 345,
 352, 360–361
 Leonardo da Vinci 335, 407
 Lessing, Gotthold Ephraim 196
 lidská izolovanost 203–205, 244, 264
 lidské spolubytí 228, 231, 234, 257,
 261–263, 272, 296, 319
 Locke, John 43, 91–92, 104, 123,
 127, 129–134, 139, 140–142, 147,
 173, 197, 209, 211
 Luther, Martin 322
 maďarská revoluce 281, 282, 285
 Machiavelli, Niccolo 49, 101
 Marx, Karel 27, 43, 59, 78, 89,
 110–116, 120, 125, 128 nn., 141,
 147, 166, 173, 181, 206, 210, 220,
 235, 273, 284, 297, 328, 353, 375,
 391, 409
 masová společnost 55, 61, 69, 75–77,
 150, 170, 281, 284,
 materialismus 236, 350, 375, 399,
 407
 Melville, Herman 274
 Michelson, Albert A. 378
 Milton, John 410
 Montesquieu, Charles 263
 nacionalismus 332
 nadstavba 236
 nesmrtnost 28–32, 72–74, 137,
 214, 302, 328, 335, 400–402
 novoplatonismus 350
 Newton, Isaac 340, 342, 347, 349
 Nietzsche, Friedrich 27, 124, 149,
 195, 197, 220, 264, 318–319, 337,
 376
 nihilismus 337
 obraz světa, heliocentrický 340, 350,
 361
 obraz světa, mechanistický 169, 191,
 192, 381, 398, 399
 obraz světa, ptolemaiovský 334, 366
 odcizení 207, 211, 272, 322–329,
 341–342, 385
 odcizení světu 13, 272, 322, 325,
 327, 328–331, 341, 350, 385, 391,
 395
 Pascal, Blaise 376, 407
 Pavel 401–403
 Peisistratos 287
 penáti 42
 Periandros 287
 Periklés 169, 257, 266–267
 politická filosofie 21, 23, 26, 37,
 48 n., 82, 93, 110, 199, 227, 235,
 238, 253, 269, 289, 293, 294,
 295–299
 Pindaros 267
 Platón 17, 20, 30, 33, 41, 49 n., 98 n.,
 150, 162, 179, 199, 212 n., 220,
 221–223, 239, 241, 253, 257, 266,
 269, 287–295, 299, 308, 341, 351,
 373, 385–389, 403 (viz platónské
 učení o idejích)
 Plútarchos 42
 podobenství o jeskyni 31, 374

Rejstřík

polis 21 nn., 39–45, 51, 56, 73 nn.,
 80 n., 105, 109, 202, 247, 253,
 254–258, 267, 290, 385
 politik, politický 10, 12, 16, 28, 30,
 34–45, 55–59, 62, 72, 77–82, 89,
 201, 203, 231, 235, 245, 247, 252,
 253–256, 267, 269, 281, 284–291,
 297, 308, 316, 318,
 pozitivismus 350
 pracovní síla 91, 109, 114–116, 127,
 130, 135–136, 138, 142, 154, 156,
 157–158, 167–169, 181, 206–207,
 330
 pragmatismus 350
 producenti 203, 206, 272–275
 Prométheus 108, 177
 Prótagoras 199–201, 213, 223
 protestantismus 356
 Proudhon, Pierre Joseph 87
 průmyslová revoluce 154, 158, 186,
 187, 190, 330
 přírodní věda 9, 10
 psychologie 20, 65, 178, 376, 412
 puritanismus 396
 racionalismus 384
 reformace 86, 322, 325, 328
 renaissance 274, 334, 340, 355, 382,
 407
 Rilke, Rainer Maria 149, 214
 Rousseau, Jean-Jacques 52, 53, 55,
 103
 rovnost 55, 279
 římská říše 32, 47, 72, 78, 96, 119,
 165
 sekularizace 408 n.
 scholastika 340, 373
 Schrödinger, Erwin 10
 sebeodcizení 273
 sebereflexe 148, 358 nn., 376, 383,
 384, 394, 398, 408
 sensualismus 143, 145, 350, 396
 Shakespeare, William 274
 skepticismus 351, 376
 směnná hodnota 90, 209, 211, 391
 směnný trh 201 nn., 211, 273, 279
 Smith, Adam 59, 74, 111, 112, 119,
 129, 131–133, 172, 173, 203, 206,
 215, 240, 270, 273, 278
 Sókratés 21, 26, 28, 31, 51, 98
 sókratovská škola 26, 28, 51 241,
 254, 255, 320, 373, 385, 386
 Solón 106
 Sofoklés 267
 socialismus 78, 80, 139
 sociologie 412
 specializace 156–158
 spiritualismus 375
 společenské vědy 58–61, 64
 společnost 40 nn., 52, 73, 80 nn.,
 112, 129, 140 nn., 158, 160, 274,
 281
 státnické umění 269
 statistika 56–58
 stoicismus 304, 395
 světoobčanství 332
 svoboda 41, 46, 92, 133, 143, 149,
 151, 162 nn., 281, 304 nn., 311,
 317, 342
 Šalamoun 265
 Talmud 98
 týmová práce 204, 205
 teorie nadhodnoty 130
 teorie relativity 340
 Tertullianus 96

Tomáš Akvinský 34, 39, 404

Thúkydídés 266, 267

Tocqueville, Alexis de 53

tržní hodnota 209, 210

třídní společnost

třídní volební právo 282

utilitarismus 192, 195–199, 218, 221

užitná hodnota 90, 207, 208, 211

účel-prostředek 140, 183 n., 193,

194–200, 213, 232, 298, 380

válka u Tróje 242, 256

Veblen, Thorstein 130, 203

Vico, Giovanni Battista 302, 381, 382

vita contemplativa 13, 23, 26, 27, 31,

32, 73, 102, 371, 374, 387, 388,

400, 405, 407

Weber, Max 50, 152, 325, 329

Weilová, Simone 166

Whitehead, Alfred N. 333, 363, 373

zespolečenštění člověka 59, 94, 141,

148–150, 157, 409

zvěcnění 242, 243, 266, 275

Ediční poznámka

Text je přeložen z německého vydání knihy *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, která představuje obsáhlejší verzi autorčina spisu *The Human Condition*, k němuž bylo při překladu rovněž přihlíženo. Pokud jde o anglické, francouzské, latinské a řecké citáty, jež autorka ponechává nepřeloženy, jsou do češtiny přetlumočeny přímo z originálu. Pouze v několika případech byly převzaty existující české překlady (jde zejm. o J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*; A. Smith, *Bohatství národů*; Dante Alighieri, *O jediné vládě* aj.). Ani v těchto případech však nejsou citace z českých překladů přejímány zcela důsledně, ale příležitostně musely být nahrazeny vlastními překlady s ohledem na zachování jejich smyslu v kontextu knihy. Citáty ze Starého a Nového zákona jsou převzaty z českého ekumenického překladu bible. Za překlad některých citátů z angličtiny a francouzštiny v poznámkách pod čarou ve 3.–6. kap. překladatel vděčí Martinu Pokornému (angl.) a Haně Fořtové (franc.).

Při přepisu jmen a citování děl jsme se řídili zásadami ustálenými v ediční práci Oikúmené. Bibliografické údaje v poznámkách jsou u prvního výskytu citovány v úplnosti, při dalších výskytech pak zkráceny do podoby autor, název monografie či studie a stránkový odkaz. Řada neúplných či chybných odkazů v německém originále byla doplněna a opravena. Tam, kde nebylo možné dohledat a doplnit chybějící bibliografický údaj, ponechali jsme jeho podobu z německého originálu. Jmenný a věcný rejstřík byl převzat z německého originálu, a to v jeho původní selektivní podobě.

Redakce