

Hannah Arendtová

Krise kultury

CO JE AUTORITA?

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

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

Je významným příznakem krize, dokazujícím její hloubku a vážnost, že se rozšířila i do takových předpolitických oblastí, jako je výchova a vzdělání dětí, kde se autorita v nejšířším slova smyslu vždy považovala za samozřejmou. Vyžadovaly ji jak přirozené potřeby bezmocného dítěte, tak i ohledy politické: kontinuitu stávající civilizace lze zajistit jenom tak, že tito nově přichozí - rodem jakoby cizinci - jsou uváděni do hotového, tj. předem ustaveného světa. Pro svou jednoduchost a elementárnost sloužila tato podoba autority v dějinách politického myšlení jako model pro nejrůznější autoritativní formy vlády. Je-li zproblematizována i ona předpolitická autorita, která vládla ve vztazích mezi dospělými a dětmi či mezi učiteli a žáky, znamená to, že všechny starobylé, dříve s úctou tradované metafory a modely autoritativních vztahů ztratily rovněž věrohodnost. Prakticky, ani teoreticky již nemáme možnost vědět, co autorita opravdu *je*.

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

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

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

Řekla jsem, že nechci hovořit o „autoritě vůbec“, nýbrž jen o velice specifickém pojetí autority, které převládalo v našich dějinách, chtěla jsem tak poukázat na rozdíly, které máme tendenci přehlížet, hovoříme-li o

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

Podobně se to má se ztrátou religiozity. Od časů radikální kritiky náboženské nauky v 17. a 18. století patří pochybovačný postoj vůči náboženským pravdám k charakteristickým rysům novověku. To platí nejen pro nevěřící, ale i pro věřící. Po Pascalovi a ještě více po Kierkegaardovi je oblast víry zasažena skepsí a moderní věřící se musí neustále bránit pochybování. Křesťanství (a totéž platí o judaismu) se v moderní době - bez ohledu na přítomnost živé křesťanské víry - zmítá v paradoxech a absurditě. A jestliže něco jiného - třeba filosofie - je s to absurditě čelit, náboženství se vůči ní zdá být zcela bezbranné. Vytrácí-li se víra v dogmatický obsah institucionalizovaného náboženství, nemusí to ještě nutně znamenat ztrátu nebo dokonce krizi víry ve smyslu důvěřivého postoje věřících. Víra v náboženská dogmata a víra jako postoj důvěry věřícího k Bohu rozhodně ne- znamená totéž a jen prvá může být vystavena pochybám a skepsí. Kdo však může tvrdit, že krize, dnes postihující zatím jen institucionalizované náboženství a jeho dogma, neohrožuje i víru v její ryzí nepředmětné podobě? Víru, která sice nemá bezprostřední náboženský obsah, ale již náboženství se svou věroukou a dogmaty poskytovalo po celá staletí bezpečnou ochranu?

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

Mé úvahy a popisy vycházejí z přesvědčení, že je důležité stále rozlišovat-, což se zdá banalita, vždyť nikdo, pokud vím, dosud otevřeně neprohlásil, že rozlišovat je nesmysl. Nicméně ve většině diskusí mezi politikology a sociology jako by existovala tichá dohoda, že rozdíly ignorovat lze. Vychází se přitom z předpokladu, že všechno lze koneckonců nazvat jakkoli jinak a že rozdíly mají smysl jen proto, že každý z nás má právo „definovat vlastní pojmy“. Avšak nenaznačuje již pouhý fakt, že si přiznáváme to podivné právo, jakmile začneme jednat o důležitých věcech - jako by to bylo totéž, co právo každého mít vlastní názor -, že pojmy, jako „tyranie“ a „autorita“, „totalitarismus“, prostě ztratily svůj sdílený smysl? Že již společně nežijeme ve světě, kde slova společná všem mají pevný, nepopíratelný smysl, a že jen proto, abychom nebyli odsouzeni žít verbálně ve světě zcela nesmyslném, přiznáváme jeden druhému právo uchýlit se do vlastního světa významů a požadujeme, aby každý z nás byl konsistentní jen ve vlastní soukromé terminologii? Ujišťujeme-li se i za těchto okolností, že se pořád ještě navzájem chápeme, pak tím ovšem nemíníme, že bychom rozuměli společnému světu, nýbrž to, že rozumíme konsistenci argumentů, důkazů a dokazování v jejich pouhé formálnosti.

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

Již od devatenáctého století se liberální i konzervativní autoři vyrovnávají s problémem autority a zároveň s problémem svobody v politické oblasti. Liberální teorie se opírají o tento předpoklad: „faktem, který charakterizuje moderní historii, je stálý pokrok ... směrem k stále více organizované a stále více zajištěné lidské svobodě.“¹ Na každou odchylku od tohoto kurzu je pak zapotřebí pohlížet jako na cosi reakčního, jako na proces, který jde opačným směrem. Tak ovšem liberální teorie přehlížejí zásadní rozdíly mezi omezením svobody v autoritativních režimech, zrušením politické svobody v tyraních a diktaturách a totálním odstraněním samotné spontaneity - tj. nejobecnějšího a nejelementárnějšího projevu lidské svobody, k němuž směřují různými metodami manipulace jenom režimy totalitární. Liberální autor, zabývající se spíše historií a pokrokem svobody než různými formami vlády, zde vidí rozdíly jen kvantitativní; neuvědomuje si, že autoritativní vláda, i když svobodu omezuje, zůstává s ní stále ještě spjata. Kdyby ji totiž zrušila úplně, ztratila

¹ Formulace pochází z „Nástupní přednášky o studiu historie“ Iorda Actona, která byla publikována v *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, str.35.

by vlastní podstatu: proměnila by se v tyranii. Totéž platí o rozdílu mezi legitimní a nelegitimní mocí, s níž stojí a padá každá autoritativní vláda. Tomu liberální autor věnuje obvykle jen malou pozornost. Je totiž přesvědčen, že každá moc korumpuje, a že tedy stálost pokroku vyžaduje stálý úbytek moci, ať má jakýkoli původ.

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

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

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

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

V protikladu k autoritativní formě vlád a zároveň vůči tyranii totalitární vláda a totalitární organizace společnosti nejvíce připomíná strukturu cibule, kde v samém středu dlí v jakémsi prázdňém prostoru vůdce. Ať už si počíná jakkoli - ať sjednocuje politický útvar pomocí autoritářské hierarchie či utlačuje poddané jako tyran -, činí tak vždy zevnitř, a nikoli zvnějšku nebo shůry. Všechny velmi různorodé části totalitárního hnutí - frontové organizace, různé profesní společnosti, členstvo strany, stranická byrokracie, elitní formace a policejní skupiny - se k sobě vztahují tak, že každá vytváří v jednom směru fasádu a v druhém centrum, to jest pro jednu vrstvu hraje roli normálního vnějšího světa a pro druhou představuje radikální extremismus. Je velkou výhodou tohoto systému, že i v podmínkách totalitární vlády hnutí poskytuje každé ze svých vrstev zdání normálního světa spolu s vědomím, že se odlišuje a je radikálnější než on. A tak obklopují celé hnutí sympatizanti ve frontových organizacích, jejichž přesvědčení se liší od přesvědčení členů strany pouze intenzitou. A protože postrádají fanatismus a extremismus, vytvářejí před vnějším světem falešnou fasádu normalnosti. Zároveň představují normální svět pro samotné totalitární hnutí, jehož členové pak věří, že se jejich přesvědčení liší od přesvědčení ostatních lidí jen stupněm radikality, a nemusí si tudíž nikdy uvědomit, jaká propast dělí jejich svět od světa,

kteří je obklopuje ve skutečnosti. Cibulovitá struktura působí, že systém je organizačně zajištěn proti náporu fakticity reálného světa.²

I když liberalismus a konzervatismus selhávají, jakmile se pokoušíme používat jejich teorie na fakticky existující politické útvary a instituce, stěží lze pochybovat o tom, že jejich všeobecná tvrzení působí velmi hodnověrně. Liberalismus sleduje, jak jsme viděli, ubývání svobody a konzervatismus naopak ubývání autority. Oba nazývají výsledek totalitarismem a spatřují totalitární trendy všude, kde se objeví jeden nebo druhý z těchto procesů. Oba mohou bezpochyby své závěry přesvědčivě dokumentovat. Kdo by mohl popřít, že svoboda je od počátku století ze všech stran vážně ohrožována, že přinejmenším od konce první světové války jsme svědky rozmachu tyranii všeho druhu? Kdo může na druhé straně popřít jeden z nejnápadnějších rysů moderního světa, že takřka všechny tradiční autority vymizely? Zdá se, že stačí se zaměřit na jeden z těchto jevů a už můžeme podle svého vkusu nebo, jak se říká, podle své „stupnice hodnot“ ospravedlňovat buď teorii pokroku, nebo teorii zkázy. Budeme-li však pohlížet na protikladné výroky konzervativců a liberálů nestranně, snadno nahlédneme, že je pravda mezi ně rovnoměrně rozdělena a že ve skutečnosti svoboda a autorita ustupují v moderním světě simultánně. K těmto procesům lze dokonce četné výkyvy veřejného mínění, které se již více než sto padesát let přesouvá v pravidelných intervalech z jedné strany na druhou, od liberální nálady ke konzervatismu a zase zpět k většímu liberalismu a prosazuje jednou obnovení autority, podruhé obnovení svobody, vyvolávaly jen další směřování problémů, znejasňování rozdílů mezi svobodou a autoritou a nakonec způsobily destrukci jejich politického smyslu - tedy čím dál větší znejistění jak svobody, tak autority.

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

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

Druhá a pozdější teorie, jež implicitně odmítá důležitost rozlišování, spočívá, zvláště ve společenských vědách, v téměř univerzální funkcionalizaci všech pojmů a idejí. Jako u předchozího příkladu ani zde se liberalismus a konzervatismus neliší metodou, hlediskem či přístupem, nýbrž jen emfází a hodnocením. Vhodným příkladem je přesvědčení, dnes ve svobodném světě rozšířené, že komunismus, i když vyhláší ateismus, je novým náboženstvím, protože plní stejnou sociální, psychologickou a emocionální funkci, jakou vykonávalo a dosud ve svobodném světě vykonává tradiční náboženství. Společenské vědy se nezabývají tím, co je bolševismus jako ideologie a forma vlády, ani tím, co si jeho mluvčí musí sami namlouvat; to není předmětem jejich zájmu. V těchto oborech mnozí vědci věří, že mohou pracovat, aniž by studovali to, co historické vědy nazývají primárními prameny. Zajímají se pouze o funkce a všechno, co může fungovat stejně, lze také podle jejich názoru stejně nazvat. Je to tak, jako bych měla právo nazývat podpatky své boty kladivem, protože ho používám jako většina žen k zatlučení hřebíků do zdi.

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

² Použití modelu „cibule by bylo možno dostatečně podložit pouze detailním popisem a analýzou nejpůvodnější organizační struktury totalitních hnutí a orgánů totalitní vlády. Musím čtenáře odkázat ke kapitole „Totalitarian Organization“ ve své knize *The Origins of Totalitarianism*, 2. vyd., New York, 1958.

Téhož argumentu se často užívá vůči autoritě: Plní-li autorita stejnou funkci jako násilí - že totiž nutí lidi k poslušnosti -, pak je autorita násilím. Zde se opět shledáváme s těmi, kdo se staví za návrat k autoritě a domnívají se, že problémy masové společnosti lze vyřešit pouze obnovením vztahu příkaz-poslušnost, i s těmi, kdo věří, že masová společnost si může vládnout sama jako každé jiné sociální těleso. Opět se obě strany shodují v jednom podstatném bodě: autorita je všechno to, co lidi nutí k poslušnosti. Všichni, kdo označují moderní diktatury za „autoritativní“ nebo mylně považují totalitarismus za autoritářskou strukturu, implicitně položili rovnítko mezi násilím a autoritou. Sem patří konzervativci, kteří vzestup diktatur v našem století vysvětlují potřebou nalézt náhradu za autoritu. Jádrem argumentu je vždycky stejné: všechno se vztahuje k funkcionální souvislosti, a použití násilí se chápe jako důkaz, že žádná společnost nemůže existovat jinak než na autoritativním základě.

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

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

Vzhledem k současné situaci navrhuji položit další otázky: jaké politické zkušenosti odpovídaly pojetí autority, odkud autorita vzešla? Jaká je povaha politického světa konstituovaného autoritou? Je pravda, že platónsko-aristoteléské tvrzení, že každá dobře uspořádaná společnost se skládá z těch, kdo vládou, a z těch, kdo jsou poddaní, platila až do příchodu novověku? Řečeno jinak, jaký typ světa zanikl poté, co novověk napadl tu či onu formu autority v různých sférách života, a dokonce způsobil, že sám koncept autority ztratil platnost?

II

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

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

Vzhledem k tomu, že chyběla přesvědčivá politická zkušenost, o níž by opřeli požadavek autoritativní vlády, museli se Platón i Aristotelés - každý naprosto jiným způsobem - spolehnout na příklady lidských vztahů pře-

³ Toho si povšiml již řecký historik Dio Cassius, který při líčení historie Říma nenalezl způsob, jak přeložit slovo auctoritas: HELLENISAI AUTO KATHAPAX ADYNATONESTI. (Citováno z knihy Theodora Mommsena, Römische Staatsrecht, 3. vyd., 1888, díl III, s.952, n. 4.) Mimo to stačí jen srovnat si římský senát, tuto specificky autoritativní instituci, s nočním shromážděním Platónových Zákonů, které - složeno z deseti nejstarších strážců pověřených stálým bděním nad státem - jej povrchně připomínalo, aby byla naprosto zřejmá nemožnost nalézt v rámci řecké politické zkušenosti skutečnou alternativu k donucování či přesvědčování.

⁴ POLIS GAR ŮK ESTH'HÉTIS ANDROS ESTH'HENOS. Sofoklés, Antigona, 737

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

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

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

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

Důvod, proč Platón požadoval, aby se filosofové stali vládci, spočíval v konfliktu mezi filosofem a polis, v nepřátelství polis vůči filosofovi, jež v latentní podobě existovalo ještě dřív, než bezprostředně ohrozilo život

⁵ Zákony, 715

⁶ Theodor Mommsen, R&mische Geschichte, kniha 1, kap.5

⁷ H.Wallon, Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité, Paris, 1847, díl III, kde lze nalézt dosud nejlepší popis postupné ztráty římské svobody v době Impéria, způsobené neustálým vzrůstem císařského domu. Protože moc získal císařský dům, nikoli císař, počal panovat ve veřejné oblasti „despotismus“, který vždy charakterizoval soukromou domácnost a rodinný život.

⁸ Fragment ze ztraceného dialogu O království praví, že „král se nejen nemusí stát filosofem, ale může dokonce být při kralování na překážku; (dobrému králi) je však zapotřebí, aby naslouchal radám pravého filosofa.“ Viz Kurt von Fritz, The Constitution of Athens and Related Texts, 1950. S Aristotelem řečeno, jak Platónův filosof-král, tak i řecký tyran vládou s výlučným zřetelem ke svým zájmům, což pro Aristotela, na rozdíl od Platóna, je základní charakteristikou tyranství vůbec. Platón sám si této podobnosti vědom nebyl a za základní rys tyranu považoval podle obvyklého řeckého mínění to, že tyran zamezil občanům přístup do veřejné oblasti, na „tržiště“, kde by se občan mohl ukázat, vidět a být viděn, slyšet a být slyšen -, tj. že tyran zakázal AGOREUEIN a POLITEUESTHAI, že uzavřel občany do soukromí jejich domácností a péči o věci veřejné vyhradil výlučně sám sobě. Nepřestal by být tyranem, ani kdyby tak, jak to někteří tyrané bezpochyby dělali, používal svou moc výhradně v zájmu svých poddaných. Být vypuzen do soukromého života podle řeckého mínění znamenalo být zbaven specificky lidských životních možností. Jinými slovy, ony zásadní rysy, které nám tak přesvědčivě demonstrují tyranský charakter Platónova státu - takřka naprosté odstranění soukromí a všudypřítomnost politických orgánů a institucí - naopak Platónovi zabránily, aby rozeznal jeho tyranský charakter. Označit jako tyranii ústavu, jež nejenže nezahání občany do domácností, ale jež naopak neponechává ani malý kousek jakéhokoli soukromého života, by Platónovi připadalo jako protimluv. Mimo to tím, že nazývá vládu zákona „despotickou“, zdůrazňuje Platón právě její netyranskou povahu. Odjakživa se totiž předpokládalo, že tyran vládne nad lidmi, kteří již dříve poznali svobodu polis a kteří - protože jí byli zbaveni -, se pravděpodobně hotoví ke vzpouře, zatímco o despotovi se soudilo, že vládne nad lidmi, kteří svobodu nikdy nepoznali a nejsou jí ze své přirozenosti schopni. Jako by Platón řekl: Moje zákony, vaši noví despotové, vás nezbaví ničeho, čeho jste dříve oprávněně užívali; odpovídají totiž vlastní povaze lidských záležitostí, a nemáte tedy větší právo se proti jejich vládě bouřit, než má otrok právo bouřit se proti svému pánu.

⁹ „Eternal Peace“, The Philosophy of Kant, ed. and trans. C. J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, 456 s.

filosofa - v procesu a smrti Sókratově. Politicky znamená Platónova filosofie vzpouru filosofa vůči polis. Filosof vyhláší požadavek vládnout ne tak kvůli polis a politice (i když u Platóna je těžké popřít vlasteneckou motivaci, ta jeho filosofii odlišuje od antických pokračovatelů), spíše kvůli filosofii a bezpečí filosofa.

Právě po Sókratově smrti přestal Platón přesvědčování považovat za dostatečný prostředek k vedení lidí a snažil se najít něco, co by lidi donucovalo bez vnějších násilných prostředků. Záhy musel při tomto pátrání objevit, že pravda, respektive pravdy, jež nazýváme samozřejmými, nutí mysl, aby je přijala, a že toto donucování bez vnějšího násilí je mocnější než přesvědčování a argumentace. Obtížnost donucovat rozumem však spočívá v tom, že se mu podrobuje málo lidí, takže vzniká problém, jak zajistit, aby se též pravdě podřídilo množství, které vytváří politický útvar. Zde je jistě třeba nalézt jiné prostředky donucování, ale nesmějí to být prostředky násilné, nemá-li být zničen politický život v podobě, v níž to chápali Řekové.¹⁰ To je úskalí uprostřed Platónovy politické filosofie a zatěžuje všechny snahy uskutečnit tyranii rozumu. V *Ústavě* se problém řeší závěrečným mýtem o odměnách a trestech na onom světě, jemuž zřejmě Platón sám nevěřil, a ani nechtěl, aby mu věřili filosofové. Čím je pro nemnohé neboli pro filosofy podobenství jeskyně uprostřed *Ústav*y, tím je pro většinu, která není schopna filosofické pravdy, mýtus pekla na jejím konci. V *Zákonech* se Platón zabývá stejnou komplikací, ale opačným způsobem; navrhuje nahradit přesvědčování tím, že se občané uvádějí do zákonů a objasňuje se jim jejich záměr a účel.

Při pokusech nalézt legitimní donucovací princip Platóna původně inspiroval velký počet existujících modelových vztahů: vztah mezi pastýřem a ovcemi, kormidelníkem lodi a pasažéry, mezi lékařem a pacientem či mezi pánem a otrokem. Ve všech případech je důvěra založena buď na odborné znalosti, a tudíž k poslušnosti není zapotřebí ani síly ani přesvědčování, anebo vládce a ovládaný patří k odlišným kategoriím bytostí a z toho automaticky vyplývá, že jeden je poddaný druhému - jako v případě pastýře a jeho stáda nebo pána a otroků. Všechny příklady, které se stále znovu objevují ve všech velkých Platónových dialozích - v *Ústavě*, *Politikovi* a *Zákonech* - jsou přejaty z toho, co pro Řeky představovalo sféru soukromého života. Je nicméně zřejmé, že vztah mezi pánem a otrokem má zvláštní význam. Podle rozhovoru v *Politikovi* pán ví, co se má dělat, a dává příkazy, zatímco otrok je vykonává a poslouchá. Vědět to, co se činit má, a vlastní činnost se tak stávají oddělenými a navzájem se vylučujícími funkcemi. V *Ústavě* jsou uvedeny politické charakteristiky dvou rozdílných tříd lidí. Vhodnost těchto příkladů spočívá v přirozené nerovnosti mezi vládnoucími a ovládanými a je obzvláště zjevná na příkladu pastýře; Platón sám zde ironicky uzavírá, že jenom bůh, a ne člověk by mohl mít k lidským bytostem stejný vztah, jako má pastýř ke svým ovcím. Ačkoli tyto modely zřejmě neuspokojovaly ani Platóna samotného a neplnily požadovaný účel, tj. nezakládaly „autoritu“ filosofa v polis, vrátil se k nim stále znovu, vždyť pouze v těchto příkladech zjevné nerovnosti bylo možno vládnout bez uchvácení moci a bez násilných prostředků. Platón hledal takový vztah, v němž donucovací element vyplývá ze vztahu samotného a je přítomen ještě dřív, než je vydán první příkaz v jeho rámci; pacient se stal podřízeným lékařově autoritě už v okamžiku, kdy onemocněl, otrok podléhá pánovi od chvíle, kdy se stal otrokem.

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

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

¹⁰ Von Fritz, op.cit. s.54, správně trvá na Platónově odporu vůči násilí, „který se též ukazuje ve skutečnosti, že kdekoli Platón sám činil pokusy způsobit změnu politických zřízení podle svých politických ideálů, vždy se obracel na ty, kdo již u moci byli“.

¹¹ Výrok Wenera Jaegera v *Paidea*, New York, 1943, díl II, s. 416 a násl.: „Myšlenka, že existuje nejvyšší umění měřičské a že filosofova znalost (fronesis) je schopnost měřit, se táhne od počátku až do konce všemi Platónovými pracemi“ - platí pouze pro Platónovu politickou filosofii. Pravý význam slova FRONESIS u Platóna a Aristotela je spíše náhled státníka než „moudrost“ filosofa.

¹² *Ústava* kniha VII, 516-517

¹³ Viz zvláště *Timaios*, 31, kde božský Demiurgos vytváří univerzum podle modelu PARADEIGMA, a dále *Ústava* 596 a násl.

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

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

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

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

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

¹⁴ v Ptotreptikovi, cit. v práci von Fritze, op.cit.

¹⁵ Zákony, 710-711

¹⁶ Tento výklad se opírá o velkou interpretaci podobenství jeskyně, kterou podal Martin Heidegger v Platons Lehre von der Wahrheit, Bem, 1947. Heidegger ukazuje, jak Platón přetvořil pojetí pravdy (ALÉTHEIA), až se ztotožnila se správností (ORTHOTÉS). Je-li filosofovým věděním schopnost měřit, pak to vyžaduje opravdu správnost, a nikoli t, pravdu. I přesto, že se Heidegger přímo zmiňuje o riziku, které filosof I podstupuje tím, že se musí vrátit do jeskyně, není si vědom politického kontextu, v němž se podobenství objevuje. Podle něho k proměně dochází proto, že je dána přednost subjektivnímu aktu vidění (IDEA a IDEIN v mysli filosofa) před objektivní pravdou (ALÉTHEIA), která podle Heideggera znamená Unverborgenheit (neskrytost).

¹⁷ Symposion, 211-212

¹⁸ Faidros, 248: FILOSOFOS É FILOKALOS, dále 250

¹⁹ V Ústavě, 518, se i o dobro hovoří jako o FANOTATON, o tom, co nejvíce svítí. Tato vlastnost zřejmě právě naznačuje přednost, již původně v Platónově myšlení měla krása před dobrem.

dobra. Dokonce i v prvních knihách *Ústavy*²⁰ je filosof ještě určován jako milovník krásy, a nikoli dobra, a teprve v šesté knize se idea dobra představuje jako nejvyšší. Původní funkcí idejí totiž nebylo ovládat nebo jinak určovat chaos lidských věcí; ideje měly spíše v „zářivém jasu“ osvětlovat jejich temnotu. Ideje jako takové nemají s politikou, s politickými zkušenostmi a s problémem jednání co dělat a náležejí výlučně zkušenosti kontemplance a hledání „pravého bytí věci“. Právě ovládnutí, měření, subsumpce či regulace je zcela cizí oné zkušenosti, na níž stojí původní koncepce nauky o idejích. Zdá se, že Platón chtěl nejprve učinit z politické „irrelevance“ nového učení výjimku a snažil se nauku o idejích přizpůsobit, aby se stala užitečnou pro politickou teorii. Avšak použitelnost může být idejím zabezpečena pouze ideou dobra, protože „dobro“ v řeckém jazykovém povědomí vždy znamenalo „dobré k“ či „vhodné“. Jakmile nejvyšší idea, již se všechny ostatní musí účastnit, aby vůbec idejemi byly, je ideou vhodnosti, pak lze ideje per definitionem použít a v rukou filosofa - odborníka na ideje - se mohou stát pravidly a měřítky nebo, jak se později uvádí v *Zákonech*, zákony. (Rozdíl je zanedbatelný. To, co *Ústava* dosud formuluje jako přímý osobní nárok filosofa vládnout, filosofa-krále, se v *Zákonech* mění v neosobní nárok rozumu vládnout.) Vlastním důsledkem politické interpretace nauky o idejích ovšem je, že měřítkem všech věcí není ani člověk či bůh, ale dobro samo, což nevyvodil Platón, ale Aristotelés v jednom ze svých raných dialogů.²¹

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

Filosofova vláda však musela být ospravedlněna a ospravedlněna mohla být jen tehdy, jestliže filosofova pravda platí pro celou sféru lidských věcí, od níž se filosof musel odvrátit, aby na ni mohl pohlížet. Pokud filosof není nic jiného než filosof, jeho hledání končí kontemplancí nejvyšší pravdy, a ta je zároveň nejvyšší krásou, jsou ovládnutí, nadřazeností odborníků nad laiky; je si dobře vědom rozdílu mezi jednáním a zhotovováním a nevybírá své příklady z oblasti díla. Chtěl-li stanovit princip vlády v lidských věcech, odvolával se Aristotelés, pokud vím, jako první k „přírodě“, která „sama již provedla rozdělení tím, že bytosti téhož druhu učinila jednak mladšími, jednak staršími, a tu se sluší, aby jedni z nich poslouchali a druhí vládli“.²²

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

²⁰ *Ústava*, 475-476. Výsledkem tohoto platónského odmítnutí krásy ve filosofické tradici bylo to, že se krása neobjevuje mezi transcendentáliemi či univerzáliemi, tedy oněmi vlastnostmi, které má vše, co jest, a mezi něž řadila středověká filosofie unum, alter, ens a bontun.

Jacques Maritain si je vědom tohoto odmítnutí krásy a ve své nádherné knize *Creative Intuition in Art and Poetry*, Bollingen Series XXXV, I, 1953, soudí, že by krása měla být včleněna mezi transcendentálie, neboť „krása je vyzařování všech transcendentálií dohromady“ (x.162).

²¹ V dialogu *Politik*: „neboť nejpřesnější měrou všeho je dobro“ (cit. podle Fritze, op.cit.). Nutně platilo pojetí, že pouze skrze koncept dobra se věci stávají srovnatelnými, a tedy měřitelnými.

²² *Politika*, 1332b12 a 1332b36 (cit. podle českého překl. A. Kříže, Praha, Laichter 1939). Rozdíl mezi staršími a mladšími je již u Platóna, viz *Ústava*, 412, a *Zákony*, 690 a 714. Odvolání se na přirozenost je aristoteléské.

²³ *Politika*, 1328b35 (cit. podle Kříže, op.cit.) 24*) *Ekonomika*, 1343a1-4

²⁴ *Ekonomika*, 1343a1-4

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

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

Aristotelés - stejně jako už Platón - bezesporu zamýšlel zavést do vedení věcí veřejných a do života polic určitý druh autority, a bezpochyby z dobrých politických důvodů. Avšak aby bylo všeobecně přijatelné, že do politické oblasti je nutno zavést rozdíl mezi vládci a ovládanými, mezi těmi, kdo poroučejí, a těmi, kdo poslouchají, i on se musel uchýlit k nouzovému řešení a uvádět příklady a modely rovněž převážně z předpolitické sféry: ze soukromé oblasti domácnosti a ze zkušeností otrokářského hospodářství. To ho přivádí ke křiklavě protichůdným tvrzením, v nichž poměřuje život a dění v polis měřítky, o nichž jinde zase praví, že platí pouze pro chování a život domácího společenství. Rozpornost jeho spekulace je zřejmá dokonce už tehdy, vezmeme-li úvahu pouze jeho slavný příklad z Politiky, již zmíněný, podle něhož se rozdíl mezi vládci a ovládanými odvozuje z přirozeného rozdílu mezi mladšími a staršími. Ale příklad sám o sobě je z hlediska Aristotelova argumentu nevhodný. Vztah mezi starým a mladým je svou podstatou výchovný a výchova neobsahuje nic jiného než přípravu budoucích vládců vládci současnými. Kdyby v něm měla být zahrnuta vláda jako taková, pak by ovšem neměla nic společného s politickými formami vlády nejen proto, že je to vztah omezený časově i svou intencí, ale i proto, že se ustavuje mezi lidmi, kteří si jsou potenciálně rovni. Však také nahradit vládu výchovou mělo dalekosáhlé důsledky. Vládcové pak totiž počali vystupovat v roli vychovatelů a vychovatelům se naopak vytýkalo, že chtějí vládnout. Ukazuje se však, že nic není v politice diskutabilnější než platnost příkladů převzatých z výchovy. V politické oblasti máme vždy co činit s dospělými, kteří věk výchovy již vlastně mají za sebou. Politika, neboli právo podílet se na správě věcí veřejných, začíná přesně tam, kde výchova skončila. (Výchova dospělých, individuální nebo společná, snad může mít velký význam pro formování osobnosti, pro její plný rozvoj či větší obohacení, avšak politicky je irelevantní; ledaže by jejím cílem bylo poskytnout technické prostředky, které lidé nezískali v mládí a jichž je pro účast na veřejných záležitostech zapotřebí) Ve výchově máme naopak vždy co činit s lidmi, kteří se nemohou zúčastnit politiky proto, že se k tomu teprve připravují. Aristotelův příklad je nicméně závažný, neboť je pravda, že potřeba „autority“ se stává ve výchově a vzdělávání dětí mnohem přijatelnější než kdekoli jinde. Je tedy pro naši dobu charakteristické, že chce vykořenit i tuto krajně omezenou a politicky nevýznamnou formu autority.

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

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

²⁵ Jaeger, op.cit. díl I, s.111

²⁶ Ekonomika, 1343b24

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

IV

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

Založení Říma - *tanta molis erat Romanam condere gentem* („Tolik práce to stálo, než římský založen národ“), jak Vergilius shrnuje neustále přítomné téma *Aeneidy*, podle něhož veškeré Aeneovo bloudění a strádání se skončí a dospěje k cíli *dum conderet urbem* („až založí město“) - a dále pak neřecká zkušenost posvátnosti domu a domácího krbu, v níž, řečeno s Homérem, jako by Hektorův duch přežil pád Tróje a ožil na italské půdě, utvářejí hluboký politický obsah římského náboženství. Na rozdíl od Řeků, u kterých zbožnost závisela na bezprostředně zjevované přítomnosti bohů, náboženství římské, religio, znamená doslova *re-ligare*²⁷: být vázán k dřívějšímu, mít závazek vůči nezměrné, takřka nadlidské, a tudíž vždy legendární námaze, kterou vždy vyžaduje položení základů, upevnění základního kamene.²⁸ Být religiózní znamenalo být vázán k minulosti; proto Livius, velký zapisovatel minulých událostí, mohl říci: *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* („Když o těchto starobylých událostech píši, nevím, jaké je toto spojení kterým stárne i můj duch, a jaké religio jej jímá.“²⁹) Náboženskou a politickou činnost bylo možno považovat takřka za identickou a Cicero mohl prohlásit: „Nikde jinde se lidská zdatnost tak nepřiblížila stezkám bohů (*numen*) jako tam, kde lidé zakládají nová a uchovávají již založená společenství.“³⁰ Religiózní byla samotná zavazující moc fundace, neboť i bohům město skýtalo stálý domov - opět na rozdíl od Řecka, jehož bohové sice města smrtelníků ochraňovali a příležitostně v nich i pobývali, nicméně sami měli svůj vlastní, lidským sídlům vzdálený domov na hoře Olymp.

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

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

Vztah *auctor* - *artifex* však v žádném případě není (platónským) vztahem mezi pánem, který dává příkazy, a služebníkem, který je vykonává. Je nejnápadnějším rysem těch, kdo mají autoritu, že nemají moc. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, „zatímco moc spočívá v lidu, autorita patří senátu“.³¹ Protože autorita, onen

²⁷ Odvození *religio* od *religare* se objevuje u Cicerona. Jelikož zde máme co činit pouze s politickou sebeinterpretací Římanů, není důležitá otázka, zda je toto odvození etymologicky správné.

²⁸ Viz Cicero, *De Re Publica*, III, 23. Co se týče římské víry ve věčnost Říma, viz Viktor Poeschel, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Benin, 1936.

²⁹ Anály, kniha 43, kap.13

³⁰ *De Re Publica*, I, 7

³¹ Cicero, *De Legibus*, 3, 12, 38

přivažek, který musel senát dodávat politickým rozhodnutím, není moc, uniká nám její povaha a zdá se nepochopitelná; v tomto ohledu se podobá Montesquieuově oddělené moci soudní v systému vlády. I její síla je, jak Montesquieu říká, „jaksi nulová“ (en quelque facon nulle), nicméně právě ona vytváří autoritu v konstitučních vládách.³² Mommsen tuto autoritu nazýval „více než radou, ale méně než příkazem, radou, kterou nelze dost dobře pominout“, mínil tím že „vůle a činy lidí jsou podobně jako u dětí vystaveny chybám a omylům, a proto potřebují 'něco navíc', jakési stvrzení radou starších“.³³) Autoritativní charakter „přidavku“, s nímž přicházejí starší, spočívá v tom, že je pouhou radou, jež k tomu, aby byla vyslyšena, nepotřebuje formu rozkazu či nějakého vnějšího násilí.³⁴

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

Precedenty - skutky předků a zvyklosti, které z nich povstaly - zavazovaly vždy.³⁷ Cokoliv se přihodilo, změnilo se v příklad a autoritas maiorum se ztotožnila s autoritativními vzory pro chování, s morálně politickými měřítky jako takovými. Proto pociťovali Římané, že opravdovým vyvrcholením života je stáří, ne pouhá dospělost, ne však kvůli nashromážděné moudrosti a zkušenostem, ale proto, že starý člověk žije ve větší blízkosti k předkům a minulosti. Na rozdíl od našeho pojetí, kdy člověk roste směrem do budoucnosti, směřoval růst podle římského cítění do minulosti. Kdyby někdo chtěl toto pojetí vztáhnout k hierarchickému řádu, který je na autoritě postaven, a znázornit takovou hierarchii známým obrazem pyramidy, pak by její špička nesměřovala do nadzemské výše nebes (případně, jako v křesťanství, i nad ně), ale mířila by do hloubky pozemské minulosti.

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

Stejně jako odvozený ráz použitelnosti idejí v politice nezabránil, aby se Platónovo politické myšlení nestalo počátkem západní politické teorie, ani odvozený ráz autority a tradice v záležitostech duchovních nezamezil, aby se autorita a tradice nestaly, pro dlouhý úsek naší historie dominantními rysy západního filosofického myšlení. V obou případech se zapomělo na politický původ a politické zkušenosti, na nichž samotné teorie spočívaly, jednak na původní konflikt mezi politikou a filosofií, mezi občanem a filosofem, jednak na zkušenost založení, na niž spočívá legitimní zdroj římské triády náboženství-autorita-tradice. Síla této triády spočívá na svazující moci autoritativního počátku, k němuž byli lidé připoutáni tradicí „religiózních“ vazeb. Římská triáda přežila přeměnu republiky v císařství a pronikla všude tam, kde *pax romana* na římských základech vytvořila západní civilizaci.

Mimořádná síla a nezdolnost tohoto římského ducha - nebo mimořádná spolehlivost zakládajícího principu při vzniku státních útvarů - byly podrobeny rozhodující zkoušce, osvědčily se však vynikajícím způsobem po

³² Esprit des Lois, kniha XI, kap.6

³³ profesor Carl J. Friedrich mě upozornil na důležitou diskusi o autoritě v Mommsenově knize Rómisches Staatsrecht, viz s. 1034, 1038-1039

³⁴ Tuto interpretaci dále podporuje to, že v latině existuje vazba alicui auctorem esse, „dát někomu radu“.

³⁵ Viz uvedené dílo Theodora Mommsena, 2.vyd., díl I, s.73 a násl. Latinské slovo nurnen jež je takřka nepřeložitelné a znamená „božský příkaz“ a zároveň božské způsoby jednání, se odvozuje od nuere, souhlasně přikývnout. Příkazy bohů a veškeré jejich zásahy do lidských záležitostí se tedy omezují na souhlas či nesouhlas s lidským jednáním.

³⁶ Mommsen, ibid., s.87

³⁷ Viz též různá latinská slovní spojení jako auctoritas habere, mít předchůdce či příklady, auctoritas maiorum, autoritativní příklad předků, usus et nuctoritos, používané v římském právu pro práva zvyková. Znamenitě zřetelnosti tohoto římského ducha a zároveň i velice užitečný soubor důležitých zdrojů lze nalézt u Viktora Poeschela, op.cit. zvl. s.101 a násl.

pádu Římské říše, kdy římské politické a duchovní dědictví převzala křesťanská církev. Postavena tváří v tvář tomuto velmi reálnému, „světskému“ úkolu stala se církev dokonale „římskou“ a v politických záležitostech se tak přizpůsobila římskému myšlení, že smrt a vzkříšení Krista učinila úhelným kamenem nového založení, a na tomto základě zbudovala novou lidskou instituci nesmírné trvalosti. A tak poté, co se Konstantin Veliký obrátil na církev, aby pro hroutící se říši zabezpečil ochranu „nejmocnějšího boha“, byla i církev nakonec schopna překonat tendence křesťanské víry, které v dřívějších stoletích způsobily tolik obtíží a jsou tak zjevné a zdanlivě nepřekonatelné v Novém zákoně a raných křesťanských spisech. Vítězství římského ducha je opravdu téměř zázrakem a v každém případě právě ono umožnilo církvi, „poskytnout lidem kromě členství i pocit občanství, který již nemohl skýtat ani Řím, ani nějaká městská správa“.³⁸ Nicméně jako Platónova politizace idejí proměnila západní filosof i a určila politický koncept rozumu, tak i politizace církve determinovala křesťanské náboženství. Základem církve jako společenství věřících a veřejné instituce už nebyla ani tak křesťanská víra ve vzkříšení (i když tato víra jejím obsahem zůstávala), či hebrejská poslušnost Božím příkázáním, ale spíše svědeckví o zrození, životě, smrti a vzkříšení Ježíše Nazaretského jako historicky zaznamenané události.³⁹ Apoštolové se jako svědkové této události mohli stát „otci-zakladateli“ církve, která pak z nich odvozovala vlastní autoritu tradicí, tím, že předávala jejich svědeckví z generace na generaci. Dokonce lze říci, že teprve tak došlo k tomu, že se křesťanská víra stala náboženstvím, „religiem“, náboženstvím nejen ve vlastním křesťanském smyslu, ale i ve smyslu klasickém, rozhodně až od této chvíle se mohl celý svět stát křesťanským - na rozdíl od situace, kdy v něm žily pouhé, třeba i větší skupiny křesťanských věřících. Římský duch mohl přežít katastrofu Římské říše proto, že její nejmocnější nepřítel - ti, kteří uvalili kletbu takřka na celou oblast světských veřejných věcí a přísahali, že budou žít skrytě -, objevili ve vlastní víře něco, co bylo možno pochopit také jako světskou událost, co se mohlo stát novým světským počátkem, k němuž byl svět znovu vázán (*religare*) v podivné směsi nové a staré religiózní úcty. Tuto přeměnu dokonal v celé šíři Augustin, jediný velký filosof, jehož Římané měli. Nosník jeho filosofie - *Sedis animi est in memoria* (sídlo duše je v paměti), je přesnou pojmovou artikulací specificky římské zkušenosti, již Římané samotní, zaplavení řeckou filosofií a řeckými pojmy, nikdy nedosáhli.

Díky tomu, že se založením katolické církve opakovalo založení města Říma, převzala křesťanská epocha i římskou triádu náboženství-autorita-tradice, i když ji ovšem naplnila radikálně odlišným obsahem. Je asi nejnápadnějším znamením této kontinuity, že církev znovu přijala římskou distinkci autority a moci, když v pátém století začala svou velkolepou politickou kariéru. Starou autoritu Senátu žádala pro sebe a moc, která v období Římského císařství již nepatřila lidu, ale byla soustředěna v rukou císařského dvora, přenechala světským panovníkům. Tak koncem 5. století mohl papež Gelasius I napsat císaři Anastasiovii I: „Jsou dvě věci, které vládnou tomuto světu - svatá autorita papeže a moc královská.“⁴⁰ Výsledek kontinuity římského ducha v dějinách Západu tedy byl dvojitý. Na jedné straně se ještě jednou opakoval zázrak stálosti; kontinuita a trvalost církve jako veřejné instituce je v naší historii srovnatelná pouze s tisíci lety římské historie ve starověku. Na druhé straně moderní odluka státu a církve, jež zdaleka nemusela jednoznačně vést k sekularizaci politické sféry, a tedy její povýšení k důstojnosti klasického období, ve skutečnosti znamenala, že politická oblast nyní ztratila - poprvé od dob Říma - svoji autoritu a s ní i onen prvek, který obdařil politické struktury, přinejmenším v historii Západu, trvalostí, kontinuitou a stálostí. Je sice pravda, že římské politické myšlení počalo velice záhy používat Platónových pojmů, aby pochopilo specificky římské zkušenosti. Nicméně se zdá, jako by Platónova nevíditelná měřítka - poměřující a spravující viditelné a konkrétní lidské věci - teprve v křesťanské epoše rozvinula plně svou politickou účinnost. Do římské fundační legendy se mohly přes Platóna včlenit právě ty části křesťanské věrouky, jež by jen stěží zapadly a asimilovaly se v římské struktuře, to jest zjevné příkazy a pravdy ryze transcendentní autority, jež se na rozdíl od Platónovy autority neklene nad zemskou oblastí, ale je kdesi za ní. Boží zjevení bylo možno nyní interpretovat politicky, jako by měřítka lidského chování a principy politického společenství, jež Platón antcipoval intuitivně, se konečně odhalila přímo, takže podle slov moder, ního platonika se zdálo, jako by se stará Platónova „orientace na neviditelná měřítka nyní potvrdila zjevením měřítek samotných.“⁴¹ Tak jako katolická církev vtělila do soustavy svých učení a dogmat řeckou filosofií, sloučila také římské pojetí politické autority, které nutně spočívalo na určitém počátku a založení v minulosti, s řeckou představou transcendentních měřítek a pravidel. Pro každý politický řád se nyní vyžadovala obecná a transcendentní měřítka, pod něž by bylo možno zahrnout vše částečné a imanentní, tj. morální pravidla mezilidského chování a racionální měřítka řídící veškeré individuální usuzování. Sotva něco jiného se nakonec uplatnilo s větší autoritou a dalekosáhlejšími důsledky než toto sloučení.

³⁸ R.H.Barrow, Římané, 1949, s.194

³⁹ V podobném duchu pojednává o sloučení římského imperiálního politického smýšlení s křesťanstvím Erik Peterson v knize *Der Monotheismus als politisches Problem*, Lipsko, 1935, v souvislosti s Orosiem, který uváděl ve vztah římského císaře Augusta s Kristem. „Dabei ist deutlich, dass Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist“ (s.92).

⁴⁰ *Duo quippe sunt... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas*

sacro pontificum et regalis potestas. In Migne, PL, díl 59, s.42a)

⁴¹ Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, s.78

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

V

V Církev mohla reinterpretovat raně křesťanské představy života na onom světě, do té doby vágní a nesourodé, ve světle platónských politických mýtů, a tak vytvořit dogmaticky zajištěný, propracovaný systém odměn a trestů za dobré a špatné skutky, které na zemi nedošly spravedlivé odplaty, to bylo politicky nejvážnějším důsledkem sloučení římských politických institucí s řeckými filosofickými idejemi. Nestalo se to však dříve než v pátém století, v době, kdy byly prohlášeny za herezi počáteční křesťanské nauky o spasení všech hříšníků, dokonce i samotného Satana (podle Origenova učení, které obhajoval ještě Řehoř z Nyssy), a spiritualizující interpretace muk pekelných jako trýzně svědomí (též podle Origenova učení). Právě v té době došlo k pádu Říma a zmizel dosud zajištěný světský řád. Za světské věci převzala odpovědnost církev a papežství se náhle stalo pozemskou, časnou mocí. Lidové i vzdělané představy o onom světě, o jeho odměnách a trestech, byly sice značně rozšířené již v době antiky, nicméně původní křesťanskou verzí těchto věr, která odpovídala „radostné zvěsti“ a odpuštění hříchů, nebyla hrozba věčného trestu a věčných muk, ale naopak *descensus ad inferos*, Kristův sestup do podsvětí, kde Kristus strávil tři dny od své smrti až do vzkříšení proto, aby přemohl peklo, zvítězil nad Satanem a vysvobodil duše zemřelých hříšníků od smrti a trestu stejně jako již před tím duše živých lidí.

Je dosti obtížné přesně odhadnout, do jaké míry je původ nauky o pekle politický, a nejen náboženský, protože církev tuto nauku vtělila v její platónské verzi do systému svých dogmat velice záhy. Bylo přirozeným důsledkem toho kroku, že jasné porozumění Platónovi samotnému se vytratilo a že jeho přísně filosofická nauka o nesmrtnosti duše, zamýšlená pro nemnohé, a jeho politická nauka o onom světě s odměnami a tresty, evidentně určená většině, se počaly ztotožňovat. Filosof se zajímá o to, co je neviditelné, co lze vnímat duší, jež sama je něčím neviditelným (AEIDES), a poté, co ji smrt zbavila těla - orgánu smyslového vnímání - odchází do Hádu, místa neviditelnosti (A-IDÉS).⁴² Právě proto se zdá, že filosof se neustále zabývá smrtí a umíráním a filosofii lze nazvat „přípravou na smrt“.⁴³ Ty, kdo za oblastí smyslového vnímání nezakusili filosofickou pravdu, přesvědčovat o nesmrtnosti netělesné duše ovšem nelze; pro ně Platón vypráví množství historek, které si sám vymyslel v závěru svých velkých politických dialogů - když se samotná argumentace zhroutila, jako v Ústavě, nebo když se ukázalo, že Sókratova protivníka nelze přesvědčit, jako v Gorgiově⁴⁴ Nejproslulejší a nejlivnější z těchto historek byl mýtus Erův v Ústavě. V období mezi Platónem a světským vítězstvím křesťanství v pátém století, které poskytlo víře v peklo i náboženské oprávnění - takže se toto dogma od té doby stalo obecným rysem křesťanství a v politických pojednáních se nepovažovalo za nutné je zvláště zmiňovat -, lze jen stěží nalézt významnější diskusi o politických problémech (s výjimkou Aristotela), která by nekončila napodobováním platónského mýtu.⁴⁵ Předchůdcem Dantova vypracovaného popisu pekla nejsou hebrejské či

⁴² Viz *Faidón*, 80 - příbuznost neviditelné duše s tradičním místem neviditelnosti, tj. Hádem, jež Platón interpretuje etymologicky jako „neviditelné“.

⁴³ *Ibid.*, 64-66

⁴⁴ Pro Platónovy politické dialogy vyjma *Zákonů* je charakteristické, že v nich vždy na nějakém místě dochází ke zlomu, kdy se upouští od přísné argumentujícího postupu. V *Ústavě* uniká Sókrates svým tazatelům několikrát; onou matoucí otázkou je to, zda je spravedlnost možná i tehdy, když je čin skryt jak lidem, tak bohům. Rozhovor o tom, co je spravedlivé, se přerušuje na místě 372a a znovu pokračuje až na 427d, kde se však již neurčuje spravedlnost, ale moudrost a EUBŮLIA. Sókrates se k hlavní otázce vrací na 403d, avšak hovoří místo o spravedlnosti.. o SÓFROSYNĚ; Pak počíná znovu na 433b a přechází takřka vzápětí v diskusi o formách vlády - 443 a násl. Nakonec v 7. knize, která obsahuje podobenství jeskyně, převádí celý důkaz na naprosto odlišnou, nepolitickou rovinu. Zde se vyjasňuje, proč Glaukonovi se nemohlo dostat odpovědi, jež by jej uspokojila. Spravedlnost je idea, již je třeba vnímat, nazírat; jiný způsob demonstrace neexistuje. Erův mýtus je na druhé straně uveden převrácením celého argumentu. Cílem bylo nalézt spravedlnost jako takovou, a to dokonce tehdy, kdy je před očima bohů i lidí skryta. Nyní (612) chce Sókrates vzít zpět to, co Glaukonovi na počátku připustil, tj. že alespoň pro potřebu dané diskuse by bylo nutno předpokládat, že „spravedlivý člověk se může zdát nespravedlivým a nespravedlivý spravedlivým“, takže nikdo, ani Bůh, ani člověk by nemohl s konečnou platností vědět, kdo je opravdu spravedlivý. Na místo toho Sókrates klade předpoklad, že „přirozenost jak spravedlivého, tak i nespravedlivého je pravdivě známa bohům“. Celý argument se opět klade na novou rovinu - tentokrát na tu, která se týká mnohých a je vůbec mimo oblast dokazování. V dialogu *Gorgiás* je tomu obdobně. Sókrates znovu není s to svého protivníka přesvědčit. Rozhovor se točí okolo sókratovského přesvědčení, že je lépe zlé trpět než zlo konat. Když Kalikla pomocí argumentů jednoduše přesvědčit nelze, Platón počíná jako určitý druh *ultima ratio* vypravovat svůj mýtus o onom světě a na rozdíl od *Ústavy* jej vypravuje s velkou nedůvěrou, zřejmě proto, aby naznačil, že vypravěč tohoto příběhu, Sókrates, jej nebere vážně.

⁴⁵ Místa, v nichž se objevuje motiv zdánlivé smrti, např. u Cicerona či Plutarcha, se zdají bezpochyby napodobou Platóna. Interpretaci Ciceronova *Somnium Scipionis*, mýtu, jímž končí jeho *De Re Publica*, lze nalézt u Richarda Hardera, „Über Cicerons *Somnium Scipionis*“ (*Kleine Schriften*, München, 1960), který též přesvědčivě dokazuje, že ani Platan ani Cicero nevycházeli z pythagorejských nauk.

raně křesťanské spekulace o posmrtném životě, nýbrž Platón; u něho totiž poprvé najdeme nejen pouhý koncept posledního soudu, kde se rozhodne mezi věčným životem a věčnou smrtí, o odměnách a trestech, ale i geografické rozdělení pekla, očistce a ráje a hrozivé představy odstupňovaných tělesných trestů.⁴⁶

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

Platón se ve svém popisu posmrtného života spoléhal bezpochyby na lidovou víru, snad orfické či pythagorejské tradice, a podobně si i církev - skoro o tisíc let později - mohla svobodně vybrat, kterou ze zavedených věr a spekulací bude považovat za dogma, a kterou prohlásí za heretickou. Platón, byl první, kdo si počal být vědom nesmírných, přísně politických možností, které takové víry nabízely; v tom spočíval rozdíl mezi ním a jeho předchůdci. Stejný rozdíl však byl mezi Augustinovým vypracovaným učením o pekle, očistci a ráji a spekulacemi Origenovými či Klementa Alexandrijského : Augustin (před ním snad i Tertulián) totiž pochopil, do jaké míry lze těchto doktrín použít jako pohružek v tomto světě bez ohledu na jejich hodnotu a spekulaci o budoucím životě. V tomto kontextu je zvláště nápadné, že právě Platón razil slovo „teologie“ a že se toto nové slovo objevuje v diskusích striktně politických - jmenovitě v *Ústavě*, tam, kde se dialog zabývá zakládáním měst⁴⁹. Nový teologický bůh není ani živý Bůh, ani bůh filosofů, není ani pohanským božstvem, je čímsi politicky funkčním, „měřítkem měřítek“⁵⁰ to znamená onou mírou, podle níž mají být zakládána města a určována pravidla chování většiny. Mimo to teologie učí, jak tyto míry prosadit absolutně, a to i v těch případech, kdy se zdá, že lidská spravedlnost, je bezmocná, to jest v případech takových zločinů, které ujdou potrestání, a takových, pro něž ani trest smrti není dostatečný. Neboť „hlavní věcí“, o níž na onom světě jde, je, jak Platón říká přímo, že „za všechno špatné, co lidé komukoli učinili, budou trpět desateronásobně“⁵¹. K teologii, jak ji chápeme my - jako interpretaci Božího slova, jehož posvátným textem je bible -, Platón jistě neinklinoval. Teologii chápal jako oddíl, součást politické vědy, zvláště onu část, která učí menšinu vládnout většině.

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

Dokud ještě nemělo křesťanství sekulární zájmy a odpovědnost, ponechávalo víry a spekulace o onom světě tak volné, jako byly v době antiky. Avšak ve chvíli, kdy byl čistě religiózní vývoj nové víry ukončen, byla církev, která si to uvědomovala a chtěla převzít politickou zodpovědnost, postavena tváří v tvář podobné komplikaci, z níž povstala platónská politická filosofie. Opět se stalo otázkou, jak aplikovat absolutní měřítko na oblast lidských záležitostí a na vztahy, jejichž pravou podstatou se zdá relativita. Této relativitě odpovídá fakt, že zabít je tím nejhorším, co může učinit člověk člověku, a způsobit vlastně to, co se nevyhnutelně jednoho dne stane tak jako tak. „Vylepšení“, které nabízejí obrazy pekla, spočívá v tom, že trest může být větší než „věčná smrt“, která byla přiměřeným trestem za hříchy v raném křesťanství, to znamená věčné utrpení, ve srovnání s nímž je věčná smrt spasením.

⁴⁶ Toto zvláště zdůrazňuje Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Edinburgh, 1903.

⁴⁷ Viz *Gorgiás*, 524

⁴⁸ Viz *Gorgiás*, 522/3 a *Faidón*, 110. V *Ústavě*, 614, Platón dokonce naráží na Odysseovo vyprávění Alkinoovi.

⁴⁹ *Ústava*, 379a

⁵⁰ Jak jednou Werner Jaeger nazval platónského boha v *Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, s. 94 a násl.

⁵¹ *Ústava*, 615a

⁵² Viz zvláště 7. list, kde se ukazuje Platónovo přesvědčení, že pravda je něco, co leží mimo rozhovor a argumentaci.

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

Je možná nejvýznamnějším důsledkem sekularizace novověku, že spolu s odstraněním náboženství z veřejného života byl eliminován i jediný politický prvek tradičního náboženství - strach z pekla. My, kdo jsme mu seli být svědky toho, jak za Hitlera a Stalina vpadla do oblasti politiky nová bezprecedentní zločinnost, bez většího odporu v dotyčných zemích, bychom měli být poslední, kdo by podcenili „přesvědčování“, vliv strachu z pekla na fungování svědomí. Význam těchto zkušeností pravděpodobně ještě vzroste, připomeneme-li si, že v samotném srdci osvícenského věku trvali mužové Francouzské revoluce i američtí otcové-zakladatelé na tom, že strach z „Boha-mstitele“ musí být v novém politickém systému zachován pak i víra v budoucí život. Že byli revolucionáři všech národů tak podivně rozladěni vůči obecnému klimatu své doby, má zřejmě své důvody v tom, že se ocitli ve staré platonské svízei vzhledem k rozdělení církve a státu. Když varovali před odstraněním strachu z pekla z veřejného života, že by se tak otevřela cesta k tomu, aby se „vražda stala čímsi stejně lhostejným jako zastřelení racka a vyhlazení rohillského národa bylo stejně nevinné, jako když je zároveň se soustem sýra spolknut červík“,⁵³ pak tato slova znějí v našich uších takřka prorocky, a přece je jasné, že je nevyvolala dogmatická víra v „Boha-mstitele“, spíše nedůvěra v lidskou přirozenost.

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

Nepřekvapuje, že jsou marné všechny tyto pokusy zachovat z bortící se budovy náboženství, autority a tradice jedině prvek násilí a užívat ho jako ochrany nového sekulárního řádu. Že tyto pokusy ustaly, nebylo v žádném případě zásluhou vzestupu socialismu či marxistické víry, že „náboženství je opiem lidstva“. (Autentického náboženství obecně a křesťanské víry zvláště - s neochabujícím důrazem na individuum a jeho vlastní úlohu ve spasení, což vedlo k vypracování většího katalogu hříchů než v kterémkoli jiném náboženství -, nelze nikdy použít jako uklidňovacího prostředku. Učinit lidskou duši imunní vůči šokujícímu nárazu skutečnosti, k tomu jsou daleko lépe než jakákoli známá tradiční náboženství vy-, baveny moderní ideologie, ať už politické, psychologické či sociální. Srovnáme-li poslušnost Boží vůli s různými pověrami dvacátého století, vypadá to asi tak, jako by dětský nožík měl soutěžit s atomovými zbraněmi.) Přesvědčení, že „dobré mravy“ v občanské společnosti závisejí původně na bázni a naději v posmrtný život, se možná politikům 18. století zdálo být jen rozumným míněním. Politikům století devatenáctého se zdálo prostě skandální již například to, co anglické soudní dvory dosud považovaly za samozřejmé, že „přísaha osoby, která nevěří v posmrtný život, je bezcenná“, a to nejen z politických důvodů, ale i proto, že z toho vyplývá, „že pouze ti, kdo věří, jsou odvráceni od lhaní /.../ strachem z pekla.“⁵⁵

Řečeno jen povrchně, ztráta víry ve věci budoucí je politicky, i když rozhodně ne duchovně, nejvýznačnějším rozdílem mezi naší přítomností a předešlými staletími. Tato ztráta je definitivní. I kdyby se totiž náš svět znovu obrátil k nábožensfvi, i kdyby tu dosud existovalo sebevíc autentické víry, i kdyby naše morální hodnoty byly hluboce zakořeněny v náboženských systémech, v žádném případě strach z pekla již není motivem, který by zabraňoval, či naopak napomáhal činům většiny. Jestliže sekularnost světa zahrnuje oddělení

⁵³ Těž John Adams v Discoursos on Dnviln, Works, Boston, 1851, díl VI, s. 280

⁵⁴ Z konceptu Preamble k ústavě státu Massachusetts, Works, díl IV, 221

⁵⁵ John Stuart Mill, On Liberty, kap.2

náboženské a politické oblasti, pak, zdá se, je to nevyhnutelné; Právě tak, jako bylo za těchto okolností politickému životu souzeno ztratit religiózní oporu transcendentní autority, tak bylo i náboženství souzeno ztratit svůj politický prvek V této situaci je dobré si připomenout, že Platónův prostředek, který měl přesvědčit většinu, aby se řídila měřítky menšiny, zůstal utopií, dokud nebyl potvrzen nábožensky; cíl ustavit vládu nemnohých nad mnohými byl až příliš zřejmý, než aby mohl plnit svou funkci. Ze stejného důvodu vymizela z veřejné sféry víra v posmrtný život, a to ve chvíli, kdy politická užitečnost byla očividně vystavena faktu, že z celého systému dogmat ona jediná počala být považována za hodnu přežití.

VI

V našem kontextu je zvlášť pozoruhodné toto: zatímco všechny modely, prototypy a příklady autoritativních vztahů - např. státník jako léčitel či lékař jako expert, kormidelník, znalý mistr, vychovatel, mudrc - tj. ty, které jsou všechny svým původem řecké, se zachovaly a znovu a znovu se artikulovaly, až se nakonec staly prázdnými frázemi, politická zkušenost, která autoritu jako slovo, pojem a skutečnost vnesla do naší historie - římská zkušenost založení - se zdá úplně ztracena a zapomenuta. A platí to dokonce do té míry, že jakmile začneme hovořit o autoritě, konečkonců jednom z ústředních témat politického myšlení, připadá nám, jako bychom se ocitli v bludišti abstrakcí, metafor a slovních spojení, kde cokoli lze pokládat za něco jiného, protože nemáme zkušenost, a to ani v historii ani v každodenní zkušenosti, na niž bychom se mohli jednoznačně odvolat. Mimo jiné to ukazuje, a mohli bychom to i jinak doložit, že řecké pojmy, jakmile je jednou Římané posvětili tradicí a autoritou, vyloučily jednoduše z historického povědomí veškeré politické zkušenosti, které se do jejich rámce nehodily.

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

Machiavelliho jedinečné postavení v historii politického myšlení má jenom málo společného s jeho často vychvalovaným, ale rozhodně ne neproblematickým realismem. Machiavelli v žádném případě také nebyl otcem politické vědy, ačkoli právě tato role se mu nyní často připisuje. (Jestliže se politickou vědou rozumí politická teorie, pak je jejím otcem jistě spíše Platón než Machiavelli. Jestliže se zdůrazňuje vědecký charakter politické vědy, jen stěží můžeme datovat její vznik do doby před zrozením ostatních novověkých věd v 16. a 17. století. Podle mého názoru je vědecký charakter Machiavelliho teorií často silně nadsazován.) Jeho nezájem o morální soudy a svoboda od předsudků dost překvapují, ale ani jedno ani druhé nezasahují jádro věci; obojí přispělo spíše k jeho pověsti než ke skutečnému porozumění jeho dílům. Většina čtenářů Machiavelliho byla totiž podobně jako dnes až příliš šokována, než aby ho četla pozorně. Když Machiavelli tvrdí, že ve veřejně politické oblasti „by se lidé měli naučit nebýt dobrými“,⁵⁶ rozhodně tím nikdy nemínil, že by se měli naučit, jak být zlí. Konečkonců sotva existuje jiný politický myslitel, který by s tak silným pohrdáním hovořil „o způsobech, jak lze snad získat moc, ale ne slávu“.⁵⁷ Pravdou je, že oběma pojetím dobra, které nalézáme v naší tradici - řeckému konceptu „dobra k...tj. vhodnosti a křesťanskému konceptu absolutního dobra, které nepochází z tohoto světa -, Machiavelli oponoval. Oba tyto přístupy byly podle jeho mínění legitimní, avšak pouze v soukromé sféře lidského života; ve veřejné oblasti, v politice nemají tyto koncepty větší oprávnění než jejich protiklady - nevhodnost či neschopnost a zlo. Naopak *virtú*, podle Machiavelliho specificky politická lidská ctnost; nemá ani konotaci morální povahy jako římská *virtus*, ani to není morálně neutrální zdatnost, jakou je řecká *ARETÉ*. *Virtú* je odpověď, kterou člověk dává světu, či spíše konstelaci *fortuny*, v níž se tento svět člověku, respektive jeho *virtú* otevírá, zpřístupňuje a nabízí. Bez *fortuny* není *virtú* a bez *virtu* není *fortuna*. Vzájemná souhra mezi nimi, kdy jedno s druhým hraje, kdy se jim společně daří, je znamením harmonie mezi člověkem a světem, harmonie, která je vzdálená jak moudrosti státníka, tak i morální či jiné znamenitosti individua a která je i mimo kompetenci odborníků.

Zápasy, které se v Machiavelliho době odehrávaly, ho naučily hlubokému odporu vůči všem tradicím, křesťanské i řecké, respektive k té jejich podobě, již zpřítomňovala, pěstovala a interpretovala církev. Machiavelli opovrhoval zkažeností církve, která korumpovala politický život Itálie, zároveň však tuto zkaženost vyvozoval jako nutný důsledek z její křesťanské povahy. Konečkonců nebyl svědkem pouhého úpadku, ale i reakce na něj, hluboce religiózní a upřímné obrody, vycházející od františkánů a dominikánů a vrcholící ve fanatismu Savonarolově, muže, kterého si Machiavelli hluboce vážil. Úcta k těmto religiózním silám spolu s pohrdáním církví ho přivedly k určitým závěrům, jež se týkaly základní nesrovnalosti mezi křesťanskou vírou a politikou a které pozoruhodně připomínají prvá století našeho věku. Machiavelli vycházel z toho, že každý

⁵⁶ Vladař, kap.15

⁵⁷ Vladař, kap.8

kontakt mezi náboženstvím a politikou musí kazit obojí, že nezkažená církev, byť hodná daleko větší úcty, by působila na veřejnou sféru ještě destruktivněji než její současný zkorumpovaný stav.⁵⁸ Machiavelli neviděl a snad ani vidět nemohl římský vliv na katolickou církev, který vskutku byl patrný mnohem méně než její křesťanský obsah a řecký teoretický rámec.

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

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

Podobnost ohromuje tím více, že Machiavelli i Robespierre jdou v tomto ohledu za rámec fundace, jak jí rozuměli Římané sami. Jistěže souvislosti mezi fundací a diktaturou se mohli u Římanů naučit: například na Scipiona se Cicero výslovně obrací, aby se stal *dictator rei publicae constituendae*, aby ustanovil k obnově republiky diktaturu.⁶⁰ Stejně jako Římané Machiavelli i Robespierre pocítovali, že ústředním politickým aktem je fundace jediný veliký čin, který ustavuje veřejnou sféru politiky a umožňuje politický život vůbec; avšak na rozdíl od Římanů, pro které byla fundace záležitostí minulosti, Machiavelli a Robespierre ji chápali jako nejvyšší „cíl“, který ospravedlňuje všechny „prostředky“, zvláště násilné. Aktu fundace rozuměli Machiavelli a Robespierre tak, jako by šlo výlučně o zhotovování. Jejich problémem bylo doslova, jak „zhotovit“ sjednocenou Itálii či Francouzskou republiku; násilí ospravedlňovali a motivovali tímto argumentem: nelze vyrobit stůl, a neporazit strom, nelze připravit omeletu, a nerozbít vejce, nelze vytvořit republiku, a nezabít nějaké lidi. V tomto ohledu, který se stal v historii revolucí tak osudným, Machiavelli a Robespierre Římany nebyli a autoritou, k níž se mohli odvolávat, byl spíše Platón, který tyranii jako vládní formu takřka doporučoval, neboť tam „změna bude pravděpodobně nejsnazší a nejrychlejší“.⁶¹

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

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

Není zde místo, abychom analyzovali důvody, proč je tato politická struktura i při náporech nejprudší a nejvíce otřásající sociální nestability tak překvapivě stabilní. Zdá se však jisté, že relativně nenásilný charakter Americké revoluce, kdy se násilí omezovalo více méně na regulérní válčení, byl důležitým faktorem jejího úspěchu. Význam má snad i to, že otcové-zakladatelé opustili evropský vývoj směřující ke vzniku národních států, a proto zůstali bližší původnímu římskému duchu. I to snad bylo důležité, že Deklaraci nezávislosti předcházela vlastní akt fundace, totiž kolonizace amerického kontinentu; sestavením ústavy, která vycházela z již existujících dohod a úmluv, se tak spíše potvrdil a legalizoval stávající politický útvar, než aby se vytvářel úplně nanovo.⁶² Tvůrci Americké revoluce tak byli ušetřeni námahy „započít nový řád věcí“, to znamená byli ušetřeni onoho jednorázového činu, o němž jednou Machiavelli prohlásil: „nic není nesnadnějšího než vykonat jej, nikde

⁵⁸ Viz zvláště *Discourses*, lavíha III, kap.1

⁵⁹ Je zvláštní, jak zřídka se v Machiavelliho spisech objevuje jméno Cicero a jak pečlivě se mu Machiavelli ve svých interpretacích římské historie vyhýbá.

⁶⁰ *De Re Publica*, VI, 1

⁶¹ *Zákony*, 71 1a, cit. podle českého překladu A. Novotného, Praha 1961

⁶² Tento výklad by ovšem bylo zapotřebí opřít o podrobnou analýzu Americké revoluce.

není naděje na úspěch tak pochybná jako zde, nikde není žádné konání tak nebezpečné“.⁶³ A Machiavelli skutečně musel vědět, co říká, neboť právě on, podobně jako Robespierre a Lenin a všichni velcí revolucionáři, jejichž předchůdcem byl, si nepřál nic jiného tak horoucně než nový řád věcí skutečně založit.

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

CO JE SVOBODA?

Zdá se, že je beznadějně položit si otázku, co je svoboda. Jako by tu na nás číhaly letité protimluvy a antinomie, připraveny uvrhnout mysl do logicky neřešitelných dilemat, takže koncipovat svobodu či její protiklad je stejně nemožné jako představit si hranatý kruh. Tuto obtíž lze v nejjednodušší podobě pochopit jako kontradikci mezi naším vědomím a svědomím, které nám říkají, že jsme svobodní, a tedy odpovědní, a naší každodenní zkušeností ve vnějším světě, kde se orientujeme podle principu kauzality. Ve všech praktických a zvláště politických záležitostech považujeme lidskou svobodu za samozřejmou pravdu a právě na tomto axiomatu se v lidských společenstvích ustavují zákony, činí rozhodnutí, vynášejí soudy. Naopak ve všech oblastech vědeckého a teoretického usilování se řídíme neméně samozřejmou pravdou nihil ex nihilo či nihil sine causa, vycházíme tedy z předpokladu, že „naše vlastní životy jsou, vzato do důsledku, podrobeny kauzalitě“, a tak, i kdyby v nás bylo vposledku svobodné ego, stejně se nikdy neobjevuje ve fenomenálním světě nepochybným způsobem, a nemůže se tudíž stát předmětem teoretické výpovědi. Tak se svoboda změní v přelud ve chvíli, kdy se psychologie dívá tam, kde se předpokládá její nejniternější doména, neboť „role, kterou v přírodě hraje síla jako příčina pohybu, má v oblasti duševna svůj protějšek v motivu jako příčině chování.“⁶⁴ Je sice pravda, že v oblasti lidských věcí je kritérium kauzality - předpověditelnost účinku, známe-li všechny příčiny - nepoužitelné. Tato praktická nepředpověditelnost však není zkouškou svobody; znamená jen, že všechny příčiny, které jsou ve hře, znát nemůžeme, a to jednak kvůli pouhému počtu faktorů, které jsou ve hře, jednak proto že na rozdíl od přírodních sil jsou lidské motivy před zrakem diváka dosud skryty - lhostejno, zda jde o vnější pozorování našich bližních nebo o introspekci.

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

⁶³ Vladař, kap. 6

⁶⁴ Přidrží se práce Maxe Plancka „Causation and Free Will“ (v Tice New Science, New York, 1959); ta obsahuje dva eseje, které napsal vědec, a proto jsou krásnou klasickou ukázkou nejjednodušší jednoduchosti a jasnosti.

V politologii je problém svobody krucální a žádná politická teorie si nemůže dovolit zapomenout, že právě tento problém zavedl filosofii do „temného lesa kde zbloudila.“⁶⁵ V následujících úvahách se zabývám důvodem tohoto zbloudění, tím, že fenomén svobody se v oblasti myšlení vůbec neobjevuje; že v rozhovoru mezi mnou a sebou, tedy na cestě na níž povstávají velké filosofické a metafyzické otázky, svobodu ani její protiklad nezakoušíme; že filosofická tradice, jejíž počátek v tomto ohledu vezmeme v úvahu později, vlastní ideu svobody - tak, jak se dává lidské zkušenosti -, nevysvětlila, ale překroutila a to tak, že z původní domény, ze sféry politiky a lidských věcí, ji převedla do niterné oblasti vůle, kde by se otevřela introspekci. Náš přístup budiž předběžně ospravedlněn - ze starodávných metafyzických otázek, bytí, nicoty, duše, přírody, času, věčnosti atd., se problém svobody stal filosofématem jako poslední. V celých dějinách velké filosofie od presokratiků k Plotinovi, poslednímu antickému filosofovi, nenalezneme zamyšlení nad svobodou. Svoboda se v naší filosofické tradici objevila až díky zkušenosti náboženské konverze - nejprve Pavlovy a posléze Augustinovy.

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

Tato svoboda, kterou ve všech politických teoriích považujeme za samozřejmou, a musí ji brát v potaz dokonce i ti kdo vychvalují tyranii, je pravým opakem „vnitřní svobody“, niterného prostoru, do něhož mohou lidé uprchnout před donucováním zvnějšku a cítit se zde svobodnými. Vnitřní citění zůstává bez vnějších projevů, a je tudíž samozřejmě politicky irrelevantní. At už je jeho oprávnění jakékoli a i když je v pozdním starověku popsáno velmi výmluvně, jde o jev historicky pozdní; původně bylo toto citění výsledkem odcizení se světu, kdy světské zkušenosti byly transformovány ve zkušenosti se sebou samým. Zkušenost vnitřní svobody je odvozená, vždy již předpokládá ústup ze světa, který svobodu odepřel, do nitra sebe sama, kam nikdo jiný přístup nemá. Niterný prostor, ochraňující vlastní já proti světu, nelze chybně zaměňovat se srdcem či myslí, jedno i druhé funguje ve vzájemném vztahu se světem. Niternost jako místo absolutní svobody uvnitř sebe sama, a nikoli srdce či mysl, našli na sklonku starověku ti, kdo neměli ve světě vůbec žádné místo, a postrádali tudíž základní světskou podmínku, jež se od rané antiky až téměř do poloviny 19. století jednomyslně považovala za nutný předpoklad svobody.

Odvozený ráz vnitřní svobody anebo teorie, podle níž „vlastní oblastí lidské svobody je niterná sféra vědomí“,⁶⁶ se ještě více objasní, vrátíme-li se k jejímu vzniku. V tomto ohledu jsou pro nás reprezentativní příslušníci lidových sekt pozdní antiky, kteří měli s filosofií společného sotva víc než jméno, a nikoli moderní individuum se svou touhou se otevřít, vyvíjet se a rozvíjet, se svou oprávněnou obavou, aby společnost individualitu neomezovala, s neodbytným důrazem na „důležitost génia“ a originalitu. A tak lze dosud nejpřesvědčivější, argument pro absolutní převahu niterné svobody nalézt v jednom Epiktétově eseji; který začíná tvrzením, že svobodný je ten, kdo žije tak; jak si přeje,⁶⁷ výměrem, který pozoruhodným způsobem opakuje výrok „svoboda znamená to, že člověk dělá, co chce“, ten však Aristotelés v Politice vkládá do úst lidí, kteří právě to, co je svoboda, nevědí.⁶⁸ Epiktétos dále ukazuje, že člověk je svobodný, jestliže se omezí na to, co je v jeho moci; nezasahuje-li tam, kde může narazit na překážky.⁶⁹ „Věda života“⁷⁰ spočívá v rozlišování mezi cizím světem, nad nímž člověk moc nemá, a vlastním „já“, s nímž může nakládat, jak uzná za vhodné.)

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

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ John Stuart Mill, On Liberty

⁶⁷ Viz „O svobodě“ v Dissertationes, kniha IV, 1, §1

⁶⁸ 1310a25 a násl.

⁶⁹ Op. cit. § 75

⁷⁰ Ibid. § 118 8*)§§81a83

potlačuje sebe sama, mu náleží daleko více než co jiného že tento prostor je daleko lépe chráněn před vnějšími vlivy než jakýkoli domov světský.

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

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

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

Definice, politické svobody jako možnost svobody od politiky se nám vnucuje nejenom díky našim nejnovějším zkušenostem, ale hraje i v dějinách politické teorie důležitou roli. Není třeba chodit dále než k politickým myslitelům 17. a 18. století, kteří běžně ztotožňovali politickou svobodu s bezpečím. Nejvyšším cílem politiky - „účelem vlády“ - byla záruka bezpečnosti, a bezpečnost pak zase umožňovala svobodu. Slovo „svoboda“ pak označovalo kvintesenci činností mimo politickou sféru. Politickou svobodu s bezpečností ztotožňoval příležitostně dokonce Montesquieu, který mělo podstatě politiky mnohem vyšší mínění než Hobbes a Spinoza.⁷¹ Propast mezi politikou a svobodou ještě prohloubil vzestup politických a sociálních věd v 19. a 20. století. Vláda, jež byla od počátku novověku ztotožňována s celým oborem politična, se totiž začala považovat za instituci ustavenou k ochraně chodu života vůbec, zájmů společnosti a jednotlivců, a nikoli k ochraně svobody. Rozhodujícím měřítkem zůstala bezpečnost; ne už v podobě záruky osobního bezpečí před „násilnou smrtí“ jako u Hobbese (u něhož je svoboda od strachu podmínkou svobody vůbec), nýbrž jako bezpečnost života společnosti jako celku. Chod života není vázán na svobodu, sleduje svou vlastní vnitřní nutnost. Proto ho lze nazývat svobodným pouze v tom smyslu, v jakém hovoříme o svobodně plynoucím toku. Zde už svoboda není dokonce ani nepolitickým, cílem politiky, nýbrž pouze okrajovým jevem, jaksi vytvářejícím mez, kterou by vláda neměla překračovat, pokud není v sázce sám život a jeho bezprostřední zájmy a potřeby.

A tak svobodu a politiku neoddelujeme jen my, kdo máme vlastní důvody, abychom politice ve věci svobody nevěřili, politiku a svobodu odděloval již celý novověk. Mohla bych však zajít do minulosti hlouběji a připomenout ještě starší vzpomínky a tradice. Předmoderní sekulární pojetí svobody kladlo jistě důraz na oddělení svobody poddaných od každého přímého podílu na vládě. „Svoboda a volnost lidí spočívaly na vládě takových zákonů, díky nimž jejich životy a statky mohly v co největší míře patřit jim samotným: ne aby měli podíl na vládě, to jim nepřísluší“ - jak to shrnul ve své řeči na popravišti Karel I. A nebylo to z touhy „po“svobodě, jestliže lidé nakonec žádali podíl na vládě; byla to nedůvěra v ty, kdo rozhodovali nad jejich životy a statky. Křesťanské pojetí politické svobody povstalo z podezřivosti a nepřátelství vůči politické sféře. jako takové, jejího vlivu chtěli být křesťané zproštěni právě proto, aby se stali svobodnými. A této křesťanské svobodě ke spáse předcházela, jak jsme již viděli, neúčast filosofů na politice jako nevyhnutelná- podmínka

⁷¹ Viz Esprit des Luis, XII, 2: „La liberté philosophique consiste dans l'exercice de la volonté ... La liberté politique consiste dans le sûreté.“

nejvyššího a nejsvobodnějšího života, tj. *vita contemplativa*. I když, je břemeno této tradice nesmírné, i když na nás působivě naléhají naše vlastní zkušenosti a obojí nás nutí oddělovat svobodu od politiky, myslím, že čtenář bude mít za to, že přečetl jen starou samozřejmost, užila-li jsem obratu, že *raison d'état* politiky je svoboda, kterou lze zakusit pouze v jednání: V dalším textu nebudu tedy dělat nic jiného než o této samozřejmosti přemýšlet.

II

Ve vztahu k politice není svoboda fenoménem vůle. Nemáme zde co dělat s *liberum arbitrium*, svobodou volby, která soudí a rozhoduje mezi dvěma danými věcmi, dobrou a zlou; taková volba je předem určena motivem, jemuž stačí ukázat se jen v náznaku, aby začal působit. „Nu, nemohu být milencem a tím/ si zpřijemnit tu dobu sladkých slov/, a tak se stanu lotrem, jemuž se / nicotné radosti té doby hnusí.“ Běží spíše, abychom zůstali u Shakespeara, o svobodu Brutovu: „Tak to bude, anebo padneme!“ V tomto druhém případě jde o svobodu k uskutečnění něčeho, co dosud neexistovalo, tj. nebylo dáno dokonce ani jako přemět vědění či imaginace, a co tedy přesně řečeno ani nemohlo být známo. Aby jednání bylo svobodné, nesmí záviset na jedné straně na motivu, na straně druhé na zamýšleném cíli, jako účinku, který lze předpovědět. To však neznamená, že by motivy a cíle nebyly důležitými činiteli každého jednotlivého činu; patří však k jeho determinujícím faktorům a jednání je svobodné, pokud je s to je překročit. Cíl je to, co jednání řídí a určuje. Jeho žádoucnost však ještě dříve musel uchopit rozum, než jeho uskutečnění začala chtít vůle: uchopit a zároveň tím vůli vyzvat, protože jedině ona je s to diktovat jednání - řečeno v parafrázi na příznačný popis tohoto procesu u Dunsce Scota.⁷² Cíl jednání se mění a závisí na proměnlivých okolnostech světa; rozpoznat tyto okolnosti není věcí svobody, nýbrž správného či špatného úsudku. Vůle, viděná jako určitá oddělená lidská schopnost, následuje až za úsudkem, tj. za rozpoznáním správného cíle, a až poté je díky ní čin proveden. Moc velet, diktovat jednání není věcí svobody, nýbrž otázkou síly či slabosti.

Pokud je jednání svobodné, nepodléhá ani řízení intelektu ani příkazu vůle - i když je obojího zapotřebí k uskutečnění jednotlivého cíle -, pramení z něčeho zcela odlišného, co budu nazývat principem (podle slavné Montesquieuovy analýzy forem vlády). Principy neúčinkují zevnitř já jako motivy - „moje vlastní neuměřenost“ nebo naopak „vyváženost“ - inspirují jakoby zvnějšku. K postižení jednotlivých cílů jsou současně příliš obecné; když se však již jednání rozeběhlo, lze posuzovat ve světle jeho principu každý partikulární záměr. Na rozdíl od rozumového úsudku, který jednání předchází, i příkazů vůle, který je vyvolává, se totiž inspirující princip zjevuje až v samotném prováděném činu. Zatímco během činu, který uskutečňují společně, ztrácejí důvody úsudku svoji platnost a síla příkazující vůle se vyčerpává, princip, který jej inspiroval, na síle a platnosti jeho dokonáním neztrácí. Na rozdíl od cíle lze princip jednání znovu a znovu opakovat, jako princip je nevyčerpatelný; na rozdíl od motivu je jeho hodnota univerzální a neváže se k nějaké jednotlivé osobě či skupině lidí. Principy se však vyjevují pouze. Jednáním, ve světě jsou patrné pouze po dobu, kdy jednání trvá, ani o chvíli déle. Mezi takové principy patří čest, sláva, láska, rovnost, tedy to, co Montesquieu nazýval ctností, znamenitostí či výborností - která odpovídá řeckému *AEI ARISTEUEIN* (vždy se snaž konat co nejlépe a buď ze všech nejlepší) -, avšak také strach, nedůvěra, nenávisť. Kdykoli se tyto principy, zpřítomňují, objevuje se ve světě svoboda, nebo její protiklad; jako manifestace principu spadá vyjevení svobody vjedno s konáním nějakého činu. Lidé *jsou* svobodní - na rozdíl od pouhé dispozice ke svobodě - pokud jednají; předtím ani potom svobodní nejsou. Neboť *být* svobodeni a jednat je totéž.

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

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

⁷² *Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare.*
Oxon IV, d. 46, qu. 1, no. 10

bylo zhotoveno. Naproti tomu stát jako výsledek jednání je zcela závislý na dalších činech, které udržují kontinuitu jeho existence.

Je-li umělec-tvůrce ve své tvorbě svobodný, o to zde neběží. Důležité je, že proces tvorby se neodehrává před veřejností, že dokonce vůbec není určen k tomu, aby se ve světě objevil. Element svobody, který je jistě v procesu tvorby přítomen, zůstává skryt. To, co se nakonec ve světě objeví a co má pro něj nějaký význam, není svobodný tvůrčí proces, ale umělecké dílo samo, výsledek tohoto procesu. Interpretační umění jsou naopak s politikou úzce spřízněna. Umělci, kteří něco předvádějí - tanečníci, herci, hudebníci a další interpreti - potřebují obecenstvo; aby mohli svou virtuozitu předvést. Stejně potřebují přítomnost druhých lidí, před něž by mohli předstoupit ti, kdo jednají. Jedni i druzí pro svou „práci“ potřebují veřejně organizovaný prostor jedni i druzí závisí v samotném předvádění na druhých. Takový prostor zjevnosti však není automaticky zaručen všude, kde jsou lidé sdruženi ve společnosti. „Formou vlády“, která lidem poskytovala prostor, kde mohli jednat, která jim tak nabízelá cosi jako divadlo, kde se mohla ukazovat svoboda, byla kdysi právě řecká polis.

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

Každý pokus vyvozovat pojem svobody ze zkušenosti v politické sféře, vyznívá podivně a překvapivě, všem naším teoriím o těchto věcech vládne pojetí, v němž svoboda je spíše atributem vůle a myšlení než jednání. Přednost myšlení a vůle se v tomto ohledu nevyvozuje pouze z představy, že každému činu musí z psychologického hlediska předcházet poznávací akt intelektu a příkaz vůle, který rozhodnutí vykoná, nýbrž, a snad dokonce především, z mínění, že „dokonalá svoboda je s existencí společnosti neslučitelná“, že ji lze tolerovat pouze mimo oblast lidských věcí, tedy mimo oblast politiky. Tento běžný argument netvrdí, že myšlení potřebuje ze své povahy více svobody než jiná lidská činnost - což je asi pravda - spíše tvrdí, že samo myšlení není nebezpečné, že omezovat je tudíž třeba pouze jednání. „Nikdo přece vážně nepožaduje, aby jednání bylo stejně svobodné jako mínění“.⁷³ To ovšem patří k zásadám liberalismu; který se bez ohledu na své jméno podílí na tom, že jakákoli představa svobody byla z politické oblasti odstraněna. Podle téže filosofie se musí politika soustřeďovat především na udržování života a obranu jeho zájmů. Ovšem tam, kde je v sázce život, *ex definitione* ovládá všechno jednání nutnost; vlastní oblastí, v níž jsou potřeby života uspokojovány, se pak stává dnes již gigantická a stále se rozrůstající sféra sociálního a ekonomického života, jehož řízení a administrování zaplavilo politickou sféru od samého počátku novověku. Zdá se, že v okruhu působnosti politiky zůstávají jen zahraniční záležitosti, neboť jediné vztahy mezi národy dosud obsahují nepřátelství a sympatie, které nelze redukovat na ekonomické faktory. Avšak i zde již převažuje tendence uvažovat o mezinárodních vztazích a konfliktech, jako by i tyto problémy měly svůj počátek v ekonomických ohledech a zájmech.

Avšak jako dosud přese všechny teorie a -ismy výrok „svoboda je *raison d'être* politiky“ je pouze samozřejmostí, tak také navzdory zjevně výlučnému zájmu o život považujeme za samozřejmé, že jednou ze základních politických ctností je odvaha. I když - kdybychom měli být důslední, což nejsme -, bychom museli být první, kdo svobodu zavrhnou jako bláznivé, ba zvrácené opovrhování životem a jeho zájmy, jako pohrdání tím, co je prý největším ze všech statků. Odvaha je velké slovo, a nemíníme jím smělost dobrodruha, který ochotně riskuje život jen proto, aby žil tak intenzivně, jak to je tváří v tvář nebezpečí a smrti možné. Taková smělost se o život nezajímá o nic méně než zbabělost. dva o níž věříme, že je pro politické jednání nepostradatelná - Churchill jednou nazval odvahu „první z lidských ctností, protože zaručuje všechny ostatní“ -, neslouží k uspokojování a vybíjení privátní vitality, je od nás vyžadována samou podstatou veřejné oblasti. Náš svět, který existoval již před námi a naše životy přetrvá, si jednoduše nemůže dovolit zabývat se na prvním místě individuálními životy a zájmy, které se k nim pojí. Jako taková je veřejná sféra v ostrém protikladu k naší sféře soukromé, kde vše slouží a musí sloužit k zabezpečení životního chodu, k ochraně rodiny a rodinného domu. Již vystoupit z bezpečí jeho zdí vyžaduje odvahu, a nejen pro jednotlivá nebezpečí, která na nás možná číhají, také proto, že vystoupením ze soukromého úkrytu jsme vstoupili do oblasti, kde starost o život přestala vůbec platit. Odvaha

⁷³ John Stuart Mill, *op. cit.*

osvobozuje člověka ze starostí o život ke svobodě světa. Je nezbytná, protože v politice není v sázce život, ale svět.

III

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

V historii problému svobody byla vskutku rozhodujícím činitelem křesťanská tradice. Takřka automaticky ztotožňujeme svobodu se svobodnou vůlí, vlastností, která v klasické antice byla ve skutečnosti neznámá. Totiž vůle v té podobě, jak ji objevilo křesťanství, měla tak málo společného s dobře známými schopnostmi po něčem toužit, něco zamýšlet, o něco usilovat, že na sebe strhla pozornost až poté, co se s těmito schopnostmi dostala do konfliktu. Kdyby nebyla svoboda opravdu nic jiného než fenomén vůle, museli bychom z toho vyvodit, že lidé v antice svobodu neznali. To je ovšem nesmysl, kdyby však přesto někdo chtěl něco takového tvrdit, mohl by argumentovat tím, co jsem již uvedla, že totiž před Augustinem nehrála svoboda ve filosofii pražádnou roli. V antickém Řecku i ve starém Římě byl koncept svobody výlučně politický, svoboda byla kvintesencí městského státu a občanství, což je důvod toho překvapujícího faktu. Naše filosofická tradice, počínající u Parmenida a Platóna, se zakládá na výslovném odstupu vůči polis a jejím občanům. Způsob života, který si filosof vyvolil, byl chápán v protikladu vůči BIOS POLITIKOS, politickému způsobu života. Svoboda - v řeckém slova smyslu samotný střed politiky - byla idea, která se do řecké filosofie nemohla zařadit téměř ex definitione. Teprve když rané křesťanství - jmenovitě Pavel - objevilo určitý typ svobody, který nemá k politice žádný vztah, mohl se pojem svobody zařadit i do dějin filosofie. Svoboda se stala jedním z hlavních filosofických problémů, až když ji člověk odhalil jako něco, co vyvstává v obcování se sebou samým a mimo styk s druhými lidmi. Svobodná vůle a svoboda se staly synonymy⁷⁴ a přítomnost svobody byla zakoušena v naprosté samotě, „kde nikdo nemůže zabránit prudkému sporu, ve kterém se potýkám se sebou samým“, v konfliktu na život a na smrt, který se odehrává v „niterném obydlí“ duše a temné „komnatě srdce“.⁷⁵

Zkušenost fenoménu samoty klasické antice v žádném případě nechyběla. Že osamocení člověk již není jeden, nýbrž dva v jednom, jí bylo dobře známo. Věděla, že r momentě, kdy člověk, af už z jakýchkoli důvodů, přerušil kontakt s druhými lidmi, počíná se vztahovat sám k sobě. Kromě této duality, která je nutnou podmínkou myšlení, kladla antická filosofie od Platóna důraz na dualismus duše a těla a přitom lidskou schopnost pohybu přisuzovala duši, předpokládajíc, že duše pohybuje jak tělem, tak sama sebou. Interpretovat tuto schopnost jako vládu nad tělem znamenalo stále ještě setrvávat v rámci platónského myšlení. Augustinová samota „prudkého sváru“ uvnitř duše samé však zde byla naprosto neznámá. Boj, jímž se počal zabývat Augustin, nebyl bojem mezi rozumem a vášní, mezi rozumovým nahlédnutím a THYMOS⁷⁶, tj. boj mezi dvěma různými lidskými mohutnostmi. Byl to konflikt uvnitř samotné vůle. Právě tato dualita uvnitř jedné a téže mohutnosti byla známá jako charakteristický rys myšlení, jako dialog, který vedu se sebou samým. Jinými slovy: dualita, rozdvoujenost v jednom, která charakterizuje situaci osamocení a uvádí v pohyb myšlení, má na vůli účinek právě opačný - ochromuje ji a uzavírá uvnitř sebe sama. Chtít o samotě znamená vždy velle i nolle, současně chtít i nechtít.

Ochromující účinek, jímž, zdá se, vůle působí na sebe samu, překvapuje tím víc, že její vlastní podstatou je přece poroučet a být poslušen. To, že si člověk může přikázat a neuposlechnout, vypadá jako „monstrum“, lze to vysvětlit jenom jako simultánní přítomnost „chci“ i „nechci“.⁷⁷ To však je již interpretace Augustinova;

⁷⁴ Leibniz pouze shrnuje a zvyšlovňuje křesťanskou tradici, když píše: „Die Frage, ob unserm Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke 'frei' und 'willensgemäss' besagen dasselbe.“ (*Schriften zur Metaphysik*, 1, „Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien“. Zu Artikel 39).

⁷⁵ Augustin, *Vznání*, kniha VIII, kap. 8

⁷⁶ Tento konflikt nalézáme často u Euripida. Tak Medea říká před zavražděním svých dětí: „Já vím, jaké zlo hodlám spáchat, ale THÝMOS je silnější než mé uvažování“. (1078 a násl.); ve stejném duchu hovoří i Faidra (Hippolytos, 376 a násl.) Klíčovým bodem je vždy to, že rozum, znalost, náhled atd. jsou příliš slabé, aby se mohly postavit náporu žádosti. Náhodně snad není ani to, že takový konflikt vypuká v duších žen, které jsou méně než muži ovlivněny rozumem.

⁷⁷ „Nakolik duch přikazuje, natolik chce, a nakolik nekoná, co přikazuje, natolik nechce“, jak praví Augustin ve slavné 9. kapitole 8. knihy *Vyznání*, která pojednává o vůli a její moci. Pro Augustina ovšem platilo, že „chtít“ a „přikazovat“ je totéž.

historickým faktem je, že nečiním to, co bych činit chtěl, že existuje něco jako chci, ale nemohu. Neznámé pro antiku nebylo to, že je možné vím, avšak nechci, nýbrž to, že chci a mohu není totéž - non hoc est velle, quod posse.⁷⁸ Vztah chci a mohu byl ovšem antice znám velice dobře. Stačí si připomenout, jak veliký důraz kladl Platón na to, že pouze ti, kdo se umí ovládat, mají právo vládnout i nad druhými a mohou být osvobozeni od závazku poslušnosti. Dále je pravda, že sebekontrola zůstala jednou ze specifických politických ctností, byť jen jako významný fenomén patřící k virtuozitě, kde právě chci a mohu musí být sladěno do té míry, že prakticky spadá v jedno.

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

Jinými slovy: vůle, vůle-moc a vůle k moci jsou pro nás téměř identické pojmy. Sídlem moci je pro nás schopnost vůle, tak jak ji člověk zná a zakouší ve styku se sebou samým. A kvůli této vůli-moci jsme okleštěli nejen naše rozumové a poznávací, nýbrž i jiné „praktičtější“ schopnosti. Není však dokonce i nám zřejmé, že – podle Pindara – toto je „největším hořem: být donucen stát svýma nohama mimo to, o čem víme, že je dobré a krásné“?⁷⁹ Nutnost, která mi brání činit to, co vím a co chci, může povstávat ze světa nebo z mého vlastního těla, nebo může být způsobena nedostatkem vloh, darů či schopností, jimiž je člověk obdařen při narození a které nejsou v jeho moci o nic víc než jiné vnější podmínky. Všechny tyto faktory, včetně psychologických, představují pro člověka, pro jeho „chci“ a „mohu“, vnější podmínky. „Mohu“ je právě ona moc, jež se s těmito okolnostmi střetává a jež toho, kdo ví a chce, vlastně z pout nutnosti osvobozuje. Jedině tehdy, když „mezi „chci“ a „mohu“ panuje shoda, je svoboda skutečností.

Existuje ještě jedna možnost, jak naši běžnou představu svobodné vůle, zrozenou z náboženského problému a formulovanou filosofickým jazykem, konfrontovat se starší, výlučně politickou zkušeností svobody. V období renesance politického myšlení, která doprovázela nástup novověku, můžeme myslitele rozlišit na ty, které bychom mohli vskutku nazvat „otci politické vědy“, protože své teze zformulovali na základě nových objevů přírodních věd (jejich nejvýznamnějším představitelem je Hobbes), a ty, kteří novověkým vývojem relativně nedotčeni se vrátili k politickému myšlení antiky, a to ani ne z pouhé záliby pro věci minulé, jednoduše proto, že oddělení státu a církve, politiky a náboženství vyvolalo vznik nezávislé sekulární oblasti, od pádu Římské říše neznámé. Největším představitelem tohoto politického sekularismu byl Montesquieu. Přestože problémy výlučně filosofické povahy mu byly lhostejné, uvědomoval si, že ani křesťanské ani filosofické pojetí svobody neodpovídá politickým účelům. Aby tento nedostatek odstranil, Montesquieu výslovně rozlišoval mezi svobodou filosofickou a politickou. Rozdíl spočíval v tom, že filosofie nevyžaduje víc svobody než cvičení vůle (l'exercice de la volonté), které nezávisí na vnějších okolnostech a na tom, zda cíle, který si vůle vytkla, bylo dosaženo. Politická svoboda spočívá naopak v tom, že člověk je schopen udělat to, co by měl chtít (La liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir – důraz se klade na pouvoir.⁸⁰ Montesquieu, právě tak jako lidé antiky, považoval za samozřejmé, že o jednajícím osobě bychom nemohli říci, že je svobodná, kdyby ztratila schopnost jednat – lhostejno zda působením vnějších či vnitřních okolností.

Uvedený příklad sebeovládání představuje jasný případ fenoménu vůle, ergo vůle jako moci. O potřebě umírněnosti duše a o nutnosti krotit ono spřežení, které ji řídí, Řekové uvažovali daleko intenzivněji než kterýkoli jiný národ, neuvědomovali si však, že by vůle měla být cosi, co je odděleno od ostatních lidských schopností a mohutností. Teprve tehdy odhalili lidé v historii vůli, když zakusili nikoli její moc, nýbrž bezmoc a řekli se sv. Pavlem: „Vždyť chtít je ve mně přítomné. Jak ale vykonat, co je dobré, nenacházím.“ Je to táž vůle, na kterou si stěžoval Augustin, že pro ni jako by „nebylo zrůdné zčásti chtít a zčásti nechťít“. I když Augustin podotýká, že toto je „nemoc“ ducha“, hned dodává, že tato nemoc je pro ducha ovládaného vůli takřka přirozená. „Vůle totiž přikazuje vůli, nepřikazuje něco jiného, ale sebe samu... Kdyby totiž byla vůle úplná, nepřikazovala by dokonce ani samu sebe, protože by již byla.“⁸¹ Jinými slovy, jestliže má člověk vůbec vůli, musí se to vždy jevit tak, jako by v něm člověku byly současně přítomné dvě vůle navzájem bojující o moc nad jeho duchem. Proto je vůle mocná i nemohoucí, svobodná i nesvobodná.

⁷⁸ Augustin, *ibid.*

⁷⁹ Pythijská óda IV, 287-389 FANTI D'EMMEN

TÚT ANIAROTATON, KALA GINÓSKONT' ANANKÁ EKTOS ECHEIN PODA.

⁸⁰ Esprit des Lois, XII. 2 a XI, 3

⁸¹ Op. cit., *ibid.*

Hovoříme-li o nemohoucnosti a omezeních, jež, jak se zdá, se vůli jako moci kladou, obvykle máme na mysli lidskou bezmoc vůči okolnímu světu. Je tedy do jisté míry důležité povšimnout si, že v těchto raných svědectvích není vůle přemáhána mocí přírody či vnějších podmínek. Spor, který se objevil, nebyl ani konflikt mezi jedním a mnohými, ani zápas mezi tělem a duchem. Naopak vztah ducha k tělu byl pro Augustina dokonce význačným příkladem nesmírné moci, která je vůli vlastní: „Duch zavelí tělu a tělo okamžitě poslechně; duch zavelí sobě a vzpírá se.“⁸² Tělo v této souvislosti představuje vnější svět a v žádném případě není s vlastním já identické. Konflikt, ve kterém byla vůle poražena, vypukl uvnitř ducha samotného, v onom „vnitřním obydlí“ (interior domus), kde ještě podle Epiktéta je člověk absolutním pánem. Křesťanská vůle jako moc byla objevena jako orgán sebeosvobození, ale hned byla shledána nedostatečnou. Jako by ono „chci“ okamžitě paralyzovalo „mohu“, jako by v okamžiku, kdy se lidem zachtělo svobody, ztratili schopnost svobodněmi být. Ve smrtelném konfliktu se světskými žádostmi, od kterých tato vůle měla já osvobozovat, byl, zdá se, nejsnadněji dosažitelný útisk. Kvůli nemohoucnosti vůle, kvůli její neschopnosti zplodit opravdovou moc, kvůli tomu, že v boji se sebou samou stále podléhala, že v tomto boji se vyčerpala i moc onoho „mohu“, se vůle k moci proměnila ve vůli k útisku. Fatální důsledky tohoto ztotožnění svobody s lidskou schopností chtít zde mohu pouze naznačit. Právě to však byla jedna z příčin, proč i dnes téměř automaticky ztotožňujeme moc s útikem nebo alespoň s ovládním druhých.

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

Řekla jsem, že filosofové se počali zabývat svobodou až tehdy, když se její zkušenost ze vzájemného lidského jednání vytratila, když ji bylo možno zakusit pouze při chtění a zabývání se sebou samým, krátce řečeno, když se svoboda stala svobodnou vůlí. Od té doby pak svoboda začala být prvořadým filosofickým problémem; tak se znovu objevila v politické sféře a stala se i politickým problémem. Díky filosofickému posunu od jednání k vůli k moci, od svobody jako stavu určitého jsoucna, který se projevuje jednáním, k liberum arbitrium, přestal být ideál svobody virtuozitou ve smyslu, jak jsme popsali výše, a stal se suverenitou, ideálem svobodné vůle, která je na druhých nezávislá, popřípadě nad nimi vítězí. Filosofický původ našeho obvyklého politického pojetí svobody je zcela zjevný i u politických autorů 18. století. Např. Thomas Paine tvrdil, že „k tomu, aby člověk byl svobodný, stačí, že tomu chce“, a Lafayette, když hovořil o národním státu, užil tohoto výroku: „Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être.“

Tato slova zřejmě připomínají politickou filosofii Jeana Jacquese Rousseaua, nejdůležitějšího reprezentanta teorie suverenity, kterou přímo odvodil z vůle, takže mohl politickou moc pojímat tak, aby se blížce podobala individuální vůli-moci. Proti Montesquieuovi Rousseau namítal, že moc musí být suverénní, tj. nedělitelná, protože „rozdělená vůle by byla nemyslitelná“. Důsledkům tohoto extrémního individualismu se Rousseau nevyhýbal: zastával stanovisko, že v „ideálním státě nesmí být občané ve vzájemném styku“ a „každý občan by měl mít pouze své vlastní myšlenky“, aby se zabránilo vzniku frakcí. Rousseauovu teorii však ve skutečnosti vyvrací již prostý fakt, že „pro vůli by bylo absurdní zavazovat se do budoucnosti“.⁸³ Společnost, která by skutečně byla založena na vůli takto suverénní, nestála by na příslovečném písku, ale přímo na tekoucích pískách. Všechna politická činnost se přece odehrává a vždy se odehrávala uvnitř pečlivě vybudovaného systému vazeb a pout pro budoucnost - jako jsou ústava a zákony, smlouvy a pakty -, a všechny nakonec vycházejí ze schopnosti něco slíbit a slib dodržet i přesto, že budoucnost je samou svou povahou nejistá. A mimo to stát, v němž neexistuje komunikace mezi občany a kde si každý člověk pouze myslí své, je per definitionem tyranie. Že vůle a její moc je sama o sobě, bez spojitosti s jinými lidskými mohutnostmi, čímsi bytostně nepolitickým, ba antipolitickým, to se neukazuje nikde tak zřejmě jako v absurditách, k nimž Rousseau dospěl, a v oné kuriózní bodrosti, s níž je přijal.

V politickém ohledu je ztotožnění svobody a suverenity snad nejzoubovnějším a nejnebezpečnějším důsledkem filosofické identifikace svobody a svobodné vůle. Vždyť tato koncepce vede buď k popření lidské svobody - zejména když nahlédneme, že lidé jsou vším možným, jen ne suverény -, nebo vede k názoru, že svobodu jednoho člověka nebo určité skupiny lidí lze získat jen za cenu ztráty svobody, tj. suverenity všech ostatních. Uvnitř rozvrhu tradiční filosofie lze opravdu jen velice těžko pochopit, jak může svoboda existovat

⁸² Ibid.

⁸³ Viz počáteční čtyři kapitoly druhé knihy Společenské smlouvy. Carl Schmitt je mezi moderními politology nejvíce schopen obhajovat pojetí suverenity. Jasně rozeznává, že jejím jádrem je vůle: Suverén je ten, kdo chce a kdo přikazuje. Viz zvláště jeho Verfassungslehre, Mnichov, 1928, s.7 a násl., s.146

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

IV

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

Z důvodů, o nichž jsme se již zmínili a které tu nemůžeme rozvádět, není porozumění této artikulaci svobody nikde tak obtížné jako v dílech filosofů. Zavedlo by nás daleko, kdybychom se snažili „destilovat“ příslušné pojmy z nefilosofické literatury, z poezie, dramát, z historických či politických děl, v jejichž výpovědích jsou tyto zkušenosti pozdvíženy do oblasti krásna, tedy mimo oblast pojmového myšlení. Pro naše účely to není zapotřebí. Neboť vše, co nám antická literatura - ať řecká či latinská - může o těchto věcech říci, je nakonec zakořeněno v podivuhodné skutečnosti, že v řečtině i latině . existují pro to, co my označujeme jedním slovem „jednat“, dvě slova. V řečtině je to ARCHEIN, počínat, vést a také vládnout, a PRATTEIN, něco zdolat, vykonat. Latinskými ekvivalenty jsou agere, něco uvést do pohybu, a gerere, dosti těžko přeložitelné slovo, které zhruba znamená snášet a podporovat kontinuitu minulých činů, činů, jejichž výsledkem jsou res gestae, činy a události, které nazýváme historickými. V obou případech se jednání objevuje na dvou stupních. První stupeň je počátek, jímž přichází na svět cosi nového. Řecké slovo ARCHEIN, jež zahrnuje počínání, vedení, vládnutí - tj. význačné vlastnosti svobodného člověka - svědčí o zkušenosti, v níž být svoboděn a počínat něco nového znamenalo totéž. Dnes bychom řekli, že svoboda se zakoušela jako spontaneita. Jak ukazuje víceznačnost slova ARCHEIN, mohli něco nového počít pouze ti, kdo již dříve byli vládci (tj. hlavami domácností ovládajícími otroky a rodinu), kdo se již osvobodili od starostí o životní potřeby a mohli se tudíž věnovat výpravám do cizích zemí nebo občanským záležitostem v polis. Ti lidé už nevládli, byli vládci mezi vládci, pohybovali se mezi sobě rovnými, usilovali o jejich pomoc, aby jako vůdce byli s to počít něco nového, začít nový podnik. ARCHON, vládce, zakladatel a vůbec vůdce totiž mohl doopravdy jednat, PRATTEIN, dokonat vše, co započal, pouze s pomocí druhých.

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

Již jsem se zmínila, že antický koncept svobody nehrál v řecké filosofii žádnou roli právě kvůli svému politickému původu. Je sice pravda, že římscí spisovatelé se příležitostně bouřili proti antipolitickým sklonům sókratovské školy, avšak jejich podivný nedostatek filosofického nadání očividně bránil, aby objevili teoretický koncept svobody, jenž by odpovídal vlastním zkušenostem a velkým institucím svobody, přítomným v římské res publica. Kdyby byla historie idejí tak konsistentní, jak si historikové občas představují, měli bychom dokonce ještě menší naději, že nalezneme platnou politickou ideu svobody u Augustina, velikého křesťanského myslitele, který do dějin filosofie vlastně uvedl Pavlovu svobodnou vůli s celou její problematičností. U Augustina však najdeme nejen diskusi o svobodě jako liberum arbitrium, i když se právě tato diskuse stala pro tradici rozhodující, nýbrž i zcela jinak pojatou představu svobody, o níž charakteristicky hovoří jedině Augustinovo politické pojednání De civitate Dei. V Boží obci Augustin přirozeně promlouvá v daleko větší míře z onoho zázemí specificky římských zkušeností než v jiných dílech. Svobodu zde nechápe jako vnitřní lidskou dispozici, nýbrž jako cosi, co patří k lidské existenci na světě. Člověk svobodu nevládní; mezi člověka, či lépe mezi jeho příchod na svět a zjevení svobody, lze položit rovnítko. Člověk je svobodný proto, že sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír: (Initium) ut esset, creatus est homo, ante

guem nemo fuit.⁸⁴ Zrozením každého člověka se tento první počátek vždy znovu potvrzuje, vždyť v každém případě přichází něco nového do světa již existujícího, světa, který bude pokračovat ve své existenci po každé individuální smrti. Protože sám je počátkem, může člověk počínat; být člověkem a být svobodou je jedno a totéž. Bůh stvořil člověka, aby do světa uvedl schopnost počínání - svobodu.

Výrazně antipolitické tendence raného křesťanství jsou tak důvěrně známé, že se nám zdá takřka paradoxní představa křesťanského myslitele, který jako první formuloval filosofické důsledky antické politické ideje svobody. Je tu snad jen jediné vysvětlení, že Augustin byl právě tak Říman jako křesťan a v této části svého díla zformuloval ústřední politickou zkušenost římského starověku, spočívající v tom, že svoboda jako počátek se ozřejmila v aktu založení. Jsem však přesvědčena, že náš dojem by se povážlivě změnil, kdybychom vzali slova Ježíše Nazaretského vážně i v jejich filosofických důsledcích. V příslušných partiích Nového zákona můžeme totiž nalézt mimořádné pochopení svobody a zvláště pak moci, která je lidské svobodě vlastní. Lidská schopnost, která této moci odpovídá, která je s to, řečeno slovy evangelia, hory přenášet, však není vůle, ale víra. Díla víry, její skutečný plod evangelia označují slovem „zázraky“, slovem, které má v Novém zákoně mnoho významů a které je těžko pochopitelné. Tyto nesnáze lze přehlédnout a stačí, když se odvoláme na pasáže, v nichž nejde o zjevně nadpřirozené události, ale kde zázraky - ať už konané lidmi či způsobené božským zásahem - jsou jen tím, čím jako zázraky vždy musí být: přerušením přirozeného chodu věcí, automatických procesů, způsobením něčeho v jejich kontextu zcela neočekávaného.

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

Obvykle nedotčena v obdobích petrifikace a předurčené záhuby bývá schopnost svobody samé, čistá možnost počínat, která oživuje a inspiruje veškerou lidskou činnost a je skrytým zdrojem tvorby všech velkých a krásných věcí. Avšak pokud zůstává tato síla skrytá, není svoboda světskou, „hmatatelnou“ skutečností, to znamená není svobodou politickou. Protože je však zdroj svobody přítomen i tehdy, když politický život ustrnul a politické jednání už není schopno přerušovat automatické procesy, lze svobodu jednoduše zaměnit za nějaký bytostně nepolitický fenomén. Za takových okolností není svoboda zakoušena jako modus bytí, který má vlastní „virtú“ a virtuozitu, ale jako nejvyšší dar, jehož, zdá se, se dostalo ze všech pozemských tvorů jedině člověku. Stopy a znamení tohoto daru lze najít takřka ve všech činnostech člověka, plně se však projevuje, jen když lidské jednání vytvořilo svůj vlastní světský prostor, tam, kde může tento dar jakoby vystoupit ze skrytu a zjevit se.

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

Abych ukázala, že to, co považujeme, vedení každodenní zkušeností, za skutečné, počalo existovat shodou jakýchkoli okolností, které jsou podivnější než fikce, zvolila jsem příklad přírodních procesů, jejichž běh přerušuje příchod „nekonečných nepravděpodobností“. Příklad má ovšem své meze a nelze ho jednoduše přenášet do

⁸⁴ Kniha XII, kap. 20

oblasti lidských věcí. Byla by pouhá pověra doufat v zázraky, v „nekonečné nepravděpodobnosti“ v rámci automatických historických či politických procesů, i když ani to nelze zcela vyloučit. Na rozdíl od přírody je historie událostí plná. Zázraky náhod a nekonečné nepravděpodobnosti se tu objevují tak často, že se nám zdá divné o zázracích vůbec mluvit. Důvod je zřejmý: historické procesy jsou utvářeny a neustále přerušovány lidskou iniciativou, tedy právě oním initium, jímž je člověk jako jednající bytost. Proto hledat v politické sféře nepředpověditelné nepředvídatelné, být připraven očekávat zázraky, není vůbec pověřivost, ale naopak realistický postoj. Čím více se rameno vah kloní ke katastrofě, tím zázračnější se bude jevit svobodně vykonaný čin. Vždyť právě katastrofa, a nikoli spása se děje automaticky, a tedy se vždycky. musí zdát neodvratná.

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

KRIZE VÝCHOVY A VZDĚLÁNÍ

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

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

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

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

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

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

Role, kterou výchova hrála ve všech politických utopiích od starověku dodnes, ukazuje, jak přirozené se zdá začínat Nový svět s těmi, kdo jsou svým zrozením a svou povahou noví. V politice z toho ovšem vznikají falešné koncepce. Místo vztahu rovného s rovným, v němž je třeba druhého přesvědčovat a riskuje se neúspěch, je zde zásah diktátora, odvozovaný z absolutní nadřazenosti dospělého, a snaha vytvořit nové jako *fait accompli*, to jest jako by nové již existovalo. Víra, že ten, kdo chce přivodit nové podmínky, musí začít u dětí, zůstala v Evropě pochybnou výsadou tyranizujících revolučních hnutí, která děti rodičům odebrala a jednoduše je indoktrinovala, jakmile se dostala k moci. Výchova v politice žádnou roli hrát nemůže, v politice máme vždy co činit s těmi, kdo vychováni a vzděláni již jsou. Kdokoli chce dospělé vychovávat, chce se ve skutečnosti stát jejich poručíkem a v politické činnosti jim bránit. Protože dospělého vychovávat nelze, působí v politice slovo „výchova“ neblaze - předstírá se záměr vychovávat, avšak vlastním účelem je donucovat bez použití síly. Kdo chce vážně vytvořit nový politický řád výchovou, tj. ani silou ani přesvědčováním, musí přijmout děsivý platónský závěr: ze státu, který má být založen, musí odstranit všechny starší lidi. Avšak i dětem, které mají být vychovávány, aby se staly občany utopického státu zítřka, je ve skutečnosti jejich vlastní budoucí role v politickém útvaru upírána. Vždyť cokoli nového by dospělý navrh, je z hlediska nových nutně starší než oni. Je v samotné povaze lidské podmínky, že každá nová generace vyrůstá do starého světa, takže připravovat novou generaci pro nový svět může pouze znamenat: vytrhávat z rukou nově přichozích jejich vlastní šanci něco nového vytvářet.

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

Iluze vzniklá z patosu nového vyvolala vzhledem k samotnému vzdělání nejvážnější následky teprve v našem století. Předně umožnila pod praporem reformní pedagogiky uskutečnit nejradiálnějši revoluci v celém výchovně vzdělávacím systému na základě komplexu moderních výchovných teorií, které vyšly ze střední Evropy a obsahovaly neuvěřitelnou směsici věcí rozumných i nesmyslných. To, co v Evropě zůstalo pokusem, tu a tam zaváděným v jednotlivých školách, v izolovaných výchovných zařízeních, pokusem, jehož vliv se postupně rozšířil v určitých oblastech, to v Americe zhruba před , dvaceti pěti lety takřka ze dne na den rozbilo všechny tradice a dosud používané metody vyučování. Nepůjdu do detailů a pomínu školy soukromé, zvláště pak římskokatolický systém škol farních. Je významné, že kvůli určitým teoriím, snad dobrým snad špatným, se zavrhl všechna pravidla zdravého lidského rozumu. Něco takového má vždy mimořádně zhoubný vliv, zvláště v zemi, která na něj tak silně spoléhá ve svém politickém životě. Kdykoli zdravý lidský rozum neuspěje a nedá odpovědi na politické otázky, nebo se jich přímo vzdá, stojíme tvář v tvář krizi; máme totiž co dělat s přirozeným „společným“ smyslem pro skutečnost (*common sense*), jehož působením jsme my i s našimi pěti

smysly připraveni k jedinému pro nás pro všechny společnému světu a jehož pomocí se po tomto světě pohybujeme. Dnešní ztráta zdravého rozumu je nejjistějším příznakem krize. V každé krizi se ničí kus světa, něco, co je nám všem společné. Selhání zdravého rozumu mívá jako kouzelný proutek na místo, kde k destrukci došlo.

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

V této souvislosti musíme mít na zřeteli jiný obecný faktor, který sám jistě krizi nezpůsobil, ovšem nápadně ji prohloubil; je to jedinečná role, kterou v americkém životě hraje a vždy hrál koncept rovnosti. Je v něm mnohem víc než pouhá rovnost před zákonem, víc než vyrovnání třídních rozdílů, dokonce víc než to, co říká výraz „rovnost možností“. Poslední vymezení má však v této souvislosti značný význam, neboť podle amerického názoru je právo na vzdělání jedním z nezicizitelných občanských práv. Ono jaké rozhodlo o struktuře systému veřejných škol, v němž gymnázia evropského typu existují pouze výjimečně. Protože povinná školní docházka platí až do věku šesnácti let, musí každé dítě postoupit do střední školy (high school), která představuje určité pokračování školy obecné či základní (primary school). Jestliže tradiční školy druhého stupně (secondary school) - gymnázia - chybějí, vyplývá z toho, že „koleje“ (college) samy musí připravovat studenty k vysokoškolskému studiu, a proto jsou jejich učební osnovy přetíženy, což zase ovlivňuje kvalitu jejich práce.

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

A tak se stává krize vzdělání v Americe zvlášť akutní, vyvolává ji politická nálada v zemi, kde se bojuje, aby se zmenšily či zcela odstranily rozdíly mezi mladými a starými, nadanými a nenadanými, mezi dospělými a dětmi a alespoň z části mezi žáky a učiteli. Takové nivelizace lze zřejmě dosáhnout pouze na účet autority učitelů a talentovaných jedinců mezi studenty. Právě tak je ovšem zřejmé - aspoň každému; kdo s americkým vzdělávacím systémem přišel do styku -, že tato obtíž, která má kořeny v politickém postoji země, má i velké výhody, nejen z obecně lidského hlediska, ale i pokud jde o samotné vzdělání. Avšak tyto obecné zřetele nemohou nijak vysvětlit krizi, v níž se nyní ocitáme, ani ospravedlnit opatření, která tuto krizi jen uspišila.

II

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

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

Pokud jde o dítě ve skupině, je na tom ovšem mnohem hůře než dříve. Autorita skupiny, i dětské, je vždycky přísnější a tyranštvější, než vůbec může být nejpřísnější autorita jednotlivé osoby. Pohlédneme-li na tuto situaci očima jednotlivého dítěte, pak jeho šance vzbouřit se nebo podniknout něco na vlastní pěst, je prakticky nulová. Pak totiž nejde jen o značně nerovnou konfrontaci s osobou, která má nad dítětem absolutní převahu - tehdy se dítě přece jen může zaštitit solidaritou ostatních - ale o situaci mnohem těžší: dítě se stává jedincem, který stojí

tváří v tvář absolutní převaze většiny ostatních, a nemá tedy ex definitione žádnou šanci. Jen velmi málo dospělých je s to takovou situací snášet, nesnášejí ji dokonce ani tehdy, neuzívá-li se vnějšího násilí. Děti ji prostě nesnesou vůbec.

Jestliže se dítě vymanilo z autority dospělých, neznamená to, že dospělo k svobodě, spíše je vydáno mnohem hroznější a opravdu tyranské autoritě, autoritě většiny. V každém případě je výsledek takový, že děti..byly_ tak říkajíc ze světa dospělých vyhnány. Bud' jsou vrženy zpět k sobě samým, anebo vydány tyranii své skupiny, již se vzhledem k početní převaze nemohou bránit, s níž jako děti nemohou rozumně diskutovat, z níž není úniku vzhledem k tomu, že svět dospělých se jim uzavřel. Dětskou reakcí na takový nátlak je konformismus nebo delikvence mladistvých a často směs obojího.

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

Zhoubnou úlohu, kterou hrají v současné krizi pedagogika a pedagogické fakulty, umožnila moderní teorie učení. Tato teorie je v našem kontextu zcela prostou, logickou aplikací třetího základního předpokladu, jehož se moderní svět po staletí držel a který našel systematický, konceptuální výraz v pragmatismu: poznat a pochopit může člověk pouze to, co sám učinil; aplikace tohoto předpokladu v oblasti výchovy a vzdělání je stejně primitivní jako samozřejmá: stačí, pokud je to možné, nahradit učení konáním. Nepokládalo se za důležité, jak učitel ovládá svůj předmět, bylo tu přání donutit ho, aby stále aktivizoval učení, tj. aby nepředával „mrtvé vědomosti“, jak se říkalo, ale místo toho aby stále předváděl, jak vědomosti vznikají. Byl tu vědomý záměr: nikoli vyučovat vědomostem, ale vštěpovat dovednosti a schopnosti; výsledkem však byla přeměna institucí výuky v odborná učiliště, právě tak úspěšná ve výuce jízdy automobilem, psaní na stroji. nebo i toho, co je v „umění“ života ještě důležitější - jak vycházet s ostatními lidmi a jak být populární -, jako byla neúspěšná ve výuce toho, co tvoří normální požadavky běžných školních osnov.

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

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

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

Současná americká krize plyne z poznání, že tyto základní předpoklady jsou ničivé, a zoufalého pokusu reformovat, ba kompletně přebudovat celý výchovně vzdělávací systém. Při realizaci toho, oč se pokoušíme, nejde o nic jiného než o návrat ke starému - s výjimkou plánů na obrovské rozšíření školských zařízení v oboru fyzikálních věd a techniky. Vyučování se bude znovu dít autoritativně, s hraním se při vyučování musí přestat a má se znovu začít vážně pracovat. Důraz se nebude klást na dovednosti mimo školní osnovy, jež jsou v nich předepsány. Nakonec se už hovoří také o změně nynějších osnov pro učitele, podlé ní se učitelé sami budou muset něčemu naučit, dříve než se obrátí k dětem.

Navrhované reformy, o nichž se dosud diskutuje a které jsou pouze americkou záležitostí, nás teď nemusejí zajímat. Nemohu zde hovořit ani o technické, avšak v dlouhodobé perspektivě možná důležitější otázce, jak ve

všech zemích reformovat osnovy obecných a středních škol a přizpůsobit je tak zcela novým požadavkům současného světa. Pro nás jsou důležité _ dvě otázky. Jaké aspekty moderního světa a jeho krize se v krizi výchovy a vzdělání skutečně objevily, tj. jaké jsou vlastní důvody toho, že po desetiletí bylo možné říkat a dělat věci zřejmě tak protikladné zdravému rozumu? Za druhé, co odhaluje tato krize z podstaty výchovy a vzdělání? Neptáme se ze proto, že z chyb se lze vždy poučit o tom, co by se dělat nemělo; běží spíše o reflexi úlohy, kterou má výchova a vzdělání v každé civilizaci, tj. reflexi závazku, který pro každou lidskou společnost představuje existence dětí. Začneme s druhou otázkou.

III

V každé době by vzbudila krize ve výchově a vzdělání vážný zájem, i kdyby nebyla jako dnes odrazem obecnější krize a nestability celé moderní společnosti. Vždyť výchova a vzdělání patří k elementárním a nejpotřebnějším činnostem ve společnosti, která nikdy nezůstává v neměnném stavu, neustále se obnovuje tak, že se do ní rodí a přicházejí nové lidské bytosti. Avšak nově přichází nejsou ještě hotoví lidé, těmi se teprve stávají. Vztah vychovatele k dítěti, subjektu utvářenému výchovou, má tedy dva zřetel: dítě je nové ve světě, který je mu cizí, a zároveň je v procesu utváření; je novou lidskou bytostí a bytostí teprve se utvářející. Tento dvojitý aspekt není vůbec samozřejmostí a nelze o něm hovořit u živočišných forem života. Odpovídá dvojitému vztahu: na jedné straně vztahu ke světu a vztahu k životu na druhé straně. Sebeutváření sdílejí děti se všemi živými bytostmi. Vzhledem k životu a jeho vývoji se dítě stává člověkem analogicky, jako se z kotěte stává dospělá kočka. Nové. je však dítě pouze ve vztahu k světu, v němž je mu souzeno strávit život, ke světu, který byl již před ním a bude pokračovat i po jeho smrti. Kdyby dítě nebylo nově přichozím do tohoto lidského světa, ale dosud jen nehotovým lidským tvorem, výchova a vzdělání .pouze funkcemi života a nemusely by mít jiný zájem než ho udržet; šlo by v nich jen o výcvik a získání praktických životních zkušeností, k čemuž koneckonců vedou svá mláďata všichni živí tvorové.

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

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

Vše, co žije, a nejenom rostlinstvo, vzhází z temnoty, i když jeho přirozený sklon dobývat se ke světlu, ke zdárnému růstu je nicméně zapotřebí bezpečí přití. V tom spočívá také důvod, proč se děti proslulých rodičů tak často nevyvedou. Věhlas vniká stěnami rodného domu a ruší, zvláště za dnešních poměrů, soukromý prostor, přináší s sebou nemilosrdný lesk veřejné sféry, která pak zaplaví v soukromém životě vše. Tímto způsobem děti ztrácejí ono bezpečné místo, kde mohou vyrůstat. Právě k takové destrukci dochází všude, kde je snaha zapojit samotné děti do určitého světa. Mezi skupinami sobě rovných pak vzniká jakýs takýs veřejný život; nehledě na to, že jde v jistém smyslu o podvod, škodu působí fakt, že světlu veřejné existence jsou vystavovány děti - lidské bytosti dosud se utvářející, ještě nehotové.

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

Důvod pro tak podivný stav věcí nemá nic společného přímo s výchovou a vzděláním. Lze se s ním setkat spíš v názorech a předsudcích, které se týkají povahy soukromého života a veřejného světa, charakterizujících moderní společnost od počátku novověku. Vychovatelé poměrně pozdě počali modernizovat výchovu a vzdělání a přijali tyto názory a předsudky jako samozřejmé, přitom si nebyli vědomi důsledků, které musí mít pro život

dítěte. Považovat život, to jest pozemský život jednotlivce stejně _ jako život rodiny, za nejvyšší dobro, to není samozřejmost; je to zvláštnost moderní společnosti a zároveň i důvod proč právě tato společnost na rozdíl od předcházejících století vymanila život i všechny aktivity, které mají co dělat s jeho uchováváním a obohacováním, ze skrytosti soukromí a vystavila je světlu veřejného světa. To je skutečným smyslem emancipace dělníků a žen, jistě nikoli jako osob, ale jako vykonavatelů funkcí potřebných v životním chodu společnosti.

Naposledy zasáhla tato emancipace děti. Avšak to, co pro dělníky a ženy znamenalo skutečné osvobození - vždyť to nejsou pouze dělníci nebo ženy, ale zároveň osoby, které také pozvedávají nárok na veřejný svět, tj. na právo vidět a být viděn, hovořit a být slyšen -, by znamenalo něco jiného: opustit a zradit děti, u nichž prostý fakt života a růstu dosud převažuje nad faktorem osoby. Čím více moderní společnost odstraňuje rozdíl mezi tím, co je soukromé a veřejné, mezi tím, co se má ukázat v plném světle veřejného života všem, tj. čím více vkládá mezi soukromí a veřejnost oblast sociální, kde se soukromé stává veřejným a vice versa, tím více přitěžuje svým dětem, jež ze své povahy potřebují bezpečí skrytosti, aby mohly růst.

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

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

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

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

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

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

Ztráta autority ve veřejném a politickém životě a v soukromé předpolitické sféře rodiny a školy spolu ovšem souvisejí. Čím radikálnější je nedůvěra v autoritu ve veřejné sféře, tím se přirozeně zvyšuje také pravděpodobnost, že soukromá sféra nezůstane nenarušena. Je dalším a pravděpodobně rozhodujícím faktem, že od nepaměti jsme si v tradici politického myšlení přivykli považovat autoritu rodičů vůči dětem, učitelů vůči žákům za model, s jehož pomocí můžeme porozumět autoritě politické. Právě tento model, který lze nalézt již u Platóna a Aristotela, způsobil, že koncept autority v politice je tak neobvykle dvojznačný. Toto pojetí se především zakládá na absolutní nadřazenosti, jaká mezi dospělými nikdy existovat nemůže, a z hlediska lidské důstojnosti ani existovat nesmí. Dále se tento koncept, přebírající jako vzor vztah pěstouna a chovance, zakládá na

nadřazenosti jen dočasné, a stává se tedy kontradikcí, aplikujeme-li ho na vztahy, které svou povahou dočasné nejsou, jako např. vztahy mezi vládci a ovládanými. Spočívá tudíž v povaze věci samé, tj. jak v povaze současné krize autority, tak i v povaze politického myšlení naší tradice, že ztráta autority, která v politické sféře začala, nakonec musela skončit v oblasti soukromé. Není přirozeně náhodou, že tam, kde byla politická autorita-podkopána nejdříve, to znamená v Americe, měla se i krize ve výchově a vzdělání pocítit nejsilněji.

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

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

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

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

IV

Skutečná obtíž moderní výchovy a vzdělání spočívá v tom, že přese všechny módní řeči o novém konzervativismu je v naší době krajně nesnadné dosáhnout alespoň toho minima konzervativismu, bez něhož výchova a vzdělání nejsou prostě možné. Existují pro to dobré důvody. Krize autority ve výchově a vzdělání velice úzce souvisí s krizí tradice, tj. s krizí našeho vztahu k minulosti. Právě s tímto aspektem moderní tradice se vychovatel těžko vyrovnává, vždyť zprostředkovávat mezi starým a novým je jeho úkolem; jeho vlastní profese od něho tudíž vyžaduje mimořádný respekt před minulostí.

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

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

přítom ze světa zjevů ustupuje; jen tím totiž, že stárne, se přibližuje takovému způsobu bytí, kdy se stane autoritou pro jiné.

S neporušeným pojetím takové tradice, v níž výchova a vzdělání má politickou funkci (a to byl jedinečný případ), je poměrně snadné zvládat záležitosti výchovy a vzdělání a není ani nutné zamyslet se z odstupu nad tím, co vychovatel vlastně koná; specifický étos výchovného principu je v dokonalém souladu se základními etickými a morálními přesvědčeními společnosti vůbec. Vychovávat a vzdělávat znamenalo podle slov Polybiových prostě „nechat tě nahlédnout, že jsi vůbec hoden svých předků“. Vychovatel mohl v této věci být „spolubojovníkem“ nebo „spolupracovníkem“, neboť i on prochází životem s očima upřenými do minulosti, byť s mírným náskokem. Spoluúčast a autorita byly v tomto případě dvě strany téže mince a autorita učitele byla pevně zakotvena ve všeobecné autoritě minulosti jako takové. Dnes však již v této situaci nejsme; proto nemá valný smysl jednat tak, jako bychom v ní ještě byli, jen náhodou sešli z cesty a bylo pouze na našem rozhodnutí, kdy se ni vrátit. Znamená to, že kdekoli se v moderním světě objevila krize, tam již nelze jednoduše pokračovat, ani se jednoduše vydat zpátky. Takový obrat nás nikdy nedovede jinam než do téže situace, z níž krize právě povstala. Návrat by byl pouhou reprízou, i kdyby se lišil formou - vždyť nesmysly a vrtošivé představy, které se vydávají za poslední slovo vědy, nemají meze. Na druhé straně prostá, nereflektovaná vytrvalost, ať už se řítí do krize, či setrvačně se přidružuje nepružných zvyklostí s vírou, že krize určitou oblast života mine, může vést jenom ke katastrofě, neboť rezignuje na běh času a může, abychom byli přesnější, jen prohloubit odcizení světa, jímž jsme ohrožováni ze všech stran. Úvaha o principech výchovy a vzdělání musí toto odcizení vzít v úvahu. Můžeme dokonce připustit, že pravděpodobně stojíme tváří v tvář automatickému procesu, nesmíme ovšem zapomenout že přerušovat takovéto procesy a čelit jim je v silách lidského myšlení a jednání.

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

Ujasnit si a pochopit, že posláním školy je naučit děti“ jaký je svět, a ne jim dávat návody, jak žít, to by mělo být prvním závěrem. Protože je svět starý, vždy starší než děti samy, učení je vždy obrácí k minulosti, bez ohledu na to, jak se lidské živobytí realizuje v tom, co je přítomné. Za druhé, dělicí čára mezi dětmi a dospělými by měla naznačit, že nelze vychovávat dospělé, ani jednat s dětmi jako s dospělými; tato hranice by se však nikdy neměla stát bariérou oddělující děti od společnosti dospělých, jako by dětství bylo autonomním lidským stavem, kde lze žít podle vlastních zákonů. Kde je předěl mezi dětstvím a dospělostí v každém konkrétním případě, nelze určit podle obecného pravidla; dělicí linie se často mění, jak vzhledem k době, tak od jedné země k druhé, od civilizace k civilizaci a dokonce od jednotlivce k jednotlivci. Avšak výchova a vzdělání, na rozdíl od učení, musí mít předvídatelný cíl. V naší civilizaci takový cíl pravděpodobně koincidoje spíše s absolvováním střední školy než školy vysoké, neboť profesionální příprava na univerzitách či technikách, i když má vždy co činit s výchovou a vzděláním, je nicméně určitou specializací. Už nezamýšlí uvést mladého člověka do světa jako celku, spíše do jeho určité, omezené části. Nelze vychovávat a vzdělávat a zároveň nevyučovat; výchova a vzdělání bez výuky je prázdná, a tudíž velmi snadno degeneruje a stává se morální a emotivní rétorikou. Avšak lze snadno vyučovat a zároveň nevychovávat a nevzdělávat, člověk se může učit až do posledního dne svého života a stejně se nestat vzdělaným. To vše jsou však již detaily a je třeba je ponechat odborníkům a pedagogům.

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

KRIZE KULTURY

Již více než deset let jsme svědky, jak mezi intelektuály vzrůstá zájem o relativně nový fenomén masové kultury. Samotný termín je zřejmě odvozen z pojmu „masová společnost“, který není o mnoho starší, a zároveň všechny diskuse o masové kultuře vycházejí z nevyssloveného předpokladu, že logicky a nevyhnutelně jde o

kulturu masové společnosti. Pro tyto dva termíny a jejich krátkou historii je významným faktem, že ještě před několika lety se jich užívalo pejorativně - v tom smyslu, že masová společnost je upadlou formou společnosti a masová kultura *contradictio in adiecto* -, nyní oba termíny získaly vážnost a staly se předmětem početných studií a výzkumných projektů, které v zásadě usilují, jak podotkl Harold Rosenberg, „dodat kýči intelektuální rozměr“. Tato „intelektualizace kýče“ se ospravedlňuje tím, že masová společnost - ať už se nám líbí nebo ne -, zůstane alespoň v dohledné době našim osudem; proto její „kulturu“, „lidovou kulturu (není možno) ponechat lidu“.⁸⁵ Avšak zůstává sporné, zda to, co platí pro masovou společnost, platí i pro masovou kulturu, anebo, jinak řečeno, zda příbuzenský poměr mezi masovou společností a masovou kulturou bude *mutatis mutandis* týž jako předchozí poměr společnosti ke kultuře.

Na otázky masové kultury navazuje tedy především jiný, zásadnější problém, totiž velmi problematický vztah společnosti a kultury. Stačí si jenom připomenout, jak velký podíl na vzniku celého moderního uměleckého hnutí má prudká vzpoura umělce proti společnosti jako takové (tedy nikoli proti tehdy dosud neznámé společnosti masové), abychom si uvědomili, jak dřívější poměr musel být neuspokojivý, a nepodléhali laciné touze mnoha kritiků masové kultury po Zlatém věku lepší a zjemnělé společnosti. V Americe je tato touha dnes mnohem rozšířenější než v Evropě z jednoduchého důvodu: i když zná Amerika až příliš dobře barbarské šosáctví zbohatlíků, zná pouze zběžně neméně odpudivé kulturní a vzdělánecké filistrovství evropské společnosti, kde se kultura stala hodnotou pro snoby, kde je věci společenského postavení být dostatečně vzdělaný a cenit si kultury; tento nedostatek zkušenosti vysvětluje snad i to, proč americká literatura a malířství pojednou počaly hrát ve vývoji moderního umění tak rozhodující roli a proč je možno cítit jejich vliv i v zemích, kde intelektuální a umělecká avantgarda zaujímá vysloveně protiamerické postoje. Má to však neblahý následek, že je možné nezaznamenat a nepochopit, jak významným symptomem je ona hluboká nevolnost, *malaise*, kterou samo slovo „kultura“ nejspíš vyvolá právě mezi jejími předními představiteli.

Bez ohledu na to, zda určitá země prošla či neprošla všemi stupni společenského vývoje od počátku novověku, ke vzniku masové společnosti došlo ve chvíli, kdy celá masa obyvatel byla včleněna do společnosti“.⁸⁶ A protože společností ve smyslu lepší společnosti“ se rozuměly vrstvy obyvatelstva, které disponovaly nejen bohatstvím, nýbrž i volným časem, tj. časem, který bylo možno věnovat „kultuře“, ohlašuje masová společnost vskutku novou situaci, kdy se z pout fyzicky vyčerpávající práce celá masa populace osvobodila natolik, že má na kulturu“ dostatek volného času. Zdá se tedy, že masová společnost i masová kultura představují navzájem propojené jevy; jejich společným jmenovatelem není masa; nýbrž společnost, do níž tato masa byla včleněna. Historicky stejně jako i pojmově, masové společnosti předcházela společnost, společnost však nepředstavuje pojem o ničem obecnější - i její vznik lze datovat a historicky popsat; jistě je to fenomén starší než společnost masová, avšak před počátkem novověku také zcela neznámý. Všechny rysy, které doposud psychologie davu u masového člověka objevila: osamění (a osamění není izolace ani samota) i přesto, že je to člověk přizpůsobivý, popudlivost a ztrátu měřítek, schopnost konzumovat provázenou neschopností usuzovat či dokonce jen rozlišovat, a především egocentrismus a ono osudové odcizení světu, které se od Rousseaua mylně chápe jako sebeodcizení, všechny tyto rysy se ve skutečnosti objevily již v lepší společnosti, kde se, numericky vzato, otázka mas nekladla.

Lepší společnost, jak ji známe z 18. a 19. století, zjevně vznikla na evropských dvorech v údobí absolutismu, zvláště na dvoře Ludvíka XIV, jemuž se podařilo francouzskou šlechtu zbavit politického významu tak, že ji jednoduše soustředil do Versailles a proměnil šlechtice v dvořany bavící se intrikami, pletkami a klevetami, jež takové nikdy neutuchající zábavy nevyhnutelně plodí. Takže pravým předchůdcem románu, této povýtce moderní umělecké formy, nejsou ani tak pitoreskní romance dobrodruhů a rytířů jako spíše Saint-Simonovy *Memoires*. Román samotný zase zřejmě anticipoval vzestup společenských věd i psychologie, jejichž zájem se dosud soustřeďuje na konflikty mezi společností a „individuem“. Toto individuum, definované a vskutku objevené těmi, kdo se jako Rousseau v 18. či John Stuart Mill v 19. století dostali se společností do otevřeného sporu, je pravým předchůdcem moderního masového člověka. O té době se příběh konfliktu mezi -společností a jejími jednotlivci - ve skutečnosti stejně jako v literární fikci - opakuje vždy znovu: moderní, a již ne zcela moderní jednotlivec představuje část, atom společnosti, a snaží se proti ní prosadit, i když nakonec tak jako tak prohrává.

Vzhledem k situaci individua je mezi dřívější společností a společností masovou přesto důležitý rozdíl. Dokud do společnosti patřily jen určité třídy obyvatelstva, šance jednotlivce její tlak přečkat byly vysoké; spočívaly v tom, že v celku populace existovaly současně i jiné, mimosociální vrstvy, k nimž mohl jednotlivec uniknout; právě u lidí, jimž nebyl přístup do společnosti dovolen, objevili tito před společností unikající jednotlivci rysy lidskosti, které ve společnosti dávno vyhasly, což bylo i důvodem, proč často končili jako členové revolučních stran a hnutí. To se pak odrazilo i v románu v příznačné glorifikaci dělníků a proletářů, ale také, v subtilnější podobě, v roli připisované homosexuálům (např. u Prousta) nebo Židům, tj. skupinám, které společnost nikdy zcela neabsorbovala. Že revoluční elán 19. a 20. století mnohem ostřeji mířil proti

⁸⁵ Harold Rosenberg v brilantním, vtipném eseji „Pop Culture: Kitsch Criticism“, v *The Tradition of the_ ~yew*, New York, 1959.

⁸⁶ Viz Edward Shils, „Mars Society and its Culture“ v *Daedalus*, Spring 1960; celé vydání je věnováno „masové kultuře a masovým médiím“.

společnosti než proti státům a vládám, nebylo jen důsledkem dominantní role sociální otázky, jak se jevila ve dvojnásob sklíčující situaci bídy a vykořisťování. Abychom si uvědomili, jaká byla pravá role společnosti po celé 19. století, stačí číst texty z doby Francouzské revoluce a připomenout si, do jaké míry sám pojem le peuple obdržel konotace z urážek a ponižování „srdce“, jak by řekl Rousseau a dokonce i Robespierre, korupci a pokrytectvím salonů. Zoufalství jedinců v masové společnosti je do značné míry způsobeno tím, že cesty úniku jsou nyní uzavřeny, neboť společnost absorbovala všechny vrstvy obyvatelstva.

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

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

Kdybychom se zastavili zde, kdyby se hlavní výtka vůči společnosti týkala její nekulturnosti a nezájmu o umění, fenomén, kterým se tu zabýváme, by byl podstatně jednodušší, než ve skutečnosti je; z tohoto hlediska by však bylo zcela nepochopitelné, proč moderní umění revoltovalo proti „kultuře“, místo aby jasně a otevřeně bojovalo za své „kulturní“ zájmy. Jádrem věci je v tom, že za oním druhem šosáctví, jež spočívalo v „nekulturnosti“ a vulgárnosti, následoval velice rychle další vývoj, kdy se „společnost naopak začala o všechny tak zvané kulturní hodnoty zajímat až příliš. Společnost začala kulturu monopolizovat k vlastním cílům, k nimž patří na příklad společenské postavení, společenský úspěch. To souviselo se společensky nižším postavením evropských středních tříd, které se ocitly - jakmile dosáhly dostatečného bohatství a volného času -, ve stále ostřejším zápase s aristokracií, s jejím pohrdáním vulgaritou pouhého vydělávání peněz. V boji o společenské postavení začala hrát enormní roli kultura jako jeden, ne-li vůbec nejvhodnější nástroj ke společenskému vzestupu, k možnosti „vzdělat se“, tj. vytáhnout se z nižších oblastí, kde údajně bylo místo skutečnosti, vzhůru do vyšších, nereálných sfér, které jsou domovem ducha a krásy. Útěk z reality prostřednictvím kultury a umění je důležitý, protože fyziognomií kulturního a vzdělaného šosáka vtiskl zřetelné rysy, ale také proto, že byl pravděpodobně rozhodujícím motivem revolty umělců proti novým patronům; umělci ucítili nebezpečí, že jsou z reality vyháněni do oblasti zjemněných řečí, kde vše, co dělali doposud, by ztratilo smysl. Být uznáván společností, která se stala tak „kultivovanou“, že například během irského bramborového hladomoru nepoužívala slova brambory a hovořila o „onom koření“, aby se nesnížila a neriskovala kontakt s nepříjemnou realitou, to bylo poněkud pochybným komplimentem. Tato anekdota obsahuje v kostce definici kulturního šosáka.⁸⁷

Bezpochyby jde o mnohem víc než o duševní rozpoložení umělce; jde o objektivní postavení kulturního světa pokud obsahuje hmatatelné věci, knihy, obrazy, sochy, budovy, hudbu, zahrnuje celou zaznamenanou minulost zemí, národů, nakonec lidstva a o této minulosti vydává svědectví. Jediným mimospoolečenským, a tedy autentickým uměleckým kritériem pro posuzování specificky kulturních věcí je jejich relativní trvalost a stálost, případná nesmrtelnost. Kulturním předmětem se může stát jen to, co je s to přetrvat staletí. Jakmile se nesmrtelná díla minulosti stala předmětem společenské či individuální vytříbenosti a postavení, které se s ní spojovalo, pak tato díla ztratila důležitou a elementární hodnotu, schopnost čtenáře či diváka se zmocnit a vést ho staletími. Samo slovo kultura se stalo podezřelé právě proto, že naznačovalo onu „honbu za zdokonalením“, kterou Matthew Arnold ztotožňoval s „honbou za sladkostí a světlem“. Slouží-li velká umělecká díla účelům sebevzdělávání a sebezdokonalování, jsou stejně zneužívána, jako slouží-li jiným účelům; dívat se na obraz, aby si člověk prohloubil znalosti o určitém období, je snad právě tak užitečné a oprávněné, jako je užitečné a oprávněné zakrývat obrazem díru ve zdi. V obou případech se uměleckého díla užívá k cílům, které k němu bezprostředně nepatří. Všechno je v pořádku, pokud si člověk uvědomuje, že tímto užíváním, ať legitimním či nikoli, se pravý vztah k umění nevytváří. Nijak by neškodilo, že vzdělaný šosák četl klasiky, vadilo to, že je četl s motivem sebezdokonalení a nepřišlo mu na mysl, že Shakespeare či Platón říkají mnohem důležitější věci, než

⁸⁷ Za tento příběh vděčím G.M.Youngovi: *Victorian England. Portrait of an Age*, New York, 1954.

je jeho vzdělání. Do sféry „čisté poezie“ vzdělaný šosák uprchl proto, aby si skutečnost - například tak prosaické věci, jako byl bramborový hladomor -, nevpustil do života, nebo aby se na ni díval závojem „sladkosti a světla“.

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

Šosák kulturními předměty nejprve opovrhoval pro jejich neužitečnost, později však se stal „kulturním“ a sáhl po nich jako po platidle, aby si koupil vyšší postavení ve společnosti a vyšší stupeň sebeocení, než jaké mu náleželo od přírody, které si nezasloužil podle vlastního mínění svým původem. Zacházel s kulturními hodnotami stejně jako se všemi jinými, jako s tím, čím hodnoty byly odjakživa - hodnotami směnnými. Jak šly kulturní hodnoty z ruky do ruky, ošoupaly se jako staré mince. Ztratily schopnost zaujmout naši pozornost a uvést lidskou mysl do pohybu. Teprve potom se začalo mluvit o „devalvaci“, až nakonec došlo k „výprodeji hodnot“ (Ausverkauf der Werte), v Německu ve dvacátých a třicátých letech, ve Francii v letech čtyřicátých a padesátých, kdy kulturní a morální hodnoty byly zároveň vyprodány.

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

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

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

Panis et circenses opravdu patří k sobě; obojí je potřebné pro život, pro jeho uchování a obnovu; obojí také v průběhu životního procesu mizí - to znamená, aby proces vůbec neustal, musí být obojí znovu vyráběno a nabízeno. Norma, podle níž se tu posuzuje, je čerstvost a novost. A v tom, jak těchto měřítek užíváme dnes, abychom stejně posuzovali kulturní a umělecké předměty - věci, o nichž předpokládáme, že zůstanou ve světě, až ho opustíme -, se jasně ukazuje veliké nebezpečí, které začala znamenat - pro kulturní svět potřeba zábavy. Toto nebezpečí ve skutečnosti nepochází z masové společnosti a zábavního průmyslu, který vyhovuje jejím potřebám. Naopak, protože masová společnost nechce kulturu, chce se jen bavit, představuje pravděpodobně pro kulturu menší hrozbu než šosáctví lepší společnosti; na rozdíl od politických záležitostí se zde i nadále dobře daří umění i vědám, přestože se často hovoří o nevolnosti - malaise - umělců a intelektuálů, zčásti asi vyvolané i

tím, že nejsou s to vniknout do hlučné marnosti masové zábavy. Pokud zábavní průmysl produkuje spotřební zboží, nemůžeme mu v žádném případě vyčítat, že jeho výrobky nejsou trvalé, jako nemůžeme vyčítat pekařům, že vyrábějí housky, které se musí spotřebovat po upečení, aby neztvrdly. Vždycky bylo a je známkou vzdělaného šosáctví opovrhovat zábavou a obveselením, protože z nich nelze odvodit žádnou „hodnotu“. Je pravda, že všichni v té či oné podobě potřebujeme zábavu a obveselení, všichni jsme součástí velkého koloběhu života. Tvrdit, že se nemůžeme bavit a obveselovat týmiž věcmi, které obveselují a baví masy našich bližních, je pokrytectví a společenský snobismus. Pokud jde o přežití kultury, je jistě méně ohrožena těmi, kdo vyplňují prázdný čas zábavou, než těmi, kdo ho věnují všemožným vzdělávacím trikům, aby si vylepšili společenské postavení. A pokud jde o tvořivost umělců, odolat pokušení masové kultury, anebo se nenechat ochromit hlukem a humbukem masové společnosti, by mělo být stejně snadné jako odolat rafinovanějším pokušením a záladnějším povyku kulturních snobů zjemnělé společnosti.

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

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

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

Každá věc - užitný předmět, spotřební zboží nebo umělecké dílo - má nějaký tvar, v němž se ukazuje, a jen když má něco tvar, můžeme vůbec o věci mluvit. Mezi věcmi, které se nevyskytují v přírodě a jsou pouze částí světa vytvořeného člověkem, rozlišujeme užitné předměty a umělecká díla, oběma náleží určitá stálost v rozpětí běžného trvání a možné nesmrtelnosti uměleckých děl. Tím se tyto věci liší od spotřebního zboží, jehož trvání ve světě sotva překročí čas nezbytný k jejich přípravě, a také od produktu jednání, událostí skutků a slov, jež jsou svou povahou tak pomíjivé, že by stěží přežily hodinu či den, kdy se objevily na světě, kdyby je neuchovávala lidská paměť, která z nich spřádá příběhy, a lidská tvořivá schopnost. Z hlediska pouhého trvání jsou umělecká díla nadřazena všemu ostatnímu. Protože zůstávají ve světě déle než cokoli jiného, mají ze všech věcí nejvíce světskou povahu. Navíc jsou to jediné věci, již nemají v životním procesu společnosti žádnou funkci; řečeno přesně; nezhotovují se pro lidi, ale pro svět, který má přetrvat čas vyměřený životu smrtelníků, příchod i odchod generací. Umělecká díla se nespotebovávají jako konzumní zboží, neužívají se jako užitné předměty; dokonce se z procesu spotřeby a užívání úmyslně odstraňují a od sféry životních nezbytností izolují.

Odstraňovat umělecká díla z životního procesu lze mnoha způsoby a jenom tam, kde se tak děje, vzniká kultura ve vlastním smyslu.

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

Každá diskuse o kultuře musí proto vycházet z fenoménu umění. Zatímco věcnost věcí, jimiž se obklopujeme, spočívá v tom, že mají tvar, v němž se ukazují, pro umělecká díla platí, že jejich jediným účelem je vzhled. Vlastním měřítkem pro posuzování vzhledu je krása; kdybychom chtěli posuzovat věci, a platí to i o běžných užitných předmětech, jen podle užitné hodnoty, museli bychom se oslepit. Abychom si však byli vzhledu předmětu vůbec vědomi, musíme nejprve mít svobodu zaujmout určitý odstup; čím je pouhý vzhled věci důležitější, tím větší odstup jeho přiměřené hodnocení vyžaduje. Odstup však nezískáme, pokud nejsme schopni zapomenout na sebe, na starosti, zájmy a naléhavé potřeby svého života, pokud nejsme s to přestat se předmětu svého obdivu zmocňovat, pokud ho neumíme ponechat tak, jak je, v jeho vzhledu. Postoj nezaujatého zalíbení (či v Kantově terminologii uninteressiertes Wohlgefallen) lze zaujmout až poté, co byly ukojeny potřeby žijícího organismu, kdy lidé, zbaveni pout životní nutnosti mohou být pro svět svobodní.

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

II

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

Kultura jako slovo i pojem je římského původu. Slovo „kultura“ je odvozeno od colere - pěstovat, obydlovat, starat se, hlídat a chránit - a souvisí primárně se stykem člověka s přírodou, souvisí s onou kultivací a péčí, která z přírody učiní místo vhodné k lidskému obývání. Naznačuje postoj milující péče a ostře se liší od veškerého úsilí podrobit přírodu lidskému panování.⁸⁸ Nevztahuje se tudíž jen k obdělávání půdy, označuje též „kult“ bohů a péči o to, co jim vlastně náleží. První použil tohoto slova pro záležitosti ducha a myslí, zdá se, Cicero. Hovoří o excolere animum, o pěstování ducha či o cultura animi, o kultuře ducha ve stejném smyslu, v jakém dodnes používáme výrazu kultivovaný, vzdělaný duch, aniž bychom si ovšem byli metaforického kontextu plně vědomi.⁸⁹ Neboť pro římský usus bylo vždy podstatné, spojení kultury s přírodou; kultura původně znamenala agrikulturu, jež byla v Římě. - na rozdíl od literatury a výtvarného umění - vysoce ctěna vážena. I cultura animi, výsledek výcviku ve filosofii, obrat, jež prý Cicero razil jako překlad řecké PAIDEIA,⁹⁰ znamenala pravý opak způsoblosti zhotovovat, tvořit umělecká díla. Pojem kultury se poprvé objevil u národa původně zemědělského

⁸⁸ K etymologickému původu a užívání slova v latině viz - kromě Thesaurus linguae latinae - A. Walde: Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, 1938, a A. Emout, A. Meillet: Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots, Paris, 1932. K historii slova a pojmu od antiky viz Joseph Niedermann: Kultur - Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder, v Biblioteca dell' Archivum Romanum, Firenze, 1941, vol. 28.

⁸⁹ Cicero říká výslovně ve svých Tuskulánských rozhovorech (I,13), že duše je jako pole, jež nemůže být produktivní bez patřičné kultivace - a poté vyhlašuje: Cultura autem animi philosophia est.

⁹⁰ Wemer Jaeger v Antike, Berlin 1928, vol. IV.

a konotace s uměním, jež mohly být spojovány s touto kulturou, se týkaly nesrovnatelně blízkého vztahu latinského národa k přírodě, stvoření proslulé italské krajiny. Římané soudili, že umění vzniká stejně přirozeně, jako se krajina stává obydlenu; mělo by být přírodou, o kterou se pečuje. Proto spatřovali pramen vši poezie v „písni, již zpívají listy v zelené samotě lesa“.⁹¹ I když je tato myšlenka pozoruhodně básnická, pravděpodobně by z ní nemohlo vytrysknout velké umění. Zahradnická mentalita není asi tím, z čeho umění povstává.

Velké římské umění a básnictví vzniká vlivem řeckého dědictví, které Římané uměli opatrovat a chránit - na rozdíl od samotných Řeků. Nemá-li řečtina k římskému pojmu kultura ekvivalent, spočívá důvod v převaze, kterou měla v řecké civilizaci umění výtvarná, něco zhotovující. Zatímco Římané měli sklon považovat i umění za druh agrikultury, obdělávání přírody, měli Řekové, sklon považovat i zemědělství za část výroby, za to, k čemu se hodí důmyslná a výkonná „technická“ zařízení, jimiž člověk - budící větší úctu a bázeň než cokoli, co jest -, krotí a ovládá přírodu. Obdělávání půdy, jež pod vlivem římského dědictví až dodnes považujeme za nej-přirozenější a nejmírumilovnější ze všech lidských činností, chápali Řekové jako odvážné, brutální počínání, jímž každoročně vyrušujeme a plundrujeme nevyčerpatelnou a neunavitelnou zemi.⁹² O kultuře neměli Řekové ponětí, přírodu nekultivovali, spíše rvali z lůna země plody, které tam před lidmi ukryli bohové (Hesiodos); s tím přímo souvisí i Řekům zcela cizí, hluboká úcta Římanů ke svědeckvím minulosti jako takové, úcta, které vděčíme nejen za uchování řeckého dědictví, ale za samotnou kontinuitu římské tradice. Právě toto římské pojetí - krajina jako přeměna divoké přírody v krajinu obydlenu lidmi a zároveň i kultura ve smyslu péče o památky minulosti - podnes určuje obsah i smysl toho, co máme na mysli, hovoříme-li o kultuře.

Smysl slova „kultura“ je však stěží vyčerpán těmito striktně římskými prvky. Dokonce Ciceronova cultura animi naznačuje cosi jako vkus a vůbec citlivost ke kráse - ne však u těch, kdo krásné věci zhotovují, tj. u umělců samotných, ale u diváků, kteří se mezi krásnými věcmi pohybují. A národem, který krásu mimořádně miloval, byli právě Řekové. V jejich smyslu kulturou rozumíme civilizacími předepsaný postoj nebo lépe zacházení s věcmi nejméně užitečnými a nejvíce „světskými“, s díly umělců, básníků, hudebníků, filosofů, atd. Myslíme-li kulturou způsob, jak člověk zachází s věcmi světa, pak se můžeme pokusit porozumět řecké kultuře (na rozdíl od řeckého umění) tak, že si připomeneme často citovaný výrok uváděný Thukydidem a připisovaný Periklovi, který zní: FILOKALUMEN GAR MET'EUTELEIAS KAI FILOSOFUMEN ANEU MALAKIAS.⁹³ Tato zcela jednoduchá věta se téměř vzpírá překladu. Co obvykle chápeme jako určité stavy či vlastnosti, jako lásku ke kráse či lásku k moudrosti (která se zve filosofií), to se zde popisuje jako činnosti, jako by „milovat krásné věci“ bylo činností stejně jako je zhotovovat. Navíc náš překlad vymezujících slov, „Správnost záměru“ (EUTELEIA) a „zženštilost“ (MALAKIA), není s to postihnout, že oba termíny měly striktně politický význam: zženštilost se považovala za barbarskou neřest a správnost záměru za ctnost člověka, který umí jednat. Periklés tedy zhruba říká: „Milujeme krásu v mezích politické soudnosti a filosofujeme, aniž bychom přitom byli barbarsky zženštilí.“

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

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

Abychom porozuměli tomu, o čem zde běží, je důležité mít na mysli, že kultura a umění není totéž. Můžeme si to uvědomit i tak, že si připomeneme: titíž lidé velebili lásku ke krásným věcem a kulturu ducha a sdíleli hlubokou a dávnou nedůvěru vůči umělcům a řemeslníkům, skutečným tvůrcům věcí, posléze vystavovaných a obdivovaných. Nikoli Římané, právě Řekové měli slovo pro filistovství, kupodivu bylo odvozeno ze jména pro

⁹¹ Viz Mommsen, Römische Geschichte, kniha I, kap.14

⁹² Viz proslulý chór v Antigoně, 332 a násl.

⁹³ Thukydídés, II, 40

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

To není jistě celý příběh vztahu mezi politikou a uměním. V raném období byl Řím přesvědčen, že umělecká a básnická činnost je pouze dětinskou hrou, jež není v souladu s gravitas, vážností a důstojností vlastní římskému občanu, a tak veškeré talenty, jež měly naději v republice rozkvést jednoduše potlačil. Athény se naopak ve sporu mezi politikou a uměním nikdy nepostavily jednoznačně na tu či onu stranu - to mohl být mimochodem důvod, proč se tak rozvinul umělecký génius v klasickém Řecku -, a tak konflikt zůstával neustále živý; nikdy tyto dvě oblasti nestavěly naroveň, vždy respektovaly obě zároveň. Řekové mohli vyslovit takřka jedním dechem: „Ten, kdo neviděl Feidiova Dia v Olympu, žil nadarmo“ a „Lidé jako Feidiás, totiž sochaři, nejsou pro občanství způsobilí“. V téže slavnostní řeči, kde chválí právě FILOSOFEIN a FILOKALEIN, činné obcování s moudrostí a krásou, se Periklés honosí, že Athény přesně vědí, jak dát „Homérovi a jemu podobným“, co jim náleží, že sláva athénských skutků je tak velká, že se toto město bude moci obejít bez profesionálních výrobců slávy, básníků a umělců, kteří reifikují živoucí slovo a živoucí čin, přeměňují je a obracejí ve věci dost trvalé k tomu, aby přivedly velikost těchto činů k nesmrtelnosti slávy.

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

Podstatné nicméně je, že konflikt, který rozděluje státníka a umělce, pokud jde o povahu jejich činnosti, ustává, obrátíme-li svou pozornost od procesu, jímž se umění vytváří, k výtvorům“ k samotným věcem, jež musí nalézt ve světě své místo. S politickými „produkty“, slovy a skutky, sdílejí potřebu určitého veřejného prostoru, kde by se mohly ukazovat a být spatřeny. Svě vlastní bytí, bytí vzhledu, mohou dovršit pouze ve světě, který je pro všechny společný. Ve skrytu soukromého života a soukromého majetku umělecké předměty nemohou dosáhnout své vlastní platnosti; proto je nutno je chránit před individuálním vlastněním - a nezáleží na tom, zda se chrání tak, že se umísťují na posvátných místech, v kostelích a chrámech, nebo se předávají do péče muzeí a strážců památek, i když právě místo také charakterizuje naši „kulturu“, to jest způsob, jak s nimi zacházíme. Ře-

čeno obecně, kultura je znamením toho, že veřejná sféra, kterou politicky zajišťují lidé činu, nabízí svůj prostor, aby se v něm předváděly i ty věci, jejichž podstatou je mít vzhled a být krásné. Jinými slovy, kultura naznačuje, že umění a politika, bez ohledu na vzájemné spory a napětí, jsou propojeny, dokonce na sobě navzájem závisle. Na pozadí politických zkušeností a činností, jež ponechány samy sobě přicházejí a zase odcházejí a nezanechají ve světě sebemenší stopu, je krása pravou manifestací nepomíjivosti. Uplývající velikost slova a činu může ve světě setrvat, jen pokud se jí dostává krásy. Bez krásy, tj. bez zářící slávy, v níž možná nesmrtnost je patrna v lidském světě, by veškerý lidský život byl marný a velikost by nemohla přetrvat.

Umění a politika je fenomén veřejného světa. To je jejich společným a spojujícím elementem. Prostředníkem ve sporu mezi umělcem a mužem činu je cultura animi, to jest pěstěný a kultivovaný duch, jemuž je možno svěřit péči a starost o fenomenální vzhled - o svět jevů, jehož kritériem je krása. Cicero přičítal tuto kulturu pěstování filosofie právě proto, že pouze filosofové, milovníci moudrosti, podle něho přistupovali k věcem jako pouzí „diváci“, bez jakéhokoli přání získat něco pro sebe, takže je mohl srovnávat s těmi kdo přicházejí na velké hry a festivaly, aniž by usilovali „zvíťžit a ověnit se na znamení slávy,“ nebo dosáhnout „zisku koupí či prodejem“, jsou to ti, kdo „bedlivě pozorují, co a jak se děje, přitahování samotnou podívanou“. Jsou, jak bychom řekli dnes, zcela neangažováni, a tudíž nejvíce způsobí soudit; zároveň se však nejvíce nechávají uchvátit podívanou samotnou. Právě proto je Cicero nazývá maxime ingenuum, nejušlechtilejší ze svobodně narozených lidí. Dívat se jen pro vidění samo, to je nejsvobodnější, liberalissimum, ze všech zaměstnání.⁹⁴

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

Abychom uviděli schopnost soudit v náležitě perspektivě a pochopili, že znamená spíše politickou než pouze teoretickou činnost, musíme si krátce připomenout co se obvykle považuje za Kantovu politickou filosofii, to jest Kritiku praktického rozumu, která pojednává o zákonodárné schopnosti rozumu. Princip zákonodárství, postulovaný „kategorickým imperativem“ - „jednej vždy tak, aby se princip tvého jednání mohl stát všeobecným zákonem“ - je založen na tom, že rozumné myšlení musí nutně souhlasit samo se sebou. Například zloděj si ve skutečnosti odporuje, neboť si nemůže přát, aby se princip jeho jednání, zcizování majetku druhých, stal obecným zákonem; takový zákon by ho mohl bezprostředně zbavit jeho vlastních zisků. Princip souhlasu se sebou samým je velmi starý; ve skutečnosti ho objevil Sókrates, jeho maximum lze najít ve výroku, který zformuloval Platón: „Jelikož jsem jeden, je pro mne lepší nesouhlasit s celým světem, než být v rozporu se sebou samým.“⁹⁵ Výrok se stal východiskem západní etiky s jejím důrazem na souhlas s vlastním svědomím, i západní logiky; která klade důraz na zákon sporu.

V *Kritice soudnosti* však trvá Kant na odlišném způsobu myšlení, jemuž nestačí být v souhlasu se sebou samým, který vyžaduje schopnost „myslet na místě každého druhého“, a který proto nazýval „jakýmsi rozšířeným způsobem myšlení“ (eine erweiterte Denkungsart).⁹⁶ Síla soudnosti spočívá na možné shodě s druhými; proces myšlení, který se v souzení rozebíhá, není - jako v případě čistého rozvažování - dialogem uvnitř samotného já, ale vždy, i v případě, že jsem zcela sám, anticipuje komunikaci s druhými, s nimiž se musím, jak vím, posléze nějak shodnout. Svoji specifickou platnost odvozuje úsudek právě z tohoto možného souhlasu. Na jedné straně to znamená, že se takový úsudek musí osvobodit od „subjektivních soukromých podmínek“, to jest od idiosynkrasií, které přirozeně určují názor každého jedince v soukromí a jsou legitimní, pokud to jsou jen soukromá mínění; na trh s nimi jít nelze a ve veřejné sféře ztrácejí všechnu svou platnost. A na straně druhé tento rozšířený způsob myšlení - soudnost, jež umí překročit vlastní individuální omezení -, není s to fungovat v přísném odloučení či samotě; potřebuje přítomnost druhých, „na jejichž místě“ musí myslet, jejich hlediska musí brát v úvahu, bez nich by vůbec neměl možnost působit. Tak jako logika závisí na přítomnosti já, má-li být spolehlivá, úsudek soudnosti, má-li platit, závisí na přítomnosti druhých. I úsudku tudíž náleží určitá platnost, avšak nikdy platnost univerzální. Jeho nároky na platnost nesahají nikdy dál než k druhým, na jejichž místo se usuzující osoba ve svém přemýšlení dosadila. Úsudek, říká Kant, platí „pro každou jedinečnou usuzující osobu“.⁹⁷ Důraz se však v této větě klade na „usuzující“; neplatí tedy pro ty, kdo neusuzují či kdo nejsou členy veřejné sféry, onoho publika, jemuž se předměty úsudku ukazují.

Že je soudnost přesně v tom smyslu, jak ji označil Kant, totiž jako schopnost vidět věci nejen z vlastního hlediska, ale v perspektivě všech, kdo se naskytou, schopnost politická, že je snad jednou z fundamentálních

⁹⁴ Cicero, op.cit. V. 9

⁹⁵ Platón Gorgiás, 482

⁹⁶ Kritika soudnosti, § 40

⁹⁷ Ibid., úvod, VII

schopností člověka, jež mu umožňuje orientaci ve veřejné sféře, ve světě, který je společný, to vše jsou náhledy vlastně tak staré jako artikulovaná politická zkušenost. Řekové tuto schopnost nazývali FRONESIS či vhléd a považovali ji - na rozdíl od vědění filosofa - za hlavní ctnost či výbornost státníka.⁹⁸ Rozdíl mezi tímto usuzujícím vhlédem a spekulativním myšlením tkví v tom, že usuzování má své kořeny v lidské schopnosti obvykle nazývané „common sense“, který Francouzi tak sugestivně nazývají „dobrý smysl“, le bon sens, odkrývá nám povahu světa jako světa a společného, právě „dobrému smyslu“ vděčíme za to, že našich pět přísně soukromých a „subjektivních“ smyslů a jejich smyslová data se mohou sladit s nesubjektivním, tj. „objektivním“ světem, který je pro nás společný a sdílíme ho s druhými. Souzení je důležitou, ne-li nejdůležitější aktivitou, v níž se toto sdílení světa s druhými uskutečňuje.

Zcela nové, dokonce překvapivě nové je však na tvrzeních v Kritice soudnosti právě to, že Kant tento fenomén v celé jeho vznešenosti objevil, když zkoumal fenomén vkusu - jediný druh úsudku, o němž se vždy předpokládalo, že se týká výlučně estetických záležitostí mimo politickou sféru. Domnělá libovůle a subjektivita de gustibus non disputandum est (což je bezpochyby výrok zcela pravdivý pro soukromé idiosynkrasie), Kantovi vadila ne proto, že nebyla v souladu s jeho estetickým cítěním, ale proto, že urážela jeho smysl pro záležitosti politické. Kant jistě nebyl precitlivělý ke krásným věcem, ale byl si velmi dobře vědom oné vlastnosti krásna, která je s to činit věci něčím veřejným; a právě kvůli veřejné relevanci krásných věcí tvrdil - v protikladu vůči otřepanému úsloví - že o soudech vkusu diskutovat možno (vždyť právě při nich přece „doutáme, že stejnou libost sdílíme s námi i druzí“), že o vkusu se přit lze, neboť právě vkus je něco, co „očekává souhlas od všech ostatních“.⁹⁹ Vkus tedy - v míře, v níž se jako každý jiný úsudek dovolává zdravého rozumu -, je pravým opakem „soukromých pocitů“. V estetických soudech se mí rozhodnutí stejně jako v soudech politických; ačkoli je toto rozhodnutí omezeno určitou subjektivitou, prostým faktem, že každá osoba zaujímá jedinečné místo, odkud pohlíží na svět a soudí o něm, i ono spočívá na tom, že svět sám je objektivní, danost, něco, co je všem jeho obyvatelům společné. Aktivita vkusu rozhoduje, jak má vypadat tento svět, nezávislý na užitečnosti a našich životních zájmech v něm, čím má zvučet, co v něm lidé budou vidět a slyšet. Vkus soudí svět v jeho vzhledu a v jeho světovosti; jeho účast je na světě zcela „nezúčastněná“, to jest vkus se nestará ani o životní zájmy individua, ani o morální zájmy lidského já. Soudím vkusu jde především o svět, a nikoli o člověka, jeho život nebo jeho já.

Soudy, vkusu se pak běžně považují za arbitrání, protože se nevnucují ve stejném smyslu, jako nutí k souhlasu vykazatelná fakta či doložené argumenty pravdy. S politickými názory mají společné to, že přesvědčují; usuzující osoba, - jak Kant velmi krásně říká, se může pouze „ucházet o souhlas druhých“ s nadějí, že se s nimi případně shodně.¹⁰⁰ Toto ucházení se nebo přesvědčování je velice blízké tomu, co Řekové nazývali PEITHEIN, přesvědčující a přemlouvavou řečí, kterou považovali za typickou politickou formu toho, jak spolu hovoří. Přesvědčování bylo dominantním způsobem komunikace v obci proto, že vylučovalo fyzické násilí; filosofové však věděli, že existuje ještě jiný nenásilný způsob donucování než přesvědčování, donucování pravdou. Přesvědčování je u Aristotela opakem DIALEGESTHAI, filosofického způsobu řeči, právě proto, že tento typ dialogu se týkal vedení a hledání pravdy, a že v něm proto bylo nutno poskytovat jasné důkazy. Kultura a politika patří tedy k sobě proto, že tím, o čem zde běží, není objektivní vědění či pravda, spíše soudy a rozhodnutí: rozvázná výměna názorů na věci, jež se týkají veřejného života a společného světa, a rozhodnutí, co v něm dělat, jak tento svět má nadále vypadat, jaký druh věcí se v něm má nadále zjevovat.

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

⁹⁸ Aristotelés, jenž úmyslně postavil náhled státníka proti moudrosti filosofa (Etika Nikomachova, kniha VI), pravděpodobně vycházel - jak často činil ve svých politických spisech -, z veřejného mínění athénské polis.

⁹⁹ Kritika soudnosti, § 6, 7, 8

¹⁰⁰ Ibid. § 19

kde snadno lze rozeznat, co je opravdu krásné. Právě vkus totiž mezi kvalitami rozlišuje a rozhoduje o nich. Vkus jako takový, čilost, s nímž je vždy po ruce, aby posoudil věci světa, klade vlastní meze nerozlišující, neuměřené čisté lásce ke krásnu; do sféry vyrábění a kvality uvádí osobní faktor, a to znamená, že jí dává humanistický smysl. Vkus odbarbarštuje svět krásna tím, že mu nepodléhá; pečuje o krásno vlastním „osobním“ způsobem, a tak vytváří „kulturu“.

Humanismus jako kultura je ovšem římského původu; řečtina opět nemá slovo, odpovídající latinské *humanitas*.¹⁰¹ Nebude tudíž nepatřičné, jestliže na závěr těchto poznámek uvedu římský příklad, abych ilustrovala vkus jako politickou schopnost opravdu humanizující a vytvářející kulturu. Existuje podivný výrok Ciceronův, zní jako by měl čelit běžnému římskému úsloví *Amicus Socrates, amicus Plato*, sed *magis aestimanda veritas*. Staré úsloví, ať už s ním souhlasíme, či nikoli, totiž muselo urážet římský smysl pro *humanitas*, integritu osoby jako osoby; vždyť lidská cena a důstojnost spolu s přátelstvím se zde obětují primátu nějaké absolutní pravdy. Těžko může být něco víc vzdáleno od ideálu absolutní, donucující pravdy než to, co na staré úsloví musel odpovědět Cicero: *Errare meherculo malo cum Platone...quam cum istis* (sc. *Pytharoreis*) *vera sentire* - „Raději, nebesa, s Platónem chybovat, než mít s těmito (tj. pytharorejci) pravdu.“¹⁰² Překlad zatemňuje jistou dvojznačnost textu; výrok může znamenat: Lépe chybovat s platónskou racionalitou, než „cítit“ (sentire) pravdu s pythagorejskou iracionalitou; tato interpretace je však z hlediska odpovědi dané v dialogu nepravděpodobná: „Já sám bych nebyl neochotný s ním zbloudit“ (*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*), kde je důraz znovu na osobě, s níž máme zbloudit. Zdá se tudíž, že lze bezpečně sledovat překlad moderní: pak věta říká jasně: je to věc vkusu, dát přednost Platónově společnosti a společnosti jeho myšlenek, i kdyby nás měly od pravdy zavádět. Je to jistě velmi odvážné, dokonce mimořádně odvážné tvrzení, zvláště proto, že se týká pravdy; zřejmě totéž bylo možné říci, a stejně by se bylo možné rozhodnout, pokud jde o krásu, která ty, kdo vypěstovali své smysly stejně jako většina z nás svého ducha, nutí a zavazuje jako pravda. Cicero ve skutečnosti říká, že pro pravého humanistu nemohou absolutně platit ani dokázaná vědecká tvrzení, ani pravda filozofa a ani krása umělce; protože humanista není odborník, používá schopnosti úsudku a vkusu, schopnosti, která je mimo donucení, jímž si nás podrobují každá odbornost. Tato římská *humanitas* příslušela mužům svobodným v každém ohledu, pro něž otázka svobody, nebýt donucován, byla rozhodující - jak ve filosofii, tak ve vědě i umění. Cicero říká: pokud jde o to, s jakými lidmi či věcmi se stýkám, odmítám se nechat nutit čímkoli, pravdou i krásou.¹⁰³

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

NAD POLITICKOU FILOSOFIÍ HANNAH ARENDTOVÉ

Když byl v roce 1978 posmrtně zveřejněn poslední velký spis Hannah Arendtové „Život mysli „ (*The Life of the Mind*), charakterizoval jej jeden americký kritik takto: Je to kniha napsaná způsobem, který je příznačný pro celé dílo této myslitelky. Nalezneme zde pasáže pozoruhodně přesvědčivé, ba až jasnoživé, ale také tvrzení velice problematická, bídně zdůvodněná, pramálo textově nebo fakticky podložená. Je až provokativní, jak okázale Arendtová ignoruje literaturu, vztahující se k předmětu, o němž píše. Přesto, že filosofie mysli představuje jeden z hlavních směrů současné filozofické produkce ve Spojených státech, v „Životě mysli „ Hannah Arendtové o ní

¹⁰¹ K historii slova a pojmu viz Nietdmann, op. cit., Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Studien der Bibliothek Warburg, no. 22, 1931 a „Nachträgliches zu Humanitas“ v *Kleine Schriften* Richarda Hardera, München, 1960. Slova se užívalo k překladu řeckého *FILANTHROPIA*, tedy slova původně užívaného pro bohy a vládce, a tudíž se zcela odlišnými konotacemi. *Humanitas*, jak ji rozuměl Cicero, byla těsně spjata se starou římskou ctností *clementia* (šlechtnost), a jako taková znamenala určitý protiklad vůči římské *gravitas* (vážnosti). Byla jistě známkou vzdělaného člověka, ale - a to je v našem kontextu důležité -, předpokládalo se, že v „lidskost“ vyúsťuje spíše studium umění a literatury než filosofie.

¹⁰² Cicero, op. cit. I, 39-40. Přidržuji se překladu J. E. Kinga v Loebově Klasické knihovně.

¹⁰³ Cicero mluví v podobném duchu v *De Legibus*, 3,1 : Chválí *Atticca*, cuius et vita et oratio et consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate - „jehož život a řeč podle mne dosáhly této nejobtížnější kombinace vážnosti a lidskosti“, přičemž jak Harder (op.cit.) vyzdvihuje, *Atticova* vážnost spočívá v tom, že byl důstojným stoupencem filosofie Epikurovy, zatímco lidskost se ukazuje v jeho úctě k Platónovi, která dosahuje jeho vnitřní svobody.

nenalezneme ani zmínky. Hovoří ze zde hodně o řeči a jazyce, avšak na jediný odkaz k současné lingvistice nebo rétorice nenarazíme. Otázky smyslu a jeho interpretace tu zřejmě mají zásadní význam, hermeneutika je však také zcela opomenuta. Kniha je plná soudů a výroků o historii západního myšlení, které jsou často svévolné, jednostranné, ba někdy i zcela chybné. Kdo by chtěl u Arendtové nalézt solidní, zevrubné a systematické zpracování problému lidské mysli a jejích aktivit, varuje kritik, bude asi - zklamán. Pod zvoleným titulem se tu nabízí soubor témat, souvisejících jen velice volně. O všem se pojednává pouze epizodicky, aniž by byl patrný jednotící impuls a přijaté kritérium správnosti. „Život mysli“, uzavírá kritik, zjevně neusiluje o všeobecně platný, dostatečně vyargumentovaný průzkum povahy a činností mysli jako takové. Spíše nám nabízí cosi mnohem osobnějšího: exkurz do myšlenkového světa, ve kterém žila jeho autorka samotná, retrospektivní pohled člověka, jemuž se myšlení stalo životním smyslem a naplněním, který usiluje o sebevyjasnění, aniž by ztrácel povědomí o vlastní partikularitě a konečnosti. Filozofové a političtí myslitelé se v „Životě mysli“ Hannah Arendtové objevují nikoli jako předmět rigorózního výzkumu, ale jako živí účastníci stále vpřed ubíhajícího dialogu. Vystupují zde jako lidé, k nimž je Arendtová vázána poutem onoho filosofického přátelství, o kterém hovoří Aristotelés v 8. knize Etiky Nikomachovy, jako staří známí a stálí průvodci životem, s nimiž jsme v nepřetržitém rozhovoru o tom, co jest a co není, kteří nám přátelsky radí, jak dostávat onomu úkolu, jenž na nás klade prostá skutečnost našeho vlastního bytí.

Přes všemožné kritické výhrady a upozornění, které neplatí jen o poslední knize Hannah Arendtové, ale lze je vztáhnout na celé její dílo, nemůže být ani na okamžik pochyb - a ostatně ani citovaný kritik o tom nepochybuje --, že Hannah Arendtová patří k nejméně významným politickým myslitelům 20. století. Jestliže se lze velice důvodně ptát po přínosu mnoha filosofických textů, které by asi lépe než „Život mysli“, Hannah Arendtové odpovídaly naznačeným objektivistickým kritériím, nevyjítí jedině z jejích zveřejněných prací by rozhodně znamenalo ztrátu. Platí-li filosofické východisko Patočkovo - že základním úkolem, před kterým stojí a se kterým se potýká evropské myšlení dvacátého století, je překonat rozkol mezi přirozeným světem lidského prožívání a světem, který člověku otevřela moderní objektivistická věda - lze jen stěží porozumět politickému myšlení 20. století a opomenout přitom dílo, kterým je obohatila právě Hannah Arendtová.

Problém, jímž se Arendtová po celý svůj život zabývala, který je přímo či nepřímo přítomen ve všech jejích textech, se týká ontologických a antropologických předpokladů společného světa lidského života, světa, jehož charakteristikou není jenom to, že v něm panuje tak či onak pojatý společný rozum, ale také mnohost v něm žijících lidských bytostí. Jak se to vlastně má se skutečností, jež nese přídomek politická? Jaký je vztah mezi politikou a filosofií? Oč opřít politické myšlení v současné dějinné situaci, poté, co jsme zakusili tragické následky, převládne-li v pojmání lidských věcí ideologie a „falešné vědomí“?

„Řekla bych,“ napsala Arendtová v roce 1951 Karlu Jaspersovi, svému profesoru z Heidelbergu a posléze celoživotnímu příteli, N^o že filosofie nese svůj díl viny na tomto nadělení. Tím ovšem nechci říci, že by Hitler měl něco společného s Platónem.... Mním tím, že tato západní filosofie, protože není s to hovořit o člověku jinak než v jednotném čísle a skutečností plurality se zabývá pouze okrajově, nikdy neměla a ani nemohla mít koncept toho, co je skutečně politické. „Tento pasus ze soukromého dopisu - který by bylo možno v souladu se stanoviskem našeho kritika problematizovat jako příliš paušalizující a jednoduše přehlížející mnohá zjevná fakta z dějin politického myšlení Západu a jeho politické filosofie - v kostce vyjadřuje výchozí stanovisko Hannah Arendtové a zachycuje i základní motiv jejich úvah o současném stavu lidských věcí. Od tezí a ideologických floskulí, které jsou politické skutečnosti podkládány, od standardních, zaběhaných objektivistických metod jejího průzkumu, od pouhých rutin, které vládou každodennímu politickému provozu i reflexi tohoto provozu v politickém myšlení, je třeba navrátit se k věci samé, k politické realitě bezprostředně zažívané a zkušenostně ověřované, k idejím osvětlujícím ono místo, kde se náš život skutečně odehrává, k idejím-symbolům žité lidské zkušenosti.

Duchovní a politická krize, kterou dnes evropské lidstvo prochází, otevírá mnohé pozapomenuté otázky a stává se příležitostí k radikálnímu zamyšlení. Tváří v tvář událostem a otřesům, které přináší evropský vývoj ve 20. století, nezbývá nic jiného, soudí Arendtová, než znovu promyslet elementární předpoklady politického života; znovu se tázat po základech, na kterých je zbudována politická skutečnost; obnovit vztah k dimenzím politiky, majícím své kořeny v přirozeném světě lidského života; projít ještě jednou všechny zásadní volby a rozhodnutí, které určily cestu lidstva - dříve pouze evropského a dnes již planetárního - dějinami.

Pro současné české myšlení je Hannah Arendtová důležitá dvojnásob, protože svým základním zaměřením a filosofickým laděním, a vlastně i politickou zkušeností, stojí velice blízko našemu Janu Patočkovi. Je to, koneckonců, patrné i z posledního velkého Patočkova díla, Kacířských esejí o filosofii dějin, kde právě Arendtovou nalézáme v roli nejdůležitějšího společníka, jenž Patočkovi umožňuje zformulovat vlastní pozici a vymezit ji vůči Husserlově a Heideggerově fenomenologii. Knihu „Lidská podmínka“ (The Human Condition) Arendtové, která měla rozhodující vliv na poslední fázi jeho myšlení, Patočka oceňoval tak, že ji prohlásil za jedno z hlavních filosofických děl, které vůbec po druhé světové válce vyšly.

Čtyři eseje, respektive cvičení v politickém myšlení, jak zní podtitul svazku, z něhož byly vybrány, nabízejí malou ukázkou z bohaté a ve všech ohledech původní tvorby této pozoruhodné, ale současně velice kontroverzní myslitelky. Zároveň představují i dobrou ilustraci neortodoxního, přijímanými badatelskými kánony nespou-

taného, a tudíž i mnohými kritizovaného, ba tvrdě odmítaného stylu jejího uvažování. Nezbyvá než popřát českému čtenáři, aby tuto první příležitost setkat se s Hannah Arendtovou dobře využil. Aby se nenechal odradit námitkami „profesionálních myslitelů“, které si Arendtová často a ráda bere na mušku a kteří ji to ještě raději oplácejí, a nestáhl se před jejími otázkami a vůbec zneklidňujícím způsobem jejího myšlení do ulity svých již předem hotových stanovisek a zdánlivě neotřesitelných měřítek, kterých se dovolával i zmíněný americký kritik. Že duchovní a politická krize evropského lidstva, ke které Arendtová tak vehementně poukazuje a již se snaží ve svém politickém myšlení čelit, kolapsem komunismu ani zdaleka neskončila, je víc než zjevné. A nadto i o Hannah Arendtové po mém soudu, do značné míry platí to, co sama řekla v závěru své eseje „Krise kultury“, o otci západního politického myšlení Platónovi: I kdyby všechny námitky vůči jeho učení byly správné, stejně by zůstal lepší společností než jeho kritikové.

Martin Palouš