

Univerzita Karlova, Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
Obor filosofie

Příslib bohatství a smysl politiky

(ke vztahu ekonomické a politické sféry u Hannah Arendtové)

Autor: Robin Ujfaluši

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Pavel Kouba

Termín odevzdání práce: duben 2008

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím pouze citovaných pramenů a literatury.

Robin Ujfaluši

Obsah:

Úvod str. 1

Část I

- 1.1. Jiný pojem politična.....str. 3
- 1.2. Privátní vs. veřejné, politické vs. společenské.....str. 12
- 1.3. Vítězství animal laborans.....str. 18
- 1.4. Moderní revoluce jako zdroj naděje.....str. 25
- 1.5. Shrnutí: Vztít politiku vážně..... str. 32

Část II

- 2.1. Nástup neoliberalismu – sesazení politiky z trůnu.....str. 36
- 2.2. Neoliberalizace v praxi – uvolnění hranic a vyvlastňování.....str. 43
- 2.3. Politika ve vleku ekonomiky jako globální fenomén.....str. 50
- 2.4. „Propletenost“ politiky a ekonomie v moderní době.....str. 57
- 2.5. Závěr.....str. 62

Seznam použité literatury.....str. 66

Summary.....str. 69

Zusammenfassung.....str. 70

Resumé.....str. 71

Úvod

Ačkoli sekundární literatura k Arendtové utěšeně roste, od povšechných kvazimonografických „úvodů“ až po fundované dílčí studie, vztah politiky a ekonomie se přílišné pozornosti interpretů netěší, ba víc – nikdo se jím vážně, pokud je mi známo, nezabýval. Má to své opodstatnění; ten poměr vypadá na první pohled až příliš jasný a průzračný, po vzoru řeckého politického myšlení: politika je (či má být) sférou svobody, ekonomika sférou materiálního obstarávání čili nutnosti, a mezi oběma oblastmi lidského konání tkví tedy zásadní, nepřekročitelná hranice. Jakékoli propojování připomíná v této logice kvadraturu kruhu – a skutečně, Arendtová moderní *politickou ekonomii* označuje z řecké perspektivy za *contradictio in adiecto*.

Přesto – jsou tu jiné okolnosti, které dodávají tomu tématu na zajímavosti a důležitosti: politická ekonomie se v moderní době prosadila jako samostatná věda, jejíž význam postupem času zdaleka neklesá, spíše naopak; jedním z nejvýznačnějších představitelů této disciplíny byl Karl Marx a téhož Karla Marxe Arendtová považovala za ústředního politického filosofa moderní doby a za teoretika, jehož diagnóza modernity si podržela zásadní platnost až do dnešní doby.

Souvislosti těchto dvou myšlenkových světů by přesáhl meze diplomové práce, a tak zůstaneme u Hannah Arendtové. Budeme přitom postupovat ze dvou stran a ve dvou fázích: v první části půjde o výklad takřkajíc „zevnitř“, o to postihnout – textově co nejspolehlivěji – různé facety a základní distinkce jejího myšlení v této oblasti (spíše než analyzovat jednotlivé pojmy a hledat u nich dílčí vlivy). V úvodní kapitole načrtneme základní mapu arendtovských konceptů, vycházejíce přitom z méně vykládaného, leč důležitého raného díla *Was ist Politik*. V následujících třech oddílech se budeme zabývat třemi historickými momenty, jež jsou pro pochopení vztahu politického a ekonomického u Arendtové klíčové: antické Řecko, moderna v čele s Marxem a američtí otcové-zakladatelé. V závěrečném shrnutí první části pak poukážeme na fakt, že arendtovské sondy do minulosti – ono benjaminovské „lovení perel“ z lůna dějinné a myslitelské tradice – nemají nikdy cíl primárně historizující, ale

naopak je vede určující diagnóza moderní doby, zásadní ohled na přítomnost a potřeba poskytnout pro její reflexi jistá vodítka.¹

V druhé části budeme promýšlet Arendtovou „zvenčí“. Hlavní konfrontační perspektivou nám bude, snad trochu překvapivě, neoliberalismus. Výběr není náhodný, jeho východiskem je náhled, který – navzdory tomu, že řada interpretů považuje za ústřední klíč k Arendtové analýze jejich „teorií“² – nejjasněji formuloval Hansen: „co je na Arendtové nejdůležitější není ani tak vývoj specifické teoretické pozice, jako spíš pokus zachytit „náladu“ politického života“.³ A máme za to, že pokud nějaký teoretický směr ovládl společenský vývoj a politickou praxi druhé poloviny 20. století, byl to právě neoliberalismus. V druhé polovině této práce nejprve poukážeme na fakt, že Hayeka jakožto jeho hlavního teoretika pojí s Arendtovou pozoruhodné množství dílčích podobností. To, že nebývají dávání do vzájemné souvislosti, je dáno patrně zejména tím, že celkový výklad moderního civilizačního pohybu je u nich diametrálně odlišný. U Arendtové jej lze ve zkratce pojmenovat jako „politika ve vleku ekonomie“ a s tím související ambici „vzít politiku vážně“; pro Hayeka je naopak sféra politična až příliš mocná a expanzivní, a jde mu o to „sesadit politiku z trůnu“, a to ve jménu spontánního řádu *svobodné* společnosti, tedy volného trhu. Nezůstaneme však jen u konfrontace dvou politicko-teoretických koncepcí a nabídneme i řadu potenciálně podnětných náhledů sociologů, ekonomů atp. Budeme přitom sledovat tezi, že arendtovské pojetí vztahu politična a ekonomična není zdaleka tak anachronické či dokonce „grekofilní“⁴, jak by se na první pohled mohlo zdát; naopak, některé její důležité náhledy nebyly v kontextu politické filosofie 20. století překonány a podržují si stále aktuálnost – ať už jde o (nespoutanou) produktivitu jako ústřední ideál moderní doby, o stát jako pouhou funkci produktivních sil společnosti, socialismus a kapitalismus jako analogické způsoby moderního výrobního procesu, vyvlastňování jako vlastní zákon kapitalismu či koncept *animal laborans* jakožto klíč k analýze plíživé ekonomizaci moderní lidské existence.

¹ „Weder dem Verganenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.“ zní jaspersovské motto k *Původu totalitarismu* – Arendtová jej neopustila v žádné ze svých politicko-teoretických prací.

² Srov. např. Leroye A. Coopera, který se u Arendtové zabývá „teorií participace“ a dokonce „pluralistickou teorií lidského jednání“ (in Reif, A. (ed.), *Hannah Arendt – Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, str. 137-73).

³ Hansen, P., *Hannah Arendt – Politics, History, Citizenship*, Polity Press Cambridge 1993, str. 4.

1.1. Jiný pojem politična

V srpnu 1950, ještě když byla její mysl zaměstnána z větší části úvahami o totalitarismu, si Arendtová ve svých denících poprvé explicitě klade otázku: *Co je politika?* A už tehdy jsou v jejích (jakkoli fragmentárních) tezích a argumentech přítomny základní myšlenkové akcenty a pojmy, k nimž se bude v dalších letech opakovaně vracet a jež bude v nových kontextech rozpracovávat a obohacovat: „Politika spočívá na faktu lidské plurality.“ „Politika pojednává o spolu-bytí *různých*.“ „Člověk existuje – nebo se uskutečňuje – v politice pouze na základě rovných práv, jež si ti nejrozličnější navzájem garantují.“ „Svoboda existuje jen ve zvláštním mezi-prostoru politiky. Před touto svobodou se zachraňujeme únikem do 'nutnosti' dějin.“⁵ Pluralita, spolubytí rozdílných a sobě rovných, svoboda, zakoušená ve společně sdíleném prostoru mezi jednotlivci a vždy znovu ohrožovaná novodobou vírou v nutnost dějinného procesu – tyto elementy z jejího promýšlení podstaty *politična* nikdy zcela nezmizí.

Přítomná je tu i zásadní polemika se západní filosofickou tradicí: filosofii a teologii zajímala odjakživa primárně otázka „co je člověk?“ (podobně jako se například přírodovědec zaobírá *lvem* v singuláru). Takový způsob tázání ale podle Arendtové nikdy nepřispěje k porozumění tomu, co je politika, protože fakt, že *lidé* – a nikoli *člověk* – obývají tuto zemi, je politickou realitou prvního řádu.⁶ Arendtová v tomto deníkovém zápisu pojmenovává dvojí základní důvod tohoto opomenutí: vliv Aristotelova vymezení člověka jakožto *zoon politikon* a tradici křesťanské monoteistické představy o jediném Bohu, k jehož obrazu byl člověk stvořen. Obojí je podle Arendtové z hlediska pojmu *politična* zavádějící, v člověku samém není nic politického, co by patřilo k jeho esenci: „člověk v singuláru je a-politický. Politika vzniká v prostoru *mezi* lidmi, tedy zásadně *mimo* člověka“. V rámci západního mýtu stvoření je ale taková, pluralitně chápaná politika nemožná, a tak je nahrazena představou světových dějin, jež mnohost lidí přetavují v jedno gigantické individuum

⁴ Toto označení užívá – v jiné souvislosti – Seyla Benhabib.

⁵ Arendt, Hannah, *Was ist Politik* (ed. Ursula Ludz), Piper Verlag 2005, str. 9n.

⁶ Srov. též *Human condition*, The University of Chicago 1958, str. 7.

– „odtud monstrozita a nelidskost dějin, které se na samém konci, naplno a brutálně, v politice prosadí“.⁷

O tom, nakolik polemika s filosofickou tradicí Arendtovou na začátku 50. let zaměstnávala, svědčí i korespondence s Jaspersem, stále ještě v bezprostředním kontextu dřívějších úvah o totalitarismu. *Radikální zlo* tu Arendtová dává do přímé souvislosti s „přebytečností člověka jako člověka“, tj. se situací, kdy je jedinec připraven o veškerou spontaneitu v jednání a dění tak postrádá jakýkoli náznak nepředvídatelnosti – což jí v extrémní podobě reprezentuje svévolná všemoc totalitárního režimu v obou jeho verzích a bezmoc jejich obětí. Arendtová je přesvědčena, že „filosofie není na tomto nadělení bez viny“. Nikoli snad v tom smyslu, že „by Hitler měl něco společného s Platónem“ (jak v době těsně poválečné ukazoval Popper⁸), ale v obecnější rovině, totiž že „západní filosofie nikdy nevypracovala čistý pojem politična, a také nemohla, neboť byla nucena mluvit o člověku v singuláru a skutečnost plurality probírala jen mimochodem“.⁹

V polemice s touto nedostatečností politicko-filosofické tradice mělo vzniknout dílo *Was ist Politik*, dílo původně koncipované jako „úvod do politiky“ (po vzoru Jaspersových přednášek *Was ist Philosophie*), posléze narůstající až k plánu dvousvazkové fundamentální kritiky klíčových pojmů západní politické filosofie a nakonec nikdy nedopsané.¹⁰ Příznačné pro tyto fragmentární úvahy je dvojí přímá zkušenost Arendtové s akutním ohrožením samotných základů západní civilizace (první atak představoval nástup totalitarismu, druhým nebezpečím byl v napjaté době počínající studené války atomový vojenský arzenál v rukou obou světových velmocí) a vědomí existenciálního momentu v založení nové politické filosofie: tak jako může být *Grenzsituation* lidské existence začátkem filosofování pro jednotlivce, může se stát mezní situace lidstva, tj. reálná možnost vlastního sebezničení, začátkem nové politiky.¹¹

Podle Arendtové je příznačné pro celou západní tradici dvojí: chápání politiky jako nutnosti a jako prostředku k vyššímu účelu. Charakteristika účelu, jež dává

⁷ *Was ist Politik*, opak. cit., str. 12.

⁸ Popper, Karl Raimund, *Otevřená společnost a její nepřítel I*, OIKOYMENH Praha 1994.

⁹ Dopis Jaspersovi z března 1951, cit. dle *Was ist Politik*, str. 144.

¹⁰ K peripetii vzniku podrobněji viz *Was ist Politik*, 137n.

¹¹ Viz její přednášky *Totalitarismus* na Oberlin College z r. 1954, cit. dle *Was ist Politik*, str. 159, 221.

politickému snažení smysl, se v průběhu staletí mění – středověk ji podřizoval práci na obci Boží a spáse duše, moderní doba chápe hlavní úkol státu v maximálním rozvinutí produktivních sil společnosti – základní vzorec se však nemění: politika je chápána v relaci prostředek-účel a v této hierarchii jí náleží podřadné postavení; politično bývá tradičně definováno v termínech *ospravedlnění*¹².

Nutnost je podle Arendtové význačným atributem politiky už od slavné Aristotelovy úvahy v *Politice* o nesoběstačnosti jedince a závislosti na druhých. Politika je pak tradičně chápána jako nevyhnutelná nutnost jak pro přežití jednotlivce, tak pro zachování společnosti jako celku. Arendtová však toto jednoznačné pochopení politiky jakožto nutnosti u Aristotela odmítá coby „poklasické neporozumění“ a upozorňuje na přesvědčení, které tento filosof sdílel s velkou většinou svých athénských spoluobčanů: „Politika není v žádném případě samozřejmostí a nenachází se všude, kde žijí lidé pospolu. Existovala, podle mínění Řeků, jen v Řecku a také tam jen v poměrně krátkém časovém období.“¹³ Na tom, co bylo na životě v antické polis tak výjimečné a jedinečné, by se shodl běžný občan jak s Aristotelem, tak s Arendtovou: *uskutečnění politické svobody*. Politika neměla roli pouhého prostředku směřujícího k uskutečnění svobody, nýbrž má svou hodnotu a vážnost sama o sobě a realizuje se každodenně, na soudních jednáních, při lidových shromážděních, při diskusích na agoře.. „Být svobodný“ a „participovat na politickém životě obce“ znamenalo jedno a totéž. Či slovy Hannah Arendtové: *Smyslem politiky je svoboda*.

Z moderního hlediska je samozřejmě nanejvýš problematické to, čím byla politická svoboda občanů, kteří tvořili jen asi třetinu všech obyvatel obce¹⁴, vykoupena – existencí otroctví. Osvobození od práce a od nutnosti každodenního obstarávání bylo nutnou podmínkou realizace politické svobody u části obyvatelstva. Násilí, nátlak a panství náležely jednoznačně do privátní sféry domácností a tvořily nedílné podhoubí politické participace navzájem rovných občanů ve veřejné sféře – bez práce otroků by jejich pánové měli sotva tolik času pro vlastní politické aktivity. Arendtové tu však

¹² Was, *ist Politik*, str. 36.

¹³ Was *ist Politik*, str. 38.

¹⁴ K politickému i sociálnímu rozvrstvení obyvatel antické obce (občané, cizinci, otroci, ženy atd.) viz Bleicken, J., *Athénská demokracie*, Oikumené Praha 2002, str. 99nn.

naprosto nejde o moralizující posuzování tehdejších pořádků (ať už ve smyslu kladném či záporném), nýbrž o připomenutí základních, a pro moderní dobu už tolik nesamozřejmých konceptuálních vztahů – mezi politikou, svobodou, osvobozením od práce, rovností aj.

Politika a svoboda spadají vjedno, přičemž svoboda má v Řecku dvojí aspekt – jednak *negativní*: neovládat a nebýt ovládán, jednak *pozitivní*: vytvoření prostoru, tvořeného mnohými a sobě rovnými, jež pomocí vzájemného přesvědčování a společného jednání spravují veřejné záležitosti. Arendtová přitom oba body zdůrazňuje v kontrastu s novodobým politickým myšlením, jež považuje vládu a ovládání (Herrschaft und Beherrschung) za centrální kategorie politiky a rovnost spojuje primárně se spravedlností (jakožto sociální vyvážeností) – a pokud rovnost vůbec vztahuje ke svobodě, pak jako opozitum v logice pravo-levého politického smýšlení: důraz na sociální rovnostářství stojí proti ideálu maximální individuální svobody.

Máme-li dnes tendenci chápat řecký pojem rovnosti (*isonomia*) především jako „rovnost před zákonem“, pak jde podle Arendtové opět o nemístné zjednodušení a redukci, protože pro Řeky samotné byla *isonomia* byla primárně svobodou projevu. Nikoli v moderním smyslu práva říci, cokoli si myslím, nýbrž jako právo vyjádřit se a být vyslyšen ve veřejném shromáždění při projednávání politických záležitostí. Ti, kdo toto právo nemají, tedy cizinci a otroci, byli Řeky vždy považováni za „aneu logou“ (ti, kdo nemají slovo), a tím za – nejen politicky – podřadné.

Tato příležitost vyjádřit se a být vyslyšen byla vázána na konkrétní veřejný prostor. V obecném smyslu jím byla *polis*, politické těleso, k němuž občan přináležel (ztráta *polis*, například při vyobcování, znamenala nutně ztrátu prostoru pro uskutečňování svobody). Politickou svobodu občanů v rámci *polis* bylo ale třeba naplnit v každodenní praxi – nešlo jen o účast v lidovém shromáždění, ale i velké množství úředních funkcí a početné soudní dvory. Úřední funkce se počítaly v řádu stovek, soudci v řádu tisíců a ideálem bylo, aby nositeli svrchované moci a vlády byli *všichni* Atéňané vůbec. Požadavek Arendtové, aby politika nebyla (jak je pro celou západní tradici typické) chápána primárně prizmatem *vlády*, tedy vzájemného vztahu vládnoucích s ovládanými (kde vládnoucí rozhodují a ovládaní vykonávají), nýbrž aby se rozhodující kategorií politiky stalo *spolu-bytí* (*Zusammensein*, či *Miteinandersein*)

jednajících a sobě rovných, nemělo být originálním myšlenkovým experimentem, ale pouze připomenutím praxe athénské demokracie v rovině pojmové analýzy.

Takto pojatá politika – tj. každodenní příležitost běžných občanů podílet se na správě vlastního politického tělesa – není v kontextu dějin západní civilizace naprosto samozřejmostí. Naopak, vyžaduje velmi nesamozřejmé, nadstandardní okolnosti – „začíná teprve tam, kde končí říše materiálních nezbytností a fyzického násilí“.¹⁵ Pojem politična v tomto smyslu nebyl zdaleka naplněn vždy a všude, znalo jej a uskutečnilo *jen málo velkých epoch* – vedle vrcholného období athénské demokracie to bylo zejména založení „nového prostoru svobody“ v podobě americké revoluce na konci 18. století. Smysl těchto období podle Arendtové nespočívá v tom, že by ovládly a jednou provždy určily směřování politické tradice, ani ve struktuře organizačních forem (jež jsou vždy jedinečné a napříč staletími nepřenositelné), nýbrž v tom, že jistými pojmy a idejemi, které se nakrátko uskutečnily v plné síle, spoluurčují naši politickou zkušenost dodnes a umožňují nám se k nim vztahovat.

Úběžníkem politického myšlení Hannah Arendtové je právě toto *rozpomínání* na kdysi přítomnou a dnes zapomenutou zkušenost, či slovy z titulu jednoho z prvních sborníků věnovaných této myslitelce – „znovuobjevování veřejného světa“.¹⁶ Že byla její pozornost při tomto znovuobjevování od samého počátku zaměřena na řecký starověk a že věřila, že toto rozpomínání může padnout na úrodnou půdu i přes vzdálenost více než dvou tisíciletí, nese zřetelné stopy inspirace jejím slavným marburským učitelem. Heideggerovy ontologické úvahy o „skrytosti bytí“ dostaly o pár desetiletí později svůj rovnocenný pendant v oblasti politična.¹⁷

Nejvážnějším symptomem zapomenutí původní politické zkušenosti je podle Arendtové moderní chápání svobody jako kontrapunktu vůči politice. Nástup totalitárních režimů pro ni představoval extrémní a historicky bezprecedentní útok na možnost politické svobody a spontánní jednání samostatně myslícího jednotlivce, zároveň byl však tento vývoj jen dovršením obecnější představy novověku, že jsou tu jisté mocnější síly, než je svoboda lidského individua, a že za jistých okolností „lidská

¹⁵ Was ist Politik, str. 41.

¹⁶ Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*, Hill M.A. (ed.), St. Martin's Press, New York 1979

¹⁷ Vliv Heideggera na Arendtovou budí pochopitelně pozornost interpretů, leč ti se většinou zaměřují na jednotlivost (Seyla Benhabib na vliv Heideggerova neosobního *man* na Arendtově analýzu moderní osamělosti, J.A. Barash na pojmy *Dasein* a *In-der-Welt-Sein* atp.) a tuto obecnou analogii z větší části opomíjejí.

svoboda musí být obětována historickému vývoji, jehož procesu může člověk zabránit jen tehdy, když jedná svobodně“.¹⁸ V rovině politické ideologie byla tato fetišizace neosobního historického procesu příznačná pro nacistický i stalinistický totalitarismus a coby doktrína nutného dějinného vývoje měla své předchůdce už v myšlení Marxe a Hegela. Klíčová je tu pro Arendtovou moderní víra v neosobní historický proces, jež v posledku bere spontánnímu politickému jednání individua jakýkoli prostor, či jinak řečeno – „politika se rozpouští v dějinách“ a zároveň „svoboda začíná teprve tam, kde končí politika“. (Že obě přesvědčení zdaleka nejsou záležitostmi minulosti, dokládají i renomovaní myslitelé 20. století: Francis Fukuyama po konci studené války s úspěchem oživil hegelovský koncept neosobních dějin, jež dosáhly svého konce; nejznámějším zastáncem opozita *svoboda versus politika* je patrně Isaiah Berlin se svou přednáškou o dvojím pojmu svobody, na níž je v našem kontextu pozoruhodné, že ačkoli evidentně vzešla z čerstvé zkušenosti politického totalitarismu – stejně jako u Arendtové – dospěla k naprosto opačnému závěru: svobodu lidského individua je třeba od politiky jasně oddělit).¹⁹

Proti tomu tradice, zejména ta starověká, úzké sepětí politiky a svobody podle Arendtové potvrzuje, a to od nejranějších dob. Pojem svobody se vlně celým západním myšlením, byť význam se pochopitelně mění. U Homéra znamená původně především svobodu pána domu *moci jet, kamkoli se mu zlíbí*, tedy svobodu opustit bezpečí vlastního obydlí a vydat se ze světa privátní a zajištěnosti vstříc neznámému a potenciálně nebezpečnému. Svoboda je tu primárně spojena s odvahou překročit práh vlastního domu (v mezním případě i riskovat život) a vstoupit do společného světa. Potenciální hrdinové tak vyšli ze skrytu na veřejnost a jejich sláva byla v rukou básníků a historiků, líčících jejich skutky. Pro trvalost odkazu však stále chyběl ještě krok od veřejného k politickému, a sice – *založení polis* – „města, které nabízí smrtelníkům a jejich prchavým činům a slovům trvalé místo“.²⁰ Spolu-bytí vůdců jakožto sobě rovných při společném válečném dobrodružství bylo z principu dočasné, na jeho konci se vojenský tábor rozpustil a hrdinové museli domů. Teprve ve veřejném prostoru

¹⁸ Was ist Politik, str. 42.

¹⁹ Fukuyama, F. *Konec historie a poslední člověk*, Rybka Publishers Praha, 2002. Berlin, I. *Dvojí pojem svobody*, in Čtyři eseje o svobodě, Prostor Praha 1999.

²⁰ Was ist Politik, str. 46. K polis jako záruce trvalosti, či potenciální nesmrtelnosti, viz též *Human condition*, zejm. kap. Greek solution, str. 192n.

agory se styk sobě rovných stal trvalým podnikem²¹ a vlastním obsahem svobodné existence, tj. svobodných činů a svobodné řeči.

Řeč a jednání jsou výsostnými aktivitami politického spolu-bytí rovných, pro obě tyto činnosti je však charakteristická, ba nutná přítomnost druhých a konfrontace s nimi. „Velká slova“ a „velké činy“ sice neodmyslitelně patří k politickým vůdcům a rozhodují o tom, kdo se stává *primus inter pares*, z politického hlediska je však nejpodstatnější „jednat ve shodě“, tj. najít pro započatou myšlenku nebo čin nezbytnou podporu druhých, kteří jsou připraveni celou věc dokonat.²² Proti hierarchickému konceptu vlády, kde vládce ví, přikazuje a rozhoduje a kde poddaní na jeho popud konají, staví Arendtová rovnostářské chápání politického spolu-bytí, v němž je v zásadě každému umožněno spontánně přicházet s novým a hledat pro své počátky uplatnění ve veřejném prostoru a podporu ostatních.

Stejně nezbytná jako pro jednání je přítomnost druhých nezbytná i pro řeč. Právě perspektiva druhých, artikulovaná skrze řeč, umožňuje jedinci nahlédnout omezenost vlastního pohledu. Že může svoboda řeči a její ovládnutí být za jistých okolností dvojznačná, věděli už Řekové, což dobře naznačuje pozornost, kterou věnovali sofistice a rétorice jakožto *problému* ve svém díle jak Platón, tak Aristotelés. Přesto měla řeč ve smyslu vzájemného přesvědčování a projednávání v řeckém politickém životě prvořadou roli, vlastní rozhodování bylo až druhořadé, resp. bylo chápáno jako logický důsledek účasti v diskusi.²³ Arendtová akcentuje řeč jako proces nad vlastním politickým rozhodováním přesně v duchu antické praxe a připomíná ještě jeden podstatný aspekt řeckého chápání svobody řeči: nejde primárně o individualistický nárok dostat za každých okolností dostatečný prostor k sebevyjádření, ale o úsilí po úplnějším nahlédnutí dané věci. Má-li být to, co nás obklopuje, zachyceno ve své celistvosti, je nutně třeba různých pohledů, perspektiv a lidí. *Žít ve skutečném světě a mluvit o něm s ostatními* bylo v zásadě jedno a totéž, a proto – jak Arendtová s oblibou připomíná – připadal Řekům ryze privátní život mezi čtyřmi stěnami, kde vládne jeden

²¹ Stejně jako jinde, i zde je užitečné filosofické koncepty Arendtové srovnat s historickým popisem přechodu *od areopagu k vládě množství* – viz Bleicken, tamtéž, str. 52n. V zásadním se nerozházejí.

²² Arendtová zdůrazňuje vedle politické zkušenosti i dvojici různých, leč souvisejících označení pro „jednání“ v klasických jazycích (řec. *archein* – začít, vést, ale i vládnout, *prattein* – dokonat, dokončit; analogicky lat. *agere* a *gerere*). Srov. *Was ist Politik*, str. 49, či *Human condition*, str. 189.

²³ Bleicken, cit. dílo, str. 349n.

pán, a tedy jedna perspektiva, jako omezený, ba „idiotský“²⁴, protože pluralita perspektiv, a tím i mnohotvárnost světa, je tu zapovězena.

Takový pojem svobody, který se permanentně uskutečňuje ve veřejném prostoru, nestojí nikde *vně* politiky, není ani jejím protikladem, ani jejím účelem, nýbrž tvoří její vlastní obsah a smysl. Arendtovou opakovaně zaměstnávala otázka, kde se smysl pro takto pochopenou politickou svobodu vytratil, a ačkoli odpovědi se v jednotlivostech různé, dvě věci jsou pro ni zřejmé: na degradaci politiky v západní tradici není (opět) filosofie bez viny a hlavní zlom tkví mezi Sókratem, který se athénskému politickému životu intenzivně účastnil jako jeden z mnohých a jemuž se tato účast stala osudnou, a Platónem, který stanovisko množství a platnost jednotlivých *mínění*, i pod vlivem životního osudu svého učitele, radikálně odmítl ve jménu jedné, věčné, filosofem nahlédnuté pravdy.²⁵

Arendtová tuto západní tradici *svobody od politiky* (jak to nazval Berlin) stopuje nejsystematičtěji opět ve svých úvahách z počátku 50. let.²⁶ V Platónově případě, jenž coby zakladatel západního politického myšlení tuto tendenci započal, nachází hned čtverý způsob, jak se snažil proti sobě postavit politiku a svobodu: 1) svou politickou teorií, která bere poslední měřítko politična z mimopolitické oblasti, 2) vypracováním ústavy, v níž jednotlivé zákony odpovídají určitým idejím, 3) ovlivňováním panovníka, aby takto pojatou ústavu uskutečnil (což ho téměř stálo život), 4) založením Akademie.

Právě tato poslední aktivita, založení Akademie, vymezené vůči politickému životu, vykazuje podle Arendtové historicky největší trvanlivost, už jen tím, že – ať už vědomě či nevědomě – ustavila nový prostor svobody, nanejvýš reálný, který známe dodnes jako svobodu univerzit. Jde o svobodu mála, izolovanou od tradičního politického prostoru (agory), a přece nanejvýš politické povahy, neboť v ní platí analogické zákonitosti plurality názorů a perspektiv. Mezi politickou a akademickou svobodou existuje podobnost ještě v jednom ohledu: tak jako osvobození od práce a obstarávání bylo nutnou podmínkou politické svobody, bylo osvobození od politiky nutnou podmínkou svobody akademické. A právě tento moment *vydělení* dodnes

²⁴ Řec. *idion* znamenalo vedle „soukromý“ i „obyčejný“, „prostý“, „nevzdělaný“, včetně pejorativního nádechu.

²⁵ Viz *Filosofie a politika*, Česká mysl 1990, str 1–20.

²⁶ Was ist Politik, str. 54n.

charakterizuje naši představu akademické svobody: Platónova představa nadvlády akademie nad polis, filosofie nad politikou naprosto ztroskotala; co zůstalo, je akademická indifference vůči politice, indifference mála vůči většině. Samotná instituce Akademie byla ale zároveň na polis existenčně závislá – politika se tu poprvé zřetelně projevovala jako nutnost, jako prostředek vůči jinému, „vyššímu“, jímž je pro filosofa poznání.²⁷

Tato platónská „degradace politiky filosofii“, rozlišení mála a mnoha jako důsledek konfliktu mezi filosofem a polis si podržuje podle Arendtové vliv na veškeré teoretické odpovědi na otázku po smyslu politiky, *politicky* měla však vliv jen na nemnohé a zůstala omezena na antické filosofické školy. Z politického hlediska byl mnohem podstatnější nástup křesťanství, provázený vnějškově podobným, ve skutečnosti ale velmi odlišným a mnohem radikálnějším *odmítnutím politična*. „Nám křesťanům není nic vzdálenějšího než veřejné záležitosti,“ cituje Arendtová s oblibou Tertulliana²⁸ jako nejpregnantnější vyjádření raně křesťanského, radikálně antipolitického naladění. Nejde tu pro ni jen o důsledek vlivu předkřesťanského eschatologického očekávání, ale i o vlastní antipolitický charakter křesťanské zvěsti: ideál svatosti je neslučitelný s veřejností a musí zůstat skryt. Veřejný prostor totiž znamená především vynesení na světlo a veškerý lesk i pozlátka veřejnosti ohrožuje posvátnost – neboť z ní činí pouhou okázalou dobrotu, a tím pseudosvatost.

Transformace antipolitického charakteru křesťanství v křesťanskou politiku je podle Arendtové dílo jediného muže – svatého Augustina. Jeho politické filosofii s určující vizí *obce Boží* přisuzuje Arendtová mimořádný význam v kontextu západní tradice zejména v tom ohledu, že politická tělesa – nikoli jen několik jednotlivých myslitelů – akceptovala, že politika je prostředkem pro vyšší účel a břemenem, jež vykonávají vybraní. Ostatní mají být od politiky osvobozeni, včetně duchovních, a křesťanské chrámy mají být prostory výsostně veřejnými, leč politicky indiferentními. Jedním z úkolů specificky křesťanské politiky bylo vedle ovlivňování sekulární politiky právě zajistit to, aby se z křesťanských veřejných prostor nestalo politikum. Závislost křesťanství a politiky je vzájemná: církve potřebuje politiku (aby si

²⁷ Was ist Politik, str. 57n.

²⁸ Was ist Politik, str. 61. Viz též Human condition, str. 74.

zachovala své náležité místo ve světě) a politika potřebuje církev – aby vykážala své vyšší oprávnění.

Další výrazná proměna chápání politična přichází až s nástupem novověku. Pojem svobody sice získává novou vážnost a nechybí ve většině moderních politických doktrín a proklamací, přesto tkví hlavní ideál novověku jinde – v ekonomickém blahobytu a štěstí pro všechny. Politika je tu především kvůli tomu, aby zajišťovala maximální produktivitu společnosti i individua v jeho privátní sféře; má zabezpečit zachování a zlepšení života pro všechny. Tím ale stále zůstává ve vleku obstarávání a životní nutnosti. Řecké chápání svobody jako vlastního obsahu a smyslu politiky je nenávratně zapomenuto.

1.2. Privátní vs. veřejné, politické vs. společenské

Právě vztah mezi svobodou a nutností, resp. ostrá hranice mezi nimi, je u Arendtové klíčový i pro pochopení vztahu mezi politikou a ekonomikou. Ekonomika je sférou nutnosti, zajišťování a obstarávání života, politika je sférou a realizací svobody, aktivitou v jistém smyslu nadstavbovou, která získává svůj prostor, ba je možná teprve tehdy, když jsou základní životní nutnosti zajištěny.

Předobraz tohoto poměru nachází Arendtová opět ve starověkém Řecku, ve vztahu mezi životem v domácnosti a účastí na politické správě obce. Domácnost a polis existovaly jako zřetelně odlišné entity minimálně od vzniku městských států.²⁹ Domácnost představovala lidské společenství determinované svými potřebami, tedy náležející do sféry nutnosti. Každá část tu přitom měla své jasně vymezené místo: individuální zachování je úkolem muže (opatřuje potravu), přežití rodu je úkolem ženy (rodí). „Přirozená pospolitost v domácnosti se tedy zrodila z nutnosti a nutnost také vládá všechny aktivity v ní vykonávané.“³⁰

Polis je naopak sférou svobody, a pokud je tu vůbec vztah mezi oběma sférami, pak tento: „ovládnutí nutností života v domácnosti je podmínkou pro svobodu v obci“.³¹ Jinak řečeno, ekonomická zajištěnost v soukromí je předpolitickou

²⁹ Human condition, str. 28n.

³⁰ Tamtéž, str. 30.

³¹ Tamtéž, str. 30.

podmínkou realizace svobody, ekonomická sféra je prostředkem pro realizaci ve sféře politická. Zároveň v obou sférách panují diametrálně odlišné vztahy: pro privátní sféru je charakteristická *vláda* pána domu nad otroky a dalšími členy domácnosti, kteří ho svou prací osvobozují od břemene každodenního obstarávání životních prostředků, a tím jej uvolňují pro politické aktivity v obci; ve veřejné sféře je naopak určujícím vztahem *rovnost* všech zúčastněných.

Co je pro Arendtovou snad vůbec nejpodstatnější a proč považuje za důležité zpřítomňovat athénskou politickou zkušenost i v moderní době, je fakt, že politika měla v Řecku svou nespornou vážnost.³² Je považována za činnost, která tu není jen jako prostředek k jiným, domněle vyšším účelům, ale má svou hodnotu sama v sobě. Arendtová připomíná Aristotelovo dictum *život občana je dobrý život* a připojuje k tomu: „není jen lepší, bezstarostnější či vznešenější než obyčejný život, je to život zcela jiné kvality. Byl „dobrý“ do té míry, že nebyl spoután biologickým procesem života – tím, že ovládl nutnosti prostého žití, že byl osvobozen od práce a že překonal původní usilování všech živých stvoření o vlastní přežití.“³³ Je pak jen druhou stranou téže mince, že život strávený výlučně v privátní sféře je považován za méněcenný, neboť je připraven o možnost „dosáhnout něčeho víc, než je pouhý život“.³⁴

Novověk tuto hierarchii podle Arendtové naprosto otočil; neplatí už antické „materiální zajištění života *kvůli* vykročení do sféry svobody, již představuje politika“, ale přesně naopak: politika je tu *kvůli* tomu, aby sloužila ekonomickému blahobytu a produktivním silám společnosti. Pojem společnosti má přitom u Arendtové velmi pejorativní nádech. Zahrnuje v zásadě dvojí:

1) společnost jako gigantický subjekt, jenž do sebe v moderní době vstřebává to, co bylo v antickém světě jasně odděleno, tj. sféru politiky a ekonomiky („kolektiv rodin, ekonomicky organizovaný do faksimile jedné nad-lidské rodiny, je to, co nazýváme společností, a její politickou formu organizace nazýváme národem“³⁵)

2) nevyhnutelnou tendenci ke konformismu, jež ztěžuje a v posledku vylučuje jakoukoli možnost jednání a nahrazuje ji množstvím různých pravidel, jak se člověk

³² Potvrzuje to i Bleicken, cit. dílo, str. 510.

³³ Human condition, str. 37.

³⁴ Tamtéž, str. 58.

³⁵ Human condition, str. 29.

má chovat („masová společnost zahrnuje a kontroluje všechny členy dané komunity stejným způsobem a se stejnou intenzitou. Ale společnost nivelizuje za každých okolností...“³⁶)

Arendtová zdůrazňuje, že historicky se *politický* a *sociální* aspekt lidské pospolitosti významně lišil. *Polis* byla prostorem pro realizaci vlastní výbornosti a lidské svobody poté, co materiální nezbytnosti pouhého přežití byly zajištěny, konkrétní účely takového konání však nestanovovala; pojem *societas* měl naproti tomu vždy jasný a omezený politický význam: byl „spojenectvím mezi lidmi za specifickým účelem“, ať už jím byla vláda nad ostatními (*societas regni*), spáchání zločinu (*societas sceleris*) či obchodní úspěch (Akvinský nazýval tyto obchodní aliance, kde se investoři dělí o podíl na riziku i na zisku, „skutečnými *societami*“).³⁷

Stírání rozdílu mezi *sociálním* a *politickým*, jež neklamně indikuje ztrátu původního řeckého pochopení politična, je podle Arendtové sice možné pozorovat ve sféře myšlení poměrně záhy – Seneca překládá *zoon politikon* do latiny jako *animal socialis* a Akvinský přesně v duchu tohoto ztotožnění prohlašuje „homo est naturaliter politicus, id est, socialis“, ale teprve s nástupem moderní doby obojí definitivně splývá v každodenní politické praxi. Hlavním obsahem politiky je – a to ve stále se zvyšující míře – ekonomická správa země, což zahrnuje v zásadě dvojí: jednak maximální podporu produktivních sil společnosti ve jménu celkové akumulace bohatství a rostoucího blahobytu všeho obyvatelstva; a za druhé hospodářskou údržbu politického tělesa, jež činí z lidského společenství jednu gigantickou domácnost. Jinak řečeno: politično je tu kvůli ekonomické prosperitě, stát je pouhou funkcí společnosti.

Vzniká tím tak zcela nová oblast lidského spolubytí – *sociální sféra*. Hlavní potíž s ní spojená není podle Arendtové ani tak v tom, že rozrušuje jasné hranice mezi sférou soukromou a veřejnou, nýbrž že svou expanzivností, nekonečným nárokem moderní doby na akumulaci společenského i individuálního bohatství, obě tyto tradiční sféry ohrožuje.

³⁶ Tamtéž, str. 41. Mimochodem, Seyla Benhabib se domnívá, že Arendtové úvahy o moderní osamělosti v masové společnosti nejsou plně pochopitelné bez Heideggerovy analýzy neosobního *man*. Uvedený výňatek (ale nejen ten) ukazuje, že to platí spíše pro její pojem společnosti.

³⁷ Tamtéž, str. 23.

Oslabování – a v posledku rozpad – veřejné sféry spatřuje Arendtová zejména v tom, že se výrazně omezuje lidské porozumění pro *to koinon* – pro společné, tj. společně sdílený svět věcí. V politické sféře se to projevuje nejen tím, že se pod tlakem práce a materiálního zajišťování vytrácí veřejný prostor pro svobodné, tedy z vleku životních nutností vymaněné rozhodování o věcech společného zájmu, ale i v tom, že se *ze společného zájmu* postupně stává nereálný pojem – „jediná věc, která je lidem společná, jsou jejich soukromé zájmy“³⁸. Smysl pro společný svět, vznikající teprve ze zakoušené rozdílnosti perspektiv a pestrosti jediného předmětu nahlíženého z různých hledisek, je navíc ohrožován nepřirozeným konformismem masové společnosti, která umí ve svých členech generovat tisíce týchž singulárních zkušeností, ale nikdy názorovou nezávislost a jinakost.

Pokud má moderní člověk tolik vypěstovaný smysl pro soukromé zájmy, zdálo by se, že privátní sféra zůstane nedotčena. I to však Arendtová popírá a „nápadný souběh nástupu společnosti a úpadku rodiny“³⁹ nepovažuje za náhodu, nýbrž dvě strany téže mince. Historicky tento posun naznačuje vyvlastňování rolnictva, tedy soukromého majetku, vlastněného rodinou, jež podle Arendtové vytvořilo původní akumulaci bohatství, a tím umožnilo nástup kapitalistické ekonomiky. Nemajetné rolnictvo bylo v důsledku tohoto vyvlastnění nuceno stěhovat se za prací do měst, kde se utváří vazby nového druhu a tradiční rodinná solidarita je částečně nahrazena solidaritou společenskou (ať už třídní, národní či jinou).

Z pojmového hlediska je podle Arendtové pro pochopení privátnosti klíčový pojem *majetku*, resp. splývání majetku a bohatství v moderní době. Ačkoli z historického pohledu by byla případná záměna pochopitelná, protože bohatství i majetek hrály klíčovou roli pro přípuštění jednotlivce do veřejné sféry, a tím pro plnoprávné občanství, dnešní situace, tj. existence bohatých společností, jež jsou zásadně nemajetné (neboť bohatství jednotlivce sestává jen z podílu v ročním produktu společnosti jako celku), naznačuje podle Arendtové, že obě kategorie je třeba zásadně rozlišovat.

Arendtová připomíná, že všechny civilizace před moderní dobou trvaly na *posvátnosti soukromého majetku* (bohatství naproti tomu nikdy posvátné nebylo).

³⁸ Human condition, str. 69.

Majetek „znamenal nic méně a nic více než mít své místo v konkrétní části světa, a tím přináležet k politickému tělesu“.⁴⁰ Ztráta majetku znamenala téměř automaticky i ztrátu občanství a zákonné ochrany. Navíc, majetek coby soukromě vlastněný podíl na celku světa si svou posvátnost zachovával i ve sféře soukromí, neboť byl chápán jako místo pro příchod na tento svět i odchod z něj. Politický význam soukromého majetku pak nespočíval v tom, že byl vlastník zaměstnán jeho dalším kumulováním, ale právě naopak: jistá úroveň majetku byla předpokladem pro vysvobození z nutnosti obživy, a tím pro veřejnou aktivitu. A právě toto samozřejmé nadřazení politické činnosti nad hospodářské zájmy znamenalo přirozenou mez touhy po potenciálně nekonečné akumulaci kapitálu: „Pokud si vlastník majetku zvolil rozšiřování svého majetku, místo aby ho využil k vedení politického života, bylo to, jako by vědomě obětoval svou svobodu a stal se dobrovolně tím, čím byl otrok proti své vůli, sluhou nutnosti.“⁴¹

Také novověk má silnou tradici *nedotknutelnosti soukromého majetku*, zejména na pomyslné pravici, v táboře liberálů; Arendtová se však od „moderních advokátů soukromého vlastnictví“ vědomě distancuje. Soukromý majetek bývá totiž podle ní – podobně jako politická svoboda jednotlivce – častým a užitečným trumfem „na trhu moderních politických idejí“, ovšem jen do chvíle, než se ve hře objeví silnější „hráč“, tj. akumulace bohatství a příslib ekonomické prosperity: „enormní a stále pokračující akumulace bohatství v moderní společnosti nikdy neukázala příliš pochopení pro soukromý majetek, naopak ho obětovala, kdykoli přišel do konfliktu s akumulací bohatství“⁴². Není přitom podstatné, jestli tlaky na oslabení institutu soukromého majetku přicházejí „zleva“ či „zprava“, tendence je to obecná a pro moderní myšlení příznačná: „individuální přivlastňování bohatství nebude dlouhodobě respektovat soukromý majetek o nic více než socializace akumulačního procesu“⁴³. Konflikt je to zásadní a ve své podstatě nesmiřitelný – stojí tu totiž proti sobě tradičně posvátný nárok jedince na „své místo na zemi“ a požadavky rostoucí společenské produktivity, jimž bude takto pojaté chráněné soukromí vždy překážet v „rozvoji“.

⁴⁰ Human condition, str. 61.

⁴¹ Tamtéž, str. 65.

⁴² Tamtéž, str. 67.

⁴³ Tamtéž, str. 67.

Z tohoto důvodu také Arendtová odmítá činit větší rozdíl mezi oběma v poválečné době vládnoucími –ismy – *socialismem* a *kapitalismem*: „Kapitalismus začal vyvlastněním. To je zákon, který následně určil vývoj. Socialismus jen přivádí vyvlastnění ke svému logickému konci a tím v jistém smyslu zůstává bez významnějšího vlivu.“⁴⁴ Jejich podobnost bylo lze pozorovat jak v rovině praxe mocenské politiky, nejpřesvědčivěji vyjádřeném v chruščovovském hesle „dohonit a předhonit Západ“, tak u klíčových teoretických myslitelů obou stran. Arendtová upozorňuje, že úvodní stránky Marxova *Komunistického manifestu* jsou jedním z „největších chvalozpěvů na kapitalismus“ v dějinách vůbec a že Marxova fascinace moderní produktivitou západní civilizace nebyla v zásadě o nic menší než například Smithova. Jediné, v čem vidí opravdu podstatný rozdíl mezi západním a východním blokem, jsou *občanské svobody a práva* (svoboda projevu, shromažďování, pohybu apod.), nikoli politicko-ekonomický systém – kapitalismus i socialismus představují „tentýž moderní výrobní proces... proces postupného vyvlastňování,“ a jak prý nejlépe ilustruje případ Ruska, „státní socialismus, což je táž věc jako státní kapitalismus, přinese totální vyvlastnění“.

Co míní Arendtová tímto vyvlastněním, je v zásadě porušení hranice nezadatelného soukromí, za niž žádná domněle vyšší síla – ani státní nomenklatura, ani expanzivní společensko-ekonomický systém – nemá mít přístup. V případě sovětského bloku byly tyto přečiny tím, že nerespektoval elementární občanská práva, pochopitelně mnohem zřetelnější – ať už šlo o plošné znárodňování majetku, či mocenskou svévoli režimů, která mohla „i z nejbohatšího muže přes noc učinit žebráka“. Americký establishment se však v řadě ohledů choval analogicky - Arendtová upozorňuje zejména na systematickou snahu některých vládních agentur odposlouchávat byty státních zaměstnanců. Takové organizované špiclování je v jejich očích jen jinou formou vyvlastnění, neboť vládní instituce se tím „pasují do role spoluvlastníka apartmánů a bytů občanů“. O nic pozitivněji nehodnotí Arendtová ani kapitalismus jako ekonomický systém – v celé své historii zřetelně ukazuje, že jeho cílem je generování zisku, jeho podstatou je růst a expanze, činnost, ale i

⁴⁴ Všechny citáty z následující pasáže ke kapitalismu pocházejí ze 2 zdrojů – přepisu diskuzí z arendtovské konference (za její účasti) ze 70. let (in *Ich will verstehen*, str. 110n.) a jednoho rozhovoru ze 60. let (in *Crises of the Republic*, str. 173n.).

nenasytnost. Byl schopen „zničit zemské stavy, cechy, obecní společenství, celou strukturu feudální společnosti“ a připravit celé skupiny obyvatel o ochranu v podobě majetku i kolektivních organizací tak, že jediné, co jim zbylo, bylo vlastnictví těla, tedy *pracovní síla*. „Kapitalismus, ponechaný sám sobě, má tendenci připravit o platnost všechny zákony, které stojí jeho strašnému pokroku v cestě.“ Pokud tedy vznikly a vznikají nějaké limity tomuto nekonečnému nároku společenské produktivity, musí to být „sociální sféře“ – lhostejno, zda v kapitalistické či socialistické verzi – *navzdory*. Vytvořit hranice a institucionální rámec, či arendtovskou metaforou „vystavět ploty okolo domů a zahrad občanů“, na základě svobodného rozhodování o tom, v jakém světě chce člověk žít – právě to je úkol politiky a veřejné sféry.

Svoboda versus nutnost, ekonomika versus politika – jedna věc, v zásadě neproblémová, je ostrá hranice mezi nimi v antice, druhá, mnohem důležitější otázka, tkví v tom, proč Arendtová považuje tuto distinkci za tak podstatnou pro (sebe)pochopení moderní doby a k čemu tím vlastně směřuje. Zdá se, že z konceptuálního hlediska je pro ni klíčová zapomenutost původní zkušenosti svobody a smyslu politiky, což vede v moderní době k jednostranné orientaci na ekonomický rozměr lidské existence. V rovině společnosti se projevuje jako důraz na všeobecný blahobyť, jehož hlavním požadavkem je permanentní akumulace bohatství, v rovině individuální pak (sebe)pochopení člověka jakožto *animal laborans*, tedy bytosti, jejíž hlavní životní náplní a funkcí je k tomuto všeobecnému společenskému blahobytu přispívat svou prací.

1.3. Vítězství *animal laborans*

Arendtová věnuje v knize *Human condition* velké úsilí tomu, aby rozlišila tři fenomenálně různé typy lidské aktivity – práci, zhotovování a jednání (*labor, work a action*).

„Práce je aktivita, jež koresponduje s biologickým procesem lidského těla, jehož spontánní růst, metabolismus a konečná zkáza jsou spojeny s životními nutnostmi.“⁴⁵ Čerstvě nakrmený žaludek je třeba po pár hodinách nasýtit znovu a obdělávané pole také nepřinese každý rok úrodu samo od sebe – lidské tělo i příroda vyžadují pravidelnou péči a aktivitu, mají-li prospívat. *Augiášův chlév*, jakožto hrdinský Heraklův skutek a jednou provždy dokonané dílo, zůstává čistý jen v mýtu, v životní realitě je třeba ho poklízet znovu a znovu. A právě této cyklické činnosti bez začátku a bez konce, jež je neodmyslitelně spjata s každodenní skutečností a jež má svou analogii ve stále se opakujících přírodních procesech, vyhrazuje Arendtová pojem *práce*.

Zhotovování je z procesuálního hlediska přesným opakem práce: má svůj jasný počátek a jasný konec, jímž je zhotovené dílo. Doba životnosti přitom není klíčová, ať už jde například o řemeslně vyrobený stůl, který poslouží pár let, nebo umělecké dílo, jež přetrvá staletí. Podstatný je kvalitativní posun, fakt, že nové dílo zabydluje tento svět, jenž má přetrvat každou individuální lidskou existenci: „Zhotovování zajišťuje „umělý“ svět věcí, zřetelně odlišný od všeho přírodního okolí. V jeho hranicích je každý individuální život uzavřen, zatímco tento svět by měl vytrvat a tyto hranice překročit.“⁴⁶

Jednání je primárně činností ve sféře mezilidských vztahů – představuje „jedinou aktivitu, která probíhá přímo mezi lidmi bez prostřednictví věcí či hmoty a koresponduje s lidským údělem plurality, tedy s faktem, že lidé, a nikoli Člověk, žijí na zemi a obývají svět“⁴⁷. Je tedy jedinou „nemateriální“ a zároveň striktně politickou aktivitou. A protože zakládá sféru svobodných a potenciálně jednajících, odpovídá to i její struktuře: zatímco práce by se geometricky dala symbolizovat ve tvaru kruhu (či kruhovitě spirály) a zhotovování ve tvaru úsečky, pro jednání je příznačná *sít'* vazeb, do nichž je každý čin i se svými důsledky nevyhnutelně zapleten. Jeho počátek je možné vysledovat ještě relativně snadno, jeho konce a poslední důsledky však – i vzhledem k potenciální odezvě a činům dalších jednajících – podstatně hůře.

⁴⁵ Human condition, opak. cit., str. 7.

⁴⁶ Tamtéž, str. 7.

⁴⁷ Tamtéž, str. 7.

Podstatné jsou i rozdíly v hierarchizaci aktivit v různých historických epochách. Moderní dobu charakterizuje podle Arendtové *emancipace, ba glorifikace práce* a sama moderní společnost je především *společností pracujících*: „I prezident, králové a premiéři chápou své úřady v rovině práce nezbytné pro život společnosti, a také mezi intelektuály zbývá už jen několik málo individualit, které o své práci uvažují v rovině díla, a nikoli v rovině obstarávání živobytí.“⁴⁸

Ve starověkém Řecku to bylo přitom právě naopak. Antické *opovržení prací* pramenilo „z vášnivého úsilí o osvobození od nutnosti a neméně vášnivě netrpělivosti s každým úsilím, jež nezanechá žádnou stopu, žádný monument, žádné velké dílo hodné vzpomínky“, a šlo ruku v ruce se „vzrůstající poptávkou života v polis po volném čase jejích občanů“.⁴⁹ Svědčí o tom jak filosofická reflexe – Aristotelés považoval za nejnižší ty povolání, jež „nejvíc ničí tělo“, tak samotný jazyk – řecké *baunasos* se užívalo ve významu „řemeslný“, ale zároveň „nizký“. Statut práce byl podřadný, sloužila především k zaopatření životní nutnosti, a měla tedy na hony daleko moderní představě o lidské *seberealizaci* skrze práci. To neznamená, že by v antice pracovali pouze otroci, spíš sama práce kvůli zajištění obživy byla považována za otrockou.

Moderní věk má vztah k práci přesně opačný a v teoretické rovině tento obrat podle Arendtové nejlépe dokumentují tři novověcí myslitelé: Locke (který prohlásil práci za zdroj všeho majetku), Smith (pro něhož byla zdrojem všeho bohatství) a zejména Marx, jemuž jako jedinému šlo o „práci jako takovou“ a který ji prohlásil za zdroj vši pro produktivity, ba výraz samotného lidství. Stvoření člověka skrze lidskou práci – ve zjevném protikladu vůči dosavadní, křesťanské tradici – zdůrazňuje Arendtová jako jednu z nejtrvalejších myšlenek Marxe od samého mládí, vyjadřovanou v různých kontextech: „První dějinný akt lidských jedinců, jímž se odlišili od zvířat, není to, že mysleli, nýbrž to, že začali produkovat svou obživu.“⁵⁰ Tradiční pojetí člověka jakožto *animal rationale* se tím zásadně mění – nastává éra *animal laborans*.

⁴⁸ Tamtéž, str. 5.

⁴⁹ Tamtéž, str. 81.

⁵⁰ Marx, K., *Německá ideologie*, cit. dle *Human condition*, str. 86 pozn.

Takový obrat pochopitelně není záležitostí jedné formulace či definice a Arendtová se v duchu fenomenologické tradice ptá, jaká reálná *zkušenost*, vlastní práci, vykazuje v moderní době tak velkou důležitost. Podle ní je to – už od 17. století – trvajících konfrontace člověka s „dosud neslychaným procesem rostoucího bohatství, rostoucího majetku, rostoucího zisku“.⁵¹ Koncept procesu byl od počátku u Marxe klíčový a mělo jít o proces přirozený, tj. v souladu s přirozenou plodností života. Nic totiž podle Arendtové neukazuje úroveň Marxova myšlení a věrnost jeho popisu jevové skutečnosti lépe než „pochopení *práce* a *plodnosti* jako dvou způsobů téhož, neustále se množujícího životního procesu“⁵² – práce jakožto *reprodukce vlastního života*, zajišťující přežití individua, a plození jako *reprodukce cizího života*, zajišťující přežití druhu. Ačkoli „abstraktní práci“ Marx později nahradil pracovní silou živého organismu a nadprací množstvím práce, jež zbývá poté, co pracující vyrobil dost pro potřeby vlastní reprodukce, počáteční stadium jeho teorie nikdy nezmizelo z jeho myšlení zcela. Právě tímto ztotožněním produktivity s plodností formuloval Marx teorii moderního věku, kterou podle Arendtové nepřekonal žádný z jeho předchůdců ani následovníků. Rozvoj lidských produktivních sil směrem ke společnosti hojnosti tu není limitován žádným zákonem, naopak zcela odpovídá dávnému biblickému příkazu „Milujte se a množte se“⁵³, čímž spojuje ideál moderního věku s dávnou touhou člověka po dostatku.

Arendtovské čtení Marxe by vůbec bylo tématem na samostatnou práci. Mísí se tu maximální respekt a uznání i zásadní kritika. S pravověrnými marxisty by se nejspíš neshodla ani na základním – ona jim vytýká, že pro propagaci Marxe udělali stejně jako pro zastření jeho myšlenek, oni by jí pravděpodobně vyčetli, že její výklad je tendenční a výroky jsou vybírány svévolně, bez ohledu na základní elementy Marxova myšlení.⁵⁴ Přesto by mohl být dialog mezi oběma myšlenkovými světy nanejvýš užitečný – pro marxisty minimálně z toho důvodu, že navzdory pomyslným mezníkům

⁵¹ Human condition, opak. cit., str. 105.

⁵² Tamtéž, str. 106.

⁵³ „Be ye fruitful and multiply“ – cit. dle Human condition, str. 106.

⁵⁴ Viz Arendt, H., Karl Marx and the Tradition of Western Thought, zejm. str. 275n. Z opačného pohledu je pozoruhodné, že z marxistického tábora žádné analýzy (a kritiky) Arendtové, pokud je mi známo, neexistují. Vycházím proto z cíleně vedených rozhovorů s Marxovými vyznavači.

poválečného vývoje, rokům 1968 a 1989, jež se zdají být pro aktuálnost marxistické doktríny tak zásadní, na přesvědčivosti arendtovského výkladu Marxe jakožto klíčového politického teoretika moderní doby nic neubraly.

Marx sehrál podle Arendtové naprosto zásadní roli pro pochopení *emancipace práce*. Ve chvíli, kdy různé skupiny a hnutí bojovaly pro to či ono právo pro pracující, si jako jeden z mála jasně uvědomoval, že jde mnohem víc o emancipaci práce jako takové. Zároveň svým pojetím člověka jako *animal laborans* a důrazem na produktivní potenciál člověka jako jedince i společnosti jako celku zformuloval jednu z významných doktrín, určujících pro vývoj moderní doby. A to včetně jasnozřivé predikce ohrožení, či přímo „vyvanutí“ veřejné sféry (státu) v podmínkách nespoutaného rozvoje „produktivních sil společnosti“.⁵⁵ – Jediné, v čem Arendtová Marxovi rozhodně oponuje, je vítat tento trend *vyvanutí politična* s nadějí, či dokonce otevřenou radostí.

Na druhou stranu Arendtová upozorňuje, že pojem *práce*, jeden z ústředních u Marxe vůbec, obsahuje zásadní kontradikce: „Když Marx trvá na tom, že pracovní „proces dochází svého cíle v produktu“, zapomíná na svou vlastní definici tohoto procesu jako „metabolismu mezi člověkem a přírodou“, do něhož je produkt bezprostředně „inkorporován“, spotřebován a anihilován životním procesem těla.“⁵⁶ Jinak řečeno, jednou je *práce* pro Marxe jasně ohraničený proces s hmatatelným výsledkem na konci (tedy v arendtovské terminologii *zhotovování*), jindy jde o nekonečný cyklický proces vzniku a zániku, výroby a spotřeby (tedy *práce* – labor). Ještě závažnější se zdá být ale jiný paradox: na jednu stranu je práce pro Marxe „věčnou nutností, kterou na nás uvaluje příroda“ a zvláštním druhem produktivní aktivity, jímž se vydělujeme od všech jiných živočichů, na druhou stranu revoluce má vést k *osvobození od práce*, do říše svobody. Jinými slovy, Marx konzistentně chápe a definuje člověka jako *animal laborans* a zároveň sní o společnosti, v níž tato největší a pro člověka nejcharakterističtější aktivita už nebude nutná. Podle Arendtové se tak

⁵⁵ Human condition, opak. cit., str. 117.

⁵⁶ Tamtéž, str. 117. (Marxovy formulace pochází z Kapitálu.)

ocitáme před poněkud nepříjemnou alternativou: „produktivní otroctví nebo neproduktivní svoboda“⁵⁷.

Za tímto paradoxem tkví podle Arendtové hegelovská logika dialektiky protikladů v rovině teoretické, v rovině reálné zkušenosti pak Marxovo ohromení „bezprecedentní soudobou produktivitou západní civilizace“, které v něm neustále živilo víru, že „chybí už jen jediný krok ke všeobecné eliminaci práce a nutnosti“.⁵⁸ Jedno století zkušenosti se společností stále produktivnější, stále technicky vyspělejší a stále spotřebitelsky náročnější prokázalo podle Arendtové zcela jasně, že tento vývoj k eliminaci práce nevede. *Práce a spotřeba* jsou jako dvě strany jedné mince, „dvě fáze věčně se stupňujícího cyklu biologického života“, dvě fáze nekonečně se stupňujícího koloběhu materiálního obstarávání; a označení *společnost práce* tedy jen z jiné strany pojmenovává to, co je známější pod tradičnějším názvem *konzumní společnost*.⁵⁹

V čem Arendtová vidí asymetrii a potenciální nerovnováhu, je fakticky omezená individuální schopnost konzumovat a zdánlivá nevyčerpatelnost společenské schopnosti produkovat, daná neustálým technickým vývojem, nesmrtelností lidského druhu ztělesněným společností coby gigantickým subjektem a vzájemnou nahraditelností jednotlivých pracovních sil. Řešením, jež stávající systém nabízí, je podle Arendtové to, že se s užitkovými předměty nakládá jako se spotřebním zbožím (stůl či židle je postupně spotřebováván tak rychle jako oblečení a oblečení tak rychle jako jídlo)⁶⁰, a výsledkem je, že „celá naše ekonomie se stala *ekonomií plýtvání*“, v níž se koloběh směny neustále zrychluje a „věci musí být pohlceny a znehodnoceny téměř tak rychle, jak se objeví na světě“.⁶¹

Marxova představa, že v době rostoucí produktivity a technické vyspělosti bude energie ušetřená v koloběhu života automaticky zúročena v jiné rovině „vyšších

⁵⁷ Human condition, str. 105.

⁵⁸ Tamtéž, str. 87.

⁵⁹ Tamtéž, str. 126.

⁶⁰ Tamtéž, str. 124. Arendtová tu naráží na obecně známý problém „kapitalistické krize z nadprodukce“, jenž se nejvýrazněji projevil v hospodářské krizi na přelomu 20. a 30. let minulého století. Sama však při odpovědi nejde k jádru věci, neboť způsob nakládání s věcmi je stejně tak záležitostí výroby jako spotřeby. Odpověď a řešení, které poskytla ekonomická teorie a praxe po válce, jsou jiné a zajímavější: poválečné ekonomie jsou narozdíl od předválečných taženy primárně poptávkou, nikoli nabídkou. Jinak řečeno, ekonomická praxe začala pracovat s objevem, že lidské potřeby lze nejen uspokojovat, ale i vyrábět – odtud i stále rostoucí důležitost reklamy.

⁶¹ Tamtéž, str. 134.

aktivit“ a člověk definitivně vykročí „do sféry svobody“, se ukazuje jako iluzorní – „volný čas *animal laborans* není nikdy stráven ničím jiným než spotřebou, a čím víc času na ni zbývá, tím lačnější a pestřejší jsou jeho chutě“. ⁶² Člověk je stále hlouběji uvězněn v kolotoči práce a spotřeby a podmínky masové produkce i masové spotřeby generují nový typ pracovitěho konzumenta, který se dobře orientuje ve světě každodenního obstarávání, ale je stále méně schopen reflektovat svou situaci, tedy i případnou nesvobodu – „čím snadnějším se stal tento život ve společnosti spotřebitelů či pracujících, tím obtížnější bude zůstat si vědom nátlaků nutnosti, jimiž je tento život řízen“. ⁶³

Je to i proto, že moderní člověk, takřikajíc, nic jiného než práci nezná – „znivelizovali jsme všechny lidské aktivity do společného jmenovatele zajišťování životních nutností a opatřování jejich hojnosti, Cokoli děláme, bychom měli dělat za účelem "zajištění obživy"“. ⁶⁴ Výjimek je podle Arendtové stále méně: v jistém smyslu je to umělec – který si uchovává reálnou zkušenost *díla a zhotovování*, v jistém smyslu vědec – který si, zejména v oblasti přírodních věd, uchovává reálnou schopnost *jednat*, tj. počínat nové. ⁶⁵ Obě tyto profese se však vymykají spíše *in potentia*, ve skutečnosti musí tuto svou výjimečnost osvědčovat v každodenním uměleckém (či vědeckém) provozu proti obecné tendenci moderní společnosti chápat člověka jako *animal laborans*.

Z perspektivy *politická* je podstatné zejména toto: člověk, který sám sebe chápe skrze práci, tj. obstarávání si živobytí, se ve společnosti, která je primárně orientovaná na ekonomický růst a blahobyt, s koncem pracovní doby nepromění v *bytost politickou* s aktivním zájmem o věci veřejné. Jeho primární potřebou je regenerace (provozovaná nejčastěji formou aktivit nanejvýš nepolitických, totiž *koniček*⁶⁶), aby mohl v dohledné době podat opět náležitý pracovní výkon. Jednání a politická svoboda nemá v moderní každodennosti místo. Politický ideál svobody ve smyslu participace na správě

⁶² Human condition, str. 133.

⁶³ Tamtéž, str. 135.

⁶⁴ Tamtéž, str. 127.

⁶⁵ Srov. tamtéž, str. 122 a 323.

⁶⁶ Tamtéž, str. 128.

veřejných věcí je obětován obecnému civilizačnímu ideálu moderní doby – jímž je rostoucí bohatství, hojnost a „štěstí pro maximální množství“.⁶⁷

1.4. Moderní revoluce jako zdroj naděje

Osud a vyhlídky politična v moderní době nejsou tedy u Arendtové nijak nadějeplné – politika je podřízena nárokům ekonomické prosperity, ty tvoří její hlavní obsah i cíl a člověk jakožto *zoon politikon* má jen minimální prostor pro uplatnění své politické svobody. Přesto existuje jeden fenomén, a to dokonce ryze moderní, který jistou naději a jisté východisko ukazuje – je jím *revoluce*.

Revoluce v moderní době má ovšem podle Arendtové dvojí velmi odlišný pravzor. Jedním z nich je americká revoluce, jejíž primární cíl byl *politický* – založení nového politického tělesa, nového prostoru svobody a politické sebe-vlády, ztělesněné lokálními městskými shromážděními po celé zemi a vrcholící na úrovni federální. Druhým vzorem je revoluce francouzská, která sice též začala *politickým* požadavkem po změně starého režimu a po „volnosti, svobodě a bratrství“ pro všechny, ale v níž požadavek politického uspořádání a svobody velmi rychle ustoupil touze opatřit materiální hojnost pro všechny – což podle Arendtové nejlépe dokumentují Robbespieroova slova z pozdějších let: „Republika? Monarchie? Neznám nic než otázku sociální.“⁶⁸

Právě *otázka sociální* se v interpretaci Arendtové stala francouzské revoluci osudnou. První symptomem obratu byla proměna práv člověka na práva *sans-culotů*, tedy jedné partikulární skupiny dění, pařížského, povětšinou velmi chudého obyvatelstva.⁶⁹ Základní sférou konání se od té chvíle stala *nutnost* (materiálního obstarávání), základním hybnou silou *soucít*. Robbespierre glorifikoval chudé, *bědný lid* a jeho potřeby se staly nejvyšší hodnotou revoluce. Racionální politická diskuse přestávala být postupně možná, dění ovládl bezmezný sentiment. Zákonodárné shromáždění produkovalo jednu ústavu za druhou, ovšem vytvářelo je shora a bez

⁶⁷ Tamtéž, str. 133, i s narážkou na Benthama, jehož dílo, vyložené jako vulgární filosofie života, hraje důležitou roli v širěji pojatém argumentu o vítězství *animal laborans* na konci knihy, str. 308n.

⁶⁸ On revolution, Penguin Books 1990, str. 56.

⁶⁹ On revolution, str. 61.

viditelné podpory obyvatel. V zemi bez platných zákonů vypukl chaos, teror a vnitřní boj mezi monarchisty a republikány, jež skončily až ozbrojenou agresí ze zahraničí a nástupem Napoleona.

Přesvědčení, že „všechny revoluce jsou svým původem sociální“, je podle Arendtové až předsudek 19. století, na němž má hlavní podíl Marxův výklad událostí. Teprve on označil *nutnost* a *násilí* za základní kameny úspěšných revolucí – přičemž americkou za revoluci v pravém slova smyslu ani nepovažoval. Arendtová přiznává francouzské revoluci zásadní historický vliv („francouzská, nikoli americká revoluce zažehnula svět“), zároveň však poukazuje na „silný fakt“, který svědčí proti marxisticky, tedy sociálně a socialisticky orientovaným revolucím: „v zemích, kde byly revoluce poraženy, je více občanských svobod než tam, kde byly revoluce vítězné“.⁷⁰ Sama pak – ve zjevné polemice s celou marxistickou tradicí, podle níž vede revoluce v posledku ke *zrušení* státu a vlády – vymezuje revoluci jako *ustavení* nové formy vlády a nového prostoru svobody.

Vzorem takové události je Arendtové právě americká revoluce. Ani ona se neobešla bez násilí, válečný konflikt s Británií však rozhodně neměl být podstatou celého dění. Byl jednou ze součástí snahy o *osvobození*, tedy o vymanění z britské nadvlády, klíčovou událostí však bylo paralelní vytváření politického prostoru *svobody*, jenž získal základní kontury v Ústavě. Celý proces byl přitom úspěšný proto, že navazoval na dlouholetou tradici *politické* kultury při obydlování Nového světa. Už první generace kolonistů před doplutím „se zjevně báli tzv. přirozeného stavu“, a tak sepisovali první dohody a úmluvy⁷¹, v místě osídlení na to pak navazovaly místní zastupitelské orgány samosprávy, jež ztělesňovaly lokální politickou autoritu a fakticky spoluvytvářely politickou moc v zemi. I díky této zkušenosti nebyla Ústava pochopena jako dokument, který přináší osvícená a vševědoucí politická reprezentace shora, ale jako akt elementární politické shody, jímž by lid měl obdařit vládu, a nikoli naopak. Odtud také pramenila „potřeba přinést návrh domů, zpět k lidem, a klauzuli po klauzuli diskutovat Články konfederace na zasedáních městských rad a později články Ústavy ve státních kongresech“.⁷²

⁷⁰ Tamtéž, str. 115.

⁷¹ Tamtéž, str. 167.

⁷² Tamtéž, str. 145.

Právě tato výrazná občanská účast na ustavování politického prostoru svobody přispěla k tomu, že samotné revoluční dění v Americe řešilo primárně problém *politický, nikoli sociální*. Roli v tom hrály i dějinné a přírodní okolnosti – americký kontinent byl pár století po objevení z obrovské části ještě neosídlený a stále platil za zemi nekonečných možností a hojnosti. „Tíseň chudoby v americkém prostředí chyběla, zato byla přítomná všude jinde na světě.“⁷³ Otcové-zakladatelé byly v porovnání s evropskými politickými vůdci sociálně zcela indiferentní, což podle Arendtové nejlépe ilustruje Adamsovo přesvědčení, že nejhorší kletbou chudoby není materiální nedostatek, nýbrž „temnota“, tj. fakt, že člověk „není viděn“, že je vyloučen z lidské pospolitosti v tom smyslu, že se mu nedostává – řečeno dnešní terminologií – politického *uznání*: „Být zcela přehlížen, a vědět to, je netolerovatelné.“⁷⁴ Tato absence sociální otázky byla podle Arendtové zčásti klamná a pokrytecká, neboť „bídna a degradující nouze byla přítomná všude ve formě otroctví a černošské práce“ – na zhruba 400 000 černochoů připadaly v Americe poloviny 18. století necelé dva miliony bílých obyvatel. Přesto byla faktem americké politické reality – i když si totiž otcové-zakladatelé (nejvíce údajně Jefferson) uvědomovali tento „prvotní hřích“ společnosti, nezaobírali se jím kvůli pocitům lítosti a solidarity, nýbrž si byli spíše vědomi „neslučitelnosti instituce otroctví a základů svobody“.⁷⁵

Zdá se to být z velké části právě ostrá distinkce mezi *sociálním* a *politickým*, mezi ohledem na maximální hojnost maximálního členů společnosti a důrazem na ustavení prostoru svobody mezi sobě rovnými členy lidské pospolitosti, která u Arendtové určuje hodnocení obou revolučních událostí – francouzská podle ní „skončila katastrofou“, zatímco ta americká byla „triumfálně úspěšná“.⁷⁶ Jeden z hlavních průvodních rysů totiž tkvěl v tom, že zatímco americká veřejná sféra, založená na výměně nejrůznějších názorů mezi rovnými, zachovala pluralitu hlasů a zájmů jako princip, a tím i možnost „zdravého rozumu“, francouzská priorita solidarity

⁷³ Tamtéž, str. 68. Potvrzuje to podle Arendtové jak evropské vnímání americké reality (cestovatel Burnaby si s nadšením poznamenává do deníku, že „během 1200-milové cesty neviděl jediného člověka, který se doprošoval dobrosrdečnosti“), tak americké vidění té evropské (Jefferson si údajně při své návštěvě Evropy posteskl, že s lidmi tak „zatíženými nouzí“ by se americké cíle nedali uskutečnit).

⁷⁴ Tamtéž, str. 69.

⁷⁵ Tamtéž, str. 70n.

⁷⁶ On revolution, str. 56.

s nejhudšími učinila z celé společnosti jednolitou masu, která zná jediné – nenasytný „požadavek chleba, ba křik po chlebu“.⁷⁷

Arendtová však nepsala *O revoluci* jen proto, aby obhájila americkou revoluci a ukázala neúspěchy té francouzské. Dalším velkým tématem je tu i politický potenciál, který generuje *každá* revoluce, který se však osudově lehce ztrácí, není-li cíleně uchovávan a pěstován. Vznik spontánně utvořených klubů a societ, tzv. *sociétés populaires* během francouzské revoluce, Jeffersonův plán *elementárních republik*, vznik *sovětů* během revolucí v Rusku (1905 i 1917), rady pracujících v Německu (1918), tentýž vzmach spontánně založených spolků v Maďarsku (1956) – všechny tyto případy, mezi nimiž není kontinuita či organizovaný vliv, ukazují mimořádný zájem obyvatel o veřejné záležitosti země v přelomových dobách. Všechny tyto případy spontánní politické participace širokých vrstev zároveň neměly dlouhého trvání. Navzdory všem míněním, že takový vývoj je přirozený, ba nutný⁷⁸, nabízí Arendtová jiný výklad.

Politický vývoj během revolučních dob měl podle ní většinou dvojí alternativu – na jedné straně spontánní lidová uskupení, založená po celé zemi ve formě *městských rad*, bez ohledu na stranickou příslušnost, na druhé straně *politické strany*. Historicky není mezi oběma alternativami podstatný rozdíl, obě formy datují svůj vznik od moderních revolucí, charakteristické ale je, že městské rady se rodí vždy *v průběhu* převratných událostí, politické strany spíše *před a po*, v dobách relativního společenského klidu. Samotný průběh moderní revolucí však podle Arendtové neukazuje, že by zánik těchto spontánně vzniklých politických uskupení byl přirozený, samovolný či automatický. Často se jednalo o zcela vědomé rozhodnutí politických vůdců, které například v případě francouzské revoluce přičklo veškerou politickou moc centralisticky vedeným stranám na úkor decentralizovaných *sociétés populaires* či v Rusku bolševické straně a jejím autonomním strukturám na úkor moci *sovětů*, tj. vojensko-dělnických výborů bez dominance komunistů. Kronšadtská rebelie, v níž se sověty vzbouřily proti Leninově straně jakožto jediné proklamované vůdkyně

⁷⁷ Tamtéž, str. 94.

⁷⁸ Ze sekundární literatury na to poukazuje např. Sternberger: „Během revolucí se nepracuje, proto mají lidé čas.“ (ve stati *Die versunkene Stadt* in Reif, A.(ed.), *Hannah Arendt – Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979.)

revoluce, pak podle Arendtové nejlépe svědčí o tom, že někdy se toto napětí mezi dvěma radikálně různými systémy politické správy země neobešlo ani bez otevřeného násilného střetu.⁷⁹

Stranické systémy se nakonec v porevoluční době prosadily na plné čáře, mimo jiné díky tomu, že mnohem lépe vyhovovaly moderní ideji národního státu. Centralisticky pojatá moc dostala svůj pendant v analogicky utvořené struktuře strany, jež má svou jasnou hierarchii, své jasné centrum a periferii. Decentralizované politické jednotky, ať už to byly society, komuny či sověty, představovaly naopak malé mocenské struktury o sobě, a už tím představovaly protipól (a latentní ohrožení) mocenského centra. Z politických vůdců to nejlépe dokumentuje Lenin, který vyrazil do říjnové revoluce s heslem *Všechna moc sovětům*, ale brzy poté tyto lidové orgány prohlásil za pouhé „nástroje“, nutné v revoluční době, jejichž údělem je zaniknout, neboť odporují mocenskému monopolu bolševické strany a myšlence diktatury proletariátu.⁸⁰

Hlavní potíže s moderním stranickým systémem (a nemusí jít nutně o strany s velmocenskými či přímo totalitárními sklony) tkví podle Arendtové v tom, že jednak ustavují autonomní institucionální strukturu, jež má tendenci sledovat zájmy spíše vlastní než obecné, jednak že tato instituce opět jasně dělí lidské společenství na ty, kteří vládou, a ty, kteří jsou ovládáni. Rozdíl mezi autoritářskými a tzv. svobodnými režimy pak spočívá v tom, že zatímco v prvním případě k žádnému faktickému dialogu mezi vládoucími a ovládanými vůbec nedochází (neboť volby jsou pouhou formalitou), v liberálně-demokratických režimech je dialog mezi politickými kandidáty a voliči „zřetelně falešný“. Tato falešnost tkví podle Arendtové zejména v tom, že volič pouze potvrzuje či odmítá volbu, kterou za něj učinili jiní (tedy stranický aparát) a v tom, že poměr mezi voličem a voleným se stále více podobá vztahu prodáváče a kupujícího – „tato komunikace není nikdy mezi rovnými, ale mezi těmi, kdo aspirují na vládu, a těmi, kdo souhlasí s tím být ovládáni“.⁸¹ Navíc je to komunikace převážně zprostředkovaná a zcela účelová, směřovaná ke dni voleb jednou za několik let.

⁷⁹ On revolution, opak. cit., str. 257n.

⁸⁰ Tamtéž, opak. cit., str. 242, 257.

⁸¹ Tamtéž, str. 277.

Je ale vůbec v moderních masových demokraciích jiná možnost? Arendtová je přesvědčena, že ano a že tuto možnost nejlépe připomínají právě revoluční doby. Široké vrstvy obyvatel během nich vykazovaly velkou touhu podílet se na veřejných záležitostech, jejich touha však nikdy nenašla odezvu v adekvátním politickém zřízení. Jediný, kdo se v revolučních dobách touto otázkou – „jednat za sebe, a tak se účastnit veřejného provozu, jak běží ze dne na den“ – vážně zabýval, byl podle Arendtové Jefferson se svým plánem *elementárních republik*. Nešlo zdaleka o ucelenou teorii, ale cíl byl zřejmý – dovolit lidem pokračovat v tom, co dělali během revoluce, tedy podílet se na správě věcí veřejných, a tím jim dát příležitost *být občany každý den*, a nikoli jen v den voleb. V pozadí přitom bylo přesvědčení, že jakýkoli vztah k politickému zřízení je jen prázdným slovem, pokud neexistuje prostor, v němž by se dal každodenně naplňovat. Arendtová to ilustruje na Jeffersonově maximě „Miluj svého souseda jako sebe sama a svou zemi víc než sebe sama“: tak jako se *láska* k sousedovi sotva může uskutečnit, pokud se u něj zběžně stavíme jednou za pár let, stejně tak se nevypěstuje občanům vřelý vztah k vlastní zemi, pokud jednou za pár let přijde k volbám – a zbylý čas obstarává své soukromé zájmy.⁸²

Interpreti často připomínají, že Arendtové šlo především o obecné pojetí a podmínky *politická*, nikoli o konkrétní institucionální praxi vlastních teoretických úvah.⁸³ Pokud v jejím díle existuje pasáž, která to alespoň částečně zpochybňuje, je to právě poslední kapitola spisu *O revoluci*, zejména ta část, v níž Arendtová představuje alternativní vizi volby *politických elit*.

Základní potíž současné politické praxe spatřuje v tom, že neexistuje dostatečný veřejný prostor, k němuž by měli občané *ve velkém* přístup a kde by mohli osvědčovat základní politické činnosti, tedy řeč a jednání; politický provoz je postaven na činnosti stranických sekretariátů, jejichž výběr se často řídí nepolitickými standardy a kritérii a sleduje zájem vlastní institucionální struktury. Sama proto navrhuje systém analogický plánu elementárních republik, jenž by dával maximální prostor přímému dialogu politicky angažovaných občanů jakožto sobě rovných. K účasti na správě veřejných záležitostí na lokální úrovni by měli přístup potenciálně všichni občané, kteří by si ze svého středu zvolili zástupce. Tito městští radní, vystupující jako sobě rovní,

⁸² Tamtéž, str. 253.

s autoritou danou prvotní volbou, by následně na základě přímé zkušenosti mezi sebou opět vybírali zástupce pro vyšší shromáždění na regionální, potažmo státní úrovni. Zůstala by sice zachována tradiční, pyramidální struktura vlády, rozdíl by byl ovšem v tom, že politická autorita by nebyla dána ani shora, ani zdola, nýbrž by se tvořila vždy znovu na každé úrovni a byla by dána jednak volbou sobě rovných zástupců na nižší úrovni, jednak výkonem a účastí „na společném podniku“. Klíčovými principy by tedy byly *sebe-výběr elit* v lokálních i vyšších politických orgánech a *osobní důvěra*, daná přímou zkušeností.⁸⁴

Základní podmínkou takového systému je *mysl pro obecné blaho* u jeho aktérů: „Radosti obecného blaha a odpovědnosti za veřejný provoz by se pak staly podílem těch několika ze všech vrstev, kdo mají mysl pro veřejnou svobodu a nemohou být „šťastní“ bez ní. Politicky, oni jsou ti nejlepší, a je úkolem dobré vlády ujistit je o jejich oprávněném místě ve veřejném prostoru.“⁸⁵ Právě důvěra v takto vytvořené elity vede Arendtovou k patrně vůbec nejprovokativnější myšlence v jejím díle – *konci všeobecného hlasovacího práva* v jeho dnešní podobě. Správa politického tělesa by totiž byla v rukou *nejlepších*, tedy těch, „kdo jako dobrovolní členové *elementární republiky* ukázali, že se starají o víc než své osobní štěstí.“⁸⁶ Znamenalo by to vyloučení z politiky pro mnohé další, podle Arendtové ale nikterak dehonestující, neboť by bylo pouze důsledkem vlastní svobodné volby mít *svobodu od politiky*, resp. volby ostatních, kteří dané jednotlivce nezařadili k těm „politicky nejlepším“.

Už z citovaných pasáží je patrné, že závěr spisu *O revoluci* vyznívá poněkud emfaticky a (sebe)kritické ostří zůstává otupeno. Není například vůbec jasné, kde by moderní člověk, jenž se podle Arendtové vyznačuje ztrátou smyslu pro veřejné záležitosti, v sobě tento smysl najednou objevil v tak průzračné podobě, že by bylo možné (či rozumné) svěřit správu politického tělesa výlučně tomuto uzavřenému kruhu „nejlepších“. Jinak řečeno, kde je záruka, že hlavním úběžníkem jednání těchto politických aktérů bude *veřejné blaho* a že se v této sféře neprosadí kritéria vlastních či

⁸³ Viz např. Hansen, P., *Politics, History, Citizenship*. Polity Press Cambridge 1993, str. 12.

⁸⁴ On revolution, str. 278n.

⁸⁵ Tamtéž, str. 279.

⁸⁶ Tamtéž, str. 279.

skupinových zájmů určité části zúčastněných, byť už ne semknutých stranickým poutem? Arendtová takové záruky nepromýšlí, veškerou energii věnuje tomu, aby pro moderního člověka jakožto *politickou bytost* získala jistý prostor svobodného jednání. Hlavní potíže totiž podle ní nespočívá v tom, že *systém městských rad* nemusí nutně fungovat, nýbrž v tom, že nebyl nikdy, mimo krátká, pohnutá období revolučních zvrátů, ani vyzkoušen – „Tak velký je strach lidí, dokonce i těch nejradikálnějších a nejméně konvenčních, z věcí nikdy neviděných, myšlenek nikdy nemyšlených, institucí nikdy nevyzkoušených.“⁸⁷

1.5. Shrnutí: Vzít politiku vážně

Ortega y Gasset kdysi poznamenal, že velký filosof se nepozná podle toho, že má mnoho myšlenek, ale naopak podle toho, že má myšlenku jedinou, a tu znovu a znovu promýšlí. Připisovat Arendtové při vědomí jejího pestrého a myšlenkově košatého esejistického stylu, že by měla jen a pouze jedinou myšlenku, by bylo poněkud absurdní, přesto pro ni není Gassetova poznámka zcela bez významu: že smyslem, obsahem a úběžníkem politiky jako takové je (či má být) svoboda, byla myšlenka, k níž se Arendtová během svých teoretických úvah neustále vracela a v různých kontextech se jí snažila vždy znovu ozřejmit. Částečně jsme se to pokusili ilustrovat i v předešlých kapitolách – od rodících se obecných myšlenkových konceptů z první poloviny 50. let, přes tematicky zaměřené politicko-ekonomické analýzy vztažené k antice i moderní době v *Human condition* (1958) až po znovuobjevování potenciálu revoluce počátkem let šedesátých; všemi těmito úvahami se téma a pojem *svobody* vine jako červená nit a klíčová je i v kontextu našeho tématu, neboť pojem ekonomična a politična se u Arendtové vždy vzorně – čili po vzoru starořeckého smýšlení – rozdělí na sféru nutnosti, tedy obstarávání každodenních životních potřeb, a sféru svobody, tedy uspokojování „vyšších“ potřeb účasti na politické správě obce.

Toto jasné antické dělení ekonomické a politické oblasti Arendtová hájí i pro moderní dobu jako *protiklad sociálního a politického* – ač sama přiznává, že oba aspekty v novověkém myšlení stále více splývají. Neschopnost rozlišovat je však

⁸⁷ On revolution, str. 258.

v tomto případě symptomem problému a návrat k řeckému pojetí má být užitečným krokem, jak v zrcadle jinakosti dřívější epochy zpochybnit moderní „samozřejmosti“. Nakolik je neporozumění mezi běžným soudobým myšlením a Arendtovou v tomto ohledu výrazné, lze dobře pozorovat během diskuse na arendtovské konferenci, konané v 70. letech.⁸⁸ Zatímco většina účastníků pochybuje, zda vůbec lze v dnešní době sociální a politické od sebe jasně oddělit, resp. se obává, že pokud to uděláme, z *politická* fakticky nic nezbude, Arendtová oponuje takto: jsou věci, které lze spolehlivě spočítat, a které je tedy možné (i správné) zařadit administrativně, aniž by byly předmětem veřejné debaty. Vedle toho ale existují záležitosti, v nichž je veřejná debata nanejvýš užitečná, například při rozhodování, zda a kde ve městě postavit most (Arendtová myslí na jedno konkrétní a myšlenkově podnětné lidové shromáždění v New Hampshire), nebo při posuzování viny a trestu pro pachatele (vycházejíc opět z americké praxe laických soudních porot). Jinak řečeno, záležitosti, jež z principu nabízejí více perspektiv a názorů, jsou výsostně *politické*, ostatní patří do sféry administrativní správy a *sociální*. Povaha problémů a možných rozhodovacích procesů se samozřejmě bude výrazně lišit na vesnici a ve velkém městě, ale přesto – i zde se tato dvojí „tvář“ veřejných záležitostí dá podle Arendtové dobře rozlišit. Například v otázce bydlení – otázka přiměřených možností bydlení je záležitost sociální (je možno propočítat, kolik metrů čtverečních člověk potřebuje k důstojnému životu atp.), avšak zda otázku bydlení řešit v rámci integrace určitých skupin obyvatel, tedy zda by například měli lidé opouštět své obydlí a čtvrti, k nimž mají důvěrný vztah, to je ožehavá otázka k diskuzi, a proto *politický* problém. Neznamená to však, že by tu Arendtová chtěla vytyčit jasnou obecnou hranici mezi *sociálním* a *politickým*, spíše na několika příkladech ukazuje, kde by se místo administrativních, centralistických rozhodnutí shora daly využít mechanismy přímé demokracie v tom smyslu, jak naznačovala ve spisu *O revoluci* a jak to hlásá její oblíbené římské úsloví – *potestas in populo*.

Jak jsme ale postupně viděli, Arendtová zahrnovala pod pojem *sociální* ještě jiné, a sice dost odlišné jevy a tendence. V druhé kapitole jsme vyložili, že „sociální sféru“

⁸⁸ Zaznamenáno na diktafon a vydáno v *Ich will verstehen*, viz zejm. str. 89n.

spojovala s jednostrannou orientací společnosti na ekonomický růst a akumulaci bohatství, tedy s tím, co u nás Karel Kosík nazýval „bezměrnou hltavostí“ moderního člověka.⁸⁹ To je na první pohled dost paradoxní a zavádějící, protože tu Arendtová promýšlí tendence společnosti, která je stále mocnější a technicky vyspělejší, zatímco *sociální sféře* se běžně rozumí v naprosto jiném smyslu, tj. jako oblasti lidské společnosti, která vyjadřuje a zajišťuje jistou elementární solidaritu vůči nejohroženějším skupinám obyvatel. K těmto „uraženým a poníženým“ se Arendtová obšírněji vyjádřila ve specifickém kontextu moderních revolucí a na první pohled opět příliš „sociálního citění“ neprojevila. Považovat ji však za „asociální“ v běžném slova smyslu by k pochopení nepřispělo – nakonec, Arendtová v pozdějších letech v Americe řadu svých sociálně slabších přátel a jejich dětí finančně podporovala a v obecné rovině oceňovala odhodlané úsilí za odstranění chudoby za „jeden z největších úspěchů západní historie a historie lidstva“.⁹⁰ Pokud se však takové tvrzení u ní objeví, vždy následuje rychlé ALE, dané patrně nejen teoretickými východisky, ale i vlastní zkušeností hospodářské krize 30. let a jejím politickým „řešením“. Toto *ale* spočívá v přesvědčení, že sociální nelze řešit politickými prostředky, a už vůbec ne ráznými, převratnými, revolučními, neboť tím se politika dostává automaticky do vleku obstarávání nejchudších a nejžádostivějších.

Ve vleku obstarávání je však podle Arendtové moderní politika obecně, ať už ve smyslu příslibu elementární materiální hojnosti pro chudé, či podpory nekonečné akumulace bohatství společnosti obecně. A právě v tomto smyslu Arendtová chápe pojem *sociálně* – jako obecné civilizační usilování o zajištění blahobytu, ekonomické prosperity a štěstí pro všechny. Tato snaha by sama o sobě nemusela znamenat nic špatného, kdyby svými absolutními nároky nezastiňovala jiné dimenze lidské existence: například touhu svobodně rozhodovat, v jakém světě chce člověk žít, poté co jsou veškeré potřeby materiální nutnosti vyřešeny. Potíž s moderním člověkem, definujícím se jako *animal laborans*, je totiž ta, že žádný takový moment v lidské

⁸⁹ Kosík, Karel. Předtopní úvahy, Torst Praha 1997, str. 7.

⁹⁰ Young-Bruehl, Hannah. *Arendt – Z lásky k světu II*, str. 462; k chudobě obecně viz *On revolution*, str. 138.

každodennosti nenastává, protože koloběh každodenních potřeb, práce a spotřeby se stává jeho alfou a omegou.

Ve věku práce a produktivity Arendtová jako politická myslitelka upomíná na to, že existují ještě jiné, svobodnější aktivity a že byly doby, kdy byly tyto „neproduktivní“ činnosti ceněny mnohem více než hromadění bohatství. Politická a ekonomická sféra si prohodily své místo v hierarchii, ale nejde jen o vzájemný vztah dvou oblastí lidské existence – jde o diagnózu civilizačního pohybu moderní doby, diagnózu, která se vědomě staví proti převažujícím soudobým trendům. Odmítat ji pouze s tím, že takový vývoj je „přirozený“ a že starověk je nenávratně pryč, znamená jediné – že moderní člověk to s vlastní svobodou nemyslí zas tak vážně.

Část II

2.1. Nástup neoliberalismu – „sesazení politiky z trůnu“⁹¹

V politické filosofii 20. století existuje jeden pozoruhodný pendant k myšlení Hannah Arendtové – politickoteoretické dílo F. A. Hayeka. Vznikalo zhruba v téže době a pod dojmem týchž historických událostí a politických fenoménů, v čele s moderním totalitarismem. Odtud i dlouhá, ba udivující řada podobností, které oba myslitelé, v zásadě nikdy nesrovnávaní, vykazují: důraz na svobodu a různorodost lidského společenství; obava o pozici individua pod tlakem moderních kolektivizujících tendencí; zpochybňování společnosti jako autonomního subjektu, který „jedná“ a „chce“; požadavek politické decentralizace; kritika ambiciózní snahy centrálně proorganizovat a plně administrativně zajistit chod celé společnosti; kritika politické praxe v moderní demokracii, jež se vyčerpává přerozdělováním nabytého společenského produktu a jeho prostřednictvím si své potenciální voliče krátkodobě kupuje, místo toho, aby spíše jednala v mezích trvale platných zákonů a pravidel, daných ústavou. A tak dále, pokračovat by se dalo mnohem déle. Z hlediska našeho tématu je ale minimálně stejně podstatný základní rozdíl, který oba autory odděluje, staví je do velmi různých kontextů, a tím do jisté míry zapříčiňuje, že nebývají dávání do vzájemné souvislosti.

Hayekovým ústředním celoživotním tématem, zpracovaným nejpopulárněji během druhé světové války v knize *Cesta do otroctví* a nejsystematičtěji o tři desetiletí později v třísvazkovém spise *Právo, zákonodárství, svoboda*, je dvojí ekonomická alternativa, jež hluboce zasahuje i do celkového politického uspořádání společnosti. Na jedné straně centrálně plánované hospodářství (socialismus), na straně druhé volný trh (kapitalismus). Hayekova volba je jasná: volný trh je ospravedlnitelný nejen *morálně*, neboť poskytuje každému jednotlivci prostor pro realizaci vlastních nápadů a aktivit, nedisponuje jej a nesnímá z něho odpovědnost, ale i z *hlediska efektivity* – systém, jenž pracuje na základě centrálního plánu a (nutně omezených) znalostí několika jedinců, musí být méně výkonný než systém, který dává prostor pro

⁹¹ „Zadržování moci a sesazení politiky z trůnu“ je název závěrečné kapitoly Hayekova základního díla (*Právo, zákonodárství a svoboda*, Academia Praha 1994, str. 372n.)

rozhodování všem členům společenství a spoléhá na jejich důvěrnou znalost místního prostředí. Efektivitu v kapitalismu navíc umocňuje i onen „morální“ rozměr – člověk, který se rozhoduje na vlastní odpovědnost, a tím i na vlastní riziko, je nucen rozvažovat pečlivěji, a tím kvalitněji.

Mezi touto dvojí alternativou společenského uspořádání Hayek nepřipouští (smysluplnou) třetí cestu. Centrální plánování a volný trh jsou nesmiřitelné principy a neumožňují „žádný stabilní kompromis“: „Jediným morálním principem, který vždy umožnil růst pokročilé civilizace, byl princip individuální svobody, jenž znamená, že jednotlivec je ve svém rozhodování veden pravidly správného chování, a nikoli specifickými příkazy. Žádný princip kolektivního chování, jenž zavazuje jednotlivce, nemůže ve společnosti svobodných lidí existovat. Za to, čeho jsme dosáhli, vděčíme tomu, že jednotlivci měli zabezpečenou šanci vytvořit si pro sebe chráněnou oblast (své „vlastnictví“), uvnitř níž mohli využívat své schopnosti pro své vlastní účely. Socialismu chybí jakékoli principy individuálního chování, nicméně sní o stavu věcí, který žádné morální jednání jednotlivců nemůže přivodit.“⁹²

Právě v duchu této ostré hranice mezi individuální svobodou jednotlivce a omezující mocí státního aparátu vyhláší Hayek „poslední bitvu proti svévolné moci... boj proti socialismu a za zrušení veškeré donucovací moci řídit individuální úsilí a uvědoměle rozdělovat jeho výsledky.“⁹³ Stojí tu proti sobě dvojí řád zásadně různé povahy: volný trh, řád vyrostlý zevnitř společenství spontánně a přirozeně, bez předem daného účelu, a tedy ztělesňující lidskou svobodu; a proti tomu uměle vytvořený řád lidské organizace podle předem daného plánu a cíle několika mocných a domněle vědoucích.⁹⁴

Pozoruhodné je, že konfrontace dvojího způsobu ekonomické organizace společnosti Hayekovi splývá postupně – a takřka neznatelně – v konfrontaci dvojí sféry lidského jednání, ekonomiky a politiky. Na jedné straně stojí spontánní řád společnosti, symbolizovaný režimem volného trhu, na straně druhé je stát, „umělá“ organizační instituce, se svým monopolem na donucování a násilí. Hlavním zájmem

⁹² Hayek, F.A., tamtéž, str. 389.

⁹³ Hayek, F.A., tamtéž.

⁹⁴ Hayek odkazuje i na dvojí starořecký pojem pro řád, *kosmos* (přirozený, spontánní řád) a *taxis* (umělý řád podle předem daného účelu), ale hlouběji z řeckého myšlení nevychází, spíše jde o distinkci použitou ad hoc (tamtéž, str. 43n.).

jeho ústředního díla je proto, jak sám přiznává, stanovit „meze, které musí svobodná společnost klást donucovacím pravomocem vlády“.⁹⁵ Společnost a ekonomická činnost obyvatelstva mu ztělesňuje svobodu, politika znamená donucování, čili opak svobody – arendtovská logika je tu tedy, přes všechny dílčí shody, obrácena o 180 stupňů.

„Politika začala být obecně přespříliš nákladná a škodlivá, absorbující přespříliš duchovní energie a hmotných zdrojů, ztrácí stále více respekt a podporu sympatií veřejnosti vůbec, která ji začíná stále více považovat za nutné, ale nevyléčitelné zlo, které se musí snášet... Je to mašinérie řízená „politickými nezbytnostmi“, které jsou jen vzdáleně ovlivněny míněním většiny... Jakmile se politika stane tahanicí o podíl na koláči příjmů, slušná vláda není možná.“ Autorem této ostré kritiky moderní politiky je Hayek⁹⁶ – ale stejně tak by jejím původcem mohla být Arendtová. Rozdíl totiž netkví ani tak v tom, jak oba stávající situaci vnímají a popisují, nýbrž v tom, jak ji interpretují v rámci celkového civilizačního pohybu. Pro Arendtovou je politika ve vleku ekonomického obstarávání – a jde o symptom modernity par excellence. Příležitostí, jak se z této podřízenosti vymanit, může být připomenutí dob, kdy politika měla svou vážnost, kdy měla svůj účel sama v sobě, tedy jinak řečeno – kdy byla jejím smyslem a pozitivním obsahem realizace lidské svobody. Nikde totiž není dáno, že tato podřízenost – či krize – politické sféry a politických ideálů (svoboda ve svém pozitivním rozměru aktivní participace stojí na prvním místě) je nevyhnutelným osudem lidské budoucnosti.

Hayekův výklad je přesně opačný. V moderní době je podle něj neudržitelná a nebezpečná „věčně rostoucí nadvláda politiky nad ekonomikou“, a to zejména v tom smyslu, že vlády neustále navyšují objem veřejných rozpočtů, hromadí pod svá křídla stále více kompetencí a přerozdělují – často velmi neefektivně – stále větší množství peněz. V zásadě tedy jde o problém politické centralizace moci a moderní expanzivní byrokracie⁹⁷. Hayek navrhuje dvojí řešení: jednak delegovat maximum vládních

⁹⁵ Hayek, tamtéž, str. 305.

⁹⁶ Hayek, tamtéž, str. 387-8.

⁹⁷ Což je fenomén, k němuž se opakovaně a v nejrůznějších kontextech vyjadřuje také Arendtová. Velmi zajímavé by bylo Hayeka konfrontovat se sociologickou perspektivou, viz např. Keller, J., Sociologie byrokracie a organizace, SLON Praha 2007.

kompetencí na nižší správní jednotky (které disponují lepší znalostí lokálních podmínek, a tedy budou nutně přerozdělovat efektivněji), ale především – vyvázat část státních kompetencí mimo politické struktury a svěřit je činnosti soukromých agentur. Hayek výslovně odmítá koncepci „minimálního státu“, jehož funkce by se omezovala pouze na prosazování práva a obranu před vnějšími nepřáteli, zároveň však promýšlí možnosti, jak v nejrůznějších odvětvích (rozhlas, veřejné spoje a komunikace, informace a vzdělání, garance kvality zboží atp.) převést kompetence veřejného sektoru do tržních příležitostí soukromých subjektů. Zdůrazňuje přitom zejména dvojí: za prvé, automatická souvislost, že orgán, který má donucovací pravomoce veřejné finance vybírat, danou službu i spravuje a spravovat musí, je pouhý předsudek; ve skutečnosti by řadě odvětví prospěla alternativa soukromého sektoru, jenž by zvyšoval konkurenci, a tím nabízel větší pestrost při výběru.⁹⁸ Za druhé, i v případě pravých veřejných statků (ochrana obyvatel, síť komunikací, mapy a statistiky atp.), jež jsou spravovány v netržním režimu, je třeba mít na paměti, že jde o „podřadnou metodu poskytování těchto služeb, protože nejsou splněny nezbytné podmínky k tomu, aby se poskytovaly efektivnější tržní metodou“.⁹⁹ Stručně řečeno, čím více veřejných statků vyjmeme ze „svévolné moci“ vlády ve prospěch svobodně podnikajících soukromých subjektů, tím lépe – nebezpečně rozpínavou politiku tím udržíme na uzdě.

Arendtová by takové úvahy nepovažovala za řešení „krize politiky“, nýbrž za její nezvratný symptom směřující k dalšímu prohlubování. Místo „znovuobjevování veřejného světa“ – tj. sféry, která je všem společná – se veřejné fakticky „rozpouští“ do soukromých zájmů a tržních příležitostí; novinkou jsou pouze nová, „důmyslná schémata“ pro další naplňování dominantního ideálu moderní doby – akumulace bohatství. Arendtovská diagnóza „státu jako funkce produktivních sil společnosti“ tu je aktualizována v téměř dokonalé podobě: státní instituce si podržují jakýkoli smysl jen do té míry, že připravují další prostor pro nespoutaný růst „svobodné“

⁹⁸ Pozitivně se Hayek vyjadřuje například o Friedmanově „důmyslném schématu“ financování vzdělání prostřednictvím bonů, jež by se daly rodičům dětí a ti by s jejich pomocí částečně nebo zcela platili služby poskytované školami.

⁹⁹ Hayek, tamtéž, kap. XIV Veřejný sektor a soukromý sektor, zejm. str. 305n., citace ze str. 308.

společnosti.¹⁰⁰ Neoliberální teorie tak potvrzuje obecný trend moderní doby – „sociální sféra“, oblast ekonomického zajišťování a kumulace bohatství, zaplavuje vše ostatní.

Ač to Arendtová vyjadřuje svou specifickou, z běžného hlediska poněkud matoucí „anti-sociální“ terminologií, míří ve svých úvahách velmi podobným směrem jako v posledním desetiletí velká většina kritiků neoliberalismu, bez ohledu na svou disciplínu či politické smýšlení.¹⁰¹ Ekonomická logika, vyjadřovaná kritérii efektivity, rentability a produktivity, převážila nad všemi ostatními rozměry a potenciálem lidského jednání, včetně politického. Trh je prezentován jako ztělesnění lidské svobody a přirozeného, spontánního řádu, jenž provází lidstvo od pradávna, jen je pohříchu v moderní době nepřiměřeně brzděn ve svém rozletu násilnými zásahy lidských institucí a organizací; tato idealizace a autonomizace je ale podle kritiků zavádějící: trh nikdy neexistoval lidským institucím navzdory, ale vždy v jejich rámci, jako jedna ze sfér lidského společenství a pouze v mezích pravidel, jež mu byla dána. Pokud se absolutizace ekonomické racionality přece jen prosadí a politické instituce budou mít své oprávnění jen do té míry, v níž zajišťují ekonomický blahobyt společnosti, naznačuje to, že Hayekův požadavek „sesazení politiky z trůnu“ zaznamenal pronikavý úspěch. Neznamená to však, že by neoliberalové byly eo ipso odvážnými průkopníky nových trendů; ve skutečnosti podle kritiků spíše „zcela správně zavětrili, odkud vane vítr modernity... peníze stojí v moderním světě vždy až na prvním místě a tento trend bude dále sílit až do bodu, kdy panství ekonomiky zkolonizuje všechny ostatní subsystemy společnosti.“¹⁰²

Způsob, jímž se Hayek ve svém díle vyrovnává s výtkami vůči ekonomům, týkajícími se „*panekonomismu*, tendence vidět všechno z ekonomického hlediska“, je pozoruhodný; nevěnuje jim větší pozornost, v jediném odstavci je odmítá coby „nedorozumění způsobené používanými zavádějícími termíny“ a hned vzápětí i nevědomky potvrzuje brilantní panekonomistickou tezí: „katallaxie (věda o tržním

¹⁰⁰ Takto formuluje roli státu v neoliberálním režimu i oxfordský ekonom David Harvey, In: *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford Univ. Press 2005, str. 2.

¹⁰¹ Vhodnou ilustrací tohoto tvrzení je například trojlístek John Gray (liberálně orientovaný politický filosof), Jan Keller (levicový sociolog) a Ha-Joon Chang (ekonomický teoretik, jehož myšlení se pohybuje na takové rovině abstrakce, že politické přesvědčení je vlastně nepodstatné).

¹⁰² Keller, J., *Teorie modernizace*, SLON Praha 2007.

řádu) je vědou, která popisuje *ten jediný celkový řád*, který zahrnuje téměř celé lidstvo, a ekonom je tudíž povolán trvat na tom, aby se to, co k tomuto řádu vede, přijímalo jako měřítko posuzování *všech* jednotlivých institucí“.¹⁰³

Hayekův věhlas a prosazení neoliberální doktríny v průběhu 2. poloviny 20. století ale není dáno pouze obecným trendem moderního vývoje. Přispěla k tomu výraznou měrou i poválečná politická situace ve světě, v níž se teorie ostře kontrastující dvě ekonomické alternativy (centrální plán versus volný trh), a tím i dva společenské systémy (socialismus versus kapitalismus) našla pověstnou „politickou poptávku“, alespoň v ideologické praxi tehdejšího Západu. Arendtová naopak každý potenciální černobílý soud nad domněle protikladnými „–ismy“ rázně zpochybňovala: „Celý tento moderní proces výroby je ve skutečnosti procesem postupného vyvlastňování. Proto bych vždycky váhala, činit mezi nimi rozdíl. Pro mě je to skutečně jeden a tentýž pohyb... Ta věc s kapitalismem a socialismem se mi zdá jako ta nejjasnější záležitost na světě. A lidé ani nerozumí, o čem to vlastně mluvím.“¹⁰⁴ Ač by zajisté bylo nesmyslné stylizovat ji do pozice osamocené stojící, neohrožené myslitelky vystupující „proti všem“ (naopak se v americkém akademickém prostředí i na veřejnosti těšila po válce velmi dobrému renomé), dva zásadní rozdíly tu ve srovnání s Hayekovými poválečnými aktivitami zůstávají: jednak její politické myšlení nikdy nebylo tak snadno upotřebitelné v zájmu kterékoli politické ideologie. A za druhé, což s tím patrně souvisí, Arendtová nikdy neměla potřebu své myslitelské koncepty aktivisticky prosazovat ve společenské realitě – tuto tendenci považovala za „spíše mužskou vlastnost“, jak s notnou dávkou ironie poznamenala v jednom (a svém jediném) televizním interview.¹⁰⁵

Hayek naopak tuto potřebu v poválečných letech projevoval poměrně výrazně. Už roce 1947 sezval na konferenci do Švýcarska 36 vědců a univerzitních učitelů, povětšinou ekonomů (z filosofů se zúčastnil K.R. Popper), aby založili *Mont Pelerin Society*. Hayek se stal jejím prvním prezidentem a z jejího ustavujícího prohlášení lze jasně vysledovat základní elementy jeho myšlení: ohrožení základních hodnot západní

¹⁰³ Hayek, cit. dílo, str. 237 (kurzívou zvýraznil RU).

¹⁰⁴ Arendt, H., *Ich will verstehen*, str. 111.

¹⁰⁵ Arendt, H., *Ich will verstehen*, str. 48.

civilizace, zejména jednotlivců a dobrovolných uskupení, pod tlakem expandující svévolné moci; ostrá hranice mezi „totalitárním a liberálním řádem“; důraz na konkurenční trh, vládu zákona a institut soukromého vlastnictví. Významným členem této společnosti byl i Milton Friedman, profesor ekonomie na univerzitě v Chicagu, vůdčí duch „chicagské ekonomické školy“, z níž později vzešla řada významných ekonomických poradců amerických vlád (ale nejen těch, například po americké intervenci v Chile v 70. letech pomáhaly chicagští ekonomové instalovat za Pinochetova režimu základní mechanismy neoliberálního státu). K tomu další členové společnosti působili na jiných západních univerzitách, zakládali vlivné a dobře financované think-tanky, působili ve vysokých vládních pozicích, ale také v centrálních bankách, finanční sféře a nadnárodních ekonomických institucích, jako je Světová banka či Mezinárodní měnový fond. Politickým průlomem byl nesporně počátek 80. let, kdy v krátké době nastoupily do úřadu americký prezident Reagan a britská premiérka Thatcherová, oba zapříisáhlí zastánci neoliberálního myšlení. (Thatcherová je mimo jiné autorkou památné věty, jež by se měla – z neoliberálního pohledu – tesat do kamene: „ekonomie je metoda, ale cílem je proměna duše“).¹⁰⁶

Hayeka lze bez přehánění označit za jednoho z nejvlivnějších společenskovedních myslitelů 20. století. Bylo by však mylné chápat jeho vliv v tom smyslu, že vahou svého myšlení cíleně „indoktrinoval“ své kolegy z *Mont Pelerin Society*, ti následně vzorně šířili učení svého guru v dalších zemích, na univerzitách či v politických stranách, a že se tak hayekovská ortodoxie takřikajíc rozlila do všech koutů západního světa. Naopak, ustavující prohlášení společnosti zdůrazňuje, že nechce „vytvořit nějakou ortodoxii“ ani „stát u zrodu jakékoli politické strany“, nýbrž má jít spíše o intelektuální reflexi soudobých společenských problémů.¹⁰⁷ A jak už to tak bývá, společenská praxe a politická ideologie si ze svého teoretického základu vybrala jen jistý upotřebitelný výsek (o čemž nejlépe svědčí dílo a recepce Karla Marxe, v arendtovské logice jen zdánlivého Hayekova protipólu).

Trh je nejdokonalejší mechanismus, přinášející společenský blahobyt (či ve zvládnutém podobě *trh vyřeší vše*), a ekonomická sféra se musí vymanit z područí politiky. To je část Hayekova učení, která je ve shodě s obecnými tendencemi moderní

¹⁰⁶ Ucelený výklad celého procesu nabízí Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, cit. ze str. 23.

doby a našla tedy v realitě dokonalé uplatnění. Jenže Hayekovo myšlení má své závažné akcenty i v rovině politické: tak jako je v ekonomické oblasti společensky nejprospěšnější trh (nikoli centrální plán), protože spoléhá na tisíce dílčích rozhodnutí jednotlivců z nejrůznějších oblastí (míněno geograficky i společensky), je přirozeným politickým požadavkem neoliberalismu *decentralizace moci*, protože – opět – nižší správní jednotky jsou jednak méně přetížené než centrální vládní orgán, jednak jsou při rozhodovacím procesu o své lokalitě informovanější, a tedy i efektivnější a prospěšnější.

Tato část Hayekova odkazu však na úrodnou půdu nepadla. Jak upozorňuje Harvey, „bylo by překvapivé shledat i ty nejfundamentalističtější neoliberální státy, jak ctí neoliberální ortodoxii v každém ohledu“. V praxi účel světí prostředky, nebo – řečeno konkrétním příkladem: poradci prezidenta Bushe, ač v teoretické rovině kritizují „svévolné vládní intervence“ poškozující režim volného trhu, dají nakonec přednost subvencím či ochranným kvótám kvůli volebnímu vítězství v tom kterém státě (například tarifům na ocel v Ohio). Proto je třeba pečlivě rozlišovat mezi *neoliberalizací* (čili neoliberální praxí) a teorií *neoliberalismu*.¹⁰⁸ Na neoliberální praxi se zaměříme v následující kapitole – a arendtovská diagnóza moderní doby nám bude opět k užítku.

2.2. Neoliberalizace v praxi – uvolnění hranic a vyvlastňování

Politické sjednocení bipolárně rozděleného světa se, jak známo, datuje na konec 80. let. Harvey ale ve své stručné historii neoliberalismu upozorňuje, že budoucí historikové by měli věnovat stejnou pozornost souběhu událostí o zhruba desetiletí dříve. V průběhu jediného roku se stávají politickými lídry dvou mocností na různých stranách Atlantiku Reagan a Thatcherová a rychle začínají naplňovat ideál neoliberálního státu, který nejlépe poslouží blahu společnosti tím, že přenechá maximum kontroly na veřejnými statky tržním mechanismům – tak nastává éra „deregulace všeho od aerolinií a telekomunikací k financování otevřených zón, center

¹⁰⁷ www.mont-pelerin.org. Analyzuje to též Harvey, D., tamtéž, str. 20n.

¹⁰⁸ Harvey, tamtéž, str. 19, 71.

nespoutaných tržních svobod po mocné korporátní zájmy“. Na opačné straně zeměkoule vyhláší zhruba ve stejné době čínská komunistická strana v čele Teng Siao-pchingem liberalizační ekonomické reformy, jež jsou postaveny na konceptu *xiaokang* – „ideální společnosti, která zaopatřuje blahem všechny své občany“ – a jež zahrnují modernizaci ve čtyřech klíčových odvětvích (zemědělství, průmysl, vzdělání, obrana) v geograficky příhodných zemských regionech. Žádná západní společnost za vzor neposloužila a je zcela vyloučeno, že by zde měla jakýkoli vliv neoliberalní teorie – přesto zde začal analogický pohyb, který proměnil nejlidnatější stát světa z uzavřené komunistické ekonomiky v „otevřené centrum kapitalistického dynamismu“ a jednu z nejrychleji rostoucích ekonomik současného světa vůbec.¹⁰⁹ Dva „protikladné“ společenské systémy – kapitalistický a socialistický – se začaly slévat do jednoho společného modernizačního proudu už tehdy. Dnes považujeme za takřka samozřejmé, že hlavními motory světové ekonomiky jsou Čína a USA, přičemž první se chopil role výrobního hegemonu a druhý si zachoval pozici hegemonu spotřebního.

Je-li *produktivita* jedním z ústředních ideálů moderní doby, jak poukazuje Arendtová, pak lze očekávat, že se naplní dnešní prognózy – mísící se částečně s obavami – a Čína se stane velmocí 21. století. Její výrobní možnosti se totiž skutečně zdají být nekonečné: podle posledních přehledů je dnes v Číně rozpracováno více než 15000 dálničních projektů na zhruba 162 000 km silnic – země by tak během 15 let měla vybudovat nejrozsáhlejší dálniční síť na světě, jež by obkroužila Zemi v úrovni rovníku hned čtyřikrát; v průmyslových zónách na pobřeží není zdaleka výjimkou koncentrace pěti mezinárodních letišť ve 100 km akčním rádiu; městským úředníkům jednoho takového centra (pro běžného Evropana bezejmenného: Dongguan) se přitom ani 23% meziroční ekonomický růst nezdá dostatečný a lákají na 300 000 inženýrů ke stavbě sousedního města, chystaného takřka na zelené louce.¹¹⁰

Tyto impozantní ekonomické statistiky mají bohužel svůj rub v jiných sférách, vykazující pohřichu podobně impozantní údaje. Nespoutaný ekonomický růst nepřipouští žádnou ekologickou regulaci, emise rostou každoročně v řádu několika procent, šestnáct z dvaceti nejznečištěnějších měst na světě je v Číně a z hlediska

¹⁰⁹ Harvey, tamtéž, cit. ze str. 1, 26, 120.

¹¹⁰ Harvey, tamtéž, str. 132n.

evropských standardů se „nejdynamičtější a neúspěšnější ekonomika na světě“¹¹¹ pohybuje na hranici kolapsu. Pracovní podmínky odpovídají v podstatných rysech těm, v nichž kapitalistickou výrobu analyzovali Marx s Engelsem: nedodržování základních hygienických norem, extrémně dlouhá pracovní doba, nekompromisní zákaz činnosti odborů a mimořádně nízké mzdy¹¹². Ještě dále do minulosti pak upomíná proces, který tento dnešní produktivní potenciál umožnil – *vyvlastnění*, tj. „deprivace jistých skupin o jejich místo na světě a vystavení v jejich plné nahotě nezbytnostem života“¹¹³, v očích Arendtové samotný zákon kapitalismu, stojící na počátku novověku u jeho zrodu. V čínských podmínkách 80. a 90. let byl tento jev způsoben zejména absencí jasně vymezených vlastnických práv a ztrátou kolektivních sociálních práv v rámci lokálního společenství – tzv. komun. Rolníci tak přišli o půdu, na níž do té doby hospodařili, navíc museli nově čelit poplatkům za školu, zdravotní péči atp. Byli nuceni hledat si novou práci jinde, tento tlak vedl k masové migraci obyvatelstva – čítající řádově stamilióny – do modernizujících se měst, a tím obrovský převis pracovních sil. Ta vede nejen k takřka nekonečným produkčním možnostem, ale i k tomu, že pojem „levná pracovní síla“ kdekoli na světě je ve srovnání s Čínou vlastně zavádějící: i relativně chudé Mexiko, jehož platová úroveň dala vzniknout pověstným textilním manufakturám *maquilladoras*, vykazuje u dělníka hodinovou mzdu 2,5 USD; v čínském textilním průmyslu je to 30 centů.¹¹⁴

Tento modernizační, prorůstově orientovaný proces, provázený masivním vyvlastňováním, nebyl v posledních desetiletích jen údělem Číny, jež si uvolňování hranic tržním příležitostí naordinovala bez významnějšího vlivu Západu, inspirována zejména poválečným ekonomickým vzestupem okolních asijských ekonomik.¹¹⁵ Obdobné procesy, v absolutních číslech ne tak dramatické, leč z hlediska destabilizace společnosti neméně fatální, probíhaly i v řadě jiných zemí, jež následovaly expertní rady a koncepce, ordinované nadnárodními ekonomickými

¹¹¹ Jak ji překvapivě vážně označuje Harvey, jinak kritický k jednorozměrně ekonomistickému myšlení.

¹¹² Srov. Keller, J., *Teorie modernizace*, str. 143.

¹¹³ Arendt, H., *Human condition*, str. 254–5.

¹¹⁴ Harvey, cit. dílo, str. 135.

¹¹⁵ „Brali-li si čínští reformátoři od někoho příklad, byl to Singapur a Tchaj-wan a v menší, ale stále významné míře Korea a Japonsko.“ Gray, J., *Marné iluze*, str. 194.

institucemi, Mezinárodním měnovým fondem a Světovou bankou; z rozvojových zemí patří k nejpoučnejším případ Mexika – a jeho ekonomický kolaps v 80. i 90. letech; z transformujících se ekonomik je to Rusko, konkrétně vznik „anarchokapitalismu“ počátkem 90. let.¹¹⁶

Jak ukazuje Joseph Stiglitz¹¹⁷, svého času předseda Clintonova Výboru ekonomických poradců, později hlavní ekonom Světové banky, tedy odborník důvěrně seznámený s praxí nadnárodních ekonomických institucí, recept, který tyto orgány ordinují jednotlivým státům (a vynucují pomocí přislíbených půjček), zní zpravidla takto: *rozpočtová úsporná opatření, privatizace, liberalizace*. Upozorňuje přitom na to, že problém nebývá ani tak v daných principech, ale ve způsobu, s nímž tyto principy prosazovány, bez ohledu na reálné důsledky. Privatizace neúnosně neefektivních státních podniků může spoustě zemí pomoci k oddlužení veřejných financí a liberalizace obchodu (zrušení cel a ochranných opatření), provedená se správným načasováním a průběžnou tvorbou nových pracovních míst, může vést k významnému nárůstu efektivity – potíž je v tom, že Mezinárodní měnový fond a Světová banka přistupují k těmto procesům z „úzkého ideologického hlediska“: privatizovat a liberalizovat se musí rychle, klíčové je otevřít ekonomiku a převést neefektivní veřejné statky do soukromých rukou a „trh vyřeší vše“. Stiglitz trvá na tom, že v praxi to tak naprosto nefunguje, a pokud stát nevytváří – s předstihem či alespoň paralelně – finančně silné instituce a náležitě mantinely volnému trhu, sráží to národní ekonomiku do kolen. Důvod je jednoduchý: soukromé firmy sledují své zisky a efektivitu svých podniků, a tak privatizace státní společnosti vede často k propouštění; stát na prodeji sice jednorázově vydělá a navíc šetří na mzdách zaměstnanců, zároveň však musí nést sociální výdaje na nově nezaměstnané, tedy náklady, které úzce zaměřený zájem soukromého vlastníka nemusí zajímat. Podobná úvaha platí u rychlé liberalizace: učebnicové neoliberální teorie tvrdí, že otevření ekonomiky „přinutí zdroje, aby se přesunuly od méně produktivního využití k produktivnějšímu“, čili „neefektivní odvětví se pod tlakem mezinárodní konkurence uzavrou“ a v zemi vzniknou pracovní místa nová, efektivnější. Stiglitz proti tomu

¹¹⁶ K modernizačním snahám Mexika viz např. Harvey, tamtéž, str. 90n. K liberalizačním reformám v Rusku viz Gray, cit. dílo, str. 144n. (odtud i označení „anarchokapitalismus“) či Stiglitz, J.E., *Jiná cesta k trhu*, str. 216n.

¹¹⁷ Stiglitz, *Jiná cesta k trhu*, Prostor Praha 2003, viz zejm. kap. *Svoboda volby?*, str. 99n.

argumentuje, že žádný garantovaný „okamžitý vznik míst pracovních míst“ neexistuje, naopak – tyto podmínky svědčí především bohatým a rozvinutějším, kapitálově silným ekonomikám, ty slabé, otevírající se a ještě nestabilní to ničí. Země, které po 2. světové válce zaznamenaly skutečný ekonomický úspěch, podnikaly tyto kroky pomalu a postupně, chráníce si přitom „uměle“ svá klíčová odvětví (například Jižní Korea po válce, nebo Čína od 80. let). Navíc – ze strany vyspělých zemí panuje v tomto ohledu hluboké pokrytectví: jednak mnohá klíčová odvětví by v minulosti vůbec nevznikla nebýt rozhodující státní podpory (například dopravní infrastruktura a těžký průmysl v 19. století, telekomunikace, letectví, vesmírný výzkum atd. v poválečné době) a za druhé, mnohé vyspělé země dodnes v rozporu s pro-tržní rétorikou chrání řadu svých oborů, ač vyžadují po ostatních pravý opak (za všechny jmenujme alespoň americké kvóty na textil, či evropské subvence zemědělskému sektoru).

Tolik Stiglitz k uvolňování hranic a záhodným institucionálním korektivům nespoutaných ekonomických procesů; proč mu ale věnujeme v kontextu našeho tématu tolik prostoru? Vždyť i on chápe politiku především z ekonomické perspektivy a v intencích materiálního zajištění, tedy to, co Arendtová nazývá „sférou administrativy“ a doporučuje striktně oddělovat od vlastní domény politična. Přesto se nám zdá jeho promyšlení neoliberalizační praxe nanejvýš důležité, neboť je mimořádně informované, podložené osobní zkušeností z fungování klíčových ekonomických institucí, a navíc – v návaznosti na kritiku panekonomismu v předcházející kapitole – dobře ukazuje, že i na vrcholné, fakticky už politické úrovni existuje „alternativní“ ekonomie, širěji pojatá a jasně si vědomá vlastních hranic a parciálního místa ve společnosti. Moderní vývoj totiž podle Stiglitze „nevyvolává znepokojení jen tím, že se ekonomika jakoby nadřazuje všemu ostatnímu, nýbrž i tím, že se jeden konkrétní ekonomický názor – tržní fundamentalismus – staví nad všechny ostatní názory“.¹¹⁸ Tedy diagnóza ne až tak vzdálená od arendtovské teze o prioritní orientaci společnosti na akumulaci bohatství a vyvanutí politična při nespoutaném rozvoji produktivních sil.

¹¹⁸ Stiglitz, tamtéž, str. 343. K ilustraci alternativní ekonomie by se stejně dobře daly použít ekonomové typu K. Polanyiho (*Great Transformation*), J. Schumpetera (*Kapitalismus, socialismus a demokracie*) či v méně teoretické rovině E.F. Schumacher (*Malé je milé, aneb ekonomie, která by počítala i s člověkem*).

Zároveň Stiglitzův způsob praktického ekonomického, nikoli však jednorozměrně ekonomického promýšlení soudobé politické praxe navozuje vážnou otázku, zda je arendtovské pojetí politiky reálně možné i v moderní době, zda není příliš vyspekulované v tom smyslu, že bere příliš závazně striktní oddělení ekonomické a politické sféry, jako tomu bylo ve starověkém Řecku, a snaží se ji uplatnit ve zcela jiné historické epoše. Nebo ještě jinak řečeno: zda bere dostatečně vážně fakt, že žijeme v prokazatelně „nejlepším známém systému pro vytváření blahobytu“¹¹⁹ a že tento fakt je relevantní i pro svobodné rozhodování o tom, v jakém světě chce člověk žít, aniž by to nutně znamenalo jednostrannou orientaci na další zmnožování blahobytu.

Stiglitzovská perspektiva je navíc podstatná ještě z jednoho důvodu. Posunuje totiž celou debatu ke globálním civilizačním pohybům a provázanostem, jejichž hlavním projevem a zároveň hlavním motorem je – zdá se – globální obchod. Ještě než se tomu budeme věnovat samostatně v další kapitole, vraťme se na chvíli k fenoménu vyvlastňování právě v kontextu „zmenšování zeměkoule“, tedy toho, že „rychlost dobyla prostor a učinila vzdálenost bezvýznamnou“ – jak Arendtová charakterizuje to, co se dnes běžně nazývá *globalizací*.¹²⁰ Harvey se této souvislosti věnuje ve své práci poměrně obsírně a označuje ji jako „*akumulaci vyvlastněním*“. Jeho teze spočívá v tom, neoliberalizace dnes už fakticky neznamena vytváření, ale spíše redistribuci bohatství a důchodu, a akumulaci vyvlastněním chápe jako výrazný jev moderního vývoje – za charakteristické přitom považuje čtyři hlavní rysy:¹²¹

1) *komodifikace a privatizace* – privatizace převádí statky dosud veřejné, tedy v jistém smyslu náležící všem, do soukromých rukou (voda, telekomunikace, doprava, vzdělání, zdravotní péče, dokonce i vojenství); komodifikace představuje tendenci považovat za zboží to, co jako zboží nebylo stvořeno (ať už jde o sexuality, kulturu,

¹¹⁹ Hertzová, N., *Plíživý převrat – globální kapitalismus a smrt demokracie*, str. 21.

¹²⁰ Human condition, str. 250.

¹²¹ Harvey, tamtéž, kap. *Neoliberalism on Trial*, viz zejm. str. 154 a 159n. Tezi o redistribuci (nikoli vytváření) bohatství ilustruje statistikami celosvětového ekonomického růstu: v 60. a 70. letech se ještě pohyboval mezi 3–4%, od 90. let už jen 1% s další klesající tendencí: zvyšování blahobytu v určitých regionech (a zejm. určitých společenských třídách) tedy znamená pokles v ostatních.

historické dědictví, přírodu jako spektakl i relaxační kúru atp.), a „nadřazuje existenci majetkových práv nad procesy, věci a sociální vztahy, či předpokládá, že na ně může být uvalena cena a tato cena může být následně obchodována na základe právní smlouvy“; oba procesy, postupující paralelně, pak spojuje, že „spoléhají na práci trhu jako na spolehlivé vodítko pro etiku všeho lidského jednání“.

2) *financionalizace* světového obchodu – denní obrat mezinárodních finančních transakcí exponenciálně roste (v roce 1983 to bylo 2,3 mld., v roce 2001 už 130 mld. dolarů) a stává se stále autonomnější na reálném mezinárodním pohybu zboží; stále větší část přitom tvoří spekulativní finanční operace, schopné generovat na jedné straně obrovské bohatství pro omezenou skupinu jednotlivců a na druhé straně destabilizovat celé státy i regiony (jak dobře dokumentovala například východoasijská ekonomická krize v roce 1997).

3) *management a manipulace krizí* – nadnárodní (politicko)ekonomické instituce tradičně ordinovaly rozvojovým zemím modernizační postupy, které kopírovaly západní cestu modernizace a vyhovovaly bohatým státům i finančním institucím, bez ohledu na potřeby chudých zemí. Tyto asymetrické vztahy zemí Severu a Jihu vedly mimo jiné ke chronické zadluženosti rozvojových zemí a neschopnosti splácet nejen dluh, ale i navyšující se úroky. Za zcela nestandardní pak Harvey považuje skutečnost, že v běžné ekonomické praxi platí za chybné investice investor, kdežto v neoliberalním mezinárodním režimu je to dlužník (rozvojová země upadající do neřešitelné dluhové pasti).¹²²

4) *státní redistribuce* – poukazuje na paradox, že ačkoli vládne mezinárodní politicko-ekonomický řád ctí pravidla neoliberalismu, oba hlavní hnací motory tohoto režimu, Čína a Spojené státy, se vyznačují výraznými intervencionistickými, tedy z pohledu neoliberalní věrouky „svévolnými“ a pro trh škodlivými tendencemi. V případě Číny jde zejména o státem řízené megaprojekty, jež mají zaručit pokračující ekonomický boom, ale znamenají zároveň nucené vyvlastňování miliónů obyvatel

¹²² Harvey, tamtéž, str. 29. Stiglitz poznamenává, že „způsob myšlení instituce nevyhnutelně závisí na tom, komu skládá účty“, a pokud „se hlasy přidělují na základě hospodářské síly“, asymetrie je nevyhnutelná a globální politická i ekonomická stabilita nemožná (cit. dílo, str. 345n.). Keller pronikavě rozlišuje 2 typy rozvoje – jeden orientovaný na „středně vyspělou techniku“ a pracovní příležitosti pro početné obyvatelstvo (případ rozvojových zemí), druhý reprezentovaný „euroamerickou cestou, obrovsky náročnou na zdroje všeho druhu, přetěžující ekosystémy a marginalizující celé skupiny obyvatelstva“ (Teorie modernizace, str. 138n.)

(stavby obřích přehrad, příprava olympiády apod.). V USA jde o úzké sepětí vládní politiky a korporátních zájmů obecně, vycházející už ze samotné potřeby politiků financovat enormně nákladné volební kampaně a následně se projevující jednak ve snižující se daňové zátěži korporací, jednak ve státních subvencích pro strategicky klíčová odvětví (agrární, vojensko-průmyslový sektor apod.)

Harvey tedy chápe *vyvlastňování* poměrně široce a ve svých praktických důsledcích jistě daleko přesahuje to, co mohli mít na mysli jak Arendtová, tak Hayek, když své obecné úvahy koncipovali. Přesto stojí za to s nimi tyto analýzy neoliberalizační praxe konfrontovat. Taková konfrontace minimálně potvrzuje, že arendtovská teze *vyvlastňování jakožto vlastního zákonu kapitalismu* naprosto není jen záležitostí dávné, raně novověké minulosti, a že *neoliberalismus* – se svou zásadní obhajobou vlastnických práv – neznamena daleka totéž co *neoliberalizace*, která je připravena tato práva na mnoha frontách velice rychle obětovat. Nakonec, už jsme to tu jednou měli: „enormní a stále pokračující akumulace bohatství v moderní společnosti nikdy neukázala příliš pochopení pro soukromý majetek, naopak ho obětovala, kdykoli přišel do konfliktu s akumulací bohatství“.¹²³

2.3. Politika ve vleku ekonomiky jako globální fenomén

Základní teze Arendtové o vztahu mezi politikou a ekonomikou v moderní době zní: politika je ve vleku ekonomie, politická dimenze člověka zůstává ve stínu dimenze ekonomicky produktivní a stát je pouhou funkcí produktivních sil společnosti. Zároveň Arendtová ohlašuje „úpadek evropského systému národních států“, provázený „transformací lidstva do reálně existující entity... jež začne nahrazovat národnostně spjaté společnosti“.¹²⁴ Jinými slovy, vznikne něco na způsob *světové společnosti*.

Bude ale – či má být – tato nastupující nadnárodní entita doprovázena analogickou formou politického uspořádání? Arendtová je ke každé potenciální tendenci k vytvoření „světové vlády“ (sama tento pojem neužívá) krajně skeptická: „...velikost a centralizace si vynucují byrokracie. A byrokracie jsou skutečně vládou

¹²³ Human condition, str. 67.

¹²⁴ Tamtéž, str. 257.

nikoho. Ten nikdo není žádný blahosklonný nikdo. Nemůžeme nikoho činit zodpovědným za to, co se děje, protože vlastně neexistuje hybatel činů a událostí. To je děsivé.¹²⁵ Když dojde na debatu o alternativách centralizace, resp. jejího opaku, má Arendtová jasno: na první místě je potřebná decentralizace. I Spojené státy podle ní mohou zůstat velmocí jen v případě, že si zachovají mnoho lokálních center s rozhodovacími pravomocemi, a v obecné rovině přiznává svou „romantickou sympatii pro systém rad, který nikdy nedostal šanci“. Nakonec, když si vzpomeneme na její argumentaci ze spisu *O revoluci*, byla by každá jiná odpověď nanejvýš překvapivá – jde jen o jinou formulaci jejího celoživotního přesvědčení, že „moc přichází zdola a nikoli shora“, a tedy že politika má mít do svého programu vetknut prioritní požadavek *potestas in populo*.¹²⁶

Také jistá forma centralizace je podle Arendtové v této fázi civilizačního vývoje nutná – už proto, že „svět, v němž žijeme, musí nakonec být zachován. Nemůžeme dovolit, aby se rozpadl na kusy.“¹²⁷ Z hlediska politiky, jejíž *conditio sine qua non* je pluralita, bude ale vždy tendence k větším politickým tělesům potenciálně nebezpečná, a je tedy nutno ji krotit. Centralizace a vláda nad velkou masou obyvatel totiž vede k racionalitě velkých čísel a neosobní „správě věcí“, tedy k byrokratické administrativě. Či jak Arendtová prohlašuje v ústřední pasáži o diktátu statistiky a ztížené možnosti jednání v moderní době: „Politicky to znamená, že čím vyšší je populace v jakémkoli politickém tělese, tím pravděpodobněji to bude sociální spíše než politické, co ustaví veřejnou sféru.“¹²⁸ Odtud i její sympatie k antickým polis, jež střežily, aby počet občanů zůstal redukovaný, a odtud i její „romantická sympatie pro systém rad“ v dobách novověkých revolucí.

Arendtová chová ke každé podobě centralizace hlubokou nedůvěru. Zůstává však otázkou, jestli je taková politika, programově decentralizovaná, únosná i ve věku „ekonomického a geografického zmenšování zeměkoule“.¹²⁹ Řada autorů, s nimiž se Arendtová shodne na neblahém, jednorozměrném panekonomismu moderní doby a

¹²⁵ Ich will verstehen, str. 102n. (z debaty na konferenci ze 70. let o jejím díle)

¹²⁶ „Potestas in populo... Je to práce pro novou generaci, která teď možná skutečně vezme věci do vlastních rukou, zbaví se „extremistů“ a jejich falešné rétoriky a možná znovu objeví republiku, věc veřejnou.“ (Arendtová v dopise Mary McCarthyové, cit. dle Young-Bruehl, *Hannah Arendt – Z lásky k světu*, str. 480).

¹²⁷ Ich will verstehen, str. 103.

¹²⁸ Human condition, str. 43.

¹²⁹ Human condition, str. 257.

nebezpečí politicky nekorigovaného tržního hospodářství, poukazuje právě na zásadní asymetrii globálního ekonomického řádu a politického uspořádání, jež stále ctí především státní útvary a národní zájmy.¹³⁰ Jinak řečeno, žijeme v éře světové společnosti a globálního obchodu bez světové vlády, čili adekvátních politických institucí. Tradiční politické subjekty totiž jednají vždy o úroveň níž než zákonitosti a praxe mezinárodní ekonomické směny. Směrnice nadnárodních ekonomických institucí jsou nadřazeny zákonům všech jednotlivých členských zemí (což se limitně blíží všem zemím vůbec, protože existence mimo struktury světové ekonomiky je stále méně únosná) a rozhodnutí o jejich porušení, či případné sankce, jsou dílem nevolených odborníků za zavřenými dveřmi. Logika jejich rozhodnutí bývá dána jejich vzděláním a profesí – je tedy striktně ekonomická. Tato asymetrie je o to markantnější, když si uvědomíme, že žádná jiná oblast lidského konání nedisponuje nadnárodní institucí, jež by se dosahem svých pravomocí těmto ekonomickým orgánům byť i jen blížila (nejzřejměji to platí o mezinárodních smlouvách týkajících se životního prostředí, stejně tak se to týká celé řady usnesení OSN bez vynucovacích pravomocí či – přes jisté dílčí úspěchy v kampaních proti jednotlivým nemocem – globální zdravotní problematice); naopak, i tyto sféry jsou často posuzovány z výrazně ekonomických hledisek.¹³¹

Další asymetrie mezi politickou a ekonomickou sférou spočívá v tom, co Arendtová nazývá „rozpuštěním soukromé sféry do sociální“; jejím symptomem je podle ní především „pokračující proměna imobilního majetku na mobilní, až konečně rozdíl mezi majetkem a bohatstvím ztratí jakýkoli význam“ a nebezpečí z toho pramenící je dvojí – jednak to, že každá hmatatelná věc se stává předmětem spotřeby a směny a tato nekonečná a stále se zrychlující fluktuace potenciálně směřitelných věcí (jež mohou být fixovány jediným společným jmenovatelem – penězi) vede člověka k existenciálnímu pocitu, že „není na světě doma“, tj. že není obklopen stabilními věcmi, nýbrž jen pomíjivým spotřebním zbožím a obchodovatelným kapitálem; druhé nebezpečí spočívá v eliminaci soukromé sféry, tedy zrušení soukromého majetku – což znamená, že člověk není na světě doma už nejen pocitově, ale i fyzicky. Odtud i základní požadavek na politiku vzhledem k panujícímu ekonomickému systému:

¹³⁰ Platí to prakticky o všech autorech, z nichž v této části práce vycházíme (Keller, Stiglitz, Gray, Hertzová aj.).

stanovovat pevné hranice vůči sféře, která svou expanzivností hrozí všechny hranice překročit, či poetičtěji řečeno: budovat „ploty okolo domů a zahrad občanů“. ¹³²

Stávající realita však vypadá podstatně jinak. Celosvětová tendence k liberalizaci obchodu a neomezená globální mobilita kapitálu nutí státy, z povahy věci neflexibilní a imobilní, k minimalistické ochraně svých občanů. V logice obchodu, a tedy i v rámci mezinárodní ekonomické směny jsou totiž zvýhodněny ty firmy, které dosahují nižších nákladů (ať už jde o náklady mzdové, regulační či daňové). O svých investicích mohou ve stávajícím režimu rozhodovat nanejvýš svobodně, podle toho, který stát jim poskytne největší výhody a maximální oprostění od nepohodlné zátěže „externalit“ (například znečištěného životního prostředí, sociálního zabezpečení zaměstnanců, důstojných pracovních podmínek apod.). John Gray v této souvislosti připomíná tři století starý *Greshamův zákon*, dokazující, že „špatné peníze vytlačují dobré peníze, ale že dobré peníze nemohou vytlačit špatné peníze“, a aplikuje ho na současnou dobu, v níž „špatný kapitalismus má tendenci vytlačit dobrý kapitalismus“. ¹³³ Tato reformulace starší ekonomické teorie má vyjadřovat fakt, že na globálním trhu nutně nejvíce prosperuje stát, který minimálně ochraňuje své občany a skýtá maximální profit pro akumulaci kapitálu ze strany podnikatelských subjektů. Tato praxe se přitom zdaleka nevyčerpává jen poukazem na Čínu s její výjimečnou ekonomickou prosperitou, ale též zoufale zanedbávaným životním prostředím a zdaleka největší armádou těch, kteří nedisponují ničím jiným než vlastní pracovní silou; vývoz modernity do rozvojových zemí se jako bumerang vrací zpět a vytváří analogický tlak i na státy tzv. vyspělé: ohrožuje stávající sociální systémy a vytváří permanentní nejistotu přesunu aktivit a tím i pracovních příležitostí do chudších, méně chráněných, a tedy i levnějších lokalit. ¹³⁴ V takové situaci jsou pak státy odsouzeny k dalšímu rozvolňování hranic a ke konkurenčnímu boji o potenciální zahraniční investice. Řečeno s Hertzovou: „Největší starostí vlád ve světě tržní ekonomiky 21. století je, jak zajistit jejich firmám solidní kousek z globálního ekonomického koláče.“ ¹³⁵

¹³¹ Nejlépe o tom Stiglitz, cit. dílo, str. 345n.

¹³² Human condition, str. 69n.

¹³³ Gray, J., cit. dílo, str. 93.

¹³⁴ Srov. Keller, J., Teorie modernizace, str. 145.

¹³⁵ Hertzová, N., cit. dílo, str. 81.

Pregnantně to ostatně formuluje ve své zprávě pro americkou senátní komisi pro zahraniční vztahy Madeleine Albrightová, toho času ministryně zahraničních věcí největší světové velmoci: „Boj o světové trhy je ostrý. Naše firmy často svádějí tuhý zápas s konkurencí, kterou aktivně podporuje její vláda. Ke hlavním úkolům ministerstva zahraničí patří dohled na tím, aby nebyly zkráceny zájmy amerických společností a pracovníků a aby se odstranily nespravedlivé bariéry, jež brání volné soutěži. V tomto smyslu jsou a zůstanou dveře ministerstva zahraničí a našich ambasad po celém světě otevřeny americkým obchodníkům, kteří přicházejí se svými nápady anebo se žádostí o pomoc.“¹³⁶ Hertzová v této souvislosti poznamenává, že státy, zastřešené řadou výkonných či kontrolních nadnárodních orgánů, už v dnešním informačně propojeném světě tolik nebojují o „území, nýbrž o přístup k trhům a svobodnému podnikání“, a do budoucna prorokuje, že „největšími bitvami 21. století budou obchodní války, vedené ekonomickými zbraněmi“.¹³⁷

Hertzová (stejně jako řada dalších autorů) si zároveň všímá toho, že role státu – a politiky obecně – je v takto rozvolněném, globálně propojeném ekonomickém režimu stále slabší i díky tomu, že se v duchu neoliberální doktríny zbavovaly klíčových hospodářských odvětví. Západní státy od 80. let (transformující se ekonomiky v jejich vleku od let 90. let) sice splnily svou „službu vůči společnosti,“ která s kapitálem v zájmu jeho další akumulace naloží neefektivněji, a postupně tedy privatizovaly těžký průmysl, spoje a další oblasti, zároveň si tím však omezovaly prostor, který by mohly spravovat s ohledem na veřejný zájem. Paralelně se přitom zvyšovala a nadále zvyšuje moc soukromých nadnárodních podnikatelských subjektů, a to obdobnou exponenciální řadou, jakou roste globální obchod. Hertzová k tomu poskytuje dostatek konkrétních a zajímavých faktů: ze sta největších ekonomik v roce 2000 jedenapadesát představovaly obchodní korporace a devětačtyřicet národní státy; obrat General Motors a Fordu je větší než HDP celé subsaharské Afriky; americká síť supermarketů Wal-Mart má větší výnosy než většina východoevropských a středoevropských států včetně Česka, Polska či Ukrajiny atd.¹³⁸

¹³⁶ Z interní zprávy pro americkou senátní komisi pro zahraniční vztahy, cit. dle Hertzová, str. 81.

¹³⁷ Hertzová, tamtéž.

¹³⁸ Hertzová, tamtéž, str. 17.

Samotný výkon politiky je přitom stále více na těchto velkých ekonomických subjektech závislý a zdaleka se to netýká jen ekonomicky méně vyspělých států, ba právě naopak. Hertzová sleduje v kapitole *Politika na prodej*, jež zdrcujícím způsobem ilustruje obecnou tezi o *politice ve vleku ekonomie*, tři hlavní myšlenky¹³⁹:

1) Dnešní politika je drahá, obchodnická a kapitálově náročná – náklady na volební kampaně enormně rostou (nejextrémněji ve Spojených státech); důvodem je fakt, že od 90. let a pádu východního bloku se postupně všechny hlavní politické proudy se slily do přitakávání ekonomickému růstu díky volnému trhu: „Ve stále globálnějším politickém prostředí politici nabízejí čím dál méně politického obsahu, a proto potřebují více peněz, aby zaujali pozornost publika.“; potíž je v tom, že tyto rostoucí náklady politických subjektů jsou schopny pokrýt hlavně finančně silní představitelé soukromého sektoru.¹⁴⁰

2) V důsledku toho je politika mnohem víc napojena na subjekty, které jsou schopny a ochotny tento boom nákladů financovat, než na ty, kdo je volí – soukromé subjekty do politických stran pochopitelně neinvestují z čiré nezištnosti; jak je opět zřejmé z amerického příkladu (který je však jen předobrazem praxe v mnoha jiných zemích): „seznam spojitostí mezi sponzorskými dary a hlasováním v Kongresu je téměř nekonečný“ (str. 114).

3) Politika, vyprázdňená ve svých obsahových rozdílech jednohlasým přitakáváním prosperitě a rostoucími potřebami administrace veřejných záležitostí, je stále více závislá na mediálním obrazu a marketingových technikách reklamního stříhu: „Je jedno, zda jde o Latinskou Ameriku, Evropu, Indii nebo Austrálii. Všude se zvětšil počet a vliv mediálních konzultantů. Zatímco dříve určovali volební strategii straničtí lídři, jsou dnes strany pod vzrůstajícím vlivem mediálních konzultantů, kteří se spoléhají na hloubkové průzkumy cílových skupin, direkt mail a průzkum trhu.“ (str. 125). Vyhrává ten, kdo těmito obchodními technikami vygeneruje politicky nepřijatelnější produkt.

¹³⁹ Hertzová, tamtéž, str. 105n.

¹⁴⁰ Ilustrační údaje z USA: v letech 1995–96 jen ¼ procenta Američanů dalo své straně či kandidátovi více než 200 dolarů, 96% Američanů nedalo žádnému politikovi či straně ani cent; proti tomu 500 největších společností v USA poskytlo v letech 1987–96 demokratům a republikánům více než 260 mil. dolarů; v 90. letech šly náklady na prezidentskou kampaň „jen“ do desítek milionů dolarů, v roce 2000 už kandidáti jen v úvodním kole prezidentských voleb za nominaci utratili přes 1 miliardu dolarů.

Mohlo by se zdát, že obecné úvahy Arendtové o politice nemají s touto *Realpolitik* pranic společného. Nemyslím si to: její pojem politična není jednoznačný, nýbrž vždy osciluje mezi „deskriptivitou“ a „normativitou“, tedy mezi tím, že odkazuje na realitu (včetně případné kritiky), ale též upomíná na ideál.¹⁴¹ Na hlavním důsledku takové politické praxe se ostatně Arendtová s Hertzovou naprosto shodnou: politika ztratila svou vážnost a její tradiční představitel, stát, fakticky „vyvanul“ v nespoutané expanzi „produktivních sil společnosti“. Zásadní rozdíl tkví ale v tom, co si s takovou situací počít: podle Arendtové je třeba obě sféry – ekonomickou a politickou – pečlivě oddělovat, jedině tak člověk může objevit pravý étos politiky a jedině tak může politika znovu získat svou hodnotu, neodvislou od jakékoli jiné sféry lidského jednání; pozice Hertzové je naprosto odlišná: nereflektuje tendence modernity „zvnějšku“, ale pohybuje se v jejích mezích a její pohled je cenný právě v tom, v kolika rovinách a nuancích ukazuje *propletenost politična a ekonomična*; avšak nejen propletenost, ale i bytostnou závislost, ba bezmocnost politiky v moderní době. V dnešní době – „éře politické apatie“ a zároveň době, kdy „se zrodil *homo economicus*“¹⁴² – je třeba vyvíjet tlak na změnu ve sféře, která takřkajíc hýbe společností: „nejefektivnější projev politického postoje nespočívá v tom, že „hodíme vlastní přání“ do volební urny v naději, že posléze sestavená nová reprezentace umožní jeho splnění. Efektivnějším projevem se stává to, že občan v supermarketu koupí nebo odmítne určité zboží... V celém rozvinutém demokratickém světě chodí lidé raději do supermarketů než k volebním urnám.“¹⁴³ Hertzová vůbec není tak vulgárně, jednorozměrně ekonomická, jak se snad na první pohled jeví; naopak, konstatuje stejnou tendenci jako Arendtová, jen v rámci jiného diskurzu, jiné historické perspektivy, a tedy i jiných daností; ta konfrontace je natolik nosná, že se jí budeme věnovat ještě podrobněji.

¹⁴¹ Srov. komentář Ursuly Ludz ve *Was ist Politik* (str. 220), jež rozlišuje „politiku“ v běžném smyslu, jako popisu každodenní reality, a ve smyslu „normativního měřítka“.

¹⁴² Hertzová, tamtéž, str. 32.

¹⁴³ Hertzová, tamtéž, str. 131.

2.4. „Propletenost“ politiky a ekonomie v moderní době

Hertzová přistupuje na fakt rostoucí bezmocnosti politické sféry vůči potřebám ekonomické prosperity a doporučuje jednat v rámci této danosti, tedy aktuální nadvlády silících nadnárodních soukromých subjektů nad tradičním politickým mocenským centrem – státem. Typus člověka, který je produktem této doby a kterého ekonomové neoliberální provenience otevřeně charakterizovali jako „sobeckého maximalizátora“ vlastního prospěchu, označuje jako *homo economicus*, tedy člověka ekonomického. Je to člověk, jehož ústředním rysem je nenasytnost, člověk, který čím je ekonomicky produktivnější, tedy schopnější akumulovat bohatství, tím je úspěšnější – nejen v očích svých, ale i společnosti jako celku.¹⁴⁴

Je-li však takto orientována většinová společnost i rozhodující trendy současné doby, otevírá se v této sféře i potenciální prostor pro alternativu a vyjádření politického přesvědčení. Vkládat naděje do občasných demokratických voleb, v nichž má občan šanci ovlivnit věci veřejné, dává stále menší smysl, protože instituce, jež jsou tímto mechanismem obsazovány, mají stále menší manévrovací prostor, jak skutečně řídit záležitosti, k nimž jsou zmocněni – v realitě mají totiž navrch mnohem silnější „hráči“. „Politici neřídí koncerty, nýbrž koncerty říkají politikům, co mají dělat. Jestliže chcete nějakou kampaní docílit změny, musíte změnit korporace. Politici se přitom přidají.“¹⁴⁵

Dalším hlavním důvodem, proč by se podle Hertzové měl *homo economicus* ve své alternativní podobě zaměřovat na tento způsob sebevyjádření, je fakt, že korporace reagují na tento druh nátlaku mnohem flexibilněji než pomalé a přebyrokratizované tradiční politické instituce, jež navíc často zapomínají na základní sliby, díky nimž v danou chvíli získaly hlasy voličů, a v dalším průběhu volebního období upozadují původní politický program vůči momentálnímu stranickému zájmu. Soukromé firmy naopak mají tendenci jednat velmi rychle, pokud je aktuální spotřebitelský tlak dostatečný a ony dospějí k názoru, že se jim to vyplatí. Důvody v drtivé většině nemívají mnoho společného s jakoukoli formou idealismu, ale přesto: funguje to a tyto

¹⁴⁴ Hertzová, tamtéž, str. 32.

¹⁴⁵ Lord Melchett, *New statesman*, cit. podle Hertzové, tamtéž, str. 140.

velké nadnárodní podnikatelské subjekty si ve zostřující se celosvětové konkurenci stále více hlídají vlastní image, a v důsledku toho reagují na „poptávku“ po různých formách společenské zodpovědnosti.¹⁴⁶ Ovšem jen za předpokladu, že jsou k tomu nuceni potenciálními zákazníky, protože teprve v té chvíli tato snaha determinuje hlavní kritérium jejich úspěšnosti i vlastní podstaty, tedy zisk.

Posledním důvodem, proč Hertzová považuje politický přesah *člověka ekonomického* za nosný, je fakt, že tento způsob sebevyjádření lze praktikovat takřka permanentně. Nejde o jednu volbu za několik let, ale reálnou možnost rozhodovat každý den. „Neděle ráno. Centrum Londýna. Doma. Probouzím se po náročné noci. Všude hromady nádobí. Otevřu láhev s ekologickým prostředkem na mytí nádobí a na talíř se zbytky pizzy z geneticky neupravovaných surovin vymačkám kapku biologicky rozložitelné tekutiny. Nalévám si kávu, dovezenou za vzájemně výhodných celních podmínek, a uvařím si vajíčka od slepic chovaných v ekologických podmínkách. Do vany si nasypu koupelovou sůl, která „nebyla testována na zvířatech“. Obuju si tenisky Reebok, které nevyrobily děti, natáhnu si levisky ušité odborově organizovanými dělníky a tričko s nápisem *Kožich je vražda*. Na vlasy si nastříkám sprej značky Wella, který neobsahuje CFC. Přečtu si noviny a dozvím se, že probíhá bojkot Macdonaldu. Dávám si předsevzetí, že až půjdu ven, vezmu si od demonstrantů letáček. Vše si zaznamenám do bloku z recyklovaného papíru.“¹⁴⁷

Tento hypotetický a zhuštěný denní scénář spotřebitele, programově odpovědného za stav světa, může vypadat poněkud přepjatě; není však zcela nereálný a dobře ilustruje, jak se může odpovědný *homo economicus* realizovat i ve chvíli, kdy ho znechucení politikou a její bezmocí vede až k rezignaci nad ní. Hertzová však naprosto nehodlá vracet politice její ztracený étos, naopak ukazuje jiný prostor pro jednání a otevřeně nabádá „Nevolte, radši nakupujte“. Není v tom ani špetka zlehčení či ironie, konzumerismus (bez jakéhokoli negativního nádechu) je chápán nikoli jako neblahý osud moderního člověka neschopného reflexe, nýbrž právě naopak – jako příležitost pro otevřenou mysl a důkaz, že *homo economicus*, jenž by se měl podle

¹⁴⁶ Hertzová to dokumentuje na úspěšných, protože halasných kampaních proti praktikám korporací typu Wal-Mart, Nike, Gap, Disney aj., jež přiměly tyto společnosti změnit mechanismy vlastního fungování. (str. 134n.)

¹⁴⁷ Hertzová, tamtéž, str. 137.

původního záměru zajímat pouze o maximalizaci vlastního prospěchu, se tolik zabývá obecně prospěšnými věcmi.¹⁴⁸

Důvod, proč stojí za to promýšlet pojem *homo economicus* v souvislosti s arendtovským *animal laborans*, není podobnost obou konceptů, evidentně spíše vnějšková, nýbrž celkový poměr ekonomická a politická, který Hertzová ilustruje, vycházejíc z konkrétních soudobých reálií. Politické a ekonomické už tu prakticky nelze smysluplně oddělovat – odpovědný spotřebitel a odpovědný občan je totéž, „spotřebitelská volba“ a „politický nákup“ znějí zcela samozřejmě, ba jde o synonyma, konzument je zároveň jednajícím, a to i v arendtovském smyslu: odmítá nadvládu tlaku masové společnosti, svobodně vystupuje proti obecně převládajícím procesům, organizuje se zdola a jednotlivé činy, začínající u jednotlivců, se zmnožují a nabalují jako sněhová koule, aniž by kdokoli přesně tušil, kam ve svém celku nakonec míří atp. V jiném smyslu se však tímto realizují ty nejhorší arendtovské scénáře – rezignuje se na jakékoli jednání v rámci tradičního politického prostoru a způsob spotřeby se stává výsadní formou politické účasti a ovlivňování okolního světa. Odpovědný *homo economicus* přistupuje na to, že identita moderního člověka je vyjádřena formulí „jsem tím, co kupuji“¹⁴⁹, a v mezích této danosti se uskutečňuje. Podobně jako *animal laborans* existuje mimo tradiční politický prostor, zároveň však svou „agoru“, svůj prostor s jistým politickým přesahem, objevil jinde – v supermarketu, v procesu spotřeby.

Nutno podotknout, že časová perspektiva, v níž se Hertzová pohybuje, je mnohem užší než u Arendtové. Sleduje vývoj od 2. světové války a zásadní zlom spatřuje v 70. letech, kdy bylo keynesiánské politicko-ekonomické myšlení a důvěra v „kontrolující stát“, vlastníci rozhodující podíly ve sférách veřejného zájmu (doprava, energetika, zdravotnictví atp.), ve stát coby garanta stability, vystřídána neoliberální vírou v *laissez-faire* a volný trh, který „vyřeší vše“. Intervencionistická politika státu, jehož hlavními prioritami byly „klid a mír, plná zaměstnanost, ekonomický růst a blahobyt občanů“, se v té době vyčerpala. Hlavním symptomem tohoto vyčerpání,

¹⁴⁸ Je třeba mít na paměti, že Hertzová přemýšlí mnohem víc v rovině konkrétních reálných případů nelhostejných jednotlivců a spotřebitelských kampaní, konceptuální zobecnění je až dílem této práce.

¹⁴⁹ Hertzová, tamtéž, str. 132n.

volající po změně, byla přitom „vážná krize akumulace kapitálu“.¹⁵⁰ V tomto momentě nastupuje pro Hertzovou „nová pravice“, „nový svět“ a „neodolatelná touha člověka po bohatství“.¹⁵¹

Z arendtovské perspektivy je tento „zlom“ spíše podružný. Intervenující stát, jehož prvořadými cíly jsou ekonomický růst a blahobyt občanů, a neoliberální stát, který sebe sama oslabuje ve jménu „volného trhu“ a „maximálního rozvinutí produktivních sil společnosti“¹⁵², jsou jen dvě různé formy téhož symptomatického jevu moderní doby, datujícího se už od počátku novověku – tj. že *politically* je nesvébytnou sférou lidského konání, ospravedlnitelnou jen do té míry, v níž slouží čemusi jinému, mimo-politickému a domněle vyššímu, totiž ekonomické prosperitě a obecnému blahobytu společnosti.

Podstatná – a přitom nikoli nahodilá – je tu však povaha této změny: od silného státu, schopného stále ještě kontrolovat věci veřejné, stanovovat meze produktivních sil společnosti, a tedy „stavět ploty okolo domů a zahrad občanů“, k politické formě společenského uspořádání, jež se této kontroly dobrovolně vzdává ve jménu ústředního ideálu moderní doby – ničím nespoutané produktivitě a akumulaci bohatství.

Animal laborans je v tomto ohledu jen logickou transpozicí společenského uspořádání a obecného civilizačního pohybu do roviny individuální moderní lidské existence: v rozvojových zemích, pokud mají to „štěstí“ a jsou začleněni do modernizačního proudu, ztělesňovaného neoliberálním režimem globálního obchodu, nabývá své extrémní podoby ve formě „lidí na jedno použití“ – stamilionových mas, jejichž jediným majetkem (i kapitálem) je vlastní pracovní síla¹⁵³; v zemích tzv. vyspělých jsou lidé materiálně zajištěni mnohem lépe, a tak si volí osud „strojů na práci“ za zcela jiných podmínek a o poznání svobodněji. Na každý pád se nezdá, že by ve světle statistik typu „polovina britských otců se věnuje svým dětem méně než pět minut denně“ či „na Japonsko připadá ročně 10000 sebevražd a úmrtí

¹⁵⁰ Stejnou perspektivu i interpretaci rozhodujícího obratu nabízí i Harvey, a to pojmově přesnějším slovníkem – z něj jsou také uvedené citace (str. 10, 12)

¹⁵¹ Hertzová, tamtéž, str. 30n.

¹⁵² Což znamená v zásadě totéž, vyjádřeno pouze dvojím různým slovníkem – neoliberálním a marxistickým.

¹⁵³ Termín *disposable people* používá Harvey (str. 170), s výmluvným odkazem na další literaturu (Bales, K., *Disposable people: new slavery in the global economy*, Univ. of Berkeley, 2000)

z přepracování¹⁵⁴ byla arendtovská analogie mezi moderním *animal laborans* a antickým otrokem až tak provokativní či nečasová.

Hertzovskou perspektivu odpovědného spotřebitele, jednajícího politicky (v arendtovském smyslu) v nepolitické sféře je možno domýšlet vzhledem k ekonomickým subjektům obecně. Jednání a činorodost ekonomických aktérů lze dnes stěží vysvětlit výlučně tlakem biologické nutnosti a potřebou materiálně se zaopatřit (to by – přísně vzato – vedlo k minimalizaci vynaložené aktivity na úroveň postačující k pouhému přežití). Neméně významné jsou i další faktory – touha po uznání, ambice jednat relativně nezávisle na dalších jednotlivcích, institucích a byrokratických aparátech (včetně státu) a snaha osvědčit se ve svobodné soutěži jako nejlepší mezi rovnými. Jinak řečeno – to, co Arendtová vyzdvihuje jako jeden z hlavních atributů *politické bytosti* ve starověkém Řecku, se v moderní době transponuje stále více do ekonomické sféry. Nejen že se politika ekonomizuje (jak jsme ukazovali v minulé kapitole na příkladu států bojujících za podíl domovských firem v mezinárodním obchodě či jak naznačují stále častější obchodní embarga a negativní kampaně proti firmám znepřátelených států¹⁵⁵), ale platí to i naopak – ekonomická sféra se zpolitizovala v tom smyslu, že poskytuje prostor pro svobodné jednání v mnohem větší míře než (tradičně chápaná) politika samotná. Politické angažmá znamená v moderní době – až na vzácné výjimky¹⁵⁶ – vstoupit do stranické hierarchie, být (s)vázán jejími potřebami, a tím do jisté míry hájit její partikulární zájmy – arendtovský model městských rad či elementárních přes všechnu svou myšlenkovou neotřelost příliš reálného uplatnění prozatím neskýtá.

Ukazuje se, že hayekovský étos svobody, ztělesněný decentralizovanými ekonomickými aktéry, představuje pro svobodné jednání (jakožto počínání nového v nejrůznějších sférách lidského zájmu) mnohem životnější prostor. Konečný úběžník

¹⁵⁴ Herztová, tamtéž, str. 64n.

¹⁵⁵ Obchodní embargo v čase války či jiných diplomatických rozbrojů patří k tradičním nástrojům mezinárodní politiky. Vedle toho se stále více množí negativní kampaně vzniklé ad hoc, například: francouzští demonstranti na protest proti čínské politice uhasí v Paříži olympijskou pochodně; Čína je pobouřena – nejhmatatelnější způsob, jak to dát najevo, je bojkot výrobků věhlasných francouzských firem.

¹⁵⁶ Takovou výjimkou, stojící za hlubší promyšlení, by byl např. Martin Luther King, dnes celkem nesporně považovaný za nejvýznamnější postavu americké politiky 20. století. Jeho politická významnost spočívá přesně v arendtovských intencích (*jednání a řeč* jako ústřední politické činnosti), oficiální politické funkce nezastával.

takové aktivity může být nanejvýš různorodý – od běžného materiálního zaopatření přes více či méně promyšlené ovlivňování svého okolí¹⁵⁷ až po okázalou spotřebu mající dávat na odiv výbornost jistého druhu; jedno však zůstává společné: jde o kontinuální a relativně nezávislé spoluvytváření běhu světa. „Svět“ je tu ovšem ve hře dvojí – primárně a nejintenzivněji jako privátní, apolitický „mikrosvět“ vlastního (svobodného) podniku, a teprve kdesi v pozadí, spíše ve šťastných případech a zdaleka ne nutně svět jako to „všem společné“, arendtovské *to koinon*.

2.5. Závěr

Číst Arendtovou a Hayeka paralelně je v souvislosti s tématem „politika a ekonomika“ nanejvýš užitečné; oba jsou jednostranní v tom smyslu, že vyhrazují lidskou *svobodu* jedné z těchto oblastí, a pro tu druhou zbývá eo ipso její opak. Oběma koncepcím přitom neschází jistý reálný zkušenostní základ – u Arendtové pramení z antické politické reality, u Hayeka jsme zřetelně v realitě moderní doby. To však neznamená, že jde o koncepty zcela mimoběžné, naopak se navzájem korigují a odhalují omezený pohled druhého. Pro Arendtovou to platí v tom smyslu, že sféře ekonomické aktivity zapovídá jakýkoli náznak svobody – což fakticky odporuje moderní zkušenosti. Hayekovská jednostrannost spočívá naopak v tom, že vede k jednorozměrně chápané ekonomické svobodě bez hranic a korektivů, což uvolňuje v moderní době velmi nebezpečné síly a tendence.

My jsme se v této práci věnovali především této problematice. Prostor, který jsme věnovali nefilosofickým, a tedy v jistém smyslu mimoběžným koncepcím se může zdát neúměrný. Přesto jde z našeho pohledu o srovnání podstatná, protože poukazují na zásadní dvojakost arendtovského myšlení o poměru politična a ekonomické sféry. Na jedné straně všechny načrtnuté moderní sociologické a ekonomické koncepce jasně ilustrují fakt, že ostrá řecká (a potažmo arendtovská) distinkce mezi politikou jakožto sférou svobody a ekonomickým zajišťováním jakožto předpolitickou, služebnou oblastí lidského jednání není, takřikajíc, „z tohoto světa“,

¹⁵⁷ V lokálních podmínkách jde o bezprostřední okolí, v případě ekonomicky nejúspěšnějších aktérů doslova o celý svět (viz např. nadační činnost Billa Gatese v oblasti pandemických chorob či George Sorose, označovaného díky svému nadačnímu impériu za „státníka bez státu“).

neboť rostoucí a stále samozřejmější nadvláda nikoli už jen ekonomické sféry, ale samotné ekonomické racionality spoluurčuje základní kontury i meze všeho lidského myšlení. Na straně druhé umožňují tyto tolik odlišné koncepce nahlédnout, že Arendtová není tak beznadějně anachronická, jak by se na první pohled a pouze na základě absolutizované pojmoslovné hranice mezi politickým a ekonomickým mohlo zdát. Vedle toho tu totiž zbývá celá řada klíčových fenoménů, které ilustrují, nakolik zůstávají nejen její dílčí úvahy, ale i obecná diagnóza moderní doby aktuální.

Naprosto přitom nebylo naším záměrem dovozovat, že by Arendtová s předstihem několika desetiletí předpověděla nástup neoliberalismu a další tendenci k oslabování sféry politická. Mnohem spíš šlo o to ilustrovat na jedné prosazující se myšlenkové doktríně, postihující obecnější tendence moderní doby, onu zvláštní dvojedinost jejího myšlení, které vykračuje mimo daný svět a danou historickou epochu, zapomíná na jeho domnělé samozřejmosti, ale zároveň je schopno vnímat (a pojmově diagnostikovat) pomyslný „tep doby“. Patočka to v jedné své méně známé úvaze¹⁵⁸ pojmenovává jako nutnou transcendenci světa ze strany filosofa, aby mohl nahlédnout svět nejen v jednotlivostech, ale v celku, a aby zároveň „mimočasové proniklo do času“. A i když se Arendtová bránila označení „politická filosofka“ velmi sveřepě, zdá se, že právě tato paradoxní dvojakost vykročení ze světa a doby a zároveň pevné zakotvení v nich charakterizuje její politické myšlení dosti přesně.

Arendtová nežila nostalgicky v antické minulosti, nýbrž pečlivě sledovala a zúčastněně komentovala politickou realitu své doby – od vývoje v Izraeli přes poválečné politické směřování Evropy až po každé důležitější volby v Americe.¹⁵⁹ Co přitom bylo pro její myšlení signifikantní a co zmiňovala řada jejích přátel, byl zvláštní „smysl pro katastrofy“, tedy jistá zvýšená senzitivita pro potenciálně nebezpečné symptomy moderního politického i obecně společenského vývoje, daná patrně zejména zkušeností totalitarismu a atmosférou následného atomového zbrojení s nejistým koncem během 50. let. I proto jí byly všechny moderní optimistické prognózy o obecném civilizačním pokroku na hony vzdáleny a zdůrazňovala

¹⁵⁸ Patočka, J., *Několik poznámek o mimosvětské a světské pozici filosofie* (1934), in: *Péče o duši I*, OIKOYMENH Praha 1996, 58n.

¹⁵⁹ Nejlépe o tom svědčí životopisná monografie Young-Bruhlové či korespondence mezi Arendtovou a Jaspersem. Ke „smyslu pro katastrofy“ viz Young-Bruhlová, cit. dílo, str. 346.

především dvojakou potenci lidského jednání a křehkost společnosti, člověka i civilizačního řádu.¹⁶⁰

Jedním z těchto symptomů je i zásadní podřízenost politické sféry ekonomickému zajišťování moderní lidské existence. V institucionální rovině se to projevuje tím, že stát si uchovává svůj smysl jen potud, pokud efektivně podporuje ekonomický růst a prosperitu společnosti, v individuální rovině je rozhodující, nakolik jednotlivec k všeobecnému blahobytu přispívá, a jeho život je tak ve stále větší míře determinován koloběhem práce a spotřeby.

Tento symptomatický jev podle Arendtové poukazuje k obecným ideálům moderní doby (produktivita, prosperita, akumulace bohatství) a je přitom podružné, zda se tento ideál realizuje v režimu národního plánování či tzv. volného trhu. Socialismus versus kapitalismus, levice versus pravice, liberalismus versus konzervatismus – nic z těchto osvědčených „škatulek“ a vzájemně se doplňujících opozit politického myšlení nedává u Arendtové samozřejmý smysl. Každý pokus identifikovat a vysvětlovat ji pomocí moderních politických ideologií a –ismů je odsouzen k neúspěchu. Její myšlení funguje zásadně bez těchto „berliček“, a jak sama prohlašovala: „Nestojím nikde. Já skutečně neplavu v žádném proudu současného či jakéhokoli jiného proudu myšlení... Nevěřím, že skutečné otázky tohoto století budou tímto způsobem objasněny.“¹⁶¹

To však neznamená, že nestojí za to ji v konfrontaci s těmito –ismy znovu promýšlet. Nejlépe to ostatně ukazuje jedna z nejpronikavějších arendtovských interpretek, Margaret Canovanová, když ji vykládá na pozadí republikánské tradice či srovnává její východiska se základními principy konzervatismu.¹⁶² My jsme se v této práci zaměřili na neoliberalismus, neboť ten podle našeho mínění nejlépe odhaluje onu dvojakost arendtovského myšlení – aktuálnost i nečasovost v jednom. Nečasovost v tom ohledu, že materiální obstarávání a ekonomická prosperita, jež by podle řeckého politického přesvědčení měly být pouze služebným předstupněm realizace lidské

¹⁶⁰ Nejlépe postihuje tento rys jejího myšlení Canovanová (viz její monografii *Hannah Arendt – A Reinterpretation of her Political Thought*, str. 275n. či dílčí studii *Hannah Arendt as a Conservative Thinker*, in Kohn-May (eds.) *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press 1997, str. 11n.)

¹⁶¹ *Ich will verstehen*, str. 109,111 – odtud pochází i označení „Denken ohne Geländer“ (myšlení bez berliček).

¹⁶² Srov. *A new republicanism* (kapitola z její monografie, viz pozn. 158, str. 201n.) či studii *Hannah Arendt as a Conservative Thinker* (viz výše, pozn 160).

svobody, tak neohroženě vládnou, a aktualita například v tom, že obecný pohyb modernity (a současná neoliberální vize lidské společnosti zvláště jasně) ukazuje, že politika je tu stále výrazněji pouze proto, aby sloužila produktivním silám ekonomicky aktivních jednotlivců i společnosti jako celku. Základním úběžníkem moderní civilizace je prosperita a základem prosperity je kapitalismus volného trhu. Nastala doba „ideologického konsenzu“, v němž tzv. levice pracuje důsledně na tomtéž, co ještě před pár lety musela pravice obtížně vysvětlovat a probojovávat, a celé tradiční pravo-levé politické spektrum tak rychle ztrácí na důležitosti.¹⁶³ Příslib bohatství nadále dominuje obecnému pohybu moderního civilizačního vývoje a určuje meze a samotný smysl politické sféry. Politika slouží tomuto „vyššímu“ ideálu a zapomíná, že by mohla mít svou hodnotu a smysl sama v sobě. I proto zůstává Arendtová aktuální a myšlenkově inspirativní. A protože metodou myšlení nikdy nebyla pouhá reprodukce, vybrali jsme některé z jejích podstatných ekonomicko-politických konceptů a tezí a snažili jsme se je znovu promýšlet a nově domýšlet.

¹⁶³ Tuto tezi dokumentuje např. Hertzová na příkladu evropské levice a rostoucího tlaku na privatizaci veřejných statků od 80. let (kap. *Ideologický konsensus, Plíživý převrat*, str. 39n.)

Seznam použité literatury:

Primární:

- Arendt, H., *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Piper München 2005.
- Arendt, H., *Human condition*, University of Chicago Press 1958.
- Arendt, H., *On revolution*, Penguin Books 1990.
- Arendt, H., *Ich will verstehen (Selbstauskünfte zu Leben und Werk)*, Piper München 2005.
- Arendt, H., *Crises of the Republic*, Penguin Books 1973.
- Arendt, H., *Původ totalitarismu I–III*, OIKOYMENH Praha 1996.
- Arendt, H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, OIKOYMENH Praha 2002.
- Arendt, H., *Život ducha I – Myšlení*, Aurora Praha 1991.
- Arendt, H. (ed. Kohn, J.), *Essays in Understanding 1930–1954*, Hartcourt Brace NY 1994.
- Arendt, H., *Die verborgene Tradition (acht Essays)*, Suhrkamp Frankfurt am Main 1976.

Statě a články:

- Arendt, H., *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, Social Research, Vol. 69, No. 2 (Summer 2002), str. 273–319.
- Arendt, H., *Filosofie a politika*, Česká mysl 1990, str. 1–20.

Korespondence:

- Arendt, H. – Jaspers, K., *Briefwechsel 1926–1969*, Piper München-Zürich 2001.
- Arendt, H. – Blücher, H., *Briefe 1936–1968*, Piper München-Zürich 1999.

Sekundární:

Monografie a sborníky:

- Benhabib, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Boulder: Roman&Littlefield, 1996.
- Canovan, M., *Hannah Arendt – A reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge 2002.
- Flores d'Arcais, P., *Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt am Main 1993.
- Hansen, P., *Hannah Arendt: History, Politics, Citizenship*, Polity Press, Cambridge 1993.
- Hill, M.A (ed.) *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979.

Kohn, J., May, L. (ed.) *Hannah Arendt: Twenty Years Later (Studies in Contemporary German Social Thought)*, MIT Press 1997.

Kristeva, J., *Hannah Arendt*, Columbia University Press, New York 2001.

Kubes-Hoffman (Hg.), *Sagen, was ist*, Wien 1994.

Meier, M., *Phänomene der Massengesellschaft nach Hannah Arendt*, Frankfurt am Main: Lang 2002.

Reif, A. (ed.) *Hannah Arendt – Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979.

Young-Bruehl, M., *Hannah Arendt – Z lásky k svetu*, 2 sv., Agora Bratislava 2004–5,

Villa, D. (ed.) *Hannah Arendt: Companion*, Cambridge University Press 2000.

Studie:

Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendtová a Martin Heidegger*, Academia Praha 2004.

Habermas, J., *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in *Philosophical-Political Profiles*, London: Heinemann 1983.

Laqueur, W., *The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator*, *Journal of Contemporary History*, Vol. 33(4), London 1998, str. 483–96.

Levin, M., *On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt*, *Political Theory*, vol. 7, No. 4 (Nov. 1979), str. 521–31.

Meints, W., *Globalisierung und Menschenrechte. Zur Aktualität der Krisendiagnose von Hannah Arendt*, in *Mittelweg*, No. 36, *Zeitschrift des Hamburger Institut für Sozialforschung*.

Pitkin, H.F., *On Relating Private and Public*, *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, August 1991, str. 327–52.

Reshaur, K., *Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt*, *Canadian Journal of Political Science*, XXV:4 (Dec. 1992), str. 723–36.

Jiné:

Berlin, I., *Čtyři eseje o svobodě*, Prostor Praha 1999.

Braudel, F., *Dynamika kapitalismu*, Argo Praha 1999.

Bleicken, J., *Athénská demokracie*, OIKOYMENH Praha 2002.

Chang, H.J., *Breaking the mould: an institutionalist political economy alternative to the neoliberal theory of the market and the state*, UNRISD Ženeva 2001.

Friedman, M., *Kapitalismus a svoboda*, Liberální institut Praha 1993.

- Fukuyama, F., *Konec dějin a poslední člověk*, Rybka Publishers Praha 2002.
- Gray, J., *Marné iluze – falešné představy globálního kapitalizmu*, Paradigma Košice 2002.
- Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford Univ. Press 2005.
- Hayek, F.A., *Právo, zákonodárství a svoboda*, Academia Praha 1994.
- Hertzová, N., *Plíživý převrat – Globální kapitalismus a smrt demokracie*, Dokořán Praha 2003
- Keller, J., *Teorie modernizace*, SLON Praha 2007.
- Keller, J., *Sociologie byrokracie a organizace*, SLON Praha 2007.
- King, M.L., *Testament of Hope. The essential writings and speeches*, HarperSanFrancisco 1991.
- Marx-Engels, *Vybrané spisy I, II*, Státní nakladatelství politické literatury 1954.
- Kosík, K., *Předpotopní úvahy*, Torst Praha 1997.
- Patočka, J., *Péče o duši I*, OIKOYMENH Praha 1996.
- Popper, K.R., *Otevřená společnost a její nepřátelé I*, OIKOYMENH Praha 1994.
- Reich, R.B., *Dílo národů – příprava na kapitalismus 21. století*, Prostor Praha 2002.
- Smith, A., *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Liberální institut Praha 2001.
- Soros, G., *Věk omylnosti. Důsledky války s terorem*, Evropský liter. klub Praha 2007.
- Stiglitz, J.E., *Jiná cesta k trhu*, Prostor Praha 2003.

Summary

This paper focuses on the topic which is not so often reflected – the relation between the political and economical sphere in the thought of Hannah Arendt. This relation is usually considered to be unambiguous, as in the old Greek political thought: the political belongs to the sphere of freedom, the economical, on the contrary, to the sphere of material providing or necessity, and thus there is a substantial, invincible gap between them. The main thesis of this paper is, that the relation between the political and the economical is by no means assessable to the ancient tradition, but it is strongly determined by the general reflection of the civilization tendencies in the modern age and keeps its validity til nowadays.

We follow this thesis in two phases and from two different perspectives. In the first part, Arendt's thought is being interpreted „from inside“. Through the analysis of her writings, we try to sum up the main characteristics and distinctions of her economical-political thought. We start with the often neglected and never finished, but important work *What is politics* and continue with three historical moments, which are crucial for understanding of this relation by Arendt: the old Greek political thinking, the modern age with Marx as its prominent thinker and american Fathers as founders of the new political realm.

In the second part, we reflect upon Arendt's thought „from outside“, mainly from the perspective of the dominant political-economical doctrine of the present time – neoliberalism. The confrontation of Hayek and Arendt indicates a surprising amount of partial similarities, however the general context and conclusions are diametrically opposite – for Arendt, the political is in tow of the economical and the remedy would be „to take the politics seriously“; for Hayek, on the contrary, the modern politics is too mighty and expansive and his ambition is „to remove the politics from the throne“, in order to boost the spontaneous order of the society – free market. In this neoliberal context we think some of the essential arendtian theses over – be it the (unchained) productivity as the central ideal of the modern age, the state as a mere function of the productive forces of society, socialism and capitalism as two analogical ways of the modern production process, expropriation as the ruling principle of capitalism or *animal laborans* as the crucial concept for the analysis of the sneaking, one-dimensional economization of the modern human existence.

Zusammenfassung

Diese Arbeit befasst sich mit dem nicht so oft reflektierten Zusammenhang zwischen dem Politischen und Ökonomischen bei Hannah Arendt. Dieses Verhältnis wird in der Regel für eindeutig und problemlos gehalten, nach dem Vorbild des griechischen Denkens: das Politische gehört in die Sphäre der Freiheit, das Ökonomische in die Sphäre des materialen Besorgens, also der Notwendigkeit, und so gibt es zwischen den beiden Gebieten des menschlichen Handelns eine grundsätzliche, unüberwindliche Grenze. Die Hauptthese dieser Arbeit ist, dass obwohl diese Distinktion für Arendt wesentlich bleibt, sind ihre Betrachtungen keinesfalls eindeutig untergeordnet der griechischen Tradition, sondern werden sie stark von der allgemeinen Diagnose der modernen Civilisationsbewegung determiniert und halten ihre Gültigkeit bis in die Gegenwart.

Diese These folgen wir in zwei Phasen und von zwei verschiedenen Perspektiven. Im ersten Teil interpretieren wir Arendt sozusagen „von innen“ und versuchen wir die Grundfakten und Distinktionen ihres politisch-ökonomischen Denkens heimzusehen. Wir konzentrieren sich einerseits auf das selten berücksichtigte und nie vollbrachte, aber trotzdem wichtige Frühwerk *Was ist Politik*, andererseits auf drei historische Zeitpunkte, die für das Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Politischen und Ökonomischen bei Arendt grundsätzlich sind: das altgriechische politische Denken, die moderne Epoche mit Marx an der Spitze und die amerikanischen Väter als Gründer des neuen politischen Raums.

Im zweiten Teil denken wir Arendt „von aussen“ durch, vor allem in der Konfrontation mit der überwiegenden politisch-ökonomischen Doktrin der Gegenwart – Neoliberalismus. Die Vergleichung von Arendt und Hayek zeigt eine überraschende Menge von Einzelähnlichkeiten, der allgemeine Kontext und Schlussfolgerungen sind allerdings ganz verschieden: nach Arendt das Politische ist im Schatten des Ökonomischen, es geht darum, „die Politik im Ernst zu nehmen“; nach Hayek die Politik ist zu mächtig und zu expansiv, und seine Ambition ist „die Politik vom Thron abzusetzen“, im Namen des freien Marktes als des echten spontanen gesellschaftlichen Ordnung. In diesem Kontext widmen wir uns einigen zentralen Thesen von Arendt: sei es (unabhängige) Produktivität als das Hauptideal der modernen Epoche, Staat als die bloße Funktion der produktiven Kräfte der Gesellschaft, Sozialismus und Kapitalismus als analogische Systeme des modernen Produktionsprozesses, Ausbeutung als das determinierende Gesetz des Kapitalismus oder *animal laborans* als der Schlüsselkonzept für die Analyse der schleichenden, eindimensionalen Ökonomisierung der modernen menschlichen Existenz.

Resumé

Tématem této práce je vztah mezi politikou a ekonomikou u Hannah Arendtové. Hlavní tezí práce je, že ač je tento vztah výrazně ovlivněn antickým politickým myšlením (politika jako sféra svobody, ekonomika její protipól – sféra nutnosti), není mu zcela poplatný a je do značné míry dán i její celkovou civilizační diagnózou moderní doby. Tato teze je sledována ve 2 fázích a ze 2 perspektiv: nejdříve „zevnitř“, výkladem klíčových textů Arendtové a s ohledem na 3 historické momenty pro ni zásadní: athénskou polis, moderní dobu v čele s Marxem a americké otce-zakladatele. Ve druhé části jde o promyšlení Arendtové „zvnějšku“, v konfrontaci s neoliberalismem. Jednak si všímáme protikladnosti obou koncepcí (Arendtové jde o to „vzít politiku vážně“ – i vzhledem k vládnoucím ekonomickým procesům; Hayekovi naopak o to „sesadit politiku z trůnu“ ve jménu maximálního uvolňování spontánního řádu volného trhu), jednak ve světle tohoto promyšlíme další klíčové arendtovské teze: produktivita jako ústřední ideál moderní doby, stát jako pouhá funkce produktivních sil společnosti, socialismus a kapitalismus jako analogické systémy moderního výrobního procesu, jejichž určujícím zákonem je vyvlastňování apod.