

Bakalářská práce

Rozdíl v pojetí jednání u Hannah Arendtové a Jana Sokola z hlediska davu a masové společnosti

Autor: **Jiří Simonides**

Vedoucí práce: **PhDr. Marek Skovajsa, M.A., Ph.D.**

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií

v Příbrami r. 2006

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 12.5.2006

Jiří Simonides

Obsah

1	Úvod	2
2	Srovnání různých pojetí jednání	7
2.1	Archetypy a opakování	7
2.2	Kant	11
2.3	Ekonomické jednání	15
2.4	Status quo – exkurz do trestního práva ČR	20
3	Dav a masová společnost	29
3.1	Gustave Le Bon – Psychologie davu	30
3.2	José Ortega y Gasset – Vzpoura davů	35
3.3	Erich Fromm – Strach ze svobody	40
3.4	Elias Canetti – Masa a moc	45
4	Jednání v pojetí H. Arendtové a J. Sokola	51
4.1	<i>Jeviště</i> Hannah Arendtové	54
4.2	<i>Osoba</i> Jana Sokola	59
5	(Ne)jednání v davu a v masové společnosti	63
5.1	Proč není možné v davu jednat z hlediska J. Sokola a z hlediska H. Arendtové	63
5.2	Proč představuje moderní masová společnost ohrožení pro jednání z hlediska H. Arendtové a J. Sokola	64
6	Závěr	68
	Použitá literatura a zdroje	70

1 Úvod

Možná by někoho mohlo napadnout, že název mé bakalářské práce je příliš dlouhý. Odpověď na otázku, proč tomu tak je, zní prostě: autor se snaží být konkrétní. Jenže ne jenom při vyjadřování jejího obsahu názvem, ale také v práci samotné. Stručné názvy často označují příliš obecná či široká témata, tak jako třeba slovo „svět“, „mikrobiologie“, „město“ a jiná. Všechna tato mají společné, že se o nich dá mluvit velice dlouho, a přesto zdaleka nevyčerpát obsah, o kterém mluvit umožňují. V práci, kterou máte před sebou, se zrovna jedno takové téma objevuje. Je jím *jednání* a od tohoto okamžiku na něj čtenář bude narážet velmi často. Celá tato práce je totiž o jednání. Nyní si možná říkáte, čím to, že práce čítá jen několik desítek normostran a nikoliv tisíce hustě popsaných listů, když přeci, jak jsme naznačili, i o jednání můžeme mluvit tak dlouho.

O jednání zajisté, kratší dobu však můžeme srovnávat pojetí jednání, která vypracovali dva různí myslitelé, a ještě kratší dobu budeme mluvit, pokud se na jejich dvě pojetí budeme dívat z hlediska davu a masové společnosti. A co teprve, když dodáme, že nemyslíme „dav“ a „masovou společnost“ v obecné rovině, ale že jimi zase myslíme „pouze“ pojetí určitých myslitelů.

Tak se nám téma pěkně zúžilo, již je možné mluvit konkrétně, jít do větších detailů a snad i objevit něco užitečného či alespoň nového. Ovšem přesto si netroufám tvrdit, že téma svou prací zcela vyčerpám, jsem naopak přesvědčen, že se může objevit ještě řada dalších prací, které se takto zúženým tématem budou zabývat, a přesto budou mít co říci.

Další otázkou je, proč se práce vlastně zabývá jednáním, ať už z té či oné perspektivy toho kterého autora. Abych odpověděl, musím se přiznat k jednomu naivnímu nápadu: práce, kterou držíte v rukou, měla původně odhalit, proč se lidé zřikají své možnosti jednat. Domníval jsem se, že bych mohl najít nějakou univerzální odpověď, a tou rozluštit hádanku, která mi vrtala hlavou. Brzy jsem však pochopil, že na otázku po příčinách a důvodech lidského *nejednání*, se nedá v takto obecné rovině seriózně odpovědět. Je tomu tak proto, že skoro každý z autorů, s jehož koncepcí jsem se seznámil, myslel pod pojmem jednání něco jiného. Co definice, to naprosto odlišný úhel pohledu – nerůznily se tedy definice samotné, ale vůbec předmět, který chtěly vymezit.

Takže jsem si uvědomil, že tudy cesta nevede, že se musí začít zcela od začátku, nejdříve provést hrubou práci dělníka – snosit materiál a roztřídit a připravit staveniště. Chtěl bych ukázat, že se pojem jednání ve filosofii a jiných vědách neustálil. Někdy možná ani jednotlivý autor není v jeho výměrech dost konzistentní. Že se nerozlišují pojmy jako označení není ještě tak závažná věc, horší je, když se nerozlišují významy, které tyto pojmy mohou zastupovat – pak je veškerá snaha marná. Druhá část práce tedy slouží k uvedení do problematiky pojmu jednání a vyjasnění jeho možných významů, se kterými budu jednak já příležitostně pracovat v částech následujících, ale jejich rozlišení bude doufám sloužit i těm, kteří by se chtěli jednáním zabývat.

S jednáním souvisejí další pojmy, které nemůžeme odbýt. Jsou to předně tyto: **vůle**, **svoboda**, **rozhodování** a **chování**. Pro pochopení té či oné koncepce jsou mnohdy klíčové, možná se dají považovat za východiska některých z nich. V druhé části práce, se jimi budu zabývat v rámci výkladu čtyřech vybraných přístupů k lidskému jednání.

Prvním je přístup cyklického tvoření a opakování archetypů, který představil ve své knize *Mýtus o věčném návratu* Mircea Eliade. Nás bude zajímat i jistý protiklad tohoto přístupu, kterým se autor zabýval ve čtvrté části své práce.

Druhým přístupem bude ekonomický pohled na lidské jednání, který je spjat s rozhodováním o tom, co nám přinese větší mezní užitek.

Zatřetí se zeptáme na radu ve věcech lidského rozumu a jednání klasického filosofa Immanuela Kanta, který povýšil úmysl na nejdůležitější hodnotící kritérium lidského jednání.

Čtvrtou a poslední velkou koncepcí bude trestní právo, které bývá snad až příliš často přehlíženo ve filosofických úvahách o vůli a odpovědnosti, přitom se jedná o funkční pojetí, které nabízí řadu odpovědí, i když samozřejmě i otázek.

Dále zřejmě vyvstává otázka, co zmíněné čtyři myšlenkové systémy vzájemně spojuje a co je spojuje s pojetími Hannah Arendtové a Jana Sokola tak, že s nimi všemi hodlám pracovat jako s koncepcemi jednání. Navíc jsem přeci řekl, že se všechny koncepce od sebe liší a že se dá dokonce vyzorovat, že jednáním nazývají některé z nich něco úplně jiného než druhé. Jak si tedy mohu dovolit ve všech případech hovořit o „jednání“?

Společná vodítka všech těchto koncepcí jsou tato: činnost, úmysl a člověk. Pokud bychom měli tato vodítka spojit, můžeme říci, že **jednání je úmyslná činnost člověka**, jakkoliv pasivní se třeba může jevit. Pouze to a nic víc si troufám považovat za společné jádro toho jednání, jež můžeme najít ve všech šesti pojetích, které se v této práci objeví. *Úmysl* je zde tak důležitý proto, že spojuje všech šest pojetí jako „podnět“ jednání. Slovo „úmysl“ napovídá, že zde máme co dělat s myslí – rozumem. Je výsledkem toho, že se někdo nějak usmyslel. Takže mu nemůžeme rozumět jako příčině, nýbrž jako důvodu, proč člověk jedná tak a tak. Příčiny totiž nezakládají určité jednání, nýbrž reakce. Jednání naopak vyžaduje úmysl jednajícího, i když jednající nemusí být jeho původním autorem. Úmyslu lze tedy rozumět jako podmínce jednání. V rozboru všech šesti koncepcí jednání uvidíme, že všechny počítají s lidským úmyslem, i když to třeba výslovně neříkají.

Proto se s jednáním vylučují takové pojetí a víry, které předpokládají existenci pouze úmyslů domnělých. Je to například taková víra v osud, která se nám snaží říci, že život člověka je již dopředu napsán a naplánován včetně jeho úmyslů, že život je jen puštěnou páskou dávno natočeného filmu. Nebo zdánlivě opačné pojetí, které se stejným výsledkem pracuje s náhodou, pokud hlásá, že je jen dílem náhody (jakoby hodou mnohostěnnou hrací kostkou), jak se člověk v daný okamžik rozhodne.¹ Avšak ne všechna pojetí, která pracují s osudem a náhodou, zcela vylučují ze hry úmysl, a tedy jednání; často hovoří třeba o nějakém zákonu či pravidlu, které stanovuje nutný výsledek určitého jednání – jako například učení o karmě².

V této části stejně jako i dále bych se raději vyhnul úvahám o tom, zda i zvířata jsou schopná jednat. Jednak je odpověď na tuto otázku v mé práci nedůležitá, protože všechny vybrané koncepce zkoumají právě jednání lidí, a také není v mých silách a v možnostech této práce tuto otázku řešit.

Lidová představa často rozdíl mezi zvířaty a člověkem zjednodušuje na rozdíl mezi rozumem a instinkty, což je vlastně mnohem pokrokovější představa oproti kupříkladu Descartovu chápání zvířete jako pouhého biologického stroje. Závěr, který si snad mohu dovolit, je ten, že *pokud* se zvířata řídí úmysly, tedy tím, co si usmyslila, že dělat chtějí, a nejenom tím, co dělat „musí“ (reakce a vzorce chování), *pak* tak činí v daleko menší míře než lidé.

Nyní přichází na řadu odhalení cíle práce.

Některé pojmy se ve vědě už poměrně dobře ustálily. Mohlo by být snad nebezpečné, když by jeden pojem označoval jednu jedinou věc a všichni se na tom shodovali. V některých případech by to totiž mohlo vést k jednostrannému pohledu, pojem a pojetí, které zastupuje,

¹ Tato nastíněná pojetí se však liší od těch, která upozorňují na společenský determinismus člověka, falešně vědomí, nevědomé plnění konformních vzorů apod. (např. E. Durkheim, E. Fromm, S. Freud, N. D. Walsch aj.). První z nich se totiž snaží ontologicky vykládat svět a zrušit úmysl vůbec, druhá jmenovaná pouze problematizují kvalitu a nezávislost úmyslu člověka z psychologického a sociologického hlediska.

² Pro ilustraci a základní seznámení s touto filosofií doporučuji vedle dlouhé řady dlouhých knih stručně zasvěcení na stránkách <http://www.veda.harekrsna.cz/encyklopedie/dharma.htm>

se stanou samozřejmými a těžko se pak rodí alternativy. Ale může to být i výhodou, protože se tak usnadňuje komunikace mezi mysliteli (která probíhá hlavně tak – ať už je to dobře či ne – že jeden myslitel čte dílo svého kolegy). Možná tím také můžeme *částečně* předejít tomu, aby se oprávněně říkalo, že „slova všechno zkazí“, že slovy nejde vyjádřit skutečnost, protože jazyk je pramenem nedorozumění a protože skutečnost se dá jen prožít.

Ať už budeme přikyvovat ustálení pojmů, a tedy jejich přiblížení například k matematickým symbolům a číslům, a nebo budeme namítat, že toto ustálení omezí rozmanitost přístupů při zkoumání v dané oblasti, jistě uznáme jednu věc: je dobré si udělat v pojmech a pojetích jasno. Jasno v tom smyslu, že když řekneme kupříkladu „jednání“, budeme vědět, že dva lidé pod ním mohou myslet dvě různé věci. Že budeme vědět, v čem se liší jedno pojetí a úhel pohledu od druhého pojetí a úhlu pohledu – a to ať už se pro jedno a druhé pojetí užívá stejného pojmu či nikoliv.

Ve své práci chci srovnávat pojetí Hannah Arendtové a Jana Sokola, a to z hlediska davu a masové společnosti. Budu pracovat jako chemik, který do připravené zkumavky s davem přilije trochu jednání, jak mu rozuměla Arendtová. Pak do jiné zkumavky s tímž roztokem naliji jednání, jak mu rozumí Sokol. V druhé části pokusu udělám to samé ještě jednou, ale v obou případech si ve zkumavce připravím masovou společnost. Co si od tohoto pokusu slíbují?

Pokud zůstaneme u výměru jednání jako úmyslné činnosti člověka, může se nám zdát, že se od sebe jednotlivé koncepce jednání ani neliší. Vybereme-li několik výroků, zdá se, že se vzájemně nevyklučují, ba naopak nám může připadat, že se dobře doplňují a jdou spolu ruku v ruce.

Ve spise *O násilí* Hannah Arendtové se dočteme například toto: „Přerušit to, co by se jinak uskutečňovalo automaticky, a tedy předvídatelně, je však funkcí veškerého jednání na rozdíl od pouhého chování.“³ Z *Malé filosofie člověka* Jana Sokola vybírám tento citát: „Řekli jsme, že jednání je víc než jen reakce. Je víc především proto, že sleduje nějaký cíl – cíl, který je můj, nikoliv jen vynucený okolnostmi.“⁴ Podobnost s výše uvedeným Arendtové výrokem vyjde najevo zejména tehdy, když si uvědomíme, že právě reakce jsou automatické odezvy, tedy to, co se odehrávat musí – když mě někdo uhodí, křiknu zcela automaticky „Au!“. A s reakcemi souvisí lidské chování, protože to je vlastně zautomatizovaná, naučenou řadou reakcí. Chování a jednání od sebe Sokol důkladně vymezuje, a sice když kritizuje behavioristickou školu, která se snaží člověka redukovat na automat, jenž reaguje na stimuly – po příčinně následuje nutná, a předvídatelná odezva.

Tím se dostáváme k dalšímu výroku Hannah Arendtové: „Fakt, že člověk je schopen jednání, znamená, že neočekávané od něho může být očekáváno, že je schopen předvést to, co je nekonečně nepravděpodobné.“⁵ Sokol zase mluví podobně o lidské svobodě: „Svoboda však z definice, jak jsme viděli, označuje jednání, které se nedá plně vysvětlit z nějakých příčin, které je zvenčí nepředvídatelné a neopakovatelné.“⁶

Jaroslav Novotný v jednom svém článku také připomíná, že Arendtová „negativně vymezuje jednání oproti rutinnímu chování a zautomatizovaným činnostem“⁷. Zdá se, jako by Arendtová i Sokol řešili rozdíl mezi jednáním a chováním stejně – chování je automatismus, kauzální souvislost mezi příčinou a následkem. A oba autoři se shodují na tom, že jednání na tento model redukovat nelze. Arendtová poukazuje na to, že v případě lidského jednání nemůžeme znát všechny „příčiny“, protože jich je jednak příliš mnoho a zadruhé jsou lidské

³ Arendtová: *O násilí*, str. 27.

⁴ Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 75.

⁵ Arendtová: *The Human Condition*, str. 178.

⁶ Sokol: *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*, str. 79.

⁷ Novotný: *Zakladatelský počin, autorita a instituce*, str. 243.

motivů na rozdíl od přírodních příčin skryty.⁸ Sokol uvádí jiný a velmi vtipný argument: „Kdyby se lidské jednání dalo redukovat na reakce na stimuly a vyložit čistě příčinně, vyvrátilo by to především všechny hlasatele všech názorů, včetně behavioristických: i jejich řeč by byla jen reakcí na nějaké stimuly, pouhou ‚fonací‘, a neměla by nám tedy co povědět.“⁹

V čem se tedy tak strašlivě liší pojetí obou autorů, když jsme teď ukázali, že jsou si tak podobná? O to právě jde, podobnost je jen zdánlivá a člověk se na ní může snadno nachytat, ale rozplyne se, jakmile pojetí uvedeme do vhodného kontextu a v tomto kontextu je srovnáme znovu.

Ovšem jednotlivosti, které se shodují, i základní osu *člověk-činnost-úmysl*, nenalezneme pochopitelně jen mezi myšlenkami a výroky těchto dvou autorů, jednotlivé pasáže se budou podobat i pokud jde o zbylou čtveřici koncepcí.

Proto ponořuji do zkumavek s davem a masovou společností dvě zdánlivě podobná pojetí, abych ukázal, že se v mnohém liší, pokud se díváme správně. Dav a masová společnost jsou mi nástrojem, pozadím, na kterém by měly rozdíly vyniknout v jasných barvách. V tom je má práce filosofická, má poukazovat na to, co může být snadno přehlédnuto. A myslím, že se vlastně snažím naplnit vlastnost filosofie, kterou jí připisuje Franz Rosenzweig, a sice, že se filosofie vždy ptá po tom, co je daná věc ještě jiného než to, co je na ní zřejmé na první pohled.¹⁰

Avšak byla by škoda nevyužít srovnání hned dvakrát, nevyužít zpětné vazby. Bude-li nám masová společnost a dav nástrojem pro odlišení dvou koncepcí jednání, využijme vzápětí tyto koncepcie jako hledisko, s nímž od sebe odlišíme dav a masovou společnost. Protože i v tomto případě se jednak neustálily ve vědě pojmy a kromě toho se také v některých ohledech zaměňují jejich významy. To samé, co jeden autor označuje masovou společností, druhý vidí jako davy. A nejen to: ne jeden autor ztrácí v nějaké části svého díla schopnost rozlišovat, že předmět, který popisoval na začátku, už není stejný jako ten, který popisuje později, i když mu ze setrvačnosti přisuzuje tytéž vlastnosti.

Udělejme tedy po prvním srovnání naopak z nástrojů předměty a z předmětů nástroje a získáme tak srovnání další.

Tato práce je tedy prací filosofickou co do svého poslání, pohybuje se však na půdě, která je vlastní spíše sociologii nebo psychologii.

Na úplný závěr svého úvodu ještě stručně pohovořím o úskalích, která má bakalářská práce skýtá.

Zaprvé jsou to zdroje, ze kterých vycházím. Masovou společností a davem zkoumám z děl autorů, která od sebe dělí vždy přibližně čtvrtstoletí (Le Bon, *Psychologie davu*; Ortega, *Vzpousta davů*; Fromm, *Strach ze svobody*; Canetti, *Masa a moc*).¹¹ Je tedy vůbec možné je srovnávat? Domnívám se, že ano, protože se zabývají něčím specificky lidským, zkoumají člověka v lidském společenství, které navzdory dějinným proměnám dává vždy možnost vzniku toho, co budeme později nazývat davem. Pokud jde o masovou společnost, je v své moderní podobě záležitostí minimálně posledních sto až sto padesáti let. A přestože někdy autoři využívají pro ilustraci soudobých příkladů, není jejich aplikace nutně vázána na krátký dějinný úsek, ve kterém vznikly.

V případě Hannah Arendtové vycházím předně z díla *The Human Condition* („Lidská situace“), jehož část *Action* („Jednání“) jsem překládal do češtiny jako svůj skeletový překlad

⁸ Arendtová: *Krise kultury*, str. 65 a násl.

⁹ Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 78.

¹⁰ Rosenzweig: *Nové myšlení*, str. 10.

¹¹ V této práci není využita literatura o davu a masové společnosti autorů jako S. Freud, L. A. White, William H. Whyte aj. Cílem práce není analýza davu a masové společnosti ani literatury o těchto fenoménech, proto si mohu vystačit s rozbořením jen několika málo vybraných děl.

na FHS UK. S tímto dílem je myšlenkově těsně provázán také další spis: *Mezi minulostí a budoucností* (respektive *Krize kultury*, český překlad, který obsahuje jen čtyři z osmi esejů). Použití jiných velkých prací, např. *Eichmann v Jeruzalémě* nebo *Život ducha* se snažím spíše vyhýbat. První z nich podle mého mínění zdůrazňuje jiné aspekty jednání, než kterými se autorka zabývá ve výše zmíněných titulech. *Život ducha* zase pohlíží na opačnou stránku lidského života než třeba *The Human Condition*, a sice na život kontemplativní, který je v jistém smyslu protikladem života činného. V *Životu ducha* se sice najde mnoho motivů, které by nás mohly zajímat, kupříkladu lidské projevoování (*appearance*), avšak některé otázky, zdá se mi, řeší autorka jinak než v předchozích dílech. Z pozdějšího období autorčiny tvorby pochází také spis *O násilí*, který mi naopak připadá vhodným doplňkem pro četbu a interpretaci jak esejů *Mezi minulostí a budoucností*, tak studie *The Human Condition*.

Od autora Jana Sokola používám tři díla (*Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba* a *Antropologie a etika*, kterou autor napsal společně se Zdeňkem Pincem), jež dohromady vykazují velkou myšlenkovou jednotu, a tudíž s nimi pracuji dohromady takřka tak, jako by šlo o dílo jediné. V případě Jana Sokola mohou být také neocenitelnou pomocí při interpretaci jeho děl osobní konzultace, které jsem několikrát využil a které mě poučily hlavně v tom, že by bylo chybou pokusit se autorovy myšlenky přísně škatulkovat. Na druhou stranu jsem si také předsevzal, že se v práci budu v co nejmenší míře užívat ty autorovy myšlenky, které nejsou podloženy ve vybraných dílech, byť jsem je vyslechl při konzultacích.

A zcela poslední záležitostí, u které se v úvodu bakalářské práce zastavím, je české a anglické pojmosloví. Pokud budeme za ekvivalent anglického „action“ považovat české slovo „jednání“, budeme v českém jazyce chudší o jednu významovou dvojici. Z anglického „action“ můžeme získat přidáním předpony slovo „reaction“. Nic podobného se slovem jednání v češtině udělat nemůžeme. Kromě toho anglické „reaction“ se do českého jazyka obvykle překládá jako reakce, reagování, případně chování, což jsou pojmy, kterými se často rozumí právě opak jednání (k témuž jsme došli i výše při konkrétních citátech). Přitom v angličtině má výraz „reaction“ význam širší, může být také jednáním, které s plnohodnotnými úmysly odpovídá na jednání, jež mu předchází.

V latině, ze které anglické výrazy vycházejí, najdeme dvojici *actio* a *reactio*, na jejíž rozbor si však již rozhodně netroufám, avšak myslím, že by byl velmi přínosný, zejména, pokud by se zohlednilo chápání těchto pojmů a jejich synonym v antice.

2

Srovnání různých pojetí jednání

Jak už bylo řečeno v *Úvodu*, tato část práce bude věnována rozboru čtyřech pojetí jednání. První nám nabízí Mircea Eliade ve své knize *Mýtus o věčném návratu*, rozbor druhého se bude opírat o ekonomické pojetí jednání dle učebnice Roberta Holmana *Ekonomie*, třetí na řadu přijde výklad etického pohledu na jednání dle Immanuela Kanta, čtvrté pojetí nás zavede na půdu zákonů, konkrétně trestního práva ČR.

Pojetí jednání v perspektivě Jana Sokola a Hannah Arendtové budeme rozebírat v jiné části této práce.

2.1 Archetypy a opakování

Pojetí jednání, které představuje Mircea Eliade v knize *Mýtus o věčném návratu*, je v těsné souvislosti s chápáním času, a domnívám se, že bez této dimenze mu nejde ani porozumět. Já se pochopitelně zaměřím jen na ty úvahy a tvrzení z autorovy knihy, které pokládám za zvláště důležitá pro naše téma.

V úvodu jsem naznačil, že se Eliade zabývá v této knize vlastně dvěma, do značné míry protikladnými pojetími jednání, a není tedy těžké uhádnout, že nás budou zajímat také dva s nimi souvisící „typy“ časů.

Jeden z těchto typů je čas *cyklický*, druhý je čas *lineární*, historický. Pro výklad prvního z nich se chopme názvu knihy. Eliade se snaží ukázat, že v dřívějších dobách, respektive v archaických společnostech, lidé čas zcela přirozeně viděli jako opakující se koloběh. Vycházeli z toho, že po Stvoření světa, na Počátku, byl svět krásný a život v něm zcela ideální („Mýty mnoha národů skutečně naznačují, že ve velmi dávné epoše lidé nevěděli ani o smrti, ani o práci, ani o utrpení a měli bohaté zdroje potravy, z nichž stačilo si brát.“¹²). Počátek je pro archaické lidi vždy posvátný. Jenže ne každý počátek obecně, nýbrž Počátek jediný, a sice Počátek světa. Někdy po tomto Počátku, ať už vlivem rituální chyby nebo z jiných důvodů, se začal svět vyčerpávat, oslabovat, stárnout a upadat. Důkazy pro tento fakt byly přeci tak hmatatelné: špatná úroda, hříšnost a rituální chyby, nemoci apod. To vše byly dostatečně zjevné průvodní jevy a jasné příčiny úpadku světa. A pro archaického člověka bylo jediné východisko, jak tento problém vyřešit: vrátit se na Počátek, nebo možná spíše vrátit Počátek.

Vrátit Počátek ale vlastně znamenalo stvořit znovu svět, anulovat čas. Přesně k tomu sloužily slavnosti Nového roku, které měly pro archaického člověka nesmírný význam. V některých kulturách dokonce existovalo více Nových roků během 365 dní.

Domnívám se, že Eliadeho výklad Nového roku v archaických kulturách musíme chápat v protikladu k našemu modernímu pojetí: My máme Nový rok 2006, kterým začíná jeden další rok s tímto pořadovým číslem. Konkrétní letopočet je pořadovým číslem každých dalších 365 dnů. Pro nás je nový rok další časovou etapou, pro archaické lidi je Nový rok obnovením světa, zatímco nový rok ve smyslu dalšího roku si ani nepředstavili. Po Novém roce totiž nenásledovalo žádné pokračování, jelikož mu ani nepředcházela žádná díl.

Co totiž novoročním oslavám předcházelo, bylo odstranění roku starého – nešlo jen o očištění se od starých hříchů, ale o jejich vymazání spolu se starým rokem. Eliade se domnívá, že toto rituální „vyhánění hříchů, nemocí a démonů“ je pokusem o (dočasně) nastolení „prvotního mytického času, ‚čistého‘ času, času v ‚okamžiku‘ Stvoření“¹³. Pro archaické lidi dosavadní svět přestal existovat s návratem k Počátku. Je totiž zřejmé, že před jakýmkoliv počátkem není nic jiného, počátek je vždy první.

¹² Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, str. 63.

¹³ Tamtéž, str. 40.

Není pochyb o tom, že toto pojetí jednání se krajně podobá tvoření. Je tedy otázka, jestli by tuto aktivitu archaického člověka vůbec považovala všechna naše pojetí za jednání. Např. Hannah Arendtová, jak se později ještě dočteme, od sebe ostře vymezuje jednání a zhotovování, takže z jejího pohledu by tato činnost archaických lidí jednání patrně ani nepředstavovala. „Archaický člověk se naprosto oprávněně pokládá za *tvořivějšího*, než je člověk moderní, který svou tvořivost spatřuje jen vzhledem k dějinám. Účastní se každoročně opakování kosmogonie, což je tvůrčí akt par excellence.“¹⁴ Odpověď na otázku, jestli se jedná o určitý druh zhotovování, nebo o jednání, by musela vycházet z porovnání motivů archaického člověka při provádění svých rituálů. Pokud by motivem bylo dosažení nějakého cíle pomocí rituálního postupu, o jednání by z perspektivy Hannah Arendtové jistě nešlo. Pokud by se ale archaický člověk snažil svou rituální aktivitou „pouze“ zpřítomňovat určité principy a vzory před druhými, tedy tato aktivita by nebyla cestou k jinému cíli, nýbrž cílem o sobě, odpověď by mohla být opačná. Taková aktivita by se totiž jednání, jak je představuje Arendtová, přinejmenším *podobala* jako jiná interpretační umění.

S opakováním Stvoření těsně souvisí také častější činnosti v archaických společnostech. I u nich můžeme přemýšlet jako o činnostech k cíli a činnostech s cílem v sobě.

V očích archaických lidí předměty a úkony „nabývají hodnoty, a tím se stávají reálnými, jestliže se tím či oním způsobem podílejí na realitě, která je přesahuje“¹⁵. Co je touto transcendentní realitou? „Přejdeme nyní k lidským úkonům, pochopitelně k těm, které nevycházejí z čistého automatismu. Jejich význam, jejich hodnota nevyplývají z jejich bezprostředního fyzického projevu, ale z toho, že reprodukují prvotní úkon, opakují mytický příklad.“¹⁶ Transcendentní realitou těchto úkonů je tedy mýtický posvátný příklad určitého jednání, tzv. *archetyp*, jehož se cestou „napodobování“ vlastně účastní. Kromě toho je jejich transcendentní realitou také cíl, kterého chtějí dosáhnout. To samé platí i pro obnovování Počátku světa. Pro něj také existuje mytický příklad, který je potřeba zopakovat. Ani sám Eliade jasně neříká, jestli archaické společnosti opakovaly příklady z mýtů ze samotné úcty k nim, nebo proto, že věřily, že zopakování *přinese kýžený výsledek*. Ale vzhledem k tomu, že se lidé v archaických společnostech snažili někdy uspíšit příchod Nového roku a že odpovídali na neúrodu a přičítali si své rituální chyby jakožto chyby s důsledky, pohybujeme se zřejmě spíše v kategorii prostředků a účelů.¹⁷ *Správně provedené* rituální opakování archetypálních mytických úkonů bylo spolehlivou cestou k dosažení cíle, prostě jako když řemeslník dodržuje určitý pracovní postup, aby vytvořil nějaké dílo.

Jak se však z Eliadeho také dočteme, „archaický člověk neuznává v dílčích projevech svého vědomého jednání žádný úkon, který dříve nepředvedl nebo nezažil někdo, kdo nebyl člověkem.“¹⁸ „Gesto nabývá smyslu, *reality* jedině a výlučně tehdy, když reprodukuje prvotní úkon.“¹⁹

Pro archaického člověka tedy nemají smysl ty úkony, pro které neexistuje archetypální vzor, a proto se do nich tedy vědomě nepouští. Možná, že jednání archaického člověka je jedinečné v tom, že je jednáním k dalšímu cíli, ale samotný akt je zároveň také smyslem jednání.

¹⁴ Tamtéž, str. 100.

¹⁵ Tamtéž, str. 9.

¹⁶ Tamtéž, str. 10.

¹⁷ Archaický člověk je zde samozřejmě příliš široký pojem. Je možné, že se chápání rituálů mohlo lišit kultura od kultury, kmen od kmene.

¹⁸ Tamtéž, str. 10.

¹⁹ Tamtéž.

Co jsme v úvodu stanovili být obecnou charakteristikou jednání? Jednání je „úmyslná činnost člověka“. Z Eliadeho se dočítáme, že archaický člověk úmyslně neprovádí jiné úkony než ty, kterými opakuje mytický vzor, jen takové mají smysl. Pokud vyloučíme chování a automatismy, které u něho stojí mimo veškerou pozornost, protože nejsou „reálné“, zbývá nám jediná činnost člověka: vědomě prováděné rituály, jež realitu získávají z napodobovaných vzorů.

Ať už archaický člověk napodobuje Stvoření (anulováním času či založením a osídlením nového místa) nebo se oddává napodobování častějšími činnostmi (tancem, jídlem), na kterých třeba my, moderní lidé, nevidíme už nic posvátného, opakuje závazné archetypy. Odklon od nich je vždy považován za rituální chybu. Eliade také dodává, že archaický člověk se všech novinek bál a rituálně je vyháněl jako provinění a hříchy. Přestože tedy archaický člověk celý život opakuje, ze svého pohledu neustále tvoří. Z pohledu našeho tvoří jen obrazně, protože nevěříme, že jeho rituály dokázaly skutečně přivolat Počátek světa, vítězství ve válce, úrodu apod.²⁰ Něco nového přináší jen v tom smyslu, že se „vrací“ na Počátek, kdy svět byl skutečně *nový* a méně opotřebovaný. Nikdy však nepřináší něco nového ve smyslu změn a *novinek*, vybočení z tradice, nepřináší alternativy k tomu, co dělá po celé věky. Veškerým dějinám se bránil. „Ať je periodicky anuloval, nebo je znehodnocoval tím, že pro ně ustavičně nacházel nadhistorické vzory a archetypy [...]“²¹. Pro archaického člověka bylo „nové“ to, co obnovil, pro nás je „nové“ hlavně to, co se odlišuje a nikdy předtím zde nebylo.

Proti tomuto antihistorickému přístupu, který vychází z vnímání času jako cyklu, stojí koncepce lineárního času. Eliade samozřejmě upozorňuje, že lidstvo nepřešlo od jedné koncepce ke druhé ze dne na den. Stará cyklická koncepce se nejdříve mísila s novu lineární. Kupříkladu se předpokládalo více konců světa, více obrovských katastrof, které se budou v cyklech vracet a vždy sice způsobí konce světa, ale život po nich začne znovu a některé z nich předpokládaly dokonce to, že se budou v novém cyklu opakovat stejné události. A i samotné lineární pojetí mělo několik podob (dvě z nejvýznamnějších asi představuje židovství a křesťanství se svou vírou v poslední soud a s ním zrušení dějin).

Nás však zajímají ještě další problémy, které s lineárním chápáním času a z něho vycházejícím přístupem ke světu vyvstávají.

Jednak je to *možnost snášet utrpení*, se kterým se člověk v životě setkává nebo je přímo zakouší. Zadruhé pak *riziko důsledků lidských činů*.

Archaický člověk mohl utrpení v podobě přírodních katastrof, válek, neúrody, nemocí apod. snášet lépe hned ze dvou důvodů. Jednak pro určité formy utrpení mohl nalézt příklad v mýtu – jestliže trpěl podobně někdy bůh či héros, neštěstí se stalo snesitelnějším, protože v něm člověk nebyl sám; existoval příklad, který, domnívám se, byl mohl i v této podobě figurovat jako posvátný vzor. I když, jak Eliade poznamenává, „předkřesťanské lidstvo nevyhledávalo a neoceňovalo utrpení (až na vzácné výjimky) jako prostředek očisty a duchovního povznesení“²². Nikdy však utrpení nebylo bezvýznamné, „náhodné“. Vždy se totiž mohly najít příslušné důvody (důsledek rituální chyby, nedbalosti, ...) a příčiny (magie, démoni, bohové, ...).

Zde bych rád Eliadeho výklad rozšířil o vlastní postřeh, který snad spolehlivě dokládá osobní zkušenost řady z nás: pokud se přihodí nějaké neštěstí, často se člověk ptá „Proč?“ nebo „Proč zrovna já (moje rodina, mé děti apod.)?“ Člověk často nechápe, proč se *mu* stalo to a to, utrpení mu mnohdy připadá absurdně bezdůvodné, je zoufalý, protože nezná odpověď,

²⁰ Důležitější ale je, co tyto rituály znamenaly pro archaického člověka samotného. *Wirklich is das was wirkt*, „skutečné je to, co působí“, jak vyslovil C. G. Jung.

²¹ Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, str. 91.

²² Tamtéž, str. 65.

a proto ji někdy dokonce hledá v obviňování osudu či štěstěny. Má pocit jako by šlo o omyl či spiknutí.

Utrpení archaického člověka nikdy nebylo absurdní, nebyl to výsměch osudu nebo prostě „smůla“ či „hloupá“ náhoda, které chybí „spravedlivé“ důvody, aby na nás udeřila. Archaický člověk si utrpení mohl vždy vykládat jako důsledek svého rituálního pochybení či pochybení kmene (případně jako zlovůli souseda v podobě zákeřné magie)²³.

Židovská a dále křesťanská myšlenka, že jednotlivá událost má hodnotu *sama o sobě*, protože je vůlí Boží, a má také své historické místo jako nutnost, už sice počítá s lineární koncepcí času, avšak přesto je v utrpení oproti profánnímu chápání dějin snesitelnější, protože se *mělo stát*. Židovství i křesťanství chápou dějiny eschatologicky – pokud použijí vlastní slova: jako *nutnou cestu k nutnému konci*. „Pro ty, kdo věřili v opakování celého kosmického cyklu [např. *opakování katastrof, ona přechodná koncepce od cyklického času k lineárnímu* – pozn. autora], i pro ty, kdo věřili jen v jeden cyklus blížící se ke svému konci, bylo drama současných dějin nezbytné a nevyhnutelné.“²⁴

Na závěr nás bude zajímat zmíněné riziko důsledků lidských činů. Archaický člověk nepodstupuje riziko inovační činnosti, sice obrovsky tvoří, avšak tvoření pouze opakuje. Ovšem také ničí, a sice minulá období, protože implikují historii.²⁵ Nesnaží se o nic, o co se nesnažily generace před ním. Eliade uznává, že i archaický člověk zná dějiny, ale jsou to dějiny, které se odehrály v oněch mytických časech archetypů. „Odmítá-li archaický člověk dějiny, odmítá žít v konkrétním historickém čase, projevuje tím předčasnou ochablost, strach z pohybu a spontánnosti; prostě kdyby měl volit mezi historickou podmíněností s jejím rizikem na jedné straně a reintegrací s rytmy přírody na druhé, zvolil by reintegraci.“²⁶

Jakoby se snažil reintegrovat do Přírody první spontánní a tvůrčí svobodná gesta lidí a donekonečna jim opakováním projevovat úctu.

Pokud se moderní člověk domnívá, že má svobodu tvořit dějiny, je otázka, kolik jí skutečně má, protože dějiny „projevují tendenci, aby je tvořil stále menší počet lidí, kteří nejenže brání mase svých současníků přímo nebo nepřímo zasahovat do dějin, jež tvoří oni (nebo on), ale kromě toho mají dostatek prostředků, aby přinutili každého jednotlivce snášet důsledky těchto dějin, to znamená žít bezprostředně a nepřetržitě v hrůze z dějin“²⁷. Kromě toho jsou dějiny také determinovány tím, co se uskutečnilo třeba i tisíce let dříve (např. vznik zemědělství). „A tak pro tradičního člověka není moderní člověk ani typem *svobodné* bytosti, ani typem *tvůrce* dějin.“ Archaický člověk může oproti modernímu zrušit vlastní „dějiny“ anulováním času, archaický člověk má tedy svobodu „vůči vlastním dějinám“.²⁸

Důsledkem činů člověka, který žije historicky, může být tedy paradoxně ztráta možnosti tyto dějiny *ještě stále* tvořit a také ztráta vlastní svobody. Archaický člověk má oproti tomu *pozitivní svobodu* tvořit, protože provádí Stvoření, a také *negativní svobodu* od dějin.

Moderní člověk navíc nese tíži možných nezvratných následků svých činů, kterých se archaický člověk nemusel bát, pokud „jen“ opakoval archetypy. Jak říká Hannah Arendtová, s člověkem existuje možnost, že dojde k něčemu naprosto neočekávanému, co nemá v minulosti obdoby, člověk vždy dává možnost vzniku něčeho naprosto nepředvídatelného. Dodejme, že tehdy, pokud se z archetypů vymaní. I to může být čin s historickými důsledky,

²³ Tamtéž, str. 67.

²⁴ Tamtéž, str. 87

²⁵ Tuto druhou stranu tvoření však Eliade nikde výslovně nezmiňuje.

²⁶ Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, str. 98.

²⁷ Tamtéž, str. 99. O tom, že lidé nejsou autoři dějin, respektive, že jejich autorem není nikdo, ovšem v poněkud jiném kontextu, viz Arendtová: *The Human Condition*, např. str. 185.

²⁸ Eliade: *Mýtus o věčném návratu*, str. 99.

o kterém zase hovoří Eliade. Zároveň tento autor pokládá možná řečnickou otázku, jestli přijde doba, kdy se lidstvo v hrůze z vlastního zničení raději zřekne utváření dějin a vrátí se k archaickému opakování.

Na závěr shrnutí: Pokud nás bude zajímat *vůle* archaického člověka, měl ji sice silnou ve smyslu úsilí (úsilí řídit se archetypy), ale otázka je, nakolik byla jeho vlastní a nakolik ji v něm vynucovaly mýty a tradice společenství, ve kterém žil. *Svoboda* coby osobní spontaneita a svoboda tvořit nové mu zajisté ve velké míře scházela vzhledem k tomu, že celý život napodoboval. O tuto svobodu je moderní člověk bohatší, byť to může znamenat i svobodu k sebezničení nebo jinému činu s tragickými historickými důsledky. *Rozhodování* souvisí se zmíněnou vůlí. Teoreticky pro archaického člověka vždy existovala možnost rozhodnout se, co udělat. Mnoho úkonů mělo ale zajisté svůj přísný kalendář a nemohly být nikdy vynechány, jiné však měl archaický člověk svobodu provádět dle své potřeby, aby jimi dosáhl zamýšleného cíle, úrody, vítězství v boji apod. Ovšem možnost rozhodnout se, *jak* co provést, neexistovala v řadě případů ani teoreticky, protože byl svázán přesnou rituální formou pro většinu svých vědomých úkonů. *Chování a automatismy* neměly pro archaického člověka svůj skutečný smysl, jak už jsme řekli výše, nepodílely se na realitě, která by je mohla přesahovat.

2.2 Kant

„Etika je dodnes v mnoha ohledech pod rozhodujícím vlivem Kantovým a dílo autorů, jako je John Rawls, Ernst Tugendhat nebo Jürgen Habermas, o tom podává výmluvné svědectví. Bylo by jistě nejen marné, ale zejména krajně pošetilé, chtít tento vliv nějak zpochybňovat či zlehčovat. Kant zkrátka zůstává klasikem jedné linie etického myšlení, která se zřejmě dosud úplně nevyčerpala.“²⁹

Těmito slovy Jana Sokola začíná první stať knihy *Antropologie a etika*. Já při výkladu Kantovy etiky budu vycházet z díla *Základy metafyziky mravů* a také z komentářů jiných autorů, jako je právě Sokol, ale dále také Nietzsche, Roger Scruton a Walter Bruggen.

Kant navrhuje předřadit metafyziku mravů před praktickou antropologii (empirickou psychologii) – tedy **zákony morálky nestanovit zobecňováním zkušenosti, nýbrž je stanovit dříve**, apriorně. „[...] morální filosofie se zcela zakládá na své čisté složce, [...] nepřijímá nic ze znalostí o člověku (antropologie), nýbrž dává mu jako rozumné bytosti zákony apriori“³⁰. Kant hledá „nejvyšší princip moralitý“.

K jádru své etiky se Kant dostává již na začátku zmíněné knihy, když odlišuje to, co se nám jako morální jednání může jevit, a to, co morální jednání skutečně je. Pro to, „co má být morálně dobré, nepostačuje, že je to přiměřené mravnímu zákonu, nýbrž musí se to dít také kvůli němu samotnému; v opačném případě je ona přiměřenost jen velice nahodilá a povážlivá, poněvadž z nikoli mravného důvodu může tu a tam vzniknout jednání přiměřené zákonu, ale mnohem častěji je zdrojem jednání protizákonného.“³¹

Kde se ale bere onen dobrý mravní důvod, který je už vždy přiměřený mravnímu zákonu? Vzniká z dobré vůle. Ten, kdo má dobrou vůli, jedná mravně a dobře. Podle Kanta je jediné dobrá vůle tím, co lze bez omezení a vždy považovat za dobré, na rozdíl od konkrétních činů, vlastností, schopností apod. Vůle je takto klíčovým pojmem Kantovy etiky.

²⁹ Sokol: *Antropologie a etika*, str. 15

³⁰ Kant: *Základy metafyziky mravů*, str. 13

³¹ Tamtéž.

Všechny talenty a schopnosti „mohou být i krajně zlé a škodlivé“³², jestliže není dobrá vůle, která je užívá.

A dobrá vůle je dobrem i tehdy, *když se s ní nepodaří vytyčený záměr provést*. Toto je asi nejdůležitější myšlenka Kantovy etiky, jejíž jádro jsme naznačili už výše v odlišení povrchu a podstaty dobrého jednání. Dobrá vůle, tedy dobrý úmysl, se kterým jednáme, převyšuje u Kanta v důležitosti celý další průběh jednání a jeho výsledky. Kant přirovnává dobrou vůli k drahokamu, přičemž její konečná užitečnost a zdařilost v praxi je jen drahým kovem, do kterého je zasazena, „aby se s ní dalo lépe zacházet v běžném životě“³³. A právě tato důležitá část Kantovy filosofie je a zřejmě nejvíce negativně kritizována. Weber proti tomuto pojetí namítal, že v politice jde o výsledky, ne o úmysly. Sokol zase připomíná, že Kant rezignací na důsledky jednání zanedbal myšlenku *celistvosti* lidské mravní osoby a myšlenku *odpovědnosti* vůči druhým. Nietzsche kritizuje to, že se Kant snaží z člověka udělat „automat „povinnosti““³⁴.

Další výtky Friedricha Nietzscheho (*tamtéž*) se zaměřují také na to, že Kant člověku odpírá radost z jednání a že je Kantovo pojetí rozhodování přísně neosobní. Nyní se k těmto součástem Kantova mravního systému dostaneme.

Podle tohoto autora rozum nemáme k tomu, abychom se učinili blaženými – k tomu by daleko lépe posloužily instinkty. Rozum máme pro naplnění daleko důstojnějšího záměru s naší existencí. Rozum naše potřeby spíše rozmnožuje než pomáhá uspokojovat, není tedy nástrojem k účelu, nýbrž má utvářet **dobrou vůli** samu o sobě. A že je to potřeba, dokládá Kant na možných typech **motivů** našeho jednání. Kromě morální povinnosti (a) jimi může být ještě vlastní prospěch (b) anebo bezprostřední náklonnost (c).³⁵

Výše jsme řekli, že to, co vypadá na první pohled jako morální jednání, může mít ve skutečnosti motivy prospěchářské. Tím se dostáváme i k lidské **radosti**, na kterou jsme narazili už při zmiňování Nietzscheho kritiky Kantových představ o morálním. Pro Kanta zákony morálky stanovuje rozum – je tedy důležité mravně jednat, nikoli z toho mít radost. Radost pro Kanta čistotu jednání naopak problematizuje. Zde bych se rád tohoto autora zastal (například před Nietzscheho kritikou), protože Kant neodsuzuje radost z jednání jako takovou, jen se snaží ukázat, že pokud jednáme v radosti například ve prospěch druhých, je možné, že tak ve skutečnosti nečiníme kvůli nim, nýbrž kvůli sobě. Naše radost totiž může být naším užitekem (jak bude šíře ukázáno i v kapitole Ekonomické jednání), a proto se může stát snadno účelem. A jednání, *o kterém* Kant tvrdí, že „ať sebevíce odpovídá povinnosti a ať je sebevíce milé, nemá přesto žádnou pravou mravní hodnotu“, není jednání *s radostí*, ale jednání *z radosti* a *za účelem* dosažení vlastní radosti. Protože zrovna tak, jako může být jednání *z radosti* či *za účelem* dosažení vlastní radosti provázeno tím, že *odpovídá* jednání z mravní povinnosti, může přeci i jednání z mravní povinnosti být doprovázeno radostí. Problém je hlavně ten, že se dá těžko rozpoznat, jaké jsou skutečné motivy jednajícího, a zřejmě toho není dost dobře schopen ani on sám.³⁶

³² Kant: *Základy metafyziky mravů*, str. 19.

³³ *Tamtéž*, str. 21.

³⁴ Nietzsche: *Antikrist*, č. 11.

³⁵ Kant uvádí tento příklad: Obchodník nás poctivě a dobře obslouží – nikoliv proto, že mu to nařizuje mravní zákon, ale protože to vyžaduje jeho prospěch. Jiný příklad: je morální povinností zachovávat život, obvykle k němu chovám i bezprostřední náklonnost, avšak je-li můj život beznadějným zárukem, náklonnost k němu nechovám a není mi jeho další uchování ani prospěšné, avšak nezabiji se, protože je mou morální povinností jej zachovat. Tyto a další příklady se dají najít na stránce 25 a násl.

³⁶ V této věci se dle mého názoru nejzřejmějším způsobem liší Aristotelovo a Kantovo pojetí dobra. A tato odlišnost bude vidět i při dalším výkladu *Základů metafyziky mravů*. Podle Aristotela je dobrý ten, kdo se raduje z krásného, tj. i dobrého jednání; podobně například *není* spravedlivým ten, kdo se neraduje ze spravedlivého jednání. Ctnostné jednání (opravdu ctnostné) je slastné samo o sobě. Pro Aristotela je tedy radost z dobrého jednání dokonce podmínkou pro to, aby toto jednání bylo skutečně dobré. Dokonce uvádí i příklad se štedrostí, která by se u Kanta dala přirovnat k dobročinnosti. Viz *Etika Nikomachova, Kniha I, kapitola 9. Bližší*

Na druhou stranu ale podle Kanta také platí, že někdy to, co vypadá jako prospěchářství, je ve skutečnosti plněním povinnosti ve prospěch mravnosti. Jde o případ vlastní **blaženosti** – zajistit si ji je povinností, jelikož by nedostatek mé spokojenosti mohl vést k pokušení překročit mravní povinnost. Mravní povinnost člověk nesplní snadno, protože je ovládán také *temperamentem*, který na rozdíl od *charakteru* koná z náklonnosti, byť i dobré věci. Proč Kantovi nedostačuje konání dobrých věcí z náklonnosti? Nyní je to už asi zřejmé z předchozího odstavce a možná i dřívějších. Konat dobro z náklonnosti nemá co dělat s dobrým úmyslem, není to jednání podle příkazu rozumu, podle příkazu mravnosti.

Z toho vyplývá už dříve řečené, že „jednání z povinnosti nemá svou morální hodnotu v účelu, který jím má být dosažen, nýbrž v maximě, podle níž se o něm rozhoduje[...]“.³⁷ Přesto si Kant neodpustí argumentovat i spolehlivostí k naplnění účelu, když říká, že jednání z náklonnosti není dostačující proto, že se taková náklonnost může změnit. A náklonnost na rozdíl od mravní povinnosti přikázat nejde (jako příkaz mravní povinnosti a nikoliv lásky se mají dle autora chápat příkazy Bible typu „Miluj bližního svého, i nepřítele.“

Dobré jednání nemůže vycházet z pohnutek očekávaných výsledků, protože třeba vlastní či cizí příjemnost lze dosáhnout i jinak, i bez vůle rozumné bytosti. Jen dobrá vůle je nepodmíněná, a tedy nejvyšším dobrem. A pouze představa zákona, jenž je pohnutkou této vůle, může vytvářet toto nejvyšší dobro. To znamená, že dobro už je v osobě, která podle této představy jedná. Tento zákon však musí být apriorní, nezávislý na možných výsledcích a zkušenostech. Pro Kanta je takovým zákonem „obecná zákonnost jednání vůbec“, princip, „že nemám postupovat nikdy jinak než tak, *abych mohl současně chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem*“.³⁸ Tento zákon je tedy vlastně zákonem zákonodárství. To je Kantův kategorický imperativ.

To znamená, že mám jednat tak, abych mohl chtít, aby tak jednali i ostatní. Kant uvádí příklad s falešným slibem – tedy jestli můžu slibovat něco s vědomím, že slib nesplním. Nemám tak činit, a to ne proto, že bych tím mohl pro příště ztratit důvěru (což by bylo posuzování jednání z hlediska následků a cílů). Mravní maxima jednání se ptá, jestli můžu chtít, aby všichni, když se jim to hodí, skládali lživé sliby. „Tu si hned uvědomím, že sice mohu chtít lež, ale nemohu chtít, že má platit obecný zákon lhát; neboť podle takového zákona by vlastně nemohl vůbec existovat nějaký slib, poněvadž by bylo marné, abych předstíral svůj úmysl vzhledem ke svému budoucímu jednání před druhými, kteří přeci tomuto předstírání nevěří [...]“³⁹ Tato etika jako by tedy počítala dokonce s odpovědností za společný svět (například za zachování „instituce“ slibu), etické hledisko, které můžeme najít jak u Sokola, tak u Arendtové (což dokazuje článek Jaroslava Novotného *Zakladatelský počin, autorita a instituce*, který budeme ve čtvrté části práci ještě rozebírat).

Ale skýtá samozřejmě i úskalí. „[...] Kantovo pravidlo vyžaduje, aby člověk myslel na všechny ostatní, což je pro nás těžko proveditelné a obsahuje nebezpečí, že budeme nevědomky své vlastní představy a normy o správném jednání přenášet na druhé, případně od nich vymáhat. Odtud je už jen krůček k rozšíření, ale falešné představě (před níž sám Kant výslovně varuje), jako by morálka dávala člověku právo vymáhat něco od jiných.“⁴⁰

Nietzsche mluví zase takto: „,Ctnost‘, ,povinnost‘, ,dobro o sobě‘, dobro vyznačující se neosobností a obecnou platností – výplody mozku, jimiž se vyjadřuje úpadek, poslední

odůvodnění pojmu blaženost. A Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 26. Ovšem na rozcestí se obě pojetí dostávají už v tom, že Aristotelés dobro pojímá jako *prospěch*, z čehož vyvozuje hierarchii dober, čili hierarchii nějakých užitek.

³⁷ Kant: *Základy metafyziky mravů*, str. 29.

³⁸ Tamtéž, str. 32.

³⁹ Tamtéž, str. 34.

⁴⁰ Skol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 196

vysílení života, královecké číňanství. Nejhlubší zákony zachování a vzrůstu přikazují opak toho: aby si každý vynalezl *svou* ctnost, *svůj* kategorický imperativ. Zahyne národ, splete-li si *svou* povinnost s pojmem povinnosti vůbec.⁴¹

Kromě kategorického imperativu ještě existují imperativy hypotetické. Hypotetické imperativy jsou spíše radami, jak autor říká. Radami pro dosažení nějakého cíle. Takzvaný „imperativ zručnosti“ (technický) slouží k dosažení libovolného účelu, „imperativ chytrosti“ (pragmatický) slouží k dosažení blaženosti, která se dá jako účel předpokládat u všech bytostí. Sám čtenář při tomto výčtu snadno doplní, že kategorický imperativ oproti těm hypotetickým není žádným návodem, ale příkazem dobrého jednání.

Zatímco z ekonomického hlediska se dá na všechny životní situace aplikovat rozhodování o tom, *co je mi více užitečné* (teorie mezního užítku), tak řešení všech životních situací v Kantově podání spočívá v tom, aby se naše vůle nedostala do tohoto rozporu: „nějaký princip považujeme za objektivně nutný jako obecný zákon, ale subjektivně by neměl platit obecně, nýbrž připouštět výjimky“⁴². To nám možná připomene „výtečnost“ a „davovost“ u Ortegy, autora, o jehož díle budeme v třetí části práce hovořit.

Na Kantově pojetí je pozoruhodné to, že rozum „je sám o sobě ‚zákonodárcem‘, který zároveň postuluje i dodržuje ‚kategorický imperativ‘ čistého praktického rozumu“⁴³. Rozum mi umožní poznat to, co je správné, protože vím, co sám mohu chtít, aby se stalo všeobecně platnou normou. Je zajímavé, že si zde Kant nepřivolává na pomoc sókratovskou, resp. platónskou metodu na „lčení“ rozpornosti názorů člověka. Místo toho se snaží dost nesrozumitelně vysvětlit, jak se z představy určitého druhu zákona stává pohnutka vůle jednat mravně.

Důležitou stránkou Kantovy etiky je vztah k druhému. Dá se sice odbýt odkazem na kategorický imperativ, ale zastavme se u něj. Jak Sokol, tak Arendtová svá pojetí jednání vidí hlavně v rámci vztahů k druhým lidem a interakce mezi nimi. Kromě toho je vztah k druhému důležitý pro formulaci druhého Kantova kategorického imperativu.

Autor se ptá, zda je něco účelem samo o sobě. Odpovídá, že člověk je předně účelem o sobě. Nerozumné bytosti jsou věcmi, rozumné osobami, tedy tím, čeho se nesmí využívat jako pouhých prostředků a na jejich místo nemůže být kladen žádný jiný účel, jemuž by měly sloužit pouze jako prostředky. Podle Kanta musí totiž existovat něco, co má absolutní hodnotu, protože kdyby „všechny hodnoty byly podmíněné a tím nahodilé, nebylo by vůbec možné pro rozum nalézt žádný nejvyšší princip“⁴⁴. Člověk je účelem pro každého (rozuměj měl by být), protože je *účelem sám o sobě*, a tedy může být i objektivním principem vůle, kategorickým imperativem. Z toho vyplývá druhá formulace kategorického imperativu: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“⁴⁵

Výklad Rogera Scrutona spojuje první a druhou formulaci kategorického imperativu takto: „musím jednat tak, aby se zásada mé činnosti mohla stát univerzálním zákonem, a to mohu pouze tehdy, když budu respektovat racionálnost jiných (jinak by můj zákon nebyl zaměřen na univerzální rozum); musím tudíž jednat se všemi racionálními bytostmi jako s účely, a ne jako s prostředky“⁴⁶.

⁴¹ Nietzsche: *Antikrist*, č. 11.

⁴² Kant: *Základy metafyziky mravů*, str. 67.

⁴³ Scruton: *Slovník politického myšlení*, heslo „KANT, Immanuel“.

⁴⁴ Kant: *Základy metafyziky mravů*, str. 74.

⁴⁵ Tamtéž, str. 75.

⁴⁶ Scruton: *Slovník politického myšlení*, heslo „KANT, Immanuel“.

Ekonomické pojetí se v této věci liší hlavně v tom, že i druhého člověka je svolné využívat jako prostředek a že i druhý člověk může mít cenu, zatímco u Kanta má hlavně důstojnost a nikdy jen cenu.

Na závěr se zastavím ještě u posledního autorova pojmu a tím je **svoboda**. *Svoboda* je pro Kanta vlastností kauzality rozumných bytostí působit nezávisle na *cizích* příčinách. *Přírodní nutnost* je vlastností kauzality všech nerozumných bytostí být určován k činnosti *cizími* příčinami. Kauzalitou rozumných bytostí (resp. jejím způsobem) je vůle.

Kauzalita je jako zákon: příčina – následek. Ale svoboda musí být kauzalitou zvláštního druhu, jinak by svobodná vůle neexistovala: kauzální je svoboda v tom, že vůle je sama sobě zákonem a svoboda vůle je *autonomií*. Přírodní nutnost je proti tomu *heteronomií* (to, že je příčina příčinou k danému následku, nevězí v příčině samé, ale ještě v něčem jiném, v cizím zákoně).

Svoboda si tedy u Kanta ukládá sama omezení tím, že si ukládá zákon, k jehož ukládání má svobodu. To je autonomie vůle. Která sice vůli svazuje, ale není tím typem kauzality, který by jednání nahrazoval reagováním, což je pro nás vzhledem k tom, co jsme řekli v *Úvodu*, velmi důležité.

2.3 Ekonomické pojetí jednání

Podobně jako Kant i ekonomické pojetí redukuje lidské jednání jen na jeho první fázi, ve které probíhá rozhodování.

Žádnou další shodu, která alespoň na první pohled může vypadat překvapivě, však již čekat nemůžeme. A to proto, že už při rozhodování se rodí z etického hlediska obrovský rozdíl, který dále posílá obě pojetí svou vlastní, de facto opačnou cestou. Kant sám pragmatismus a ziskuchtivost, užitek a dokonce i lidskou radost v případě jednání negativně kritizuje. Ekonomické jednání dělá naopak ekonomickým právě to, že usiluje o užitek, jenž má být maximalizován, zatímco náklady (ať už jimi myslíme cokoliv) mají zůstat co nejnižší.

Arendtová, která jednání rozhodně nepojímá účelově, v díle *The Human Condition* říká, že obchodování, respektive činnost výrobce, který přinesl svůj výrobek na trh, už spadá spíše do oblasti jednání než pokračování výroby, protože na trhu vstupuje výrobce ve styk s druhými lidmi a užívá řeči. Avšak je zřejmé, že takovýto výrobce přichází na trh s cílem svého co možná největšího zisku a „jednání“ s druhými lidmi mu je nástrojem, jak toho dosáhnout. Podobnost jeviště (*space of appearance*) na trhu s tím, které zakládá moc a v němž se jako v pavučině lidských vztahů rodí příběhy, je také nanejvýš sporadická. A tak se zdá, že autorka svůj přírůstek jednání k obchodování nemyslela vlastně příliš vážně. Spíš jím chtěla rozlišit na jedné straně výrobu jako jednu ze specifických součástí *vita activa* a na druhé straně to, jak se s hotovým výrobkem zachází, když už je dokončen, a kromě toho také upozornit na podobnost *takzvané* „neviditelné ruky“ trhu a „neviditelného aktéra“ za scénou dějin⁴⁷.

Právě jsme zmínili, že prodávající vstupuje na trh s úmyslem co největšího zisku. Se stejným úmyslem vstupuje na trh kupodivu i kupující, přestože neprodává žádné výrobky či služby, za které by mohl utržit peníze.

To, co za svou koupí utrží, je jeho užitek z koupené věci, a to, co „prodává“, jsou naopak jeho peníze.

Představme si, že si jdeme koupit například láhev medoviny. U jednoho stánku se prodává litr medoviny A za 110 Kč. U druhého stánku je cena stejná, ale za jinou medovinu,

⁴⁷ Arendtová: *The Human Condition*, např. str. 185.

za medovinu B. A nakonec v nedalekém krámku s potravinami je k mání medovina C a také za sto deset korun. Ze své dřívější zkušenosti již víme, že nejlepší z nich je medovina B, proto půjdeme ke druhému stánku, abychom „prodali“ svých 110 Kč a dostali za ně v tu chvíli největší možný užitek. Jak je vidět, i *kupující* člověk vlastně prodává a tím, co *získává* výměnou, je jeho užitek.

Z definice je (mezní) užitek: „Přírůstek uspokojení spotřebitele z dodatečné jednotky statku.“⁴⁸ A pojednává o něm snad každá učebnice ekonomie. S každou další jednotkou tento užitek zpravidla klesá.

Ať už *kupující* či *prodávající*, oba dva vždy sledují co možná nejvýhodnější, tj. nejekonomičtější obchod, který je svým užitekem nejvíce uspokojuje (utržené peníze se sice samy o sobě nijak využít nedají, ale jsou směřitelné za služby či předměty, které mi užitek, a tedy uspokojení, již přinesou).

Jenže ekonomické jednání nepodstupujeme jen s penězi, když obchodujeme na klasickém trhu s výrobky a službami, jež si lidé vzájemně nabízejí.

Zvláštní druh obchodu nabízí také téměř každé náboženství a řada filosofí, konkrétně těch, které slibují posmrtnou blaženost. Tento druh obchodu nemá v pozemském světě obdoby, a to právě proto, že jeho druhá část „se odehrává“ po smrti člověka.

V pozemském životě – vulgárněji řečeno – by se obchodu s blažeností asi nejvíce podobaly případy, kdy si odříkáním určitých potěšení a odtrháváním si od úst spořím na to, abych prožil pěkný důchod, nebo abych si mohl koupit hezkou dovolenou.

Obchod s blažeností, vykoupením, rájem, jak se tomuto „důchodu“ říká, se však má zcela naplnit až po mé smrti. Proto je nezbytným předpokladem pro tento obchod víra, ani ne tak důvěra, ale skutečně *víra* v... Uspořené peníze bych totiž také neposlal na neexistující účet neexistující cestovní kanceláře, pokud bych chtěl odjet na dovolenou. Jestliže mi někdo něco slibuje, musím nejprve uvěřit v to, že dotyčný existuje – a to nutně dříve, než mu mohu začít důvěřovat, že slib opravdu splní. Jako zajímavý obchod se dá představit život šíitského věřícího, o němž nás s vyzdvížením pro nás důležitých bodů zpravuje Elias Canetti v knize *Masa a moc*.⁴⁹ Šiité truchlí za mučedníka Husajna, Prorokova vnuka, a jejich pojetí víry se přímo nabízí k tomu, aby se o něm spekovalo ekonomicky. V historii obchodu je patrně jen málo výhodnějších nabídek, než ta, kterou skýtá šíitské náboženství nářku: jedna pouť k Husajnovu hrobu u Kerbely se totiž údajně rovná tisíci poutím do Mekky! Navíc Husajn má v soudný den z pověření Alláhova spasit každého, kdo kvůli němu prolil slzy, psal tragické verše apod. Nářek v tomto náboženství převažuje snad všechny ostatní skutky.

Fakt, že šíité takových poutí podnikají více a že jim nestačí prolít za Husajna slzy jen jednou v životě, nýbrž že svůj život dobrovolně prožívají jako utrpení Husajnovu a neustále truchlí za tohoto muže, však znamená, že zde nejde jen o obchod. Víra je upřímná, hluboká a pohlcuje celý způsob života. Na druhou stranu, když by víra upřímná nebyla, nemohly by být ani upřímné slzy lítosti či tragické verše a žádné spasení by se nemohlo dostavit.

Nad handlováním s blažeností se pozastavuje mnoho filosofů a kritizují je i tak protikladní filosofové jako jsou Kant a Nietzsche.

Shodnou se však jen v jeho odsouzení, nikoliv v důvodech. Nietzsche kritizuje především tento „argument“ církve: „Víra dává blaženství: tudíž je pravdivá.“⁵⁰ Namítá, že není dokázáno právě to, že víra blaženství dává, jde jen o slib. Tudíž nemůže být dokázána ani její pravdivost. „Ale že skutečně nastane, co kněz slibuje věřícímu pro onen svět, nepřístupný jakékoli kontrole, čím *to* by se dalo dokázat?“⁵¹ Nietzsche podpírá svoji kritiku ještě dalším

⁴⁸ Holman: *Ekonomie*, str. 696.

⁴⁹ Canetti: *Masa a moc*, str. 165 a násl.

⁵⁰ Nietzsche: *Antikrist*, č. 50.

⁵¹ Tamtéž.

protiargumentem, ten si ale z důvodu úspornosti v mé práci a z důvodu dostatečnosti prvního dovolím vynechat.

Kant zase označuje slib blaženosti *hypotetickým imperativem*, konkrétně jde o tzv. imperativ „chytrosti“. Kritika míří hlavně proti tomu, že *hypotetický imperativ* je oproti *kategorickému imperativu* předpisem k účelu, nikoliv k dobrému jednání jako takovému.⁵² Jednoduše řečeno, že člověk se „eticky“ chová pro svůj vlastní budoucí prospěch, ne pro dobro či mravnost jako takové. A Kant naopak chce, aby člověk používal rozum k rozlišení dobrého a špatného a dobro konal nikoliv z vlastní libosti či jiných výhod, ale kvůli tomu, *aby* konal dobro. Že konat dobro, respektive nekonat zlo, znamená jednat vzhledem k obecnému zákonu, je v této práci rozebráno ve zvláštní kapitole věnované Kantovi.

S ekonomikou zásvětní blaženosti kalkulovali také příslušníci a zakladatelé nejrůznějších mysterijních kultů a sekt, včetně těch dnešních.

Ekonomické jednání omezuje samo sebe – hranice mu totiž stanovuje osobní motivace člověka, za tyto hranice dál nejde, jinak by nebylo ekonomické. Tato motivace je pragmatická, individualistická a nevyhne se tomu, aby se projevovala i jako sobectví.

Motivace jednotlivého člověka je osobní v tom, že sleduje výlučně svůj zájem, i když se to tak nemusí na první pohled zdát. A to je fakt, který tak zneklidňoval Kanta, a proto by raději nechtěl mravně čistému jednání přiznat radost.

Ekonomické jednání nemusí být ekonomické jen v tom, že mi přináší finanční či jiný hmotný užitek, jak už jsme naznačili výše. Blaženost se dá asi jen v málokterých filosofických a náboženských systémech představit jako hmotný užitek. Užitek má význam daleko širší, může jím být například i můj dobrý pocit. Můžeme totiž docela dobře považovat za ekonomické prokazovat druhým dobrodiní – záleží na důvodech, které mě k tomu vnitřně skutečně vedou. I když vynecháme případy, kdy si např. chce nějaká osoba charitativní činností zajistit lepší pověst a tu pak zužitkovat pro větší počet příznivců, ať už jde o politika, herce, zpěváka apod., stále ještě není jisté, že úmysl byl čistý, jak tomu chtěl Kant. Stále je zde totiž riziko, že si dobročinností kupují svůj *dobrý pocit* nebo *čistší svědomí*. V takovém případě je pak větší materiální hodnota daru či velikost mé „oběti“ úměrná mému „výnosu“, přestože se na první pohled jeví jako ztráta.

Mezi příklady svobodné volby, které vyjmenovává Holman, patří i to, „že si sami volíte rozdělení svého volného času mezi různé aktivity. Že si sami volíte svého životního partnera. Že si sami rozhodnete o svém povolání.“⁵³ A podobně.

Ekonomické myšlení je převoditelné prakticky na všechny oblasti života. Ovšem, jak Holman zdůrazňuje, ve světě s druhými bytostmi, které činí volbu jako my, nejsme jen „subjektem volby, ale i objektem volby“⁵⁴ a z toho vyplývá princip konkurence, protože každý chce obstát v této soutěži. Co Holman nedodává, je skutečnost, že soutěž kromě „snahy o sebezdokonalení a touhy vyniknout“ vyvolává také nevraživost, nepoctivost, zákeřnost, nemilosrdnost, pokrytectví, lest a jiné vlastnosti a strategie. Erich Fromm kapitalismu přilepuje mezi jinými u toto charakteristiku: „Ve všech společenských a osobních vztazích platí zákony trhu. Je nabitelné, že vztahy mezi konkurenty musí být založeny na vzájemné lidské lhostejnosti.“⁵⁵ Ekonomie dokonce zná dobrý recept na to, jak být výhodně nepoctivý, výhodně sobecký apod. Ekonomie totiž počítá s pravděpodobností a rizikem: „Čím větší je riziko, tím vyšší musí být míra výnosu [...]“⁵⁶. Dle míry výnosu, tedy zjednodušeně

⁵² Kant: *Základy metafyziky mravů*, str. 53 a násl.

⁵³ Holman: *Ekonomie*, str. 4.

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ Fromm: *Strach ze svobody*, str. 69

⁵⁶ Holman: *Ekonomie*, str. 345

mého užitku, se dá vypočítat riziko, které bych měl být jako racionálně uvažující člověk ochoten podstoupit.

„Představte si, že se chcete zúčastnit hazardní hry – házení mincí – ve které je výhra 1200 Kč. Chcete vsadit na orla. Pravděpodobnost, že padne orel, je 0,5. Kolik vsadíte do takové hry?

Na výhru 1200 Kč vsadíte maximálně 600 Kč, protože pravděpodobnost, že vyhraje, je 0,5 a pravděpodobnost, že prohraje, je také 0,5. Když násobíte možnou výhru 1200 Kč pravděpodobností 0,5, rovná se právě vašemu vkladu 600 Kč.⁵⁷

Pro příklad o ekonomickém rozhodování, které přímo nesouvisí s materiálním ziskem a ztrátou, však nemusíme chodit mimo Holmanovu učebnici. Jde o takzvané „věžňovo dilema“. Holman sice není jeho autorem, ale názorně je dokumentuje.⁵⁸ Jde o to, že si ekonomicky můžeme spočítat, jestli je lepší se přiznat, či nepřiznat k spáchanému zločinu v případě, že v jiné cele sedí můj komplic, který může říci vyšetřovatelům pravdu, tedy přiznat se, a tím mě udat. V případě, že se sám přiznám a můj komplic se nepřizná, mám slíben *nejnižší* trest, v případě, že se nepřiznám a můj komplic se přizná, dostanu trest *nejvyšší*. V případě, že se přiznáme oba, dostaneme každý *střední* trest. Vzhledem k tomu, že se nemohu se svým komplicem domlouvat, je pro mě ekonomicky nejvýhodnější přiznat se.

Na tomto případě je jasně patrné, v čem spočívá ekonomické jednání – všimněme si, že se nikdy neptá po ničem jiném, než po co největším zisku a po co nejmenší ztrátě. Zároveň předpokládá, že dokáží odhadnout všechna důležitá rizika a hlavně, že znám všechny podstatné motivy vlastního jednání, které by mě měly zajímat. Tuto schopnost analyzovat vlastní motivaci z hlediska možných přínosů zpochybňuje řada psychologů i filosofů. Tuto myšlenku například u Ericha Fromma⁵⁹, ale také u Hannah Arendtové: „[...] na rozdíl od přírodních sil jsou lidské motivy před zrakem diváka dosud skryty – lhostejno, zda jde o vnější pozorování našich blízkých nebo o introspekci“⁶⁰. Jako bych ani sám nedokázal vyjmenovat, co vše mě byt' podvědomě ovlivňuje.⁶¹

Každopádně je však pravda, že nemůžeme postihnout při našem rozhodování všechny motivy, které by měly být ve skutečnosti důležité pro náš možný užitek, a to i pokud bychom vynechali ty, které nemůžeme ani předvídat. Domnívám se, že i to by mohl být důvod, proč nahradit *motiv* jednání *principy* jednání, i když Arendtová tento důvod přímo nezmiňuje.⁶²

Pokud však dokáží odhadnout alespoň většinu důležitých motivů a překážek, je velká šance, že se mi mé jednání vyplatí, tedy, že bude ekonomické. Jak dále uvidíme, ekonomičnost jednání je představitelná i u těch „nejtemnějších“ případů.

Sokol rozlišuje „v podstatě“ tři druhy důvodů, které uvádí morálka proti **zabití** člověka: „1. Protože by tě také někdo zabil; 2. Protože se to nesmí a byl bys potrestán; 3.

⁵⁷ Tamtéž.

⁵⁸ Tamtéž, str. 211.

⁵⁹ Fromm: Strach ze svobody, str. 77.

⁶⁰ Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 129

⁶¹ Pro ilustraci stačí jednoduchý případ: Mám jít večer do kina, nebo do hospody? V kině můžu dozvědět něco zajímavého, ale co když film bude nudný. Navíc bych musel jet autem, protože je kino daleko, chci ale znečišťovat ovzduší poježděním? A bude útrata za benzín a vstupné menší, nebo vyšší než útrata v hospodě? Přibližně stejná, ale co když se večer v hospodě protáhne a utratím hodně peněz, tak si zase nebudu moct dovolit koupit to a to, co jsem nedávno plánoval. A co je pro mě vlastně zdravější? Asi kino. Alkohol, kouř a mastné brambůrky mému tělu moc neprospějí. Ale co mé oči? Zhoršuje se mi o přeci zrak. Navíc, co když v kině bude plno a budu sedět za někým vysokým, to pak nic neuvídím. Když půjdu ale do kina, budu se moct možná o novém filmu bavit s Klárou, která má filmy tak ráda. Chci ale vůbec svým vstupným podporovat hollywoodskou produkci? Nemám si počkat na český film? Nebude lepší zůstat doma a učit se? Otázek by se našlo ještě více, ve skutečnosti se spíš ale zařídím dle toho, na co mám větší „chuť“ a možná zohledním dvě tři otázky.

⁶² Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 136. K principů jednání se ještě dostaneme v čtvrté části této práce.

Protože život jsme dostali a není náš.⁶³ Ekonomii by však žádný z těchto důvodů nestačil (pokud by první důvod nebyl podepřen automaticky se naplňujícím pravidlem). Zabíjel bych například pro peníze (či z pomsty) vždy, pokud by předpokládané riziko, že mě dopadnou, plus důsledky mého dopadení a mé výčitky z vraždy byly menší než předpokládaný výnos (či užitek – uspokojení z pomsty).

Ekonomii by stačila prostá rovnice:

$$A \times M + B \times N = \text{výhodnost.}$$

A je celková „cena“ situace v případě úspěchu (ne tedy jen čistý zisk; je to cena situace, kterou vystavuji investičnímu riziku + zisk z mého činu /zisk po odečtení vlastních výčitek, nákladů s vražděním a jiných ztrát, např. citových/).

M je pravděpodobnost úspěchu (celkového úspěchu, že se vražda zdaří a nebudu dopaden).

B je „cena“ situace, do které se dostanu v případě, že mě za vraždu odsoudí. Cena této situace je obvykle menší, než cena situace, když se rozhodnu nevraždít. První z nich může být nižší o ušlý zisk v době uvěznění, o ztrátu sociálních vazeb apod.

N je pravděpodobnost neúspěchu, tedy mého dopadení a odsouzení

„Cenou“ je zde myšleno to, na kolik si osobně cením danou situaci. Rovnice je inspirována výkladem investičního rizika a jeho rovnicí v Holmanově učebnici⁶⁴. Zdá se snad tato kalkulace s vraždou příliš vyštinutá? Na jakém základě asi jsou a byly většinou vyhlašovány války, vraždění masové, pokud ne na základě kalkulace s pravděpodobností úspěchu a porážky a možných zisků a ztrát? I když člověk k takovým kalkulacím obvykle nepotřebuje žádnou rovnici, protože postačí obyčejný odhad a něco, čemu bych se v jiném případě neostýchal říkat „selský rozum“.

Ne nadarmo Holman říká, že *ekonomika* je „velká skupina“ lidí, „kteří se navzájem neznají a které nepoutají vztahy lásky a přátelství tak, jak je tomu v rodině“⁶⁵.

„Tak, jak je tomu v rodině“? Z hlediska ekonomie jsou však city jen další možnost uspokojení a ztráty, protože mi poskytují užitek – citové naplnění či prázdnotu. V ekonomii je vše převoditelné na užitek a i *zásada* (princip) jednání má jen tu cenu, kterou má pro mě její dodržování jako jakýsi „dobrý pocit“ nebo něco, čím se mohu chlubit – z čeho se můžu *těšit* a z čeho můžu *těžít*. A to ať už ji dodržuji sám nebo je užitekem proto, že ji dodržují druzí. Zásady samy o sobě, bez subjektu, pro něhož něco znamenají, nemají v ekonomii žádnou cenu. Nejsou racionální, pokud nepřinášejí zisk.

Jak je vidět, teorii mezního užitku „nemůžeme“ brát doslova a je zřejmé, že ekonomické rozhodování bychom neměli převádět na všechny oblasti lidského života bez výjimek. Jinak bychom se stali pouze ne příliš spolehlivými roboty, kteří se *snaží* o co možná nejvýhodnější výsledek. Je zřejmé, že vše v lidském životě „nelze“ převést jen na peníze či zisk, i když bychom ho mohli interpretovat druhotně – jako např. *zisk* potěšení z úspěchu

⁶³ Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 194.

⁶⁴ Holman: *Ekonomie*, str. 346 a násl. Holman uvádí následující příklad: Mám 1 000 000 Kč a mohu jej investovat do nějakého podniku. Je 40% šance, že podnik začne prosperovat tak dobře (vzroste jeho cena), že ze svého miliónu korun vydělám dalších 800 000 Kč. Je zde ale 60% možnost, že podnik prosperovat nezačne a jeho cena naopak klesne. Z mého investovaného miliónu mi kvůli nižší ceně podniku zbude 200 000 Kč. Výhodnost tohoto investičního rizika se dá spočítat rovnicí $1\,800\,000 \times 0,4 + 200\,000 \times 0,6 = 840\,000$. Je-li výsledek menší než má investice, *statisticky* se mi takováto investice nevyplatí. Zajímavé je, že v praxi by se odhad rizika pro pachatele mohl opírat o statistiky objasnění určitých druhů trestných činů, které se běžně zveřejňují.

⁶⁵ Tamtéž, str. 348.

mých dětí. Tím bychom zničili lidské vztahy, které by byly nahrazeny postoji subjektu, pro který druhí nikdy nejsou účely, ale jen prostředky.

Shrnutí: Ekonomické pojetí jednání počítá s tím, že člověk je *svobodný* ve svém rozhodování, k jeho praktickému jednání jej tedy vede jeho *úmysl*. Je to takzvaná „svoboda volby“, kterou můžeme nazvat pozitivně ekonomickou tehdy, pokud je volbou výhodnější z dostupných možností. Co ekonomické pojetí již neřeší, jestli je člověk svobodný natolik, aby byl schopen tuto volbu také naplnit, konflikt *chci* a *mohu* ekonomii vlastně nezajímá. I když se můžeme domnívat, že tato koncepce předpokládá, že se člověk v praxi zařídí dle toho, co pro sebe vyhodnotil jako nejvýhodnější řešení a že budoucí vynaložené úsilí je započteno pro odhad pravděpodobnosti úspěchu, a tedy výnosu.

Ekonomické rozhodování by však také mohlo vést k degradaci lidského jednání na pouhé *chování* – opakování naučených postupů, které byly pro daný typ situace vyhodnoceny jako statisticky nejvýhodnější. A to zejména proto, že ekonomické zákony (např. „investiční rozhodování“) je možné převést na nejrůznější situace. Je sice pravda, že ve zcela novém typu situace by člověk vždy musel nově vyhodnocovat možná řešení. Je toto však zárukou přežití jednání při ekonomickém rozhodování? Není i v případě nového typu situace *vždy* použit základní ekonomický vzorec, jehož jediným cílem je maximalizovat užitek?

Navíc ekonomické vzorce hrozí jednak zavádějící sugescí jediného typu rozhodování na jedné straně a zadruhé také odosobněním sebe sama. Například teorie mezního užítku počítá s tím, že mé uspokojení z určitého statku klesá tím více, čím více jej spotřebovávám. Budeme-li se tím bez dostatečné sebereflexe řídit, může se stát, že po snědení prvního jablka automaticky sáhneme po hrušce, protože si vsugerujeme, že větší užitek nyní budeme mít z odlišného statku. Ve skutečnosti však mohu mít větší chuť stále na jablko. Tato chuť může být zatlačena do pozadí ekonomickou racionalizací situace a může dojít k paradoxu, kdy mé já nedělá to, co *chci*, ale to, co si *myslím*, že *chce* (či *má chtít*).

Na úplný závěr *chci* ještě podotknout, že ekonomické rozhodování (resp. jednání) zde předvedené bylo nahlíženo jako situace jedince – jednoho ega. Zákony ekonomie se však dají využít i pro celé společenství, například obci, ovšem jen tam, kde sahá společný zájem dostatečně široký. Obec však bude stejně považována za *jednotku*, která se snaží, být na úkor ostatních jednotek, maximalizovat svůj zisk.

2.4 Status quo – exkurz do trestního práva ČR

V této kapitole si *chci* položit otázku, která bohužel mezi filozofy, kteří se zabývají jednáním, není moc častá. Tou otázkou je, které ohledy jednání se dle platných zákonů považují za důležité. Je totiž s podivem, jak málo prostoru je věnováno při otázce jednání právě právu, které je přitom pojetím, jež drtivá většina občanů v každém demokratickém státě, i když s jednotlivými výhradami, uznává.

Vybral jsem si trestní právo, na kterém se dobře sleduje, jaká role je přisuzována vůli a úmyslům člověka a jaká důsledkům jeho jednání, byť bylo neúmyslné. Pro svůj výklad používám trestní předpisy ČR a netroufám si je zde považovat za právní prostředí demokratických zemí vůbec. Na druhou stranu se však dá říci, že trestní právo funguje ve většině západních zemí na podobných principech. Posunutý může být například průměr výše sankcí pro pachatele, meze trestnosti a závažnosti činu apod. Ovšem základní myšlenka, kterou je zvažování následků činů i úmyslů pachatele prostupuje napříč právním systémem západních zemí. Za výraznější rozdíly mezi právem různých zemí, pokud zkoumáme

například odpovědnost, by se dalo považovat to, zda daný právní systém přiznává možnost spáchat trestný čin pouze fyzickým, nebo i právnickým osobám.⁶⁶

Rozebírání zákonů a jejich srovnávání s různými filosofiemi a koncepcemi je (alespoň v dnešní době) problematické v tom, že je nevytvořil jeden člověk, ale že vznikly přispěním mnohých a v průběhu času se mění. Právo tudíž nemůžeme chápat stejně jako kupříkladu filosofický systém určitého autora. Navíc jednotlivé paragrafy se vypořádávají s konkrétními škatulkami případů a nevytvářejí obecné pravidlo, který je třeba Kantův kategorický imperativ; přesto se dá minimálně mezi většinou zákonů najít určitý jednotící ohled na správné a špatné jednání člověka – rozhoduje se podle dopadu úmyslů a činů pachatele na společnost. Zákony se z hlediska jednání vyznačují také jednou zvláštní charakteristikou, a to že za „čin“ považují i nejednání. Např. omisivní delikt – opomenutí – může být trestný či příprava a pokus o trestný čin, tedy „pouhý“ úmysl nedotažený do praxe, je činem, v trestním zákoně činem trestným.

Ani v tomto případě nebude můj výklad zcela vyčerpávající, chci naopak vyzdvihnout pouze ty znaky trestního práva, které jsou podstatné pro mou práci, a vzhledem k cíli práce si nemohu dovolit víc, než se jen pustit do několika příkladů z trestního zákona a dát jim širší souvislost několika zobecněními.

Trestný čin

Nejdříve se podívejme na to, jak je vůbec trestný čin definován. Touto definicí ostatně začíná i samotný trestní zákon.

Trestný čin je čin fyzické osoby, který je *pro společnost* nebezpečný (pokud tato nebezpečnost není nepatrná) a který je spáchán úmyslně, nestanovuje-li zákon v konkrétních případech, že k trestnosti stačí zavinění z nedbalosti.

Z toho nám tedy vyplývá, že vlastně existují dva základní druhy trestných činů z hlediska jejich zavinění. Čili právo počítá za trestné i některé z těch společensky nebezpečných činů, které jejich pachatel přesto způsobit nechtěl, takové trestné činy se označují jako trestné činy z *nedbalosti*.

Ustanovení § 4 říká: „Trestný čin je spáchán úmyslně, jestliže pachatel a) chtěl způsobem v tomto zákoně uvedeném porušit nebo ohrozit zájem chráněný tímto zákonem, nebo b) věděl, že svým jednáním může takové porušení nebo ohrožení způsobit, a pro případ, že je způsobí, byl s tím srozuměn.“

Případ a) se pak označuje jako *úmysl přímý*, případ b) jako *úmysl nepřímý*.

Ustanovení § 5 se vyjadřuje k neúmyslným, tj. nedbalostním *trestným* činům: „Trestný čin je spáchán z nedbalosti, jestliže pachatel a) věděl, že může způsobem v tomto zákoně uvedeném porušit nebo ohrozit zájem chráněný tímto zákonem, ale bez přiměřených důvodů spoléhal, že takové porušení nebo ohrožení nezpůsobí, nebo b) nevěděl, že svým jednáním může takové porušení nebo ohrožení způsobit, ač o tom vzhledem k okolnostem vědět měl a mohl.“

Případ se zde označuje jako *vědomá nedbalost*, případ b) jako *nevědomá nedbalost*. Raději dodejme, že nevědomá nedbalost neznamená, že pachatel nevěděl, že jeho jednání je dle zákona trestné. To by byl jiný případ, pro který platí pravidlo „neznalost zákona neomlouvá“. To, co v případě b) pachatel neodhadl či zanedbal, jsou faktické důsledky svého jednání.

V případě, že ale pachatel jednak nevěděl, že svým jednáním může takové porušení nebo ohrožení způsobit, a *vědět o tom vzhledem k okolnostem ani nemohl*, o trestný čin se nejedná. Teď by každého mohlo napadnout, že i ty nejhorší činy nemusejí být potrestány,

⁶⁶ Více viz např. Kratochvíl: *Trestní právo hmotné. Obecná část*, str. 219.

protože pachatel se bude bránit tím, že neměl ponětí, že jeho jednání je nebezpečné. A nebo že se pachatel bude bránit tím, že čin spáchal z nedbalosti a nikoliv úmyslně, a trestní sankce se mu pak sníží nebo nebude potrestán vůbec.

Věc se má tak, že skutková podstata některých trestných činů zcela logicky vylučuje pouhou nedbalost (a také možnost, že pachatel nemohl vědět o nebezpečnosti svého počínání). Kupříkladu znásilnění, zbití druhého člověka či vloupání do cizího objektu nemůže být nikdy pouze nedbalostní a dále například porušení pracovních předpisů, o kterých byl dotyčný řádně poučen a jejichž porušení způsobilo nějakou závažnou škodu, jistě zase nemůže být považováno za případ, kdy dotyčný o nebezpečí vědět nemohl. Nakonec je vždy samozřejmě na soudech, aby citlivě posoudily každý jednotlivý případ. To samozřejmě není stoprocentní zárukou dosažení spravedlnosti a nezaujatého posuzování, zároveň se však dává možnost zdravému rozumu, aby zvítězil a našel to nejlepší řešení, které vždy nezajistí ani přísné normy.

Důsledky a úmysl

Protože právo posuzuje tzv. „objektivní“ a „subjektivní“ stránku trestného činu⁶⁷ a protože v některých případech označuje za trestné pouze úmyslné, nikoliv nedbalostní zavinění, mohli bychom nabýt dojmu, že se v těchto případech posuzuje lidské jednání z hlediska Kantova. Že pro určité případy má zvláštní cit pro morálku a říká: neudělal jsi to úmyslně, nebudeš pykat (nebo budeš pykat podstatně méně). Kant přeci morální jednání redukoval na fázi rozhodování, ve které mu šlo jedině o úmysl. Otázkou ale je, jestli ten, kdo spáchal nějaký trestný čin z nedbalosti, se vůbec rozhodoval (tedy jestli vůbec mohl mít ten úmysl – „drahokam“, morální hledisko jednání).

Položme si znovu formulaci Kantova kategorického imperativu: Nejednej nikdy než tak, abys mohl současně chtít, aby se tvá maxima stala obecným zákonem. A jak je definována *nedbalost nevědomá*? „...Nevěděl, že svým jednáním může takové porušení nebo ohrožení způsobit, ač o tom vzhledem k okolnostem vědět měl a mohl,“ jak říká již výše citované ustanovení § 5, písmeno b). Podle kategorického imperativu sice nemohu chtít, aby mi nezáleželo na možných důsledcích budoucího jednání, ale v případě, že tyto důsledky prostě neodhalím, je mé další jednání morálně bezúhonné. Protože pokud *nevím*, že svým jednáním mohu nějaké špatné důsledky způsobit, jedním v tu chvíli dle kategorického imperativu. Své jednání v tu chvíli nepovažuji za nic, co by se nemohlo stát obecným zákonem. Čili Kant by nevědomou nedbalost ospravedlnil, zatímco právo nikoliv.

V případě *vědomé nedbalosti* se však situace má z Kantova pohledu zcela jinak! Dopustím-li se trestného činu s vědomím, že to, co jsem způsobil, jsem způsobit mohl, ale jen jsem nepředpokládal, že tak opravdu stane, není toto riskantní a druhé ohrožující jednání jistě tím, které by se mohlo stát obecným zákonem. Není to jednání morální z hlediska kategorického imperativu a je to navíc i jednání protiprávní.

Na následujících formulacích z trestního zákona bych chtěl ukázat, jakou roli v trestním zákoně může **úmysl** a **skutečný následek** hrát. Ve vymezení skutkové podstaty trestných činů proti životu a zdraví druhých osob je již zakomponován

Vybral jsem si příklad, kdy jedna osoba způsobí druhé újmu na zdraví či smrt.

„Kdo jinému úmyslně ublíží na zdraví, bude potrestán odnětím svobody **až na dvě léta.**“⁶⁸ „Kdo jinému z nedbalosti ublíží na zdraví tím, že poruší důležitou povinnost vyplývající z jeho zaměstnání, povolání, postavení nebo funkce nebo uloženou mu podle zákona, bude potrestán odnětím svobody **až na jeden rok nebo zákazem činnosti.**“⁶⁹

⁶⁷ Viz např. Kratochvíl: *Trestní právo hmotné. Obecná část*, str. 204 a násl. a 219 a násl.

⁶⁸ Ustanovení § 221 odst. 1 zákona č. 141/1961 Sb., trestní zákon, ve znění pozdějších předpisů (dále jen TZ)

⁶⁹ Ustanovení § 223 TZ

Tímto se bere při ublížení na zdraví v potaz úmysl pachatele, je-li ublížení na zdraví úmyslné, trest je vyšší, je-li neúmyslné (nedbalostní), trest je nižší. Samozřejmě to svědčí i o velkém významu následků, přestože v případě nedbalosti nemusely vzniknout z toho, co bychom v jiných koncepcích v této práci považovali za jednání. Jak už bylo výše řečeno, i opomenutí je z právního pohledu činem. Naše definice z *Úvodu*, že „jednání je úmyslná činnost člověka“, si však svou platnost i v případě *opomenutí* může zachovat. Pokud jsme opomenuli něco udělat, nutně jsme místo toho dělali něco jiného, ať už to bylo to, že jsme šli třeba spát.

Zkrátka právo počítá s tím, že člověk zodpovídá za to, co udělá, ale i za to, co měl udělat, protože jeho osoba s určitými možnostmi je jako funkční článek automaticky součástí situace, v níž se octne, a má tedy příležitost jednat. K této problematice se ještě dostaneme, až budeme rozebírat etiku jednání dle Jana Sokola.

Pro jistotu dodám, že samozřejmě existují skutečnosti, které trestnost, resp. trestní odpovědnost vylučují zcela (např. nutná sebeobrana apod., viz ustanovení § 11 až 15).

Pokračujme ale v zákonech dále: „Kdo jinému úmyslně způsobí těžkou újmu na zdraví, bude potrestán odnětím svobody na **dvě léta až osm let**.“⁷⁰

„Kdo jinému z nedbalosti způsobí těžkou újmu na zdraví nebo smrt, bude potrestán odnětím svobody **až na dvě léta nebo zákazem činnosti**.“⁷¹

Nyní by se mohlo zdát, že *nedbalostní* ublížení na zdraví *s těžkou újmou* z hlediska trestu v podstatě odpovídá *úmyslnému* ublížení na zdraví s „lehkou“ újmou (viz tabulka níže), což vytváří dojem rovnocennosti úmyslů a důsledků. Avšak není tomu tak zcela a zákon je ve skutečnosti spíše opravdu „kantovský“.

Zákon totiž rozlišuje mezi případem, kdy je úmyslně způsobena těžká újma, a případem, kdy je úmyslně ublíženo na zdraví a přitom způsobena těžká újma. Zkoumá se tedy úmysl pachatele vůbec způsobit újmu a způsobit těžkou újmu.

Přehled nabízí tabulka níže.⁷² Pro jednoduchost jsou z ní vyloučeny případy, kdy některým z uvedených jednání vznikne smrt. „Lehkou újmou“ jsou zde míněny všechny případy, kdy nedojde k újmě těžké (zákon výraz „lehká újma“ neužívá, mluví prostě o „ublížení na zdraví“).

	Nedbalostní ublížení na zdraví	Nedbalostní ublížení na zdraví <i>porušením důležité povinnosti</i>	Úmyslné ublížení na zdraví
S „lehkou“ újmou	-	1 rok (či zákaz činnosti)	až 2 roky
S těžkou újmou	až 2 roky (či zákaz činnosti)	6 měsíců až 5 let (či peněžitý trest)	1 rok až 5 roků
Úmyslné způsobení těžké újmy: 2 roky až 8 let			

Trestní sazba je ještě zvýšena, pokud úmyslným ublížením na zdraví druhé osoby bude *přivozena smrt* této osobě. *Vražda*, která je však úmyslným přivozením smrti, má trestní sazbu ještě vyšší (10 až 15 let, nejde-li o výjimečný případ). Zajímavé je, že při nedbalostním způsobení smrti druhé osobě je **trestní sazba dle zákona stejná** jako v případě nedbalostního ublížení na zdraví s těžkou újmou (2 roky či zákaz činnosti; 6 měsíců až 5 let či peněžitý trest). Zatímco v případě vraždy je trestní sazba vyšší než v případě úmyslného způsobení těžké újmy na zdraví s následkem smrti (tehdy je trest 5 až 12 let). To vše se dá podle mého mínění vysvětlit z účelu trestu (o kterém budeme ještě hovořit níže).

⁷⁰ Ustanovení § 222 odst. 1. TZ

⁷¹ Ustanovení § 224 odst. 1. TZ

⁷² Vychází z ustanovení § 221 až 224 TZ. Praktickou otázkou mimochodem je, jestli vůbec může existovat případ, kdy z *nedbalosti* dojde k ublížení na zdraví *bez toho*, že by pachatel porušil důležitou povinnost.

Právo tedy vykazuje silnou tendenci posuzovat úmysl pachatele a my tyto úmysly v našem případě můžeme seřadit takto:

1. žádný
2. úmysl ublížit na zdraví
3. úmysl těžce ublížit na zdraví
4. úmysl zabít.

Avšak pracuje také se samotným důsledkem trestného jednání:

- těžší újma zvyšuje trest, přestože nebyla zamýšlena⁷³
- zabití zvyšuje trest, přestože nebylo zamýšleno⁷⁴

Po této analýze lze říci, že pro právo je důležitý jak úmysl, tak výsledek jednání. Avšak úmysl pachatele přeci jen hraje o něco větší roli. Např. za vraždu jsou těžší sankce než za zabití, které bylo důsledkem úmyslného ublížení na zdraví, i když úmysl zabít chyběl. A při nedbalostním usmrcení většího počtu osob⁷⁵ je nejtvrdějším trestem teprve nejnižší hranice za vraždu jednoho člověka.

Selský rozum se tomuto rozdílu nevzpírá, ba přijde mu většinou přiměřený, pokud tedy člověk zrovna nepatří mezi postižené či pozůstalé...

Odpověď na otázku, proč tomu tak je, ale pochopitelně můžeme hledat ve funkci trestu jako takového. Považuje se za ni odplata (podle absolutní teorie trestu) a také to, aby nebylo dále páčáno zlo (relativní teorie trestu).⁷⁶ Relativní teorie počítá s okamžitou ochranou společnosti tím, že pachatel bude izolován tak, aby již společnosti nehrozil, dále s odstrašujícím efektem pro možné budoucí pachatele trestné činnosti a také se samotnou resocializací a reintegrací odsouzeného. Sám trestní zákon ale účel trestu stanovuje takto: „Účelem trestu je chránit společnost před pachateli trestných činů, zabránit odsouzenému v dalším páčání trestné činnosti a vychovat jej k tomu, aby vedl řádný život, a tím působit výchovně i na ostatní členy společnosti.“⁷⁷ Ani slovo o odplatě, o satisfakci, která často hraje pro postižené či pozůstalé také nemalou roli a ze které vychází zmíněná absolutní teorie trestu. Spravedlivá odplata naplňuje i společnost důvěrou, že platný právní systém je spravedlivý. Přitom v jednotlivých zákonech můžeme hledat jako funkci trestu i odplatu, bez ohledu na to, co stanovuje citovaný paragraf. Jak jinak vysvětlit v námi rozebíraných případech např. větší trest za těžší újmu na zdraví, přestože tato těžší újma nebyla způsobena úmyslně? Zejména v případě nedbalostního ublížení na zdraví. Pokud nejde o odplatu, zbývá už jen vysvětlení, že jde o podněcování smyslu pro zodpovědnost jedince jako osoby, což by jako účel trestu označila relativní teorie trestu (zamezení dalšímu páčání zla).

Je zřejmé, že relativní teorie trestu sleduje hlavně úmysl pachatele, zatímco absolutní teorie trestu sleduje hlavně čin, který se stal, a pokouší se jeho důsledky kompenzovat odplatou. Řekli jsme v odstavci výše, že ačkoliv to trestní zákon nepřiznává, některé zákony *možná* s odplatou kalkulují (abychom byli přesní, kalkulovali s nimi jejich úspěšní navrhovatelé), avšak celkově je systém trestů založen spíše na relativní teorii práva. Podle ní totiž úmyslný trestný čin vyžaduje jistě tvrdší postih, protože je větší hrozba, že by se mohl opakovat.

O tom, že se důležitost úmyslu pachatele v právu skutečně vyzdvihuje, se přesvědčíme při zkoumání jiných případů, ke kterým se v této práci rovněž dostaneme.

⁷³ Viz ustanovení § 221 odst. 2 písmeno c) TZ

⁷⁴ Viz ustanovení § 221 odst. 3 a § 222 odst. 3. TZ

⁷⁵ Viz ustanovení § 224 odst. 3. TZ

⁷⁶ Kratochvíl: *Trestní právo hmotné. Obecná část*, str. 397 a násl.

⁷⁷ Ustanovení § 23, odst. 1 TZ

Přítěžující okolnosti

Z hlediska odpovědnosti je neméně zajímavá otázka přítěžujících okolností. Z právního hlediska je důležité rozlišovat mezi přítěžujícími okolnostmi, které mohou být soudem zohledněny teoreticky u každého trestného činu, a těmi okolnostmi, které jsou zahrnuty v samotné skutkové podstatě jednotlivého trestného činu (např. těžší újma na zdraví). Při spáchání trestného činu mohly existovat tzv. přítěžující okolnosti či jinak řečeno okolnosti zvyšující trestní sazbu u daného deliktu (jež nejsou zahrnuty ve skutkové podstatě konkrétního trestného činu). Právo rozlišuje dva typy takových okolností. Jednak takovou okolností může být „těžší následek“ nebo „jiná skutečnost“.

Těžší následek se za přítěžující okolnost považuje „i tehdy, zavinil-li jej pachatel z nedbalosti, vyjímaje případy, že tento zákon vyžaduje i zde zavinění úmyslné“⁷⁸. Avšak závažnost této přítěžující okolnosti byla trestně stanovena přímo v odstavcích daného zákona.

Jiná skutečnost se za přítěžující okolnost považuje stejně jako těžší následek; „i tehdy, jestliže o ní pachatel nevěděl, ač o ní vzhledem k okolnostem a k svým osobním poměrům vědět měl a mohl, vyjímaje případy, kdy tento zákon vyžaduje, aby o ní pachatel věděl“⁷⁹.

Jako příklady přítěžujících okolností zákon vyjmenovává tyto (parafrázováno a formulačně a částečně i obsahově zkráceno):

1. zavrženíhodná pohnutka
2. surový, zákeřný či lstivý způsob provedení
3. využití cizí bezbrannosti, závislosti či podřízenosti
4. za živelní pohromy nebo jiné nebezpečné situace
5. porušení zvláštních povinností tímto trestným činem
6. vyšší škoda
7. organizátorství tohoto činu nebo zapojení ve skupině, která jej organizuje
8. svedení k činu jiného člověka, zejména dítě, mladistvého či osobu blízkou věku mladistvých
9. pokračování v činu po delší dobu
10. spáchání více trestných činů
11. předchozí odsouzení za trestnou činnost

Zajímavé je, že téměř všechny přítěžující okolnosti jsou v drtivé většině svých případů nutně samy zamýšleny pachatelem (častěji může být výjimkou např. bod 6, 10, 11).

Vývojová stadia trestného činu

Co nás bude dále zajímat, jsou fáze trestného činu. Na nich můžeme také poměrně dobře zkoumat, jestli náš trestní zákon vyzdvihuje předně úmysl, nebo důsledky jednání pachatele.

V centru našeho zájmu budou stát paragrafy 7 a 8 trestního zákona: *Příprava k trestnému činu a Pokud trestného činu*.

Pokus trestného činu i příprava trestného činu jsou trestné podle trestní sazby pro čin, který byl připravován nebo o který se pachatel pokusil.

Důležité je však to, že příprava k trestnému činu „je jednání pro společnost nebezpečné, které záleží v organizování zvláště závažného (§ 41 odst. 2) trestného činu, v opatřování nebo přizpůsobování prostředků nebo nástrojů k jeho spáchání, ve spolčení, sročení, v návodu a nebo pomoci k takovému trestnému činu anebo v jiném úmyslném

⁷⁸ Ustanovení § 6, písmeno a) TZ

⁷⁹ Ustanovení § 6, písmeno b) TZ

vytváření podmínek pro jeho spáchání [...], jestliže nedošlo k pokusu ani dokonání“⁸⁰. Čili příprava trestného činu je sama trestná *pouze tehdy*, když jde o přípravu zvláště závažného trestného činu.⁸¹

Naproti tomu pokus o trestný čin je trestný vždy! Skutkovou podstatou je pokus narozdíl od přípravy „jednání pro společnost nebezpečné, které bezprostředně směřuje k dokonání trestného činu a jehož se pachatel dopustil v úmyslu trestný čin spáchat [...], jestliže nedošlo k dokonání trestného činu“⁸².

Jinak řečeno nezáleží na tom, jestli vraždíte, ale jestli jste se o to pokusili (ale v případě přípravy trestného činu se toto už týká krádeže peněženky s 5 000 Kč).

To, že je příprava trestného činu trestným činem jen u zvláště závažných trestných činů, napovídá, že jde právu následek. Ovšem tento následek je pouze potenciální, možný, nikoliv však už reálný. Takže důležitější je úmysl? Nejdůležitější je ochrana společnosti, a proto se nemůže čekat na skutečné spáchání vraždy, po němž by trest mohl být i onou odplatou.

Podíváme-li se na právní rozdíl mezi *přípravou* trestného činu a *pokusem* trestného činu z hlediska „bezprostřednosti“, odhalíme, že tento rozdíl je založen ve zkoumání pachatelovy vůle daný čin vykonat (kalkuluje se zde s pravděpodobností, že k činu opravdu dojde).

Pokus je narozdíl od přípravy **bezprostřední**, což znamená, že pachatel odstraňuje poslední možnou překážku k dokonání tohoto trestného činu nebo mezi ním a objektem trestného činu již žádná překážka není.⁸³

Oprávněným důvodem myslet si, že právo přeci jen více myslí na úmysl pachatele, je domyšlená logika zákona jak v případě přípravy, tak v případě pokusu. Pakliže pachatel dobrovolně učiní *včas* všechna opatření pro to, aby jeho trestný čin nebyl dokonán, anebo *včas* své jednání na příslušných místech oznámí, je považován za nevinného. Za včasné se zde považuje takové nápravné jednání, které zamezí tomu, aby došel k újmě zájem chráněný tímto zákonem. Někdy už samozřejmě může být pozdě a k újmě pachatelovým přičiněním dojde – v takovém případě už pachatel nemůže být považován za nevinného! Domnívám se, že tomu tak není proto, že zde vznikl zároveň skutek s následky, skutek, který musí být potrestán (stejně trestná je přeci i samotná příprava). Ale spíše zde právo ošetřuje případ, kdy by se chtěl pachatel z trestní odpovědnosti po dokonání činu vyvléct tvrzením, že se přeci snažil o to, aby k dokonání činu nedošlo, ale bohužel se mu to již nepodařilo. Kdyby na tuto možnost právo nemyslelo, byla by to cesta k naprostému bezpráví v případě, že bychom neměli dostatek přímých svědků. Na prvním místě tedy stojí ochrana společnosti a (alespoň u vývojových stadií trestného činu) nemá cenu zkoumat, jestli právo zajímá více úmysl či následek, hodnocení těchto stránek je podřízeno úkolu, který právo sleduje především: ochrana společnosti (zamezení dalšímu páčání zla).

Příčetnost a odpovědnost

Na úplný závěr jsem si ponechal krátké pojednání o otázce příčetnosti při páčání trestných činů.

Za trestné činy podle zákona nezodpovídají osoby mladší patnácti let (§ 11), tedy jak se obvykle říká „**děti**“. Zřejmě se zde zohledňuje jejich specifická nedospělost – ještě nedospěli v za sebe odpovědné osoby.⁸⁴

⁸⁰ Ustanovení § 7 odst. 1 TZ

⁸¹ Které činy jsou *zvláště závažné*, je uvedeno ve zmíněném § 41, resp. § 62 TZ. Namátkou jde o: rozvracení republiky, válečnou zradu, nedovolené držení a výroba psychotropních látek, vražda, krádež při škodě *velkého* rozsahu, genocidu atd.

⁸² Ustanovení § 8 odst. 1 TZ

⁸³ Kratochvíl: *Trestní právo hmotné. Obecná část*, str. 219.

Dále nejsou trestně odpovědní lidé, kteří pro svou **duševní poruchu** nemohli v době spáchání činu rozpoznat nebezpečnost svého počínání nebo ovládat své jednání (§ 12).

Také existují okolnosti, které sice neodstraňují trestnost, avšak při výměře trestu se považují za polehčující. Zákon uvádí jako příklady tyto⁸⁵:

1. „spáchal trestný čin v silném rozrušení
2. spáchal trestný čin ve věku blízkém věku mladistvých
3. spáchal trestný čin pod vlivem závislosti nebo podřízenosti
4. spáchal trestný čin pod vlivem hrozby nebo nátlaku
5. spáchal trestných čin pod vlivem tíživých osobních nebo rodinných poměrů, které si sám nezpůsobil
6. spáchal trestný čin odvraceje útok nebo jiné nebezpečí, aniž byly zcela splněny podmínky nutné obrany nebo krajní nouze
7. vedl před spácháním trestného činu řádný život
8. přičinil se o odstranění škodlivých následků trestného činu nebo dobrovolně nahradil způsobenou škodu
9. trestného činu upřímně litoval
10. svůj trestný čin sám oznámil úřadům
11. při objasňování své trestné činnosti napomáhal příslušným orgánům
12. přispěl k objasňování trestné činnosti spáchané ve prospěch zločinného spolčení“

My si všimněme hlavně první z nich, která zdánlivě může připomínat nepřičetnost způsobenou duševní poruchou. V tomto případě jde však pouze o momentální stav, jakési zakalení mysli, kdy jako by za sebe člověk zodpovídal méně než obvykle. Zakalení mysli, které částečně člověka omlouvá. Tedy alespoň to „tvrdí“ trestní právo.

Tento zakalený stav mysli je dokonce zohledněn už ve skutkové podstatě jistého trestného činu proti životu druhé osoby. Jedná se o ustanovení § 220 a název tohoto ustanovení zní „Vražda novorozeného dítěte matkou“.

Citujme ze zákona: „Matka, která v rozrušení způsobeném porodem úmyslně usmrtí své novorozené dítě při porodu nebo hned po něm, bude potrestána odnětím svobody na tři léta až osm let.“⁸⁶

Tato trestní sazba se užívá pro případ, kdy bude úmyslným ublížením na zdraví druhé osoby *přivozena smrt* této osobě (ačkoliv usmrcení zamýšleno nebylo). Z hlediska výměry trestu vlastně právo závažnost těchto dvou deliktů srovnává. Za vraždu se přitom jinak ukládá dle § 219 trest ve výši 10 až 15 let (pokud nejde o výjimečné případy jako opakovaná vražda, vražda veřejného činitele, vražda těhotné ženy atd., kdy je sazba ještě vyšší). Navíc vražda novorozence by se za jiných okolností dala považovat za vraždu s přitěžující okolností (využití cizí bezbrannosti, viz výše).

To znamená, že se v případě rodičky-vražedkyně opět kalkuluje s nezaviněně sníženou schopností dělat správná rozhodnutí. V případě tohoto zákona je evidentní, že nižší trestní sazby se nevyužívá pro to, že čin byl společensky méně nebezpečný nebo proto, že stačí kratší náprava ve vězení. Kdo zaručí, že příště už rozrušení rodičku neovládne, jestliže v případě rozrušení ustupuje do pozadí právě rozum? Jedno z vysvětlení trestní sazby v tomto případě je, že zákon ženu za takový čin sám omlouvá – zákon počítá s tím, že v tomto případě žena nebyla zcela odpovědná za vraždu – protože jakoby z jedné poloviny za vraždu nese odpovědnost *Rozrušení*.

⁸⁴ Paušální stanovení pevné věkové hranice je sice jednoduché řešení, ale tím méně přesné. Je zřejmé, že každý dospívá individuálně.

⁸⁵ Citováno z ustanovení § 33 TZ

⁸⁶ Ustanovení § 220 TZ

Tak to vypadá, jako by Rozrušení bylo nějakým démonem, který se svévolně usadí v mysli rodičky a nejenom, že ji svádí ji ke zlu, ale zastírá jí zdravý rozum, mate ji a dělá z ní na těch pár chvil jinou osobu. A pak tedy celý čin není výsledkem rozhodnutí, nýbrž spíše vítězství nebo prohry v boji s démonem, který tu prostě byl.

Při takové okolnosti, jako je rozrušení, se podle trestního zákona nutně předpokládá, že má člověk menší možnost dělat to, co je schopen dělat za normálních okolností (nerozrušen). Z toho však nutně nevyplývá, že trestní zákony jsou koncipovány pro jinak svobodného člověka, který je schopen jednat ve smyslu (pokoušet se) realizovat svá rozhodnutí jakožto *svá*. Někteří psychologové jako třeba behavioristé by totiž jistě mohli říci, že schopnost či možnost člověka, která je zde oslabena, je schopnost opakovat naučené společensky neškodlivé chování (resp. reagování). Spor by se patrně usadil v tom, jestli *se* člověk *rozrušil*, nebo jestli *byl* člověk *rozrušen*, protože odpověď na tuto otázku určuje další možné výroky o nesvobodě člověka, který jen opakuje naučené a reaguje na základě podnětů.

Právu samotnému zase může být tato otázka lhostejná, protože se zajímá hlavně o společenskou škodlivost a nebezpečnost, a o té nemůže být pochyb ani v jednom z případů. Trestní zákon sice, jak jsme ukázali, ve značné míře pracuje s úmyslem, ale úmysl by se dal v jiné interpretaci nahradit špatným či dobrým návykem (naučeným mravem) a případnou poruchou v tomto návyku.

3

Dav a masová společnost

V předchozí části jsem se snažil srovnat odlišná pojetí jednání, abych ukázal, že jednak pojem „jednání“, ale i jednání samo o sobě není nic samozřejmého. Každá z koncepcí vztahovala jednání k jiným etickým, ale i definičním ohledům a znakům.

Dvě pojetí, která jsou v této práci nejdůležitější, jsem však zatím vynechal. Než začnu srovnávat koncepci Hannah Arendtové a Jana Sokola, musím si připravit půdu. V úvodu jsem řekl, že chci tato jednání srovnat z hlediska davu a masové společnosti. Proč však práci rozšiřovat o další výklady davu a masové společnosti a dostávat se k jádru oklikou? Nemohli bychom rovnou přistoupit k srovnání myšlenek obou autorů, aniž bychom rozebírali, co je to dav a masová společnost? Domnívám se, že nikoliv. Mohla by tak vzniknout řada zbytečných otázek, protože pod pojmem dav a pojmem masová společnost si můžeme představit společenské jevy, které se velmi výrazně liší a při tom tuto odlišnost někteří autoři nezohledňují v případě, kdy mluví o člověku v rámci těchto útvarů. Zaměňování davu a masové společnosti se možná může jevit jako absurdní, protože si každý z těchto útvarů představujeme úplně jinak. K jejich záměně však přesto může dojít, když popisujeme člověka coby jejich příslušníka.

Masa, dav, houf, zástup, ... zaměnitelná synonyma? Možná – ale Le Bonovy *foules* (fr.) jsou jiné davy než Ortegovy *masas* (šp.). A masa, kterou popisuje Elias Canetti, *Masse* (něm.) či *crowds* (angl.) se davům každého z předchozích autorů podobá jen v něčem, v jiném se liší. „MASA – termín, jehož významy jsou v literatuře tak odlišné, že není možné podat obecně platný a přijímaný výměr. S termínem je spojena také celá řada hodnotících soudů, resp. významů (‘chátra’, ‘lůza’, ‘srocení’ atp.). Význam termínu se mění téměř u každého autora podle místa, které má v jeho referenčním systému významů. [...]“⁸⁷ O podobné nejednotnosti autorů se dozvíme z citovaného slovníku samozřejmě i u hesla „dav“.

Velký sociologický slovník neuvádí také žádnou jednotnou, obecně přijímanou definici masy a davu, spíše uvádí přehled nejrůznějších pohledů na tyto fenomény. U davu ale zdůrazňuje zaměření ke stejnému zájmu zúčastněných jedinců, jejichž psychika se vlivem psychologické nákazy výrazně mění; u masy zdůrazňuje naopak to, že její příslušníci nejsou v žádném významném přímém kontaktu. Chápání masové společnosti se dle tohoto slovníku také liší, přičemž záleží na tom, jak daný myslitel chápe masu a jak ji hodnotí. Jako charakteristiku masové společnosti však slovník uvádí také její novost - to že se objevila až v moderní době spojené s centralizací moci a industrializací.⁸⁸

Zmatky, které kolem těchto pojmů a bohužel i těchto společenských jevů vznikly, se zakládají dle mého mínění hlavně na tom, že se někteří autoři dali strhnout pohledem. Pohled na hromadu lidí jim učaroval natolik, že se snad sami stali obětí předmětu svých pozorování. Následkem toho pak třeba Le Bon či Canetti pozorování o davu (mase) přenášeli i na masovou společnost nebo na prostý lid. Toho si všimneme, pokud jejich pozorování srovnáme s Ortegovou *Vzpourou davů*.

Masová společnost sice může být prostředním vhodným pro vytvoření fyzického davu – na samotě není fyzicky dost lidí na to, aby mohl vzniknout jejich shluk – ale charakteristiky, které platí pro masovou společnost, s davem většinou nemají nic společného.

Než se pustím do výkladu prací čtyř autorů – Gustava Le Bona, José Ortegy y Gasset, Ericha Fromma a Eliase Canettiho – přiblížím rozdíly, které jsem po přečtení prací těchto a jiných autorů shledal mezi davem a masovou společností, ať už je autoři nazývali jakkoliv.

⁸⁷ Geist: *Sociologický slovník*, heslo „masa“.

⁸⁸ Viz *Velký sociologický slovník*, hesla „dav“, „masa“, „masová společnost“, autor hesel: Miloslav Petrušek.

Dav (respektive masa) je skupina lidí, kterou zvnějšku už nevnímáme jako určitý počet jedinců, nýbrž jako jedinou jednotku, jediné těleso, které je pouze tvořeno jakousi masou.⁸⁹ Důvody pro to jsou různé a závisí na tom, jestli jde o dav psychologický, či fyzický, anebo ten, který je jedinou jednotkou jak fyzicky, tak i psychologicky. Psychologický dav totiž nemusí být vůbec fyzicky pohromadě. Zvláštní postřeh v této věci učinil Canetti, který „masu“ (dav) odlišil od pouhé hromady lidí, která právě propadá **panice** a jež bych já v této práci označil davem pouze fyzicky.⁹⁰

Lidé *masové společnosti* obvykle nemají mnoho společného a na rozdíl od davu či jiného společenství k sobě nejsou vázáni silnými pouty, nemají společný zájem, ke kterému by směřovali jako jednota. V tom se masová společnost podstatně liší – nevnímáme ji jako jednotku, ale nanejvýš jako součet obyvatel, kteří si mohou být bez bližšího ohledání podobní svým jazykem, názory, kulturou, stylem života. Jejich počet je ale tak obrovský, že se pocit sounáležitosti vytratil, necítí se jako příslušníci společné smečky ani obce. Na to je masová společnost příliš početná a bez cílů, které by lidi v ní spojovaly. Masy lidí existují zřejmě od vzniku prvních měst, ale vždy byly v podřízeném postavení vůči úzké vládnoucí vrstvě. Byli to obyvatelé bez statutu občana v antice i poddaní feudálů středověku. To, co je na společenských masách nové, je to, že oproti dřívější době získaly politickou moc. Zisk této moci zprostředkovaný „právy“ a svobodami z nich však neučinil jedince realizující svou individualitu, nýbrž individualisty bez kořenů a jistot. Že možnosti prostého člověka v dějinách (autoři často říkají prostě „moc masy“) vzrůstají, poznamenává Le Bon⁹¹, Ortega⁹² i Fromm (i když ten zdůrazňuje hlavně to, jak je člověk bezradný, protože neví, co si s nabytou mocí počít, a jak je osamoceny). Že tento postřeh nenajdeme u Canettiho, může být dáno tím, že se jeho dílo zbylým vzdaluje časově nejvíce a bylo napsáno už v době, kdy už je „moc mas“ považována za něco samozřejmého.

Každá společnost, stejně jako masová, se však za jistých okolností může „spojit“ v dav, a to tehdy, když se její zájmy zaměří tak silně jedním směrem, že jsou důležitější než zájmy každého z jedinců v této společnosti. Tak je i masová společnost potenciálním davem, ale k semknutí v dav u ní dojde zřejmě velice zřídka a za „normálních“ okolností má vlastnosti k davu přímo opačné.

3.1 Gustave Le Bon – Psychologie davu (*La psychologie des foules*)

V mnohém je Le Bonova kniha zajisté dílem své doby, méněcennost žen a dětí z některých jeho přirovnání a poznámek (např. str. 30) je již v dnešní době vyvrácena či alespoň zpochybněna. Jeho kniha vyšla poprvé v roce 1895, avšak popis davového chování pro nás může mít aktuální vypovídací hodnotu i dnes. Nejde totiž o popis davu 19. století, ale prostě o popis lidského davu.

To, co je v autorově době nové, je nárůst moci davů, který kritizuje třeba Ortega. „Nárůstu moci davů“ však musíme chápat pouze obrazně, právě jako tento španělský myslitel; jde o nárůst moci lidových vrstev, které se za jistých okolností mohou sice spojit v dav, v nového fyzického i psychologického živočicha, ale obvykle se v takovém uskupení a rozpoložení nenacházejí. Nárůst jejich moci tedy není nárůstem síly davového uskupení (jehož síla je napříč dějinami stejná, růst a klesat může leda s počtem účastníků davu či nástroji násilí, jak by jistě řekla Arendtová), ale souvisí s *rozšířením politických práv na masy*

⁸⁹ Za základní rys davu se tedy v této práci bude považovat zaměřenost ke stejnému zájmu a psychologická jednota.

⁹⁰ Psychologický dav ale definoval už Le Bon, ačkoliv se nezabýval existencí pouze fyzického davu.

⁹¹ Le Bon: *Psychologie davu*, str. 6 a násl.

⁹² Ortega: *Vzpouora davů*, str. např. str. 38 aj.

obyvatel. My víme, že z historického hlediska byl v řadě zemí tento zisk nových práv spojen s národním hnutím.⁹³ Zajímavé je, že podmínkou úspěchu národních hnutí 19. století bylo jejich zmasovění (podpora u širokých vrstev) a že příslušníci etnické skupiny, kteří se chtěli *národně* emancipovat, žádali také *občanské svobody a práva*.

Ortegova kritika se snáší hlavně na to, že získaná práva „davů“ nebyla vyvážena žádnými povinnostmi, bylo to tedy pouze jednostranné občanství, a proto si ho lidé nedokázali (a nedokáží) vážít. Práva nebyla pravými privilegii, ale paušálem.

Podle Le Bona má *dav* lidí svou vlastní psychologii, dokonce často mluví o jeho **duši** – a my víme, že duše je obvykle atributem jedné bytosti. *Dav* je zkrátka jednota sama, ovšem jednota určitého uskupení! Le Bon říká, že za jistých okolností má shromáždění (*dav*) nové vlastnosti, které se liší od vlastností zúčastněných jedinců (záleží na rase a jiném složení *davu* a na podnětech, které na něj působí).

„Lidé velmi rozdílné inteligence mají často totožné pudy, vášně a city.“⁹⁴ Právě tyto pudy, vášně a city tvoří lidský charakter⁹⁵, jsou *neuvědomělé* a často se mezi dvěma lidmi neliší. Co lidi od sebe odlišuje, jsou jejich *uvědomělé* vlastnosti (např. inteligence), jenže v *davu* převládají právě ty *neuvědomělé*, zatímco vědomé intelektuální ustupují do pozadí. Tím mizí individualita lidí v *davu* a je tedy pravda, že lidé v *davu* mají vlastnosti jiné, než když jsou sami. Vědomá osobnost se v *davu* ztratila, myšlenky a city všech jsou zaměřeny týmž směrem. Tak se vytvoří *kolektivní duše*, která je kolektivní právě proto, že je u všech lidí v *davu* stejná. Takový *dav* Le Bon označuje za **„organizovaný“ („psychologický“)**⁹⁶.

Z toho vyplývá to, co sám autor přesto ještě doplňuje: Lidé, kteří tvoří psychologický *dav*, se nemusí nacházet na stejném místě. Fyzická blízkost není podmínkou *davu*, pokud máme na mysli *dav* psychologický. I celý národ může být bez fyzického seskupení *davem*.⁹⁷ Zároveň třeba tisíc jedinců, kteří se shromáždili náhodou, není organizovaný *dav*. Pro potřebu této práce budu takový *dav* nazývat *davem* fyzickým, přestože Le Bon pro něj žádný specifický termín nemá.

Psychologický *dav* je jako jediná bytost podroben „zákonu duševní jednoty *davů*“⁹⁸. Le Bon sice na některých místech mluví o jednotlivcích v *davu*, ale výraz jednotlivci používá jen proto, aby vyjádřil, že ona hmota, ona podivná bytost, byli dříve osoby a že právě z nich tato bytost vznikla (ovšem asi tak, jako kdybychom vyrobili z plastelíny figurky, a pak je splácali do jedné hromady, ve které už dřívější figurky nerozlišíme). Je to zřejmé například z tohoto výroku: „Určité myšlenky a určité city vznikají nebo se přetvářejí v činy pouze u jednotlivců v *davu*. Psychologický *dav* je chvilkovou bytostí složenou z různorodých žvlů, které se na okamžik sloučily právě tak jako buňky tvořící živé tělo, jež tvoří svým sloučením novou bytost s vlastnostmi velmi odlišnými od těch, které má každá z nich.“⁹⁹

A tak nedochází „pouze k součtu a průměru“ vlastností těch, kteří tvoří *dav*, což je dle Le Bona názor Herberta Spencera, ale vznikají vlastnosti nové.¹⁰⁰

Tyto nové vlastnosti jsou dle Le Bona následující:

⁹³ Např. Miroslav Hroch: *V národním zájmu a Na prahu národní existence* a díla jiných autorů.

⁹⁴ Le Bon: *Psychologie davu*, str. 17.

⁹⁵ Nikoliv ve smyslu Kantově, u Kanta by leda na charakter člověka mohly mít vliv.

⁹⁶ Le Bon: *Psychologie davu*, str. str. 13.

⁹⁷ Zde bych chtěl přidat příklad, který Le Bon ve své době nemohl znát, ale domnívám se, že by jej i on za jiných okolností označil za ukázkou psychologického *davu*. Mám na mysli sportovní fanoušky nějakého týmu, kteří během důležitého utkání sedí u obrazovek televizí ve svých oddělených domovech. Dočasně jsou jejich myšlenky i city zaměřeny stejným směrem, chovají se velmi podobně, úspěchy a neúspěchy podobným způsobem prožívají, všichni mají stejné přání, objektivní hodnocení situace a smysl pro fair play ustupuje citům.

⁹⁸ Tamtéž, str. 13 a 15.

⁹⁹ Tamtéž, str. 16

¹⁰⁰ Z našich dalších autorů, zdá se, tento názor nesdílí ani Erich Fromm, viz *Strach ze svobody*, str. 77.

- A) „[...] jedinec nabývá v davu již pouhou skutečností, že je *součástí* většího počtu lidí, pocit **nepřekonatelné moci**, která mu dovoluje povolit pudům, jež by osamoceně nezbytně potlačil.“¹⁰¹
- B) Množství okolo jedince ve fyzickém davu skýtá šanci získat **anonymitu** a tím spíš podléhat pudům, protože člověk cítí, že bude nepostižitelný za to, co provede – jeho zodpovědnost je tedy tímto způsobem potlačena.
- C) „V davu je každý cit a každý čin nakažlivý, a to do té míry, že jedinec velmi často obětuje svůj osobní zájem zájmu kolektivnímu.“¹⁰² A to proto, že v davu je každý člověk výrazně **sugestibilní**, jako při hypnóze i zde ustupuje jeho vědomá osobnost a úsudek. Člověk v davu „není již sebou samým, nýbrž automatem a jeho vůle se stala neschopnou jej vést.“¹⁰³ Pak je otázka, jestli se najde dobrý „hypnotizér“ (řečník), který dav strhne. „Tak se stává, že poroty vynášejí rozsudky, které by každý jednotlivý porotce sám o sobě jistě neschválil a že parlamenty přijímají nové zákony a opatření, jež by každý z jejich členů o samotě rozhodně zamítl.“¹⁰⁴
- D) Za novou vlastnost můžeme považovat i **stejnost** či podobnost lidí v davu, která vznikla právě ústupem vědomé osobnosti a prosazením pudů, které, jak říká autor, jsou společným lidským základem (i když se domnívá, že se mohou ve výrazné míře lišit dle rasy; rasu však Le Bon chápe daleko úžeji, de facto jako národ).¹⁰⁵

Z uvedených charakteristik psychologického davu je zřejmé, že autor popisuje zvláštní případ, stav, do kterého se dostává za jistých okolností skupina. Je to výjimečný stav, proto nás tak zarazí a fascinuje, v takovém stavu se běžně nenacházejí ani lidé z masové společnosti. Samozřejmě i oni se mohou do takového stavu dostat, ale *obvykle* se v něm nenacházejí, a pokud se do něho dostanou, *obvykle* jde jen o velikostně omezenou skupinu, která se shromáždí za účelem protestu, stávky apod., nikoliv celou společnost či její většinu.

Na výše uváděných bodech bych chtěl nyní ukázat rozdíl mezi davem jako specifickým uskupením a společností jako prostředím života.

(A) Jedinci jako příslušníci společnosti se obvykle nezdá, že by jeho „příslušnictvím“ rostla i jeho moc či síla, nejdříve se musí začlenit do nějaké mocné skupiny, za kterou obvykle svůj národ či stát nepokládá už z toho důvodu, že je nevidí jako *skupinu*; pouze ve výjimečných případech, jako je stav války apod., kdy se vlastenectví a národní cítění může přeměnit v krajní nacionalismus, se mohou jako součást něčeho mocnějšího (co je přesahuje) cítit všichni členové dané společnosti. (B) Dále množství, ve kterém se jedinec coby příslušník velké společnosti nachází, v něm sice může vyvolávat pocit bezvýznamnosti stejně jako v davu, ale běžně se za toto množství lidí neschová, protože žije sám (s rodinou), při cestě do práce se nesdružuje s jinými lidmi, pouze se s nimi setkává, ale v dané chvíli s nimi nemá společný zájem. Pokud chce spáchat nějaký čin a zůstat anonymní, musí si najít nějaký dav nebo zůstat jinak nepozorován. (C) Činy a city lidí ve společnosti jej nepodněcují právě proto, že s nimi nemá společný cíl, jako jej mívají lidé ve shromáždění, a proto, že není jako jedinec zbaven vlastního úsudku. A tak je zavádějící, pokud říkáme: Na ulicích byly davy lidí. Tato věta může být myšlena pouze obrazně, protože lidé na ulicích se běžně nijak neshromažďují, prostě kolem sebe jen procházejí, každý svou cestou. Dav připomínají jen

¹⁰¹ Tamtéž, str. 18; zvýrazněno autorem bakalářské práce.

¹⁰² Tamtéž, str. 18; i vůdcové davu obětují svůj osobní zájem, dokonce i zájem své rodiny, viz str. 84.

¹⁰³ Tamtéž, str. 20

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Všimněme si, že reklamní letáky prodávající oblečení a jiné záležitosti, které mohou být „módní“, často hlásají: „Pro ty, kteří nechtějí jít s davem!“ Ve skutečnosti jde však výrobci o opak, jeho zisk bude tím větší, čím více lidí bude nosit jeho značku.

proto, že jich je tolik pohromadě. (D) Členové masové společnosti nám jako lidí v davu připadají rovněž všichni velice podobní – tentokrát svými rituály, zájmy, životním rytmem, prioritami, ale to vše jen do doby, než s ním vstupujeme v osobní vztahy. Dav se od společnosti (včetně té masové) liší právě také tím, že v něm osobní vztahy neexistují a ani nevznikají (a jejich vznik si můžeme představit spíše v případě hromadné paniky jako příklady výjimečné lidské solidarity a obětavosti; paniku nám však ještě později přiblíží Canetti).

Tyto všechny, ale i další poznatky se dozvíme z úvodu a první kapitoly knihy Le Bonovy. V kapitole druhé s názvem „City a mravnost davů“ autor rekapituluje výše řečené, ale také přidává nové charakteristiky davů. Příliš nové, než abychom je mohli bez výhrad přijmout.

Zaprvé opakuje a rozvádí to, že se člověk stává v davu **pudovým**. Říká, že tato skutečnost má za následek i horší zvládnání reflexů a podléhání podrážděním. „U davů není tedy nic předem uváženého.“¹⁰⁶ Proto se mění rychle i jejich nálady a postoje, v jednu chvíli mohou být krvelačné, pak hned velkomyslné. Davy jsou „neschopny trvalé vůle jako trvalé myšlenky“¹⁰⁷. Znovu připomíná také to, že člověk v davu získává odvalu a pocit síly tím, že se vidí jako součást množství, vše mu pak přijde jako mnohem lehčí úkol.

Zadruhé opakuje, jak jsou davy **lehkověrné a sugestibilní** a dodává, že k tomu přispívá to, že dav se obvykle nachází ve stavu očekávání a napětí. Nakažený dav pak rychle směřuje k proměně idey v čin. Jako obrazotvornost vyprovokovanou ostatními a hromadné halucinace pak autor vysvětluje zjevení a úkazy, které odpřísáhlo velké množství lidí (např. obraz sv. Jiří na zdech Jeruzaléma). Ovšem v souvislosti s tím si Le Bon neodpustí poznámku, že i přeměnu legend a osobností bohů a hrdinů lze vysvětlit tím, že si je přeměňují davy: „Obrazotvornost davů je stále přeměňuje podle dob, zvláště podle ras. Krvavý Jehova bible je velmi vzdálen od láskyplného Boha sv. Terezie a Buddha, uctívaný v Číně, nemá již žádný společný rys s Buddhou indickým. / Není zapotřebí celých staletí, aby legendy o hrdinech byly přetvořeny obrazotvorností davů. K takovému přetvoření dojde během několika let.“¹⁰⁸ Ptám se: Mění se obraz legend a hrdinských a božských postav v duši davu, té „chvilkové bytosti“, jak sám autor dav nazývá, či v lidové představivosti a třeba také vlivem propagandy? Nebylo před chvílkou řečeno, že dav je neschopen „trvalé vůle jako trvalé myšlenky“? Myšlenky, která by vůbec přeměněný obraz unesla těch několik málo let? Ne, nyní autor mluvil o jiných davech, nemluvil o shromážděních, ať už jsou to shromáždění těl nebo duševní shromáždění fyzicky vzdálených mozků, jejichž myšlenky a city jsou zaměřeny týmž směrem. Měl na mysli prostého člověka, nikoliv dav, nýbrž lid, který se skládá z prostých lidí, člověka, jemuž nejde o vědecké poznání a o jehož představivosti a schopnosti pamatovat si příběhy podle vlastní libosti nám podává výmluvné svědectví Eliade (*Mýtus o věčném návratu*).

Zatřetí mluví Le Bon o **přehnanosti a zjednodušení citů**. Jako příklad uvádí, že řečnictví založené na kvaziargumentaci pomocí citů a přehánění, je tím řečnictvím, které na davy platí. Druhým příkladem je mu divadlo, a sice fakt, že ředitel divadla často není schopen odhadnout, která hra bude slavit u diváků úspěch, a to proto, že se nemůže jako jedinec vžít do davu. Zde je otázkou, nakolik je i obecnost divadla davem a nakolik prostě vzorkem populace, a popřípadě, jak se jeho „davovost“ mění v průběhu dějin. Například pro Canettiho je masa lidí v divadle úplně jiným druhem masy, člověk je v hledišti více za sebe, druhé kolem sebe si může v klidu prohlédnout, potlesk má předepsané termíny, projev spokojenosti

¹⁰⁶ Tamtéž, str. 23.

¹⁰⁷ Tamtéž.

¹⁰⁸ Tamtéž, str. 32.

či nespokojenosti určitou formu¹⁰⁹. Le Bon zdůrazňuje to, že divadelní hry jsou obrazy, které na dav mají velký sugestivní vliv, a že v důsledku toho má celé hlediště tytéž pocity¹¹⁰. Canettiho a Le Bonovu knihu však odděluje celé století, takže se za tu dobu mohl vztah obecně k divadlu výrazně změnit.

Začtvrté přicházejí na řadu **nesnášenlivost, autoritativnost a konzervativnost** „davů“. Dav se prý snadno bouří proti slabé autoritě a krčí se před autoritou silnou, svým tyranům staví pomníky. Dále vykazuje silné revoluční odhodlání, ale brzy se unaví svým zmatkem a tíhne k otroctví. Fetišisticky uctívá tradice a děsí jej novinky. Tyto vlastnosti a jiné najdeme také v popisech Ericha Fromma z knihy *Strach ze svobody*. Nejsou však vlastnostmi davu jako shromáždění nebo specifické psychologické jednoty množství lidí, tyto vlastnosti přiléhají ve Frommově pojetí na společnost nebo obecně na lidi se silnějším sklonem k sadismu a masochismu, které vyvěrají ze strachu před svobodou. Domnívám se, že ani Le Bon zde už nepopisuje dav, jak ho vymezil na začátku své knihy, ale prostého člověka, žijícího po staletí v područí, člověka který však nabyt v 19. století tolika do té doby neznámých svobod a práv. Mluví *o lidu*, který je v Evropě už přibližně sto padesát let *vyjádřením* masové společnosti, nikoliv *o davu*. A pokud nakonec označuje demokracii za vládu davů, jistě tím nemyslí nic jiného, než že demokratické instituce jako třeba parlamentní shromáždění vykazují znaky davu a že se do politického života zapojují masy lidí, které však politice vlastně nerozumí. Přirovnání demokracie k vládě davů se podobá pohledu Ortegy y Gassetta (ten však z respektu ke skutečné demokracii užívá výrazu „hyperdemokracie“¹¹¹, který se ale nenechal svést k tomu, aby popis včetně názvu jednoho jevu přenášel na jev druhý).

Zapáté se autor dostává k **mravnosti** davů. Pokud mravnost vymezíme jako trvalou úctu k určitým společenským zvyklostem a potlačování egoistických pudů, pak jsou davy jsou příliš popudlivé a proměnlivé, než aby byly schopny mravné a morální.¹¹² Můžeme-li ale za mravnost považovat i chvilkové projevy „jistých vlastností“, pokračuje Le Bon, jsou i davy mravné. Mravnost jako trvalou úctu a potlačování pudů je zcela mimo základní charakteristiku davu jakožto chvilkové bytosti.

V páté kapitole Le Bon říká, že **náboženské a sociální víry** jsou davy přijímány jen tehdy, vezmou-li na sebe formu náboženskou, „která je staví mimo diskuzi“¹¹³. Přesvědčení je jako cit davu, autor v něm vidí „zbožňování domněle vyšší bytosti, bázeň před mocí, která se jí přisuzuje, slepé poslouchání jejích rozkazů, neschopnost rozebírat její dogmata, touhu šířit je a tendenci pokládat za nepřátele všechny, kdo ji neuznávají.“¹¹⁴ I když se tento cit vztahuje k politické myšlence či k světskému hrdinovi, je v podstatě náboženský. Aby mohly být tyto víry přijímány davy, museli bychom si představit shromážděný fyzický dav (popřípadě v dnešní době posluchače televize apod.) – a nebo již existující psychologický dav, například věřící určitého náboženství, ve kterých je tato víra posilována či proměňována prostřednictvím svaté knihy či kněží atd. Ale nabízí se ještě to vysvětlení, že Le Bon myslel těmito davy opět prostě příslušníky masové společnosti, kteří se coby nakažení v davy teprve shromažďují.

¹⁰⁹ Viz Canetti: *Masa a moc*, str. 35.

¹¹⁰ Tamtéž, str. 45 a násl.

¹¹¹ Ortega: *Vzpouřa davů*, str. 40.

¹¹² Le Bon: *Psychologie davu*, str. 37. Všimněme si, že jde zřejmě o jinou definici mravnosti, než kterou měl na mysli Kant, i když egoistické pudby by musel jeho *kategorický imperativ* také vyloučit.

¹¹³ Tamtéž, str. 52.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 49.

Míst, kdy je u Le Bona rozdíl mezi masovou společností a davem nejasný, bychom našli v celé knize mnohem více. Někde má zase autor na mysli určitě dav – onu bytost, které na začátku knihy určil vlastnosti jako shodnou zaměřenost citů a myšlenek zúčastněných, poskytování anonymity „pachateli“ a sugestibilitu a impulsivnost lidí v něm. Jako například při popisech událostí Velké francouzské revoluce.¹¹⁵ Nebo jako v kapitole „Vůdcové davů a prostředky, jimiž přesvědčují“¹¹⁶, kde jasně mluví o shromážděních a řečnících.¹¹⁷

Důvod, proč Le Bon přenáší svá pozorování o davu na celou společnost (nebo alespoň na její lidovou vrstvu) a naopak, bych viděl v tom, že byl člověkem 19. století, kdy se v Evropě zlomila dosavadní státní zřízení, moc vládců upadla, panovníci museli ustoupit parlamentům a občanským právům, a to právě za účasti a přispění fyzicky uskupených davů, které se bouřily, shromažďovaly, válčily. A kromě toho neválčily v 19. století jen v rámci jednoho státu, 19. století zažilo několik válek a Francie jich nebyla ušetřena. Že tyto davové události přinesly vliv a práva právě takovým prostým lidem, kteří v době nepokojů v davech stáli, snad bylo příčinou toho, že se bojující a *koneční* „vítězové“ v díle tohoto autora ztotožnili.

3.2 José Ortega y Gasset – Vzpouřa davů (La rebelion de las masas)

Název Ortegovy knihy budí pozornost. Vždy, když se někdo někde bouří, zajímá nás to, protože jde o nějaký zápas, který může mít vítěze a poražených. Je tu tedy nějaká zápletka, ne jen látka jako třeba psychologie.

Přestože v případě Ortegovy knihy o naznačení zápasu jde, vzpouru musíme chápat méně doslovně, než jak jsme asi zvyklí. Název knihy v originále totiž zní: *La rebelion de las masas*. Tím, kdo se tady vzpouří, nejsou davy, jak je popisuje Le Bon v prvních částech své knihy, nýbrž spíše masy ve smyslu společenského množství, většiny obyvatel, která až do devatenáctého století musela ve většině koutů světa jen poslouchat a nanejvýš dávat souhlas či nesouhlas s tím, že tato „činnost“ „byla jen kladnou nebo zápornou reakcí na tvůrčí činnost“ menšin kolem této většiny.¹¹⁸

Ortega, pokud se snaží o popis něčí psychologie, pak to není psychologie lidí v davu, ale psychologie určitého **typu člověka**, kterého nazývá **davovým**. Kdekoliv tudíž používá výraz „dav“ (respektive „masa“ ve španělštině), myslí tím typ lidí.

Tento typ člověka vlastně existoval vždy (od vzniku masových společností), ale to, co je na něm nové – a co je tedy „moderní“ na masových společnostech – je jeho nebývalý vliv a legální příležitost vnucovat svoje „prošťákovství“ všude kolem sebe.

Darováním práv a svobod každému se stalo, že si těchto práv přestali lidé vážit. Tato práva ztratila postavení výsad. Má je „kdekdo“, jsou automatická, člověk je vlastně nezískává, ale rodí se s nimi. Jsou to práva bez povinností. „Necháme-li stranou – což jsme také v této úvaze udělali – všechny skupiny symbolizující přežitky minulosti: křesťany, „idealisty“, staré liberály atd., nenajdeme mezi všemi, kdo představují současnou dobu, ani jednoho, jehož vztah k životu by nebyl vyjádřen holou vírou, že má všechna práva a žádnou povinnost.“¹¹⁹

Která je to však tato „současná doba“, o které autor mluví? On sám její začátek řadí přibližně za konec první světové války. Jak to, když přeci práva byla rozdána už v 19. století, jak jsme výše řekli? Dav (lid) v 19. století začal požívat občanských práv, ale nevyužíval je,

¹¹⁵ Tamtéž, str. 117.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 84 a násl.

¹¹⁷ Tato kapitola zasluhuje pozornost také jako neuvěřitelná anticipace událostí 20. století.

¹¹⁸ Ortega: *Vzpouřa davů*, str. 69.

¹¹⁹ Tamtéž: str. 130.

nectil je, byly pro něj ideály, ale když je dosáhl, žil po svém starém způsobu. „[...]ve skutečnosti si i za demokratického zákonodárství žil dál po svém a cítil se jako za starého režimu“.¹²⁰

Teprve postupně začal lid využívat svých práv, ale také vnucovat své názory, kde se dalo. Dříve si davový člověk nemyslel, že má názor, „dnes má průměrný člověk ty nejrozhodnější názory na všechno, co se ve světě děje a má dít. Proto také ztratil schopnost naslouchat.“¹²¹ Davový člověk se nezměnil – není více vzdělán či vychován, změnilo se pouze jeho postavení, a proto nyní jeho přítomnost tak bije do očí – a dle Ortegy také na poplách.

Dav obsazuje místa, která dřív byla zabrána elitou (respektive vyhrazena elitě), která je vždycky v menšině. Menšiny se shodují v neshodování s davem, v své nekonformitě. Avšak shoda jednoho každého s ostatními v menšině je podružná a je pouze znakem, až když se každý odlišil od davu. Je důležité mít individuální důvody neshodovat se s davem, nikoliv stát se členem nějaké jakékoliv menšiny, abych se od davu odlišil. Takovýto samoučel by se nad dav nijak nepovznášel. Masy tvoří „pan Kdekdo“, který se shoduje v přáních, myšlenkách a životním způsobu s ostatními. Dav pro Ortegu není shlukem, dav je vše, co se cítí být „jako ti druzí“, aniž se ho zmocňuje úzkost a ze své totožnosti s druhými se raduje.

Kromě davového člověka však Ortega také popisuje jeho opak, jímž je (či měl by být) **člověk „vybraný“** či „vznešený“. Vznešenost je definována nikoli právy, ale povinnostmi – k sobě samému. Práva všeobecná („lidská a občanská“) jsou jen majetkem pasivním a jejich povahu Ortega výstižně popisuje slovy, že k tomu, aby je člověk měl, „stačí umět dýchat a nebýt blázen“.¹²² Člověk „vybraný“ chce od sebe více než druzí, víc než sám zatím je, kdežto davový člověk je v každém okamžiku tím, čím byl. Uvnitř každé sociální třídy najdeme davovost i její opak.

Pro davového člověka jsou tedy obecná práva jako dělaná. Svět kolem sebe vidí tak, že byl pro něj stvořen jako rajská zahrada, ze které si může brát, kolik chce. Samozřejmě bez toho, že by cokoli sám zasel nebo se staral o to, jak tato zahrada vznikla a jak její existenci udržet. „[...] obyčejný člověk, který se vidí uprostřed techniky a sociálně tak dokonalého světa, si myslí, že jej tak stvořila příroda, a nikdy si nevzpomene na geniální úsilí vynikajících jednotlivců, které je předpokladem vzniku takového světa.“¹²³ Jaká je tedy psychologie davového člověka? Expanze přání a nevděk ke všemu, co umožnilo snadnost jeho života; Ortega ho přirovnává k rozmazlenému dítěti. Rozmazlený si navykne neohlížet se na jiné a nepokládat nikoho jiného za vyššího, než je sám. V hmotné a společenské dokonalosti nevidí davy dílo lidské organizace, ale „součást přírody“.

V tom je davový člověk nejen necivilizovaný, ale snad i přispívá k rozvratu civilizace. Civilizace, jak říká autor, je totiž způsob soužití. *Civis* znamená občan a civilizace se snaží umožnit obec, společný život, který znamená mít ohled k ostatním. „Civilizace je především vůlí k soužití.“¹²⁴ Jenže „dav“ se zajímá o produkty civilizace, ne o její podstatu. A nepřeje si soužití s ničím, co k němu nepatří. A tak je tragikomické, že vlastně odkopává liberalismus, který ho zrodil.

Nyní si ještě proberme autorův pohled na lidské **jednání**. Ortega říká, že do světa člověk není vržen jako vystřelená kulka ze zbraně. Může volit, respektive musí. „Žít znamená být *fatálně* nucen vykonat *svobodnou* volbu, rozhodovat se, čím budeme na světě. [...] I když se v zoufalství vzdáváme tomu, co nás čeká, ať už je to cokoli, znamená to, že jsme se

¹²⁰ Tamtéž, str. 43.

¹²¹ Tamtéž, str. 69.

¹²² Tamtéž, str. 65.

¹²³ Tamtéž, str. 62.

¹²⁴ Tamtéž, str. 71.

rozhodli nerozhodovat se.¹²⁵ A proto pokládá autor za omyl myslet si, že „rozhodují okolnosti“, jak se říká. Ve skutečnosti se rozhodujeme my v okolnostech jako na rozcestí. A minulost nám neradí, co dělat, nýbrž čemu se máme vyhnout.¹²⁶

Autor ale dále v knize předkládá také daleko negativnější výměr svobodné vůle: „[...] nemůžeme dělat nic jiného než to, co dělat *musíme* a čím *musíme* být. Můžeme leda odmítnout dělat to, co má být uděláno; ale to nám ještě neumožňuje dělat to druhé, co nás napadne.“¹²⁷ Tento výměr se Ortega snaží zdůvodnit snad jakousi příslušností ke své době, v níž člověk *musí* (ne že by měl, ale *musí*) dělat to, co dělat *musí*. Navzdory příkladu s tím, že v jeho době každý Evropan *musel* být liberalista, zůstává tento téměř totálně negativní výměr svobody v autorově vlastním podání značně nejasný. Dělat to, co člověka napadne, popisuje jako způsob života „spokojeného mladého pána“, určitého druhu davového člověka co do svého původu. Tento negativní výměr svobody u Ortegy kontrastuje s jinými pasážemi, například s touto: „... náš život je v každém okamžiku a především uvědomováním toho, co je pro nás možné. Kdybychom v kterékoli chvíli měli před sebou pouze jedinou možnost, nemělo by smysl zvat život životem. [...] jsme jen pramalou částí toho, čím bychom mohli být.“¹²⁸ Svět je náš možný život. A jak autor říká, svět jeho doby je oproti minulým stoletím rozmanitější (dá se to zdokumentovat na prostém příkladu nabídky při nakupování) (X: To, že sám Ortega používá příklad s nakupováním, je pro nás velmi zajímavé, protože jedna kapitola této práce je věnována ekonomickému myšlení, jež je nakupováním v nejzřejmější formě ztělesněno. U ekonomického myšlení se většinou zdůrazňuje svoboda volby, avšak v příslušné kapitole této práce jsem se snažil ukázat, že ekonomické rozhodování nemusí být vlastně až tak svobodné.).

A proto autor říká, že žít znamená také jednat se světem. Svět našeptává lidské duši, co může. Žít „dnes“ dává možnost oddat se sobě samému, žít dříve znamenalo řadu omezení a člověku nezbyvalo, než se do těchto omezení vtěsnat.

Této části lidské svobody jako možnosti nakládat se svým životem se věnuje také Erich Fromm, a to nejenom ve zde použité knize *Strach ze svobody*. U Ortegy řeší davový člověk tuto svobodu svým typickým egoistickým, krátkozrakým pohledem. Ovšem oddat se sobě samému také často znamená *uzavřít se do sebe*...

Na začátku práce jsme si definovali jednání jako úmyslnou činnost člověka. Každá činnost ale vždy vyžaduje nějaké minimální úsilí, přinejmenším pro své zahájení. Ortega říká: „Většina lidí, mužů i žen, není schopna vyvinout jiné úsilí než to, jež je výslovně nutné jako reakce na vnější potřebu.“¹²⁹ Toto *uzavření se do sebe* pak tedy, domnívám se, není už tím, co by Ortega zahrnul pod „žít“, ale tím, co můžeme nazývat slovem „přežívat“, a to jakýmsi zvířecím způsobem, taková aktivita už není *úmyslná* jako spíše nutková.

Autor je opatrný a výměr toho, co znamená žít, podává několikrát. K tomu, co jsme řekli výše, můžeme dodat další Ortegův výměr, a to, že člověk se potřebuje k něčemu upírat. „Žít znamená mířit k něčemu, putovat k cíli,“ který je mimo nás.¹³⁰ Každý sice žije za sebe a pro sebe, ale pokud život něčemu nevěnuji, odehraje se bez tvaru. „Davový člověk je ten, jehož život nemá plán a plyne s vodou.“¹³¹ Davový člověk tedy žije výhradně pro sebe a za sebe, v jeho jednání zajisté nenajdeme žádné principy jednání, jak o nich mluví např.

¹²⁵ Tamtéž, str. 56.

¹²⁶ Přestože sám autor tohoto příměru neuzivá, nemohu se mu ubránit já: minulost je takto nahlížena jako *daimonion*, které Sókrata také vždy zdrželo od špatného jednání bez toho, že by mu přímo řeklo co naopak udělat.

¹²⁷ Tamtéž, str. 86.

¹²⁸ Tamtéž, str. 52.

¹²⁹ Tamtéž, str. 66.

¹³⁰ Tamtéž, str. 107.

¹³¹ Tamtéž, str. 57.

Arendtová¹³². Takový bezcílný způsob života má však i celospolečenské dopady: autor upozorňuje, že v zemích, v nichž triumf davů nejvíce pokročil, se žije ze dne na den. Veřejný život totiž řídí davy, jejich obrovský vliv, tlak i jiné prostředky. Řeší se přítomné potřeby bez plánů pro budoucnost. Pokud pod řešením přítomných potřeb vidíme „politické“ řešení a pod dlouhodobými plány „ekonomické“ řešení, najdeme stejný postřeh o uvažování davů i u Le Bona.¹³³

Žít znamená pro Ortegu jednat a jednat znamená uskutečňovat budoucnost. „Už v přítomném okamžiku se zabýváme chvílí, která se blíží. Proto žít znamená vždy stále, bez přestávky a odpočinku jednat. Jak to, že nikdo nepozoruje, že *jednat* znamená uskutečňovat budoucnost? [...] V tomto okamžiku vzpomínáme, abychom něčeho dosáhli v okamžiku následujícím, třeba by to byla jen rozkoš ze znovuprožívání minulosti.“¹³⁴ Starověký člověk se dle autora také budoucností zabývá, ale podřizuje ji řádu minulosti.

Z hlediska **politického** (veřejného) **jednání** je několik autorových postřehů rovněž relevantních.

Jednak je to otázka politické neposlušnosti, která je pro Ortegu v zásadě dvojího druhu. Ta nebezpečná pramení z hlubších příčin intelektuálního poklesu a poklesu morální disciplíny. Právě tuto neposlušnost nachází Ortega u davového člověka. Politická činnost totiž stojí na výsledku činností jiných, méně hmatatelných činností. „A proto by politická neposlušnost neznamenal nebezpečí, pokud by nepřamenila z hlubší a závažnější neposlušnosti intelektuální a morální.“¹³⁵

Dalším politickým tématem ve *Vzpouře davů* je téma **násilí**. Pokusím se důsledky Ortegových myšlenek dovést ještě o kousek dál, než je dovádí – alespoň jako přímo vyřčené – sám autor. Násilí se obvykle považuje za *ultima ratio* (konečné či poslední možné řešení), davový člověk svým barbarstvím ale převrací použití násilí z *ultima ratio* na *prima ratio* („přímou akci“, první řešení, ke kterému se uchýlíme). Arendtová také vidí násilí jako *ultima ratio* a existenci válek vysvětluje tím, že se ještě nenašlo jiné řešení za tohoto konečného soudce v mezinárodních záležitostech. Násilí jako *prima ratio* však neznamená jen to, že válčit se bude stejně, ale přeskočení diskuze, tedy i politiky, znamená dle Arendtové také rozpad moci. Tam, kde je třeba násilí, schází moc, respektive násilí všechnu moc dokáže zničit. Myšlenky davového člověka jsou pro Ortegu jen pudy přikryté slovy (podobně o „davech“ opět hovoří i Le Bon). A o pudech se diskutovat ani nedá. Násilí tedy u Ortegy znamená barbarství nikoliv *proto*, že by bylo násilím, ale *tehdy*, když je použito jako první řešení, čímž se vylučuje civilizace, ona „vůle k soužití“ – odtud rozdíl mezi barbarstvím a civilizací. Davový člověk chce „jednat“ okamžitě a chce to vždy po svém, což znamená podle toho, jak to on cítí.

Politický rozměr má i vztah člověka k vlastnímu státu. „Davový člověk spatřuje ve státě anonymní moc, a poněvadž on sám se cítí rovněž anonymním – davem – , myslí si, že stát mu patří.“¹³⁶ Když se objeví veřejné problémy, davový člověk požaduje, aby to stát svými obřími prostředky okamžitě vyřešil. Tak ale chybí společenská spontánnost – stačí nespokojeně zamručet a zatáhnout za páku státu. Pakliže Ortega píše, že davový člověk si myslí, že je státem, má tím patrně na mysli domněnku davového člověka, že má stát ve svých službách a že se mu stát musí podobat – proto nesnese přítomnost všech tvůrčích odlišných

¹³² Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 136 a násl.

¹³³ Le Bon: *Psychologie davu*, str. 11; na tomto místě má však Le Bon na mysli opět davy ve smyslu prostého lidu, nikoliv ve smyslu shluku – i když i u takového davu bychom jistě podobné uvažování mohli najít.

¹³⁴ Ortega: *Vzpouře davů*, str. 122.

¹³⁵ Tamtéž, str. 67.

¹³⁶ Tamtéž, str. 95.

menšin. Pakliže davový člověk ve státě skutečně vládne, nevzejde žádná nová setba, všechny tvořivé menšiny dav netoleruje (protože nejsou davem).¹³⁷

V oblasti jednání se ještě dotkneme významu historie, který jsme už probírali v kapitole věnované Eliadeho archaickému člověku, který se dějinám bránil.

Ortega hlásá, že minulost musíme „strávit“¹³⁸, nikoliv se jí snažit negovat opakem. Liberalismus 19. století se nepřekoná nějakým *proti-* či *ne-* *liberalismem* (nad ním již zvítězil liberalismus), je třeba uznat minulé pravdy a překonat nepravdy. Jinak se budeme **nekonečně cyklicky vracet**. Je třeba smyslu pro dějinnou kontinuitu, tedy mít k minulosti ohled, což, dodejme, není to samé jako ji uctívat. Je třeba žít „na výši doby“, kupříkladu revoluce mají být historické, ne anachronické. Avšak nestačí ohlížet se jen k části minulosti či nedávné minulosti: „Potřebujeme celé dějiny, máme-li poznat, zda se nám z nich podaří uniknout, nebo zda do nich klesneme zpět.“¹³⁹

Na úplný závěr této kapitoly jsem si ponechal otázku aktuálnosti Ortegovy díla. Někoho by mohlo napadnout, že autor sleduje až příliš dění *své doby*, tedy přibližně dvacátých let 20. století, než aby nám jeho myšlenky zde probrané mohly být užitečné po přibližně osmi desetiletích.

Ve skutečnosti spíše otázka vězí v tom, jak moc triumf davů od Ortegovy doby pokročil a o kolik se ještě zlepšily podmínky davového člověka.

Tzv. „fakt hromadění“ je dnes snad ještě patrnější než za doby Ortegovy, kdy situaci popisuje těmito slovy: „Města jsou plná lidí. Domy plné nájemníků. Hotely plné hostů. Vlaky plné cestujících. Kavárny plné návštěvníků. Ulice plné chodců. Čekárny proslulých lékařů plné nemocných. Divadla, nejsou-li příliš neaktuální, plná diváků. Pláže plné koupajících se. Co dřív nebylo problémem, jím nyní začíná být téměř natrvalo: najít místo.“¹⁴⁰

Ale ani davový člověk nevymizel. Města jsou plná *remcajících* lidí, *přesto* životní úroveň díky technologickému pokroku narůstá. Domy jsou plné nájemníků, *kteří* sledují svůj partikulární zájem a jsou ochotni se o něj bít stejně do krve jako majitelé těchto domů. Vlaky jsou možná prázdnější, ale o to více je cestujících, kteří se vozí *po jednom* automobilem a krouží hlavou nad zhoršujícím se ovzduším. Ulice jsou plné chodců, *ale* v případě, že druhý z nich potřebuje pomoc, ať už kvůli náhlé zdravotní indispozici či jako oběť pouliční kriminality, ostatní se náhle tváří, že jejich přítomnost je jen zdánlivá. Všude jsou tisíce nespokojených „občanů“, kteří sice „ví“, že politici dělají všechno špatně, ale žádné konkrétní řešení nepoví, pokud jsou dotázáni, a většina z nich není ochotná vyrazit ani ke krajským volbám. Zrovna tak o umění či třeba nadání sportovců je každý připraven vynášet soudy bez toho, že by mu byly známé jakékoliv bližší okolnosti. A demokratické zřízení je obyčejným člověkem nejčastěji vykládáno z hlediska práv, nikoliv z hlediska povinností.

Zrovna tak nejrůznější Ortegovy východiska nepozbyla platnosti: „[...] pro průměrně žijícího člověka, který bydlí ve městě (a města představují dnešní způsob existence), možnosti světských požitků vzrostly fantastickou měrou.“¹⁴¹ Možnosti požitků rostou stále a v prostředí České republiky i jiných postkomunistických zemí je tento nárůst po roce 1989 ještě patrnější. Od Ortegových dob do současnosti stejně jako v době Ortegově oproti době jí předcházející také vzrostla sportovní „rekordnost“, sportovní výkony stále překonávají ty minulé. Potenciál se zvyšuje v mnoha oblastech lidského života. A to, že je člověk vzhledem k cílům, které sleduje, uzavřen sám do sebe, platí stejně dobře v naší době jako v autorově.

¹³⁷ Ortega: *Vzpouřa davů*, str. 57.

¹³⁸ Tamtéž, str. 81.

¹³⁹ Tamtéž, str. 82.

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 37.

¹⁴¹ Tamtéž, str. 52.

Pro porovnání naší doby a doby Ortegy na základě nějaké odborné studie v této práci nezbyvá místo, proto jsem se při obhajobě aktuálnosti autorova tématu opíral o to nejpádňší – o lidskou zkušenost.

3.3 Erich Fromm – Strach ze svobody (Escape from Freedom)

Práce Ericha Fromma *Strach ze svobody* a José Ortegy y Gasset *Vzpoura davů* se obě zaměřují na to, jak se prostý člověk vypořádal s přílivem svobody, který se v toku klidnějších historických vod objevil poměrně náhle.

Každý z autorů však tento příliv zařazuje do jiného historického období, což zároveň znamená, že pro každého z nich je trochu jiná i tato svoboda. Zatímco Ortega akcentuje hlavně svobodu člověka cloumat se společenskými, politickými a morálními charakteristikami své doby (a tedy i časů příštích), Fromm zdůrazňuje svobodu individua nakládat se svým vlastním životem, ovšem spojenou s výzvou přijmout větší díl odpovědnosti za tento život a postarat se sám o sebe. Problém svobody, o které mluví Fromm, je založen sociálně-ekonomickými změnami, ke kterým dochází v Evropě již v době renesance a dá se říci, že je tím větší, v čím liberálnější kapitalistické ekonomice člověk žije.

Fromm se také zabývá vrozeným vztahem člověka ke svobodě, avšak otázku, jestli máme vrozenou jak touhu po svobodě, tak i po nsvobodě jako uspokojení z podrobení, nechává víceméně otevřenou.

S přeměnou feudální společnosti v kapitalistickou je lidské individuum vyvázáno ze starých vazeb a postaveno před nové možnosti, jak si zajišťovat obživu a jak vůbec vést svůj život. Ovšem více možností také znamená větší nejistotu, která cesta je ta správná. Středověký člověk skončil tím, že se stal svobodným. Ve středověku nebyl člověk jedincem, nýbrž byl přikován na svém zeměpisném a společenském místě od narození, takže se o smyslu jeho života nedalo pochybovat. Renesance však přes všechn lesk a nárůst svobody znamenala také lačnost po moci a bohatství, redukcii druhého člověka na předmět užitku a manipulace, ztrátu jistoty v příslušnosti k dané společenské třídě. Jedinec byl sice „svobodný od“, ale byl také izolovaný a musel si se svým životem poradit ve světě, ve kterém náhle nikam automaticky nepatřil. Důsledkem postavení izolovaného jednotlivce v nepřátelském světě byla nejistota, osamělost a strach ze špatných rozhodnutí.

Obchod a ekonomické aktivity a myšlení byly svázány křesťanskou morálkou, ale jednou věcí byl ideál a druhou skutečnost. Drobný kupec stál proti velkým monopolům, které jej ničily. Koncem středověku rostla cena času – jako prostoru pro odvádění práce. Nebyly tudíž vítány svátky, žebravé řady byly považovány za nemorální apod. „*Jedinec byl ponechán sám sobě; vše bylo závislé na jeho vlastním úsilí, ne na jistotě jeho tradičního postavení.*“¹⁴² Pakliže Fromm říká, že kapitalismus přinesl svobodu ve smyslu možnosti (resp. nutnosti) postavit se na vlastní nohy¹⁴³, dodávám, že stát na vlastních nohou musel i pravěký zemědělec či středověký nevolník; jde spíše o to, že kapitalistické podmínky znamenají větší riziko (i když ekonomové by jistě řekli, že pouze vznáší vyšší nároky na „správné investiční rozhodování“).

Je dobré si také uvědomit, že od renesance až do dnešní doby se trh stále více liberalizoval a zrovna tak se uvolňovalo i společenské postavení jednotlivce v rámci společenské hierarchie, takže na jedné straně se sice s postupem času mohlo stavět na minulých zkušenostech, na straně druhé společnost získávala stále silnější kapitalistické rysy, se kterými se člověk musel vyrovnávat.

¹⁴² Fromm: *Strach ze svobody*, str. 40.

¹⁴³ Tamtéž, str. 41.

Osvobození z pevné příslušnosti k určité třídě a způsobu života přineslo jedinci **osamělost**. Příležitosti kapitalismu a uvolnění společenské hierarchie přinesly kromě zisků také ztráty a více „šancí“ udělat životně důležité chyby v důsledku špatného rozhodnutí, tedy stručně řečeno **nejistotu**. Početná vrstva obchodníků i výrobců byla bezmocná proti velkým monopolům, s rostoucí nezaměstnaností rostla i **bezmocnost** dělníků, protože byli jen lehce zastupitelnými nástroji. S nárůstem populace a procesem osamostatňování a **individualizace** se však také přetrhávaly vazby člověka k člověku a rostla **anonymita** ve společenském životě.

Anonymitu však Fromm nijak zvlášť nezdůrazňuje,¹⁴⁴ přitom je jasné, že v malé obci, kde se všichni znají, nás život druhých zajímá více. Kdežto v masových společnostech – zejména těch založených na tržním hospodářství – se každý stará předně o sebe. Pakliže rodina byla ve starověku politickým základem státu – obce – a obec zároveň jejím obrazem,¹⁴⁵ pak v kapitalistickém prostředí novověku a tzv. moderní doby je hlavně ekonomickou jednotkou jakožto soupeř ostatních takových jednotek.

Pro běžného člověka jsou důležití hlavně jeho blízcí, osudy cizích lidí jej příliš nedojímají. Anonymní velká města jsou přímo stvořená pro bezohledný konkurenční boj. Připomeňme zde, že třeba Holman v *Ekonomii* uznává rozdíl mezi osobními vztahy v rodině a ekonomickými vztahy v ekonomice – tam, jak říká, není prostor pro lásku a přátelství. Právě to asi z hlediska vztahů nejvíce odlišuje *obec* a *město* – obec je podobna rodině, město je pouhou ekonomikou.

Vraťme se zpět k Frommovým analýzám důsledků nabytí svobody.

Výše jsme naznačili, že nová svoboda se pro člověka stala břemenem. Zásadní příčinou tohoto tíživého charakteru svobody je dle Fromma vývojové zpoždění „svobody k“ (pozitivní s.) za „svobodou od“ (negativní s.), které ještě vzrostlo osvobozením od starých vazeb a souběžným nedostatkem možností k uplatnění pozitivní svobody. Zde je nutné vysvětlení: nejde o vývojové zpoždění *možností* pozitivní svobody, nýbrž schopnosti tyto možnosti *uskutečňovat*.

Člověk byl tedy sice osvobozen od pout feudální společnosti, která jej omezovala, ale nabyté možnosti nevěděl, jak realizovat, a obtížně se vyrovnával se svým novým postavením: nezávislost a svoboda se pro něho mohly snadno stát izolovaností a strachem.

Fromm jmenuje několik možností, jak se člověk mohl a může k takové osamělosti, izolovanosti, nejistotě a bezmocnosti postavit. Než je vyjmenuji, musíme vysvětlit, co jsou *druhotné vazby*.

Je zřejmé, že vazby druhotné se vymezují vůči nějakým prvotním, primárním vazbám. Zisk druhotných vazeb je možností, jak se člověk může znovu *zakořenit* a získat jistotu a zbavit se osamělosti, tedy jak uniknout důsledkům ztráty *vazeb primárních*. A vazby primární? Jsou dvojího druhu. Jedny jsou vazby individua na svou rodinu, zejména rodiče, a oslabují se osamostatňováním dospívajícího a jeho konečným postavením před možnost a zároveň nutnost vést samostatně vlastní život. Druhé nejsou vazbami individua, ale člověka obecně, jsou to vazby dějinně-společenské, které mu sice nutně neposkytují štěstí, ale jistotu ano, a které jsme zevrubněji popsali výše jako vazby předrenesanční doby. Ačkoliv Erich Fromm takto výslovně primární vazby nerozděluje, soudím, že existence dvojího druhu primárních vazeb je základní myšlenkou celé jeho knihy, a také proto tento autor na jejím začátku říká, že se historický vývoj člověka ve společnosti a vývin jedince kryjí.

Samozřejmě, že přechod od primárních vazeb k vazbám druhotným nebývá samotným jedincem vědomě nahlížen jako úkol s očekávanými výsledky. Jde zčásti o nevědomou cestu, po které člověk kráčí s tím, že si všechny důsledky ani neuvědomuje. Vyvázání z obou druhů

¹⁴⁴ Věnuje se jí spíše okrajově, a to na stránkách 74 a násl. a v souvislosti s autoritou na str. 92 (*tamtéž*).

¹⁴⁵ Viz např. Fustel de Coulanges: *Antická obec*.

primárních vazeb charakterizuje ztráta jistoty a tlak nutnosti činit svobodnou a zároveň zodpovědnou volbu. Máme zde tedy co do činění s chápáním svobody jako břemene.

Nyní přistupme k tomu, jaké druhotné vazby může dle Fromma člověk získávat, respektive čím je může nahrazovat a co to pro něho v důsledku znamená.

1) Náhradu za ztracené primární vazby lze hledat sloučením s někým jiným, a to dvěma možnými způsoby, z nichž oba jsou únikem před osamělostí. Ale v obou případech dochází ke ztrátě *já*, protože se jedinec sloučí s druhým – není dále jedincem, je spojením. Tyto dvě možnosti jsou:

- **masochismus**

- **sadismus**

2) Jiným způsobem je **destruktivita**, která vychází z představy, že „pocitu své vlastní bezmocnosti vůči okolnímu světu mohu uniknout tím, že ho zničím“¹⁴⁶.

3) Strachu z vlastní svobody se mohou zbavit také tím, že před ní utečou, a to tak, že přijmu cizí model chování i životních hodnot a priorit, tak se zároveň zbavuji osamělosti, protože žiji jako množství dalších. Člověku, který přijal toto řešení, říká Fromm **automat konformity**.

4) Autor naznačuje, že *problematických* možností, jak uniknout před svobodou, osamělostí a bezmocností je celá řada, poslední, kterou budeme jmenovat a kterou však již sám autor nijak nerozvádí, je nabytí namyšlenosti do takové míry, že se okolní svět stane malinkým.

5) Nakonec se dostáváme i k řešení, které Fromm považuje za optimální, a tím je spojit se znovu se světem tvořivě, láskou, prací, solidaritou, ale jako svobodný a nezávislý jedinec. Destruktivita a krajní namyšlenost představovat spojení se světem rozhodně nemohou, masochismus, sadismus či automatická konformita ano, avšak za cenu ztráty nezávislosti a svobody jedince.

Nyní si některé z výše uvedených řešení rozeberme podrobněji tak, jak o nich referuje Erich Fromm.

Masochismus a sadismus jsou běžně považovány za nemoci nebo duševní poruchy, avšak Fromm se snaží upozornit na to, že je přitom má v sobě každý z nás s tím, že lidem, u kterých se objevují ve velké míře, říkáme duševně choří.

Masochismus se projevuje pocitu méněcennosti, bezcitnosti, individuální bezvýznamnosti. Masochističtí lidé jsou závislí na vnějších silách: jiných lidech, přírodě atd., podceňují se, často nezvládají své věci. Navíc nejsou schopni zakoušet pocit „Já chci“ nebo „Já jsem“, trpí sklony sebezraňování, zaměřují se na své nedostatky. Někdy čekají na nemoc jako na dar z nebes. Láskou ve skutečnosti nazývají masochistickou závislost, chtějí být ovládnuti a odevzdat se druhému člověku. Masochistický člověk jedná tak, aby unikl nutkavému tlaku – pocitu osamělosti a bezvýznamnosti, a to tak, že se vzdá sám sebe po způsobu ponížení, utrpení. Bolest a utrpení nejsou cíle, jsou jen cenou za cíl, kterého se ale nedosáhne.

Masochistická perverze¹⁴⁷ je pak sexuální vzrušení z toho, že zakouším bolest způsobovanou někým jiným, či potěšení z bezmocnosti a spoutání, nebo ze stavu „morální“ slabosti, tj. aby se mnou druzí zacházeli a mluvili jako s dítětem, abych byl plísněn a ponižován. Jak v masochistické perverzích, tak v morálním masochismu slouží utrpení k zapomenutí na své JÁ.

Vedle zničení vlastního JÁ jde i o úsilí stát se součástí mocnějšího celku (Bůh, instituce, národ, svědomí, duševní nutkání) tím, že své *já* této moci odevzdám. Tím ztrácí

¹⁴⁶ Fromm: Strach ze svobody, str. 97.

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 82.

člověk svou integritu, individuální svobodu a vlastní sílu a hrdost, ale získává jistotu, sílu a hrdost moci, již se podřizuje. Takový člověk vlastně jako otrok poslouchá nějakého pána, takže je zachráněn před vlastním rozhodováním a odpovědností za ně. A i smysl jeho života je určován větším celkem. Pozoruhodné je na tomto vztahu k vnější moci to, že tato moc daného jedince přesahuje, své cíle daný jedinec potlačí a obětuje je (domněle) vyššímu zájmu.

Vrátíme-li se k Le Bonovu popisu davu, nalezneme tam podobný princip podřízení se moci, která jednotlivce přesahuje. Le Bon zdůrazňuje, že jedinec v davu se zříká svých zájmů ve prospěch tělesa (davu), jehož je součástí. V takovém davu zmizela stejná individualita, které se ve strachu zříká masochista coby příslušník velkého světa nepřátelských a cizích mas, ve kterém postrádá druhotné vazby. Řekli jsme, že tak zapomene na své já, což může znamenat to samé, jako když Le Bon o člověku v davu prohlašuje, že ztratil svou vědomou osobnost – za předpokladu, že se člověk součástí davu v Le Bonově podání stává tím, že se mu odevzdá.

Dále sledujme, jestli má masochista, protože se podřizuje transcendentní moci (moci, která jej přesahuje), něco společného s archaickým typem člověka, kterého popisuje Eliade. Archaický člověk vědomě prováděl jen takové činy, které se podílely na transcendentním. A protože je prováděl ve *svém* zájmu jako „pracovní postup“ s kýženým výsledkem, nemůžeme jej považovat za masochistu, jelikož ten se transcendentní moci obětuje... Nebo snad ano? Psychoanalýza, ze které ostatně Fromm vychází, by možná dokázala odhalit, že archetyp, podle kterého archaický člověk jedná, je řešení, jak obejít vlastní bezmocnost a neschopnost zůstat naživu vlastními silami. Svoboda zakoušená jen v rámci přísných pravidel, proti nimž se nesmím provinít, a vůbec představa těchto pravidel jako vnějších norem, které jsem si nevybral, ale které musím opakovat, jinak bych byl (a se mnou celý kmen) potrestán, je možná snahou podřídit se vnější autoritě a uniknout jinému břemenu. Břemenu té svobody, která počítá s *vlastním* nerituálním výběrem způsobů, jak danou situaci řešit, způsobů, za jejichž výběr nesu odpovědnost...

Člověk se sadistickými sklony naopak chce mít absolutní moc nad ostatními, které bude využívat jen jako nástroje. Může se je také snažit využívat, vykořisťovat a okrádat je, i o emocionální a intelektuální hodnoty, způsobovat jim utrpení nebo je vidět trpět, pokořit je, uvést do rozpaků, ztrapnit apod. Sadismus je často různými způsoby racionalizován, např. takto: „Ovládám tě, protože vím, co je pro tebe nejlepší a ve svém vlastním zájmu bys mě měl poslouchat bez odporu...“¹⁴⁸

Nanejvýš důležitý je však Frommův postřeh, že i sadistický člověk je závislý, a sice na objektu svého sadismu – nemůže žít bez *někoho*, koho cítí jako bezmocný prostředek ve svých rukou, protože sadistův pocit jistoty je zakořeněn v tom, že je nad někým pánem. Praktické důsledky postavení sadistického a masochistického člověka se zcela liší, ale psychologicky jsou výsledkem potřeby „vyvěrající z neschopnosti unést osamělé a slabé vlastní JÁ“¹⁴⁹. Tato potřeba je potřebou **sympiózy**: spojení individuálního JÁ s jiným JÁ (či mocí) tak, že dojde ke ztrátě integrity a k naprosté závislosti.

Moc se dá podle Fromma chápat jako **potence** (uskutečňovat to, co chci) a **dominance** (ovládat druhé). Impotence pak vyúsťuje v dominanci (sadismus) – psychologicky tedy nekoření touha po moci v síle, ale v slabosti. „[...] tou měrou, jakou je někdo potentní, to jest schopný uskutečňovat své možnosti na základě své svobody a integrity, je mu žádostivost moci cizí.“¹⁵⁰ Jako námitka by se dal vznést fakt, že právě druzí mohou být překážkou k uskutečňování mé svobody, jak to poznamenává například Jan Sokol. Na druhou stranu je

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 81.

¹⁴⁹ Tamtéž, str. 87.

¹⁵⁰ Tamtéž, str. 89.

zřejmě rozdíl ovládat druhé, aby mi nebránili v uskutečňování mé pozitivní svobody, a ovládat druhé, aby mi pomáhali kompenzovat moji (byť domnělou) impotenci.

Jak sadismus tak masochismus jsou dle Fromma projevy tzv. autoritářského charakteru, který se vyznačuje iracionálním vztahem k autoritě. Racionální autorita může být autorita učitele vzhledem k žákovi, iracionální otrokáře vůči otrokovi.¹⁵¹ Autoritářský charakter má totiž zalíbení v podmínkách omezujících lidskou svobodu a právě tato charakteristika je společná sadistovi i masochistovi. Proto Fromm někdy zve autoritářský charakter sadomasochistickým.

Autoritářský charakter také velice často má tzv. **magického pomocníka** – někoho či něco, čemu podléhá v tom smyslu, že vše, co dělá, dělá s ohledem k tomuto „pomocníkovi“. Otázky po tom, co má udělat, nepokládá takový člověk sám sobě, ale *jemu*. Magickému pomocníkovi (Bůh, zásada, rodiče, manžel, nadřízený atd.) také přikládá magické vlastnosti a důležitost, protože bez jeho vlivu by nemohl zajisté uskutečnit to všechno, co se mu již podařilo. Svůj život mu odevzdává, cítí se být v jeho službách i rukách.

Autoritářský charakter také Fromm popisuje jako hlavní příčinu vzniku nacismu. Tato teze je však spojena s příliš důležitými historickými skutečnostmi a hrozilo by, že by nás odvedla od hlavního úkolu této práce.

Pro další výklad a úvahy přeskočím výše zmíněnou destruktivitu a dostanu se rovnou k „**automatu konformity**“. Jako automat konformity „jedinec přestane být sám sebou, vnitřně si osvojí model osobnosti, který mu nabízejí kulturní vzory, a proto se stane přesně takový, jako jsou ostatní a jak to od něho očekávají“¹⁵².

Zásadní problém, který Frommova teorie o automatu konformity předestírá, není napodobování cizího jednání a přijímání cizího myšlení a životního stylu, ale to, že si automat konformity ani neuvědomuje, že cizí vzory přebírá. To se snadno stane tak, že uvěří vlastní racionalizaci a následně ji začne považovat za ten pravý důvod svého jednání. Autor uvádí obecný příklad racionalizace, odmítání půjčování peněz: svou lakotnost či oprávněný strach z toho, že o peníze přijdu, nebo jakýkoliv jiný důvod si nemusím připustit a místo toho si vsugeruji racionalizaci typu *nepůjčím ti peníze, abych v tobě nepodporoval sklony k nezodpovědnosti*.

Jako automat konformity pak mohu uvěřit, že například rozhodování v určitém typu situace nenapodobuji podle druhých nebo že se nesnažím naplnit jejich očekávání, ale že to je moje rozhodnutí, protože je dle vlastního rozumu považuji za nejlepší. Racionalizace však nezakládají jen pseudomyšlení, ale také pseudocity, tedy falešné představy o tom, koho a co mám rád a naopak.

Zde bych chtěl ukázat rozdíl mezi racionálním myšlením (mezi které řadím i ekonomické myšlení) a neuvědomělou racionalizací. Pakliže se zachovám podle očekávání druhých jen z toho důvodu, abych tím něco získal či abych alespoň něco neztratil – například se přidám k vysmívajícím se, abych se sám neocitl v pozici vysmívaného – provádím pragmatický kalkul a stal jsem se sice obětí druhých, ale neztratil jsem svou nezávislost, protože oni se zároveň stali obětí mojí – obelhal jsem je. Etickou stránku odsuňme, všimněme si nyní pouze psychologických pochodů. Pokud vím, co a proč dělám, a vím, že druhé nechávám svou svobodu projevování omezovat, ale také vím, že nechat se omezit pro mě má nějaký osobní důvod, automatem konformity zajisté nejsem. Nejsem totiž konformní, nestal jsem se stejným jako jsou druzí, jen se snažím vypadat *normálně*.¹⁵³ Tak jako odlišnost od

¹⁵¹ Vidíme, že Fromm tedy chápe autoritu jinak než třeba Arendtová, která popisuje autoritu nabytou zakladatelským počinem, která je druhými uznávána tím, že se její principy zpřítomňují i v pozdějších dobách, viz např. *Mezi minulostí a budoucností*, esej *Co je autorita?*.

¹⁵² Fromm: *Strach ze svobody*, str. 100.

¹⁵³ Samozřejmě existuje riziko, že i tento tajný trik je opět jenom má racionalizace.

všech ostatních nemůže být zárukou toho, že jsem zůstal sám sebou, tak napodobování druhých zároveň není důkazem, že jsem se stal automatem konformity (či propadl davu). Oskar Schindler se také choval podle očekávání druhých, ale rozhodně bychom o něm neřekli, že se stal automatem konformity, protože si ponechal svou vnitřní nezávislost a svobodu; ve skutečnosti všechny chytře oklamal a nestal se tím, kým byli oni (nebo jím alespoň přestal být).¹⁵⁴

Proti příkladu výše můžeme postavit člověka, který se vzdal svého JÁ a je vlastně „odrazem očekávání jiných lidí“¹⁵⁵. Svou totožnost hledá „v přitakávání a souhlasu ze strany jiných lidí. Protože sám neví, kdo je, budou to snad vědět druzí – bude-li se chovat podle jejich očekávání; vědí-li to oni, pak to bude vědět i on, jen když jim bude, co se toho týče, důvěřovat.“¹⁵⁶

Shrňme nyní charakteristiky člověka, který je automaticky, tedy bez síta vlastního kritického úsudku, konformní. Je **bezradný**, neví, co si má sám počít, proto **hledá potvrzení** v chování či jednání druhých. Může se stát **obětí své vlastní racionalizace**, a to tak, že si tuto racionalizaci neuvědomuje a pokládá ji za původní motiv jednání. Mohli bychom o něm říci, že je svobodný, ale obtíž je v tom, že vlastně nevíme, o kom to máme říci, protože tento člověk není ničím jiným než **odrazem**. Tím, že si své „jednání“ nechává potvrzovat, nabývá jistotu a **cítí se méně osamělý**, protože se může přiřadit k těm, s nimiž se ztotožňuje. Pakliže říkáme, že něco chce či že o něco usiluje, nesmíme zapomínat na to, že **chce jen to, co si myslí, že by měl chtít**, a usiluje o to, o čem si myslí, že by mělo být předmětem jeho úsilí.

Řešení, které mi alespoň teoreticky připadá možné, vidím v poctivém platónském dialogu, který by danému člověku třeba ukázal, že se mu líbí (nebo chce, rozhoduje se pro atd.) věci, jež se navzájem vylučují, protože je automatem několika různých konformních stylů – což by se mohlo zejména v moderní době stát. Na jedince totiž působí mnoho vlivů – spolužáci, rodinné mravy, spoluhráči, kolegové, filmy a média vůbec atd. Tyto vlivy mohou být tím početnější, v čím demokratičtější společnosti se člověk nachází,¹⁵⁷ takže by se dalo říci, že v demokratické společnosti – na rozdíl od nějaké totalitní – existuje několik modelů konformity pro různé oblasti života.¹⁵⁸ Jak je vidět, demokratické zřízení tedy nemusí být automaticky zárukou nezávislosti jedince a jeho svobody.

3.4 Elias Canetti – Masa a moc (Masse und Macht)

Čtveřice autorů v druhé části mé práce, která ji od filosofie přibližuje sociologii, nebyla vybrána náhodou. Jednak jejich zde rozebíraná díla vzniknuvší s odstupy v řádu desetiletí pokrývají pohled na masy ve společnosti v rozmezí jednoho sta let poměrně rovnoměrně, ale kromě toho soudím, že se všechna čtyři dobře doplňují. Zatímco díla *Vzpouora davů* a *Strach ze svobody* byla vybrána jako ta, která se zabývají *spíše* člověkem ve **společnosti**, v níž nové postavení získávají lidové vrstvy, často nazývané prostě „masy“, tak *Psychologie davu* a *Masa a moc* pojednávají *spíše* o (lidech v) **davu** jako uskupení, které se

¹⁵⁴ To vše za předpokladu, že můžeme věřit těm výkladům Schindlerova příběhu, které jej vyzdvihují jako zachránce a nebo obviňují jako vypočítavého člověka, který sledoval jen svůj zájem.

¹⁵⁵ Fromm: *Strach ze svobody*, str. 110.

¹⁵⁶ Tamtéž.

¹⁵⁷ Demokratickou zde myslím tu společnost, v níž nereguluje vládnoucí skupina právo na vyjadřování vlastních názorů, necenzuruje kulturu, neomezuje pluralitu politických stran a politických a náboženských postojů.

¹⁵⁸ I když se někdo může přít, že ani tyto rozličné způsoby života v jeho určitých oblastech (např. být levicový, být pravicový, být křesťanem, být ateistou, být skinheadem, být fotbalistou, být konzumentem zdravé výživy apod.) jsou podružné, zatímco zásadnímu modelu fungování moderní demokratické, tedy kapitalistické, společnosti nikdo neunikne.

podobá jedinému živočichu o velkém počtu lidských končetin a hlav. Zatímco dav a masovou společnost si asi těžko někdo může plést, jinak tomu je, když k těmto kategoriím vztahujeme jedince – jak jsme viděli například Le Bon bez nějakého přechodu mluví o davu, resp. člověku v davu, a o typu člověka lidových mas, jako by tito dva byli tíž.

Některé vlastnosti můžeme jmenovat jak u společnosti mas, tak u davu, například stejnost či podobnost jednotlivců, avšak je třeba si neplést postavení člověka v rámci společenských mas a člověka v rámci davového tělesa (byť je jen davem psychologickým). O rozdílu těchto dvou však bude ještě více pojednáno v závěrečné části této práce.

V německém originále tohoto díla užívá autor výraz *Masse*, zatímco v autorizovaném anglickém překladu je užito slova *crowds*. Tato dvě označení si zřejmě zcela neodpovídají a vzhledem k obsahu Canettiho díla by mi v angličtině připadal vhodnější výraz *mass*. V odborné literatuře se mezi masou a davem rozlišuje, i když hranice užití těchto výrazů není nijak závazně stanovena. Masou má Canetti na mysli útvar v lecčems se odlišující od Le Bonova davu, avšak rozdíl v těchto pojetích není nijak diametrální.

Canetti považuje za hybnou sílu, která masu vytváří a udržuje, touhu početně růst, a ocitat se tím pádem blíže k vytouženému **středu masy** – nejčernějšímu a nejhustšímu místu. **Strach z doteku cizího člověka**, na denním pořádku i v masové společnosti, se v mase (davu) zvrátí v svůj opak, a sice v uspokojení z fyzické blízkosti tělo na tělo a z **doteku masy**.¹⁵⁹

Proč tomu tak je, vysvětluje autor tím, že individuální život je plný odstupů mezi lidmi na základě rozdílů mezi nimi (majetkovými rozdíly, rozdíly hodnoty; daly by se snad jmenovat i jiné, které autor nezmiňuje: rozdíly krve, kultury, rasy, rozdíly v příslušnosti k určité kategorii životního stylu aj.), jež v mase padnou. Rozdíly mezi lidmi totiž běžně vytvářejí odstupy, ale v mase je příležitost tyto odstupy svrhnout. Kdyby se chtěl někdo mimo masu – v běžném společenském životě – osvobodit, nepůjde to: druzí by jeho úsilí mařili tím, že by oni sami trvali na svých odstupech. Jen všichni společně se mohou zbavit svých odstupů. „Kvůli tomuto šťastnému okamžiku, v němž nikdo není *víc*, nikdo není lepší než druhý, se lidé stávají masou.“¹⁶⁰ Okamžik, kdy se všichni v mase začnou cítit jako stejní, nazývá Canetti „vybitím“. Ovšem obvykle jen nové přírůstky umožňují pokračovat v tomto „vybití se“ masy. V ideálním případě masy, tj. v „okamžiku“ vybití, jsou si všichni rovni v tom, že jsou stejní – tento pocit je vyjádřen i fyzicky: cítíme sebe stejně jako druhé. Canetti říká, že úleva z vybití je největší při největším zhuštění masy; tento pocit by možná mohl souviset s pocitem, který má Frommův sadomasochista, pokud se stane součástí vyšší moci – uvědomme si, že tento sadomasochista už není jen příslušníkem masové společnosti, nýbrž se stal členem nějaké semknuté masy, ke které patří a na jejíž existenci se podílí, takový člověk už nestojí jako individuum proti všem ostatním, svého strachu z tohoto postavení se již zbavil svým novým statutem – zvolil jednu z možných cest úniku, které jsme popsali v předchozí kapitole.

Canetti o mase však nemluví jen jako o fyzickém shromáždění, za masu označuje také třeba věřící, a to nejenom shromážděné věřící. Canetti, ačkoliv to výslovně neříká, totiž rozlišuje vedle *fyzického davu* také *dav pouze psychologický* (dav, který nemusí být fyzicky shromážděn). I když samozřejmě „masa“ u Canettiho a „dav“ u Le Bona – byť jej chápeme v užším významu davového tělesa – nejsou zcela zastupitelné pojmy, jak už bylo řečeno. Jaké vlastnosti přisuzuje Canetti mase, uvidíme níže.

V případě psychologického, nefyzického davu – Canettiho neshromážděné masy – samozřejmě nemůže být řeč o požitku z fyzické blízkosti a uspokojení z doteku. Přesto si i

¹⁵⁹ Canetti: *Masa a moc*. „Jakmile se jednou poddáme mase, nebojíme se jejího doteku“, str. 9. Je třeba vidět, že Le Bon i Canetti mluví obvykle o mase, resp. davu v jednotném čísle. Nemluví o lidech v davu, o jejich dotecích, ale prostě o davu či jeho doteku.

¹⁶⁰ Tamtéž, str. 13.

taková masa ponechává některé ze svých četných vlastností: **1.** O tom, že masa **chce růst**, jsme již mluvili. Zároveň je třeba doplnit Canettiho tvrzení, že neexistuje nic, co by naprosto bezpečně zamezilo jejímu růstu. **2.** Další vlastností je **rovnost**, ta se nejlépe zhmotní zbouráním bariér fyzicky shromážděných lidí. Ale rovnost masy je u Canettiho definována předně jako stejnost, takže ji najdeme například i u poslanců, jejichž rovnost (stejnost) spočívá v jejich nedotknutelnosti a v „koncentrovanosti“ voličství, viz str. 214, dále třeba u stávkujících dělníků, viz str. 56. **3. Směr** masy a společný zájem posiluje pocit rovnosti a zahání „privátní, nestejně cíle“ jednotlivců (příkladem může být prchající masa jako třeba Židé na své pouti z Egypta nebo i národ čelící vnějšímu společnému nepříteli). **4.** Masa miluje **zhuštění**, a to je největší v okamžiku vybití. Tato charakteristika, již jsem zařadil jako poslední, jako jediná je představitelná jen u fyzicky shromážděné masy.

Přijímání nových členů masou tuto masu uspokojuje a pomáhá prodlužovat „okamžik“ vybití, ale na druhou stranu nový člen je nebezpečný. Každý nováček si totiž s sebou do masy přinesl svého malého zrádce (své druhé já), který je ochotný zradit. Právě takového zrádce má dle mého názoru na mysli také Arendtová, když s odkazem na Fanona mluví o skupinovém násilí: po jednotlivci skupina chce, aby provedl nějaký neodvolatelný čin, a tím „spálil všechny mosty k řádné společnosti“¹⁶¹.

Masa je u Canettiho vždy těleso zaměřené k nějaké akci, je odhodlané „jednat“, takový popis nalezneme i u Le Bona, ovšem ten zdůrazňuje hlavně připravenost k násilí a lehkost jeho páchání. Pokud u Canettiho masa připravená k akci není, není připravená *ještě* – nachází se ve stavu tzv. **stagnace**, kdy sice nečinně čeká, ale její chuť do akce se hromadí a autor říká, že se hromadí tím víc, čím víc se masa cítí být jednotou. Tato akce, na kterou masa čeká, může být také její poslední akcí, jako třeba společný výkřik masy přihlížející popravě. Výkřik může být ale i taková společná akce, která se opakuje – jako například při sledování sportovních akcí.¹⁶²

Pozoruhodné na autorově popisech masy je to, že ji těmito popisy představuje jako neodolatelný úkaz, kterého chce být každý součástí. Často to pak vypadá, že nějaký jednotný projev masy není jen *důsledkem* toho, že se všichni v masě chovají stejně, ale že je *cílem* – způsobem, kterým si masa může dokázat svoji jednotnost a stejnost členů, ze které stejně jako ze zhuštění čerpá uspokojení. Popisy *vybití* masy nebo společné akce, včetně výkřiku na konci poprav, nevypadají v autorově podání jako důsledek toho, že jsou si všichni v masě tak strašně podobní podobní, a tudíž reagují na určité podněty stejně, ale spíše jako očekávané vyvrcholení masového „spojení“, kvůli kterému se vlastně všichni členové masy sešli a kvůli kterému vydrželi pospolu. Kromě pasáží interpretovaných v odstavci výše tomu nasvědčuje řada jiných.¹⁶³

Právě jednotnost a soudržnost dělá Canettiho masu masou. Jakmile masa propadne **panice**, už se o masu vlastně nejedná. Jedná se sice o množství těl, ale spíše o jejich chaotickou změť než o masu, kterou obecně chápeme jako něco, co drží při sobě. V masě se každý cítí být součástí této masy a když Canetti mluví o uspokojení z fyzické blízkosti a zbourání společenských bariér, dodávám: jak jinak může být toto uspokojení větší než

¹⁶¹ Arendtová: *O násilí*, str. 49.

¹⁶² Autor však tento výkřik považuje za naprosto spontánní projev, nic naučeného, co by masa mohla předem naplánovat. Domnívám se však, že zejména v době médií mohou být některé reakce divácké masy naučené, nepředvídatelný je pouze okamžik, kdy se bude na danou událost reagovat, protože závisí na vývoji sportovního utkání. Tak se zřejmě do českých končin přeneslo americké bučení. Domnívám se, ale nemůžu si tím být jakkoliv jistý, že se vlivem amerických filmů a sportovních přenosů přešlo nebo se stále ještě přechází od diváckého pískání k bučení jako výrazu nespokojenosti či antipatií při sportovních utkání.

¹⁶³ Canetti: *Masa a moc*, např. na straně 76, kde autor říká, že lidé jdou hromadně raději bojovat a jsou ochotni i zemřít, než aby uznali porážku, a tedy rozpad vlastní masy.

s pocitem, že jsem s druhými jedno těleso, jedno nedělitelné těleso, které má jedno fyzické tělo, byť s tisíci končetinami, jeden zájem, jedny pocity, jeden hlas, byť s tisíci hlasivek, ...

Co tomuto spojení nesvědčí, je **individualismus**, který v případě masy nevyklučuje sobeckost za předpokladu, že sobec je masa sama a sobectví jen jedno. Individualismus, kdy každý myslí více na sebe než na společný zájem či zájem něčeho, co jej přesahuje, je přesně příznakem paniky. Pakliže masa propadla panice, rozpadla se. To znamená, že jedinec se již necítí jako masa, ale cítí se jí být obklopen a také s ní tak jedná, tedy psychicky už není její součástí, ale fyzicky v mase vězí, a to paniku umocňuje – stále masu považuje za jednoho nebezpečného živočicha, který ho ale nyní ohrožuje. Canetti upozorňuje, že v panice se nedělají rozdíly mezi ženami, dětmi či nemohoucími – jsem tu jen já a pak bezejmenná masa okolo mě.¹⁶⁴

Individualismem v souvislosti se skupinovým násilím se zabývá i Arendtová, když opět s odkazem na Fanona poznamenává, že individualismus se jako hodnota ztrácí v kolektivních vojenských či revolučních akcích první v pořadí. Le Bonn zase upozorňuje na ztrátu vědomé osobnosti, která je tím, co jinak jednotlivé lidi od sebe odlišuje. Otázkou pak je, jestli individualismus potřebuje vědomou osobnost, nebo jestli může být založen pouze na automatickém uspokojování pudových svodů.

Canetti rozlišuje několik druhů mas, ale pro každou platí, že její členové si jsou rovni.

Je to například **štvoucí masa**, která je *zaměřena na zabití a ví, koho chce zabít*. Každý chce zasáhnout, hrne se k oběti, pokud to nejde, chce alespoň vidět, jak zasazují rány druhí. Všechny ruce patří „jednomu a témuž tvor“¹⁶⁵. Převaha masy oproti stíhanému je enormní, tudíž akce není nebezpečná, a proto masa snadno narůstá. Připomeňme a ještě rozveďme to, co říká Le Bon: ve velkém množství se mohu maskovat a vyhnout se oficiální odpovědnosti a trestu, ať už by odplata měla přijít ihned nebo s odstupem času. Jaká je šance, že někdo usvědčí právě mě z činu, který bych se jinak bez masy neodvážil vykonat, a jaká je šance, že bych byl v případě exemplárního postižení vybrán zrovna já, když je tady tolik lidí okolo mě... Canetti odpovědnost a riziko trestu vztahuje ke štvoucí mase takto: „Povolená vražda zastupuje všechny vraždy, jež si člověk musí odříci, za jejichž spáchání by se musel obávat těžkých trestů.“¹⁶⁶ Navíc v štvoucí mase snad dochází také k něčemu, o čem ještě budeme mluvit, a to je tříštění odpovědnosti, i když může být víceméně symbolické – vražda sdílená s mnoha spolupachateli je menším náporům pro mé svědomí.

Jakousi bezproblémovost, kterou skýtá kolektivní vražda, chce snad člověk využít také pro to, aby odlákal smrt na druhé.¹⁶⁷ Tato potřeba chránit svůj život by však znamenala, že ve štvoucí mase má prostor i individualismus, což Canetti možná opomněl. Tuto potřebu odlákat smrt na druhé ale snad autor nemyslel jen jako výsledek nějakého podvědomého a *vždy přítomného* sebezáchovného pudu, hrozba smrti může být i *bezprostřední*, protože z málo usilovných pronásledovatelů by se mohli stát rázem pronásledovaní. Podobný kalkul se asi také často uplatňuje v mysli udavače, který nepodléhá mase, ale naopak sleduje své zájmy. Že člověk ve štvoucí mase má skutečně tendenci myslet na svůj vlastní život, možná nechtěně dokazuje i Canettiho postřeh, že po zabití štvané oběti přijde na masu strach a ta se udrží, jen pokud následuje série stejných událostí. Součástí štvoucí masy se tedy člověk možná nestává ani tak z uspokojení, které by mu poskytoval pocit tělo na tělo, nebo proto, že by se těšil na

¹⁶⁴ Canettiho přirovnání dupání po lidech při vypuknutí paniky k zadupávání ohně mi ale nepřipadá příliš podobné pravdě, domnívám se, že není chtěné, ani podvědomě, jen zde není dost vůle se ležícím vyhnout, navíc ti nemusí být vůbec vidět, kromě toho tlak vycházející ze zadních řad by ani fyzicky neumožnil jedinci zastavit se. Tak tomu bylo podle mediálních zpráv při pouti do Mekky v roce 2006, kdy došlo ušlapáním stovek lidí údajně k největšímu neštěstí při této pouti za posledních šestnáct let.

¹⁶⁵ Tamtéž, str. 48.

¹⁶⁶ Tamtéž, str. 49.

¹⁶⁷ Tamtéž.

jinou formu rovnosti, respektive stejnosti (i když samozřejmě ti, kdo štvou svou obět', se v podstatě neliší), ale z osobních účelových (resp. sebezáchovných) důvodů, z nichž některé sám autor vyjmenoval.¹⁶⁸

Ať už masa figuruje jako pouhý prostředek pro vlastní cíl, jak jsem se snažil vyložit *štvoucí masu*, či jako vytoužené pevné sloučení s druhými, na její nebezpečnost a riziko podlehnutí jejímu svodu pamatuje řada různých příkazů. Například bible říká: „Nepostoupíš po množství ke zlému [...]“¹⁶⁹ nebo ve známější podobě „Nepřidáš se k většině, když páchá zlo.“ Sókratés zase zdůrazňuje osobní etiku, a proto se mezi filozofy říká, že byl prvním individuem; v *Obraně Sókrata* několikrát připomíná, že se vždy rozhodoval podle toho, co osobně považoval za nejspravedlivější, přestože většina udělala něco jiného. I naše trestní právo pamatuje na kolektivní vinu: 1. Pokud byl trestný čin spáchán společným jednáním více osob, zodpovídá se každá z nich jako by trestný čin spáchala sama. 2. Spáchá-li někdo trestný čin jako organizátor či člen organizované skupiny, počítá se tato skutečnost za přitěžující okolnost. 3. Nakonec ale vyvstává otázka, jestli není možné považovat davové chování, podlehnutí mase či stav rozrušení v mase za sníženou přičetnost, která je jinak okolností polehčující pro vyměření trestu.

Dalšími typy mas u Canettiho jsou například **zákazová masa** (zákaz dělat něco, co jsme dělali doposud, nás sjednotí v masu), jež by z hlediska Hannah Arendtové mohla vykazovat znaky *moci*¹⁷⁰; **prchající masa**, která u Canettiho zase vykazuje rysy, které Arendtová nachází u násilné skupiny (smrtnost jedince posiluje nesmrtnost skupiny, i když v podání Canettiho je smrt jedince spíše obětí, viz str. 53 a násl. a 77 a násl.); **slavnostní masa**, jejímuž nahromadění předchází nahromadění jídla a pití pro hodování; **dvojitá masa** jako například dvě masy ve válce, z nichž každá usiluje o zmenšení té nepřátelské (zde je zajímavé ještě to, jak se každá masa snaží zároveň zvětšit – vztahuje-li se na někoho hrozba zabítí, „snaží se k sobě rychle přitáhnout všechny, na které by se mohla vztahovat táž hrozba; shromažďují se do velké hustoty a podřizují se v zájmu obrany společnému konání“.¹⁷¹ Základní Canettiho rozdělení masy je však na masu otevřenou a uzavřenou.

Otevřená masa se může kdykoliv náhle rozpadnout, a to proto, že je víceméně spontánní. Autor popisuje její vznik spontánním přirůstáním dalších ke skupince přibližně deseti lidí. To, co přirůstající žene ke středu, je však podle Canettiho pokušení být co nejbližší hustému místu.

Uzavřená masa se zříká růstu, ale zaměřuje se na trvání. Je od ostatních venku oddělena zdí, přijímacím aktem, vstupným apod. Její počet je tedy omezen či regulován – hranice jsou dány. Tato masa však narozdíl od otevřené masy počítá s opakováním, kterým si zastírá svůj rozpad.

Na konec ještě několik slov o dvou důležitých pojmech z Canettiho analýzy masy, a to o krystalu masy a smečce.

Takzvané **krystaly masy** jsou malé, stálé skupiny, které slouží k podněcování vzniku mas. Nemění velikost, jednají jednotně, např. mniši nebo armádní jednotka. Krystal masy se může rozpustit v mase, ale po rozpadu masy se opět krystal semkne. Krystal neexpanduje, není proměnlivý (s uzavřenou masou sdílí jen ohraničenost a pravidelné opakování).

¹⁶⁸ Zajímavý pohled na kolektivní vinu a vraždu nabízí Lope de Vega ve hře *Fuente Ovejuna*, kde se celá vesnice promění ve štvoucí masu a dopustí se vraždy. Jakkoliv spravedlivá se může tato vražda zdát, zůstává vraždou, která má být potrestána. Strach ani nic jiného však jednotu vesničanů nezlomí ani dávno po tom, kdy byli štvoucí masou.

¹⁶⁹ Bible svatá, Exodus 23, 2.

¹⁷⁰ Canetti: *Masa a moc*, viz str. 56 a násl.

¹⁷¹ Tamtéž, str. 76.

Smečka se na rozdíl od masy skládá z těch, kteří se vzájemně znají, každý v ní zná své místo, její členové na sebe vzájemně spoléhají. Z toho také plyne, že smrt člena masy má zcela jiný význam než smrt člena smečky, ta je vnímána jako těžko nahraditelná ztráta, kdežto v mase je každá odpadlá končetina bez problémů zastupitelná. Oproti rodu, kmenu či klanu je jednotkou akční, to však neznámá, že se třeba z příslušníků kmenu nemůže skládat. Je předchůdcem masy, protože vlastně může fungovat jako její krystal.

Podobných druhů jako masa může být i smečka s tím, že platí rozdíly vymezené výše. Smečka tedy může být třeba lovící, válečná (která předpokládá jinou válečnou smečku), naříkající (po smrti člena), množovací (počet členů, zvířat či rostlin apod. se má – např. rituálně – zvětšit) aj.

Jednání v pojetí Hannah Arendtové a Jana Sokola

V Úvodu a druhé části práce jsem se zabýval předně jednáním, nyní se k této otázce vracím v části čtvrté s úmyslem předvést, co to je jednání u Jana Sokola a co u Hannah Arendtové. V části páté pak ukážeme tyto koncepce jednání na pozadí davu a masové společnosti a ukážeme, jak je jednání v těchto prostředích ohroženo.

Oba autoři spojují jednání se svobodou a právě ve spojení s ní získává jednání nový, zvláštní rozměr. Je důležité sledovat, jak svoboda ve filosofii obou autorů pojem jednání zúží a jak od sebe obě tyto koncepce oddálí.

Srovnáním koncepcí jednání Hannah Arendtové a Jana Sokola se přede mnou zabýval například Jaroslav Novotný v svém článku *Zakladatelský počín, autorita a instituce*¹⁷² a shledal mezi oběma pojetími významná pojitka. Můj cíl je tedy vlastně jaksi opačný – nalézt rozdíly. Novotný poměrně překvapivě nachází pojitku v odpovědnosti. Překvapivě proto, že Arendtová v díle *The Human Condition* („Stav člověka“) říká, že po jednajícím nemůžeme chtít, aby důsledky svých činů správně předvídal. Například: „Jenomže zatímco rozličná omezení a hranice, které ve státě nalezneme, mohou nabídnout jistou ochranu proti neohraničenosti, která je jednání vlastní, naprosto nedokáží vyvážit druhou význačnou povahu jednání: jeho neodmyslitelnou nevypočitatelnost. Nejde však jednoduše o otázku neschopnosti předpovědět všechny logické důsledky jednotlivého činu, tehdy by stačil elektronický počítač, aby předpověděl budoucnost, jenže nevypočitatelnost vychází přímo z příběhu, který jako výsledek jednání začíná a odvíjí se tehdy, když krat'oučký okamžik činu pomine.“¹⁷³ Nebo: „Pokud se podíváme na svobodu očima tradice, ztotožňující svobodu se svrchovaností, souběžná přítomnost svobody a ne-svrchovanosti, schopnosti začínat něco nového a nikoliv schopnosti řídit či dokonce předpovídat důsledky, zdá se, že jsme téměř nuceni k závěru, že lidská existence je absurdní. Popírat lidskou svobodu jednat, protože aktér nikdy nezůstává pánem svých činů, je z pohledu lidské opravdovosti a jejích fenomenálních důkazů vsutku tak falešné, jako zastávat názor, že lidská svrchovanost je možná díky nepopíratelné skutečnosti lidské svobody.“¹⁷⁴ Arendtová dokonce říká, že jednání téměř nikdy svého cíle ani nedosáhne.¹⁷⁵

Odpověď, proč Jaroslav Novotný nachází odpovědnost jako to, co je společné oběma pojetím, nespočívá ani tak v tom, že vychází ze souboru esejů *Mezi minulostí a budoucností* a nikoliv z mnou citovaného díla, ale hlavně v tom, že se jednáním u Arendtové zabývá z hlediska „zásad“ a autorčina pojetí autority. Princip (zásada) jednání se může na rozdíl od cíle pořad a pořad opakovat, je nevyčerpatelný. A na rozdíl od motivu se neváže k určité skupině lidí nebo jednomu člověku. Vůle a intelektu je potřeba při směřování k jednotlivému cíli, ale principy inspirují „zvnějšku“. Autorčino pojetí autority rozebereme až dále.

Díla Hannah Arendtové jsou zajisté spojena myšlenkovou jednotou, avšak v svých různých dílech autorka akcentuje různá hlediska jednání. Pakliže v *Eichmannovi v Jeruzalémě* a *Životě ducha* je to problém rozchodu jednání a myšlení, v esejích *Mezi minulostí a budoucností* jednání principiální ve společně sdíleném světě, v *The Human Condition* je to zase jednání na jevišti veřejné sféry, kde poskytujeme svobodu druhým a druzí nám.

Proto si myslím, že – bez ohledu na to, v jakém pořadí díla ve skutečnosti vznikla – v *The Human Condition*, díle, které je mým hlavním zdrojem pro rozbor autorčiných

¹⁷² Novotný, Jaroslav: "Zakladatelský počín, autorita a instituce", in JOSEF KRUŽÍK (ed.): *Vita activa, Vita contemplativa, Janu sokolovi k sedmdesátým narozeninám*, Praha, UK FHS, 2006, s. 241 - 252.

¹⁷³ Arendtová: *The Human Condition*, str. 191.

¹⁷⁴ Tamtéž, str. 235.

¹⁷⁵ Tamtéž, str. 184.

myšlenek, je předvedeno *základní* vymezení jednání od jiných činností, se kterými by mohlo být zaměňováno; v *Eichmannovi z Jeruzaléma* a *Životě ducha* jsou ukázány problémy, do kterých se jednání může dostat svým rozchodem s myšlením; v esejích *Mezi minulostí a budoucností* jsou pak předvedeny naopak možnosti jednání jako jeho morální závazek a naznačeny problémy, do kterých se vládnutí i jednání vůbec může dostat rozejde-li se s autoritou tradice. *Původ totalitarismu*, jedno z nejslavnějších děl autorky chápu pak jako praktickou demonstraci myšlenek ze všech výše uvedených děl dohromady na tragickém historickém příkladu.

Přestože se sama Arendtová v *Původu totalitarismu* pokouší o analýzu masové společnosti, já si využití myšlenek z tohoto díla odpustím a použiji místo toho analýzu masové společnosti José Ortegy y Gasset a Ericha Fromma. Důvod je prostý: masovou společnost a dav chci použít jako objektivní hledisko pro jednání v pojetí Sokola i Arendtové. Nemohu tudíž využít autorčina pojetí masové společnosti, jinak by toto hledisko nebylo v objektivním a nezávislém vztahu k myšlenkám obou autorů.

Pojem svobody poskytuje v pojetí Arendtové i Sokola pojmu jednání užší výměr. A právě toho výměru se chci držet ve čtvrté části této práce. V Sokolových dílech je svobodné jednání nutně spojeno s odpovědností, u Arendtové je *jednou z jeho jediné možné* podoby jednání principální,¹⁷⁶ v němž se dá nalézt Sokolův motiv odpovědnosti k okolnímu světu. Avšak zatímco u Sokola je jednání svobodné právě tím, že je odpovědné, u Arendtové je svobodné jednání principiální, ale není svobodné *proto, že je principální*. Jeho principiálnost je pouze možností, která je však jediná. V některých pasážích esejů *Mezi minulostí a budoucností* závislost principu jednání a svobody jednání vyřčena doslova, a přesto se v nich netvrdí, že svobodné jednání je definováno existencí principu. Princip je zde pouze inspirací, co svobodně dělat, nikoliv podmínkou svobodného jednání: „Pokud je jednání svobodné, nepodléhá ani řízení intelektu ani příkazu vůle – i když je obojího zapotřebí k uskutečnění jednotlivého cíle –, pramení z něčeho zcela odlišného, co budu nazývat principem (podle slavné Montesquieuovy analýzy forem vlády).“ Nebo: „Aby jednání bylo svobodné, nesmí záviset na jedné straně na motivu, na straně druhé na zamýšleném cíli, jako účinku, který lze předpovědět.“¹⁷⁷

Tedy svobodné jednání u Arendtové se hlavně vylučuje se strukturou prostředku a účelu – nezávisí na motivu ani na cíli. V díle *The Human Condition* není principům zdánlivě věnováno tolik pozornosti jako v esejích *Mezi minulostí a budoucností*. To je však skutečně pouze dojem. Dá se totiž říci, že prvně jmenované dílo jim je věnováno celé, a to proto, že se hlavně snaží ukázat rozdíl mezi třemi základními lidskými aktivitami, kterými jsou *práce* („labor“), *zhotovování* („work“) a *jednání* („action“), jež je vyloženo právě vymezením oproti zhotovování, popřípadě práci. Pakliže Arendtové pojetí jednání je ovlivněno hlavně Aristotelem, pozoruhodné jsou zejména ty momenty, kdy Arendtová Aristotela kritizuje, jako při jeho rozboru vztahu mezi dobrodincem a tím, kdo jeho dobrodiní zakusil.¹⁷⁸ Aristotelés totiž vztah těchto dvou redukuje na vztah výrobce a jeho výrobku. Není to ale jen tento příklad z Aristotela, v celém svém pojetí Arendtová vymezuje jednání od zhotovování (výroby), které vždy směřuje podle určitého pracovního postupu k dosažení určitého výrobku jako cíle. Jednání spolu s řečí „nesledují cíl (jsou ATELEIS) a nezanechávají *za sebou* žádné

¹⁷⁶ Myšleno je tím to, že svobodné jednání u Arendtové je jednoprvkovou množinou, v níž je tímto prvkem právě jednání principální. Znamená to, že svobodné jednání a principální jednání není u Arendtové to samé – principální jednání je jedinou možností, jak uskutečňovat svobodné jednání. Uvidíme, že svobodnému jednání u Arendtové náleží mnohem více charakteristik než jen ta, že je principální.

¹⁷⁷ Oba citáty viz Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 136.

¹⁷⁸ Arendtová: *The Human Condition*, viz str. 195 a 196.

dílo (žádná PAR' AUTAS ERGA), ale vyčerpávají svůj celý význam ve výkonu samém¹⁷⁹. Proto je pak třeba vytvoření zákonů polis cestou výroby, zatímco až další činnost, a to činnost veřejná před bližními v této obci (občany) v rámci vytvořených zákonů, může být jednáním.

Pakliže tedy člověk „jedná“ za účelem dosažení nějakého cíle, nejde podle Arendtové o pravé jednání, ale o nějaký druh zhotovování. Jak se dočítáme z esejů *Mezi minulostí a budoucností*, svobodné jednání „pramení z něčeho zcela odlišného, co budu nazývat principem“ (viz citát výše). Jenže tento princip není tím, co jednání dělá svobodným, je jen možností (jedinou), jak se svobodné jednání může uskutečňovat.

Svobodné jednání je pro Arendtovou to, které se odehrává v tzv. „space of appearance“, prostor, který nazývám česky *jevištěm*. Je to veřejný prostor, ve kterém si lidé vzájemně poskytují svobodu, svobodu projevit se před svými bližními. Jevištní formou vlády je pro Arendtovou řecká polis – místo s prostorem, kde lidé jednají tak, že před sebe předstupují.¹⁸⁰ V tomto prostoru si lidé svobodu poskytují vzájemně a jen ve společnosti druhých, před které mohou se svými činy a slovy předstupovat, je tato svoboda možná.

Čin, se kterým před druhé předstupují na tomto politickém jevišti, však na rozdíl od divadelního jeviště nemůže být pouhý kotrmelec. Kotrmelec si zajisté mohou dělat i doma v soukromí. Řekli jsme, že činy na veřejném, politickém jevišti nesledují cíle. Jaký je tedy vůbec jejich smysl? Jak už jsme řekli, odehrávají se podle nějakých principů. „Mezi takové principy patří čest, sláva, láska, rovnost [...], avšak také strach, nedůvěra, nenávisť.“¹⁸¹ Tyto principy jsou příliš univerzální a obecné, než abychom je mohli činy vytvářet jako nějaký výrobek, čili netvoříme je, ale *jednáme podle nich*.

Jaroslav Novotný tyto principy interpretuje jako součást našeho společně sdíleného světa, kterou jsme zavázáni zohledňovat ve svém jednání se zřetelem ke konkrétní situaci podobně, jako byli lidé (první z nich Římané) zavázáni jednat vzhledem k autoritě tradice. Tento typ autority, Arendtová soudí, se z moderního světa vytratil. U Římanů mělo tuto autoritu založení Říma a všechny pozdější akty ji musely zohledňovat.

Už proto, že tento typ autority nalézá autorka až u Římanů a nikoliv už u Řeků, je zřejmé, že svobodné jednání u Arendtové *automaticky* nezavazuje k péči o tyto principy ve smyslu pokračování v nich tak, jako by byly autoritou římského typu, autoritou, která zavazuje v činech k potvrzování této autority.

Tento poměrně obsírný výklad byl nutný pro vysvětlení či alespoň prozatímní naznačení důvodu, kvůli kterému hodlám dospět ke *zdánlivě* protikladnému závěru, než ke kterému dospěl Jaroslav Novotný.

Protikladný *pouze zdánlivě* bude proto, že Jaroslav Novotný sleduje etický rozměr závaznosti principů, které člověk – autorčinými slovy – vyjevuje jednáním, jako by jednání bylo nějaké virtuózní či interpretační umění. Já však budu sledovat, jak je v davu a masové společnosti ohroženo ono veřejné jeviště, podmínka svobodného jednání vůbec, na kterém činy ať už úmyslně či neúmyslně nemohou nepodléhat principům, aniž by se staly pouze výrobní činností. Že se principům nemusí rozumět pouze jako předloze, již jsem zavázán napodobovat, ale předně jako „modu“ či „zařazení“ mých činů, dokazuje snad i to, že Arendtová nezapomněla do výčtu principů zahrnout i ty, které vnímáme jako negativní (strach, nedůvěra, nenávisť).

¹⁷⁹ Tamtéž, str. 206; kurzíva užita autorem bakalářské práce, dílo totiž nezanechávají, ale dílem jsou samy o sobě.

¹⁸⁰ Např. Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 138.

¹⁸¹ Tamtéž.

4.1 Jeviště Hannah Arendtové

Jak už jsem výše naznačil, dílo Hannah Arendtové je velmi konzistentní, avšak (či právě proto) nesmíme se nechat strhnout jen jednotlivými výroky autorky. Například v některých případech hovoří Arendtová *obecně* o „svobodě“, ale při tom má na mysli pouze specifický druh svobody, svobodu politickou, která se uskutečňuje na zmiňovaném *jevišti* („space of appearance“). Zrovna tak, pokud mluví *obecně* o „jednání“ nebo „činu“, měli bychom si být vědomi, že v řadě svých výroků má na mysli jednání politické nebo čin politický. Kromě toho právě třeba slovo „politický“, „politika“ chápe autorka ve velmi specifickém, původním významu, přesto je někdy schopna je použít ve významu širším či modifikovaném. Při četbě jejích děl se však nemusíme bát, že by nás mystifikovala nejasností svých pojmů, ovšem jen tehdy, pokud nevytrháváme jednotlivé výroky z kontextu jedné knihy, kapitoly či dokonce odstavce.

Níže se pokusím interpretovat autorčin výklad svobody, zpočátku uvidíme, že k němu autorka přistupuje zohledňujíc jiná pojetí a chápání svobody. Filosofická tradice totiž dle Arendtové svobodu převedla z politiky a lidských věcí do niterné oblasti vůle. Až dále se v této kapitole výklad omezí na specifické chápání svobody, který je základem pro porozumění autorčina politického pojetí jednání.

Arendtová upozorňuje, že zatímco se v praktických každodenních záležitostech i v těch politických považujeme za svobodné a tuto svobodu považujeme za samozřejmou, při vědeckém a teoretickém bádání „se řídíme neméně samozřejmou pravdou *nihil ex nihilo* či *nihil sine causa*“, tedy že není ničeho bez příčiny a že i naše životy jsou kauzálně podrobeny.

Jan Sokol si také všímá tohoto dvouznačného přístupu ke svobodě člověka. V mezilidských vztazích se svoboda, a tedy i odpovědnost, předpokládá. Podobně je tomu také v právu, ale to, jak jsme se mohli přesvědčit i my v části *Status quo – exkurz do trestního práva ČR*, má tendenci hledat případy, kdy člověk úplně svobodný, a tedy za sebe zodpovědný, není. Věda se pak svobodu snaží nahrazovat kauzalitou: „Svoboda však z definice, jak jsme viděli, označuje jednání, které se nedá plně vysvětlit z nějakých příčin, které je zvenčí nepředvídatelné a neopakovatelné. Pro vědeckou metodu to potom znamená, že jednání, která pokládáme za svobodná, nemá smysl vědecky zkoumat. Vědy, které se samy bez předpokladu svobody neobejdou – např. historie – musí tuto obtíž řešit jinou metodou, kdežto třeba medicína nebo psychologie mívá sklon svobodu prostě ignorovat a lidské jednání chápat jako chování (angl. behaviour) nebo reakci na stimuly.“¹⁸²

S odkazem na Maxe Plancka nachází Arendtová pro sílu jako příčinu pohybu v přírodě protějšek v motivu jako příčině chování v oblasti duševna. Avšak prakticky je tato duševní kauzalita nepoužitelná, protože nemůžeme znát všechny motivy, jelikož je jich příliš a jelikož jsou na rozdíl od přírodních sil skryty (a to i samotnému subjektu).

Se zjistitelností motivů individua a využití těchto poznatků k naprosté manipulaci jeho životem na základě konfrontace tohoto individua s podstrčenými podněty, po kterých následují pouze očekávané reakce, si mistrně hraje americký film *Hra*¹⁸³. V psychologii se podobnými možnostmi zabývá determinismus. Sokol sám přiznává, že otázku, jestli jsme determinováni pro určité konání nebo jestli jsme úplně svobodni, nemůžeme vyřešit, navrhuje proto, abychom se „přidrželi své zkušenosti“. „A ta nám říká, že se můžeme rozmyslet a rozhodnout.“¹⁸⁴

Arendtová se dokonce pouští do víceméně psychologického rozboru svobody jako rozhodování. Sama však už rozhodování za svobodu neoznačuje a konání v zájmu cíle, pro

¹⁸² Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 78.

¹⁸³ USA 1997; režie D. Fincher.

¹⁸⁴ Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 75.

kteřý jsem se rozhodl, nepovažuje za svobodné jednání.¹⁸⁵ Žádoucnost určitého cíle musí uchopit nejdřívě rozum, tento cíl pak začne chtít vůle a začne o něj usilovat. Avšak rozpoznat správný cíl není dle autorky otázkou svobody, nýbrž správného úsudku. „Moc velet, diktovat jednání není věcí svobody, nýbrž otázkou síly či slabosti.“¹⁸⁶

Filosofové podle autorky hledali svobodu ve *vita contemplativa*, v životě, který se oprostil od záležitostí veřejného života a našel vnitřní klid a svobodu ducha. Křesťané zase chtěli být od politické sféry osvobozeni proto, že jí nedůvěřovali.

Politici mysliatelé 17. a 18. století ztotožňovali politickou svobodu s bezpečím – totiž nejvyšším cílem politiky byla bezpečnost, která pak umožňovala svobodu. Vláda se začala považovat za instituci určenou k ochraně chodu života vůbec, zájmů jednotlivce a společnosti. „Zde už svoboda není dokonce ani nepolitickým cílem politiky, nýbrž pouze okrajovým jevem, jaksi vytvářejícím mez, kterou by vláda neměla překračovat, pokud není v sázce sám život a jeho bezprostřední zájmy a potřeby.“¹⁸⁷ Svoboda pak bývá často vnímána jako volný prostor pro osobní aktivity, jako je svobodné podnikání, vzdělávání se nebo svobodná kulturní či intelektuální činnost.

„Ve vztahu k politice není svoboda fenoménem vůle.“¹⁸⁸ Nejde o rozhodování mezi dvěma věcmi. Proto se můžeme dovtípit, že ani ekonomické jednání nemá se svobodou v podání Hannah Arendtové co dělat.

Svoboda se se svobodnou vůlí začala ztotožňovat, až když člověk zakusil svobodu při „obcování“ se sebou samým.¹⁸⁹ Tato „svoboda“ však skýtá jedno podivuhodné úskalí a tím je rozpor mezi „chci“ a „mohu“. Tímto konfliktem se zabýval svatý Augustin i svatý Pavel, jehož autorka cituje takto: „Vždyť chtít je ve mě přítomné. Jak ale vykonat, co je dobré, nenacházím.“¹⁹⁰ Existence tohoto konfliktu se sebou samým odkazuje na nemožnost vůle a zatímco u Řeků (např. Platóna) problém sebeovládání spočíval v ovládnutí těla, křesťané Augustin a Pavel vidí konflikt v samotné duši.¹⁹¹ Za důsledek toho, že vůle je někdy neschopná dokázat to, co subjekt chce, a vůbec o to usilovat, Arendtová považuje dnešní chápání moci jako schopnosti donucovat a ovládat.

V myšlení Ericha Fromma by se svobodou vůle mohl souviset pojem *potence*, který se jako druh moci vymezuje od *dominance*. Oba pojmy jsou rozebrány v kapitole věnované dílu tohoto autora *Strach ze svobody*.

Neal Donald Walsch, současný filosof, který své knihy a očividně ani myšlení nenechává podléhat akademické filosofické diskuzi, hledá řešení a původ konfliktu *chci* a *mohu*. Tento konflikt je víceméně uměle vytvořený samotným subjektem. Podle Walsche totiž nestačí *chtít*, ale předně člověk musí *být*. Pocit či vůle „chci“ totiž bez toho, že bych byl tím, kdo danou věc opravdu chce, jsou skutečně bezmocné a hlavně nesmyslné. Jde o to, otočit běžný postup – nedělat něco proto, abych byl, ale být, abych něco mohl jako takový dělat. Ideální případ popisuje autor těmito slovy: „Člověk nedělá něco, aby byl šťastný – člověk je šťastný, a proto něco dělá. Člověk nedělá něco, aby byl soucitný, člověk je soucitný, a proto se chová určitým způsobem.“¹⁹² Apod. Z toho pak dle mého mínění kupříkladu pro

¹⁸⁵ Jde vlastně o výrobu. O tom jsme mluvili již v úvodu ke čtvrté části a budeme mluvit ještě níže.

¹⁸⁶ Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 136.

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 134.

¹⁸⁸ Tamtéž, *Mezi minulostí a budoucností*, str. 133.

¹⁸⁹ Tamtéž, str. 141.

¹⁹⁰ Tamtéž, str. 144. Arendtová cituje sv. Pavla bez udání odkazu na citát.

¹⁹¹ Samozřejmě, že z psychologického hlediska těžko mohl u Řeků spočívat konflikt mezi *tělem* a *duší*, zatímco u křesťanů nebo dnešních lidí v *duši* samotné. Jde zde jen o to, jak konfliktu která kultura rozuměla nebo možná čím ho ospravedlňovala. Erich Fromm by byl tento konflikt možná interpretoval jako masochistickou tendenci svěřovat svůj život do rukou těch sil, které – domněle – nemohu ovládat.

¹⁹² Walsch: *Hovory s Bohem*, I. kniha, kapitola 12, str. 178.

křesťanskou mysl vyplývá, že nemůže *chtít* nezhřešit, pokud je daná mysl (osoba) prostě hříšná. A možná že právě tak máme rozumět myšlence, že i pomýšlení na hřích je hříchem.¹⁹³ Výše uvedený výrok svatého Pavla Walschův postřeh ilustruje poměrně jasně: mluví totiž o tom, co vím, že mám chtít, tj. „to, co je dobré“, ne o tom, co chci. Je ve mě přítomné pouze ono „chtít“, nikoliv osoba, která to chce.

Jde o to, *kým* jsem, nikoliv co chci nebo dokonce co si myslím, že bych měl chtít; byť je toto *kdo* úplně jinou osobitou identitou, než kterou má na mysli Arendtová a ke které se ještě v autorčině podání dostaneme. Člověk jednoduše nemůže chtít něco, co nechce osoba, kterou je. Jediný způsob, jak to změnit, je stát se někým jiným, *změnit se*, což neznamená odcizit se sobě, pokud má nová identita není jen maskou. Problém chtění a dosahování cílů je však u Walsche ještě složitější, jeho druhý aspekt, sílu přítomného okamžiku a špatný tvůrčí postup jsem však nucen už v této práci vynechat. Podíváme-li se ještě zběžně na Walschův systém z hlediska Kantova, seznáme, že Kant chce přesný opak: jednat určitým způsobem, byť bych vnitřně toužil po něčem zcela jiném. Kategorický imperativ jakožto příkaz rozumu mě musí zastavit a ukázat mi, co je správné. Avšak na druhou stranu kategorický imperativ mi vlastně také ukáže, že mohu chtít jen určité věci, čili zároveň mě definuje jako *toho, kdo* chce to a to a nechce to druhé... Srovnání Kantovy a Walschovy filosofie by tedy vyžadovalo hlubší rozbor a bylo by dle mého názoru velmi zajímavé a užitečné, byť jde o filosofy jiného „druhu“.

Po delší vsuvce, během které jsem se zabýval konfliktem *chtít* a *moci* i z hlediska dalšího autora, se dostaneme k závěrům Hannah Arendtové.

Koncept vnitřní (nepolitické) svobody měl v tradici velký vliv. Jenže „svobodu nebo její opak si nejprve uvědomujeme ve styku s druhými lidmi, a nikoliv uvnitř sebe sama.“¹⁹⁴ Nejdříve se svoboda chápala jako možnost volně se pohybovat, odcestovat z domova, setkávat se se slovy či skutky, s jinými lidmi. Této svobodě muselo předcházet osvobození od nutnosti života, od úporné práce, která vůbec fyzický život umožňuje, a sama se uskutečňovala až ve společnosti druhých lidí, kteří na tom byli stejně („ve stejném stavu“); navíc „potřebovala společný veřejný prostor, kde by se svobodní lidé mohli setkávat; jinými slovy: potřebovala politicky utvářet svět, do něhož se každý ze svobodných lidí mohl svým skutkem a slovem zařadit“¹⁹⁵.

Výše jsme řekli, že svoboda vůle a politická svoboda se – alespoň v pojetí Hannah Arendtové – diametrálně liší. Nyní se dostaneme k tomu, co to přesněji ona politická svoboda je a jak se uskutečňuje.

Arendtová politickou svobodu nevymezuje pouze oproti svobodě vůle či filosofické svobodě ducha a jiným, které jsme uvedli, ale také proti svobodám, které se někdy označují za „politické“ jako například svoboda pohybu, ekonomická činnost a osobní nedotknutelnost. Tato takzvaná „práva“ bychom slovy Ericha Fromma označili za *svobodu od*, ze které nijak samozřejmě nevyplývá, že našla uskutečnění ve *svobodě k*. Ortega těmto právům vytýká zejména to, že nejsou vyvážena žádnými povinnostmi. Pro autorku však nejsou vůbec politickými svobodami. Jsou sice svobodami, které se mění právě v závislosti na aktuálním politickém zřízení, jenže autorčin pojem politiky a moci se silně vymyká běžnému chápání, ježto se vrací k tradici dávno přervané.

Svoboda politická nemůže být u Arendtové nikdy atributem jedné osoby (stejně jako moc) – už jen její možnost vzniká až tehdy, když jsou poblíž druzí, a sama se uskutečňuje

¹⁹³ Ve Walschově knize se ovšem hříšnost – kvůli neexistenci hříchu jako vůbec kategorie – odmítá. Hřích jako můj příklad s křesťanskou myslí by se tedy v kontextu autorovy filosofie musel chápat pouze jako to, co křesťan za hřích pokládá. Pro konflikt *chtít* a *moci* to však nehraje žádnou roli.

¹⁹⁴ Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 133.

¹⁹⁵ Tamtéž, str. 133.

pouze ve společném jednání s těmito druhými. Citujme autorku: „Jednání, vymezíme-li je od výroby, není nikdy možné v izolaci; být izolován znamená být zbaven možnosti jednat.“¹⁹⁶

Základními politickými pojmy autorky jsou *svoboda*, *jednání*, *řeč*, *jeviště* jako prostor zjevování či projevování se a *moc*. Svoboda se zpřítomňuje v jednání doprovázeném řečí, které se odehrává na jevišti, a vytváří tak moc. V této větě je nahuštěna snad veškerá autorčina politická antropologie (jak sama nazývala své úvahy, které ovšem my, snad z nedostatku úcty či přílišné pohodlnosti, označujeme prostě za „filosofii“).

Důležité je uvědomit si, že Arendtová rozumí všem těmto pojmům v aristotelských kategoriích ENTELECHEIA – ENERGEIA. „[...] v případě **jednání** a **řeči** se cíl (TELOS) nesleduje, nýbrž spočívá v činnosti samotné, z níž se proto stává ENTELECHEIA, a dílo není to, co následuje a ukončuje proces, ale je v něm zapuštěno; výkon je dílo, je ENERGEIA.“¹⁹⁷ „**Jeviště** vzniká všude tam, kde lidé společně mluví a jednají, a proto předchází každému formálnímu zřizování veřejné sféry a rozličným podobám vlády, tedy rozličným podobám, ve kterých se může veřejná sféra pořádat.“¹⁹⁸ „[...] **moc** nelze hromadit a uchovávat v zásobách pro mimořádnou potřebu jako nástroje násilí, nýbrž existuje jenom ve svém uskutečňování.“¹⁹⁹ „Lidé jsou **svobodní** – na rozdíl od pouhé dispozice ke svobodě – pokud jednají; předtím ani potom svobodní nejsou. Neboť *být* svoboděn a *jednat* je totéž.“²⁰⁰

Tyto a mnoho dalších výroků, které bychom mohli v citovaných dílech nalézt, to dokládá jasně: jednání, jeviště, moc a svoboda nejsou nějakými trvalými produkty, stavy či pouze možnostmi jako třeba Frommova *svoboda k*, kterou jsme třeba ještě ani neuskutečnili, nejsou ani majetkem ve smyslu nějakých práv či vlastností.²⁰¹ Z této neuchopitelnosti, pomíjivosti a zpřítomňování těchto *fenoménů* jejich uskutečňováním vyplývá ještě jeden závěr, který, pokud vím, autorka nikde doslovně nevyjadřuje. Existence všech těchto fenoménů je na sobě závislá – objevují je všechny současně, možná by se dalo říci, že jsou vlastně dohromady jen fenoménem jedním jediným.

Na jevišti si jednající lidé vzájemně poskytují svobodu. Je to svoboda vystupovat, projevovat se *před* svými bližními. Ideálním modelem jeviště je řecká polis, v níž před sebe předstupují rovní občané.²⁰² Opouštějí sféru domácnosti, kde jsou pány, despoty, a přicházejí mezi sobě rovné. Jen před těmito sobě rovnými, kteří se sami také mohou svým jednáním a řečí projevovat, se dá jednat politicky, veřejně. Člověka, který tak činí, označuje Arendtová jako hrdinu, jednak odkazuje ke starému, homérskému významu toho slova, kdy slovo hrdina označovalo prostě svobodného muže, a také ale přisuzuje tomuto hrdinovi i statečnost, která však spočívá v odhalení sebe samého před druhými. „Význam slova odvaha, kterou my dnes pokládáme za nepostradatelnou vlastnost hrdiny, se ve skutečnosti vždy naplňuje v ochotě vůbec jednat a mluvit, zapojit se do světa a začít svůj vlastní příběh. A tato odvaha není nezbytně nebo dokonce prvořadě spojena s ochotou nést následky; odvaha či dokonce troufalost jsou přítomné už ve vystoupení z osobního místa úkrytu a v ukázání, kdo člověk je, v odhalení a vystavení vlastního já.“²⁰³

Základní podmínkou řeči a jednání je lidská pluralita, která znamená jednak to, že si jsou lidé rovni, a jednak to, že se od sebe vzájemně liší. Jedinečnými se stávají tím, že se od

¹⁹⁶ Arendtová: *The Human Condition*, str. 188.

¹⁹⁷ Tamtéž, str. 206.

¹⁹⁸ Tamtéž, str. 199.

¹⁹⁹ Tamtéž, str. 200.

²⁰⁰ Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 137.

²⁰¹ I když ve specifickém případě tak lze rozumět třeba moci – „člověk, který má moc“ je zmocněn skupinou, aby jednal v jejím jménu, viz Arendtová: *O násilí*, str. 34.

²⁰² „Hlavní rozdíl mezi prací otroků a moderní, svobodnou prací není v tom, že dělník (*laborer*) vládne osobní svobodou – ale že je mu umožněn přístup do politické sféry a je plně emancipován jako občan.“ Arendtová: *The Human Condition*, str. 217.

²⁰³ Tamtéž, str. 186.

sebe vymezují slovy a skutky, které vytvářejí jejich jedinečný životní příběh, vytvářejí jejich „kdo“.²⁰⁴

Toto *kdo*, které projevují, tato osobní identita, je přítomná ve všem, co daný člověk dělá a říká. Člověk vystupuje jako aktér nějakého příběhu, který svými činy a slovy rozvíjí. Odvaha je to o to větší, že podle Arendtové nikdo nemůže vědět, co všechno jeho činy a slova způsobí, protože jsou součástí pavučiny lidských vztahů, ve které jedno vlákno sousedí s dalším. Jednající člověk je pouze aktérem příběhu, nikoliv jeho autorem, celý smysl příběhu se odhalí, až když zúčastnění zemřou a někdo, kdo se jednáním nezapojoval, ale jen dával pozor, příběh sepíše nebo jej bude jinak vyprávět.

„Moc se uskutečňuje pouze tam, kde se slovo a skutek nerozešly[...], kde se slova nepoužívají, aby zakryla úmysly, ale aby odhalila skutečnosti, a kde se činů neuzívá k násilí a ničení, ale k upevnění vztahů a vytvoření nových skutečností.“²⁰⁵ Řeč má totiž jednání provázet právě proto, aby pomáhala odhalovat to, co člověk dělá, pomáhá jednání na veřejném jevišti činit ještě veřejnějším. Zatímco násilí je závislé na množství a síle použitých prostředků, moc nezávisí na žádných materiálních faktorech s výjimkou toho, aby lidé byli fyzicky pohromadě. Velikost moci nezávisí na počtu zúčastněných, více zúčastněných je schopno vyvinout větší účinek nebo sílu, ale nevypovídá nic o velikosti moci jako takové. Moc je dle Arendtové to, co drží aktéry pospolu, i když okamžik jednání pominul. Když se lidé sejdou, moc mezi nimi vždy existuje jako potencialita, ale že se naplní, není jisté.

Je zajímavé, jaké souvislosti nabízí v češtině slovo *jednání*. Kromě toho, že jednání chápeme jako provádění nějakého činu, nabízí slovo ještě dva významy, jež obvykle chápeme jako zcela odlišné. Jedním je jednání coby část divadelní hry, druhým je jednání ve smyslu nějakého „schůzování“, porady, zabývání se něčím společně. Stejně jako lidské jednání, jednotlivé skutky a slova, tvoří části příběhu, jehož mozaiku složí až vypravěč, je i jednání jako část divadelní hry pouze nějakým dějstvím (angličtina by užila výrazu „act“), jichž má příběh několik. A když říkáme „mám nějaké jednání“ nebo „musím ještě něco projednat“, nikdy tím nemyslíme, že jdeme něco sami vykonat, ale že budeme obcovat, vstupovat ve styk s druhými lidmi. Angličtina si zde již nevystačí s výrazem „action“, ale je nucena použít jiný, např. „dealing“, „meeting“ či „intercourse“. V tomto světle pak Arendtové pojetí jednání jako *vystupování na veřejném jevišti*, kde však nejsem sám, ale *jednám s druhými lidmi*, nevypadá už tak nesourodé, jak by se na první pohled mohlo zdát. Jeho dva významy, které obvykle vnímáme zcela odlišně, jsou si najednou mnohem bližší. A i když nám Arendtové pojetí jednání mohlo připadat cizí, vidíme, že česká terminologie odpovídá pojetí jednání, které předvádí Arendtová, možná ještě lépe než terminologie anglická.

Protože je jednání ENTELECHEIA, tedy nemá žádný další cíl, ke kterému by směřovalo, nýbrž má cíl samo v sobě, liší se diametrálně od práce („labor“) a zhotovování či výroby („work“, „fabrication“). Cílem *práce* je zachování života, zajištění obživy člověka. Výrobky práce jsou sice jen dočasné, jako třeba pekařův rohlík, ale jsou to výrobky, o něž se usiluje cílevědomým pracovním postupem. Cílem *zhotovování* je výrobek, který přetrvává, a to zároveň znamená, že bude dále podmiňovat lidský život a spoluutvářet svět, ve kterém lidé žijí. Výrobek zhotovování dokonce často přetrvává svého samotného tvůrce.

Aby člověk mohl jednat, vydat se na jeviště jako svobodný, musí být zproštěn starosti o svůj život. Musí opustit sféru domácnosti, která je soukromá a ve velké míře ekonomická, a vydat se do sféry veřejných, obecních záležitostí. Nesmí tedy pracovat, to ovšem neznamená, že by nemohl pracovat vůbec, ale že musí mít dostatek času na veřejné záležitosti (také z toho důvodu měli otroci v antice takový význam).

²⁰⁴ Tamtéž, viz str. 175 a násl.

²⁰⁵ Tamtéž, str. 200.

Jednání (aby bylo v pojetí autorky jednáním) se však nesmí odehrávat ve struktuře *účel – prostředek*. To by šlo o výrobu (respektive práci).

Pokud jsem v *Úvodu* stanovil definici jednání platnou pro všechna pojetí zde předvedená, platí tato definice i pro pojetí Hannah Arendtové. Tato definice zněla: Jednání je úmyslná činnost člověka. Úmyslem jednání v podání Hannah Arendtové sice není něco vytvořit, jak tomu naopak bylo při činnosti archaických lidí v pojetí Mircea Eliadeho, ale aktéři přesto na jeviště vstupují úmyslně, nikoliv náhodou či nutkavě. Chtějí se projevit, a proto jednají před druhými. Jednání není u Arendtové rozhodně redukováno na fázi rozhodování, která by se odehrávala v nitru, nemá tedy mnoho společného s Kantem ani s ekonomickým jednáním, které navíc sleduje konkrétní cíle. Je pro něho důležitá zjevnost, příběhy, které vytváří, se skládají ze skutků a slov (byť jim rozhodování mohlo předcházet), a identita jednajícího nakonec nezávisí na jeho rozhodnutích (protože výsledky svého jednání kolikrát ani nezamýšlel), ale na tom, co přinesl příběhu.

4.2 Osoba Jana Sokola

Jan Sokol spojuje jednání také se svobodou, avšak tato svoboda je jiného druhu než ta, kterou spojuje s jednáním Hannah Arendtová. Je to právě ta svoboda, kterou autorka odsunula mimo svůj hlavní zájem, **svoboda volby**, která vyplývá z toho, že se člověk může rozhodnout pro jednu z více možností.

Sokolův pojem svobody a s ní spojené jednání je dle mého soudu širší. *Jednání* Sokol vymezuje hlavně od chování, respektive *reagování*. Tyto dva projevy se liší v tom, že reagování nastupuje ihned po příslušném podnětu, je okamžitou a nutnou reakcí, která snad ani nemůže být jiná (jako příklad uvádí autor reakci po tom, kdy si člověk sáhne na horkou plotnu), zatímco jednání také může být odpovědí na situaci, není odpovědí okamžitou, protože mu předchází zmíněné rozhodování. „Jednání sice také často odpovídá na nějakou příležitost, není však – na rozdíl od reakce – vyvoláno pouhým podnětem: jednající člověk uvažuje, rozmýšlí a teprve pak se pro něco rozhodne.“²⁰⁶ Jednání tedy vlastně v první řadě znamená potlačit reakce a „odpovědět“ s odstupem. Ovšem jednání není jen rozhodování mezi *již existujícími* možnostmi, ale třeba také vytváření možností nových vlastních. Kromě toho jednání může být v autorově podání i naprostá nečinnost, ovšem pouze ve smyslu úmyslného neprojevení se (pro které jsem se mezi jinými možnostmi rozhodl), tak tomu je třeba v případě hráče pokeru.²⁰⁷ Už nyní vidíme velký rozdíl v pojetí jednání Hannah Arendtové a Jana Sokola – maskování se či maskování toho, co dělám a zamýšlím udělat, je přesně ten případ, který se pro Arendtovou se svobodným jednáním vylučuje.

Zdá se, že autorka klade na pojem jednání větší nároky tím, že jej definuje úžeji. Možná, že její definice je skutečně užší, ale ne o tolik, jak se zatím může zdát. Řekli jsme, že jednání, jeviště, moc a svoboda se v pojetí Hannah Arendtové *uskutečňují* současně. Sokol však jednání také těsně spojuje se **svobodou**, a to řekl bych hned dvakrát. „První“ svoboda, svoboda volby, vůbec vymezuje jednání od reagování. Jde vlastně o *svobodu k* (k nějakým možnostem, i když by mohla být chápána i jako *svoboda od*, od determinace). V autorových pracích se však objevují definice jednání, které nás nenechají na pochybách, že dosah této svobody je ještě větší. „Jednání je dále svobodné právě a jen tehdy, když s sebou nese odpovědnost jednajícího: ‚já za to ručím‘.“²⁰⁸ „Druhou“ svobodu totiž člověk nabývá tehdy, když za daný čin nese odpovědnost a zároveň s vědomím této odpovědnosti jedná.

²⁰⁶ Sokol: *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, str. 115.

²⁰⁷ Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 74.

²⁰⁸ Tamtéž, str. 77.

Z toho vyplývá, že svoboda neznamená dělat si co chci. Na tento možný omyl upozorňuje i Arendtová s odkazem na Aristotela.²⁰⁹ Tento postoj se tedy u obou autorů shoduje.

Odpovědnost za svobodného jednání vyplývá podle Sokola z toho, že za ním stojí *osoba*. Určité „já“. Osoba je u Sokola jako pojem definována jedinečností, vztahovostí a nezávislostí.

Jan Sokol vysvětluje, že dříve člověk nebyl chápán jako individuum schopné jednat samo za sebe, duše, která se mu přisuzovala, mu dávala „pouze“ život, ale nikoliv jedinečnost. Ve 3. a 4. století hledají teologové výraz pro jedinečnou osobu.²¹⁰ Člověk je jedinečný (je osobou) jen v osobních vztazích, proto i v případě Sokolova pojetí jednání je třeba druhých, avšak nikoliv proto, aby jednali společně se mnou na *jevišti*, ale aby ze mě našimi vztahy učinili osobu, která teprve je schopná jednat svobodně (podle druhého výměru svobody v jednání). „[...] člověk se sám k sobě dostává jen oklikou ‚zvenčí‘, přes druhé, v osobním vztahu.“²¹¹ V těchto vztazích s druhými však musím zůstat nezávislým, respektive mi vztahy s druhými teprve vůbec umožňují nezávislým se stát. Sokol přitakává Lévinasovi, když říká: „Člověk se stává osobou ne díky jakékoli ‚podpoře‘ druhých, ale pouze tím, že je přijímán do vztahů, které jeho nezávislost nejen neruší, ale budují.“²¹²

Pakliže je člověk osobou, může činy, které páchá, *přičítat sobě* – dělá je sám *o sobě* (což neznamená osamocen). Tato přičetnost znamená, že se k těmto činům hlásí a počítá s tím, že za ně a jejich důsledky ponese odpovědnost. Podobně jako můžeme u Sokola najít dvojí výměr svobody (svobodu vůbec volit a svobodu jednat s tím, že zůstávám sám sebou po způsobu zachování vlastní osoby přičítáním si důsledků vlastních činů), najdeme i dvojí druh odpovědnosti. Než se dostaneme k tomuto rozlišení, zmíním problém odpovědnosti vůbec.

Sokol se jej dotýká tehdy, když upozorňuje na důsledky oddělení vědy a možného praktického využití jejích výsledků. „Nejzávažnějším důsledkem vědecké metody je však přísné oddělení vědce od jeho předmětu a oddělení vědeckého výsledku od jeho praktického použití. Fyzik popisuje vlastnosti hmoty, prokáže možnost jejího štěpení, a technici zkonstruují bombu nebo elektrárnu. Otázka, zda je to spíš dobře nebo špatně, se jich z definice netýká. O tom ať rozhodují jiní.“²¹³ Příklad s bombou je velmi ilustrativní, protože si můžeme představit rozštěpení odpovědnosti na obrovský počet úrovní. Vědec – konstruktér – politik – vojenské velitelství – pilot. A to jsme vyjmenovali jen základní body, ve skutečnosti ještě musí několik lidí bombu dopravit do letadla, někdo musel zkonstruovat také samotné letadlo, někdo vybrat přesné místo útoku, někdo je na jeho cestu, při které má svrhnout bombu, musel připravit atd. Každý z nich má možnost říci *ne*.²¹⁴

Sokol říká, že se často zřekneme své možnosti zasáhnout do nějaké situace proto, že jsou kolem nás ještě nějací druzí lidé. Možná že i to je důvod, proč se při štěpení určitého procesu nenajde nikdo, kdo by řekl *ne*. Pokud si jsem vědom, že je tu řada dalších, ve které jsem jen jedním malým článkem, můžu se snadno vymluvit na to, že proces, který spoluvytváříme, je-li špatný, mohou přeci zastavit oni. Co já bych se tomu vzpíral, natož jako první.

²⁰⁹ Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 132.

²¹⁰ I když k posunu chápání duše došlo již dříve, např. v řecké tragédii či v Bibli, jak jsem byl Janem Sokolem upozorněn při konzultacích.

²¹¹ Sokol: *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*, str. 19. Zejména při smrti druhého si člověk může svou individualitu uvědomit ještě více, viz Sokol: *Antropologie a etika*, str. 19.

²¹² Sokol: *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, str. 175.

²¹³ Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 113.

²¹⁴ Moc, tak jak ji chápe Arendtová, by v takovém případě vznikla, když by se tito lidé, v tomto procesu tak pečlivě oddělili, sešli dohromady a mohli spolu jednat jako rovní s rovnými. Teprve tehdy by mohlo začít jednání.

Nyní se dostaneme ke dvěma zmíněným druhům odpovědnosti. Jedna je **odpovědnost vůči sobě** a druhá **odpovědnost vůči druhým**. Jednání s odpovědností je určitý druh etiky, jehož předpokladem je existence osoby, individua, a to proto, že etika je vždy individuální. Zatímco právo vyžaduje jednat podle jasně vymezených pravidel a mrav vyžaduje jednání podle společenského zvyku, podle toho, jak jednají (nebo jak se chovají) druzí, etika je osobním pokusem o to nejlepší jednání.²¹⁵ V této práci jsme již zmínili, že právě Sókratés je považován za první individuum, protože překonával společenský mrav i nařízení oligarchické vlády tím, že vždy činil to, co on sám považoval za nejspravedlivější.

Jan Sokol kritizuje etiku Immanuela Kanta kvůli tomu, že rezignuje na celistvost lidské osoby. Kantův mravní zákon musí být očištěn od zkušenostního, musí platit apriorně, což vylučuje jako zkušenostní formy i prostor a čas. Jak jsme viděli, dobré jednání je u Kanta to, které vycházelo z dobrých pohnutek, byť by v konečném důsledku způsobilo nějakou škodu. A rozhodování, které se řídí dobrými pohnutkami, je to, které odpovídá kategorickému imperativu. „Tím se ovšem jednání redukuje na (svobodné a rozumové) rozhodování, a je-li toto rozhodování vedeno zákonem a povinností, nevstoupí-li do něho žádná ‚náklonnost‘, je okamžikem rozhodnutí nejen uzavřeno, ale také trvale a navždycky zapouzdřeno: jednající osoba nemůže mít žádný důvod se k němu vracet. Bylo-li rozhodnutí v okamžiku rozhodování učiněno *lege artis*, je a zůstane vždycky stejně dobré, a to bez ohledu na případné následky.“²¹⁶

Z toho vyplývá, že jediné, co si podle Kanta můžeme přičítat, jsou naše úmysly. I Arendtová ale poukazuje na to, že dopad jednotlivého činu se nemusí projevit hned a že jeho celkový význam poznáme až po čase, kdy se celý příběh uzavře. Autorka sice jednajícího ospravedlňuje tím, že všechny důsledky ani předvídat nemůže, přesto se se Sokolem shoduje v tom, že lidská identita dostává rozměr až ve své časové celistvosti. Tím, že si své činy nepřičítám, mohu v očích druhých ztratit „tvář“, přestanou mi prokazovat úctu a moje čest může být pošramocena. Čest spolu se svědomím jsou tím, čemu se do důsledku vzato zodpovídám, pokud mluvíme o **odpovědnosti vůči sobě**.

Jak se s váhou důsledků lidského jednání a úmyslů, které za ním stojí, vypořádává české trestní právo, jsme viděli v příslušné kapitole. Jan Sokol nakládá odpovědnost jednajícího na jeho bedra v plné výši. Nejsme totiž odpovědní jen sami sobě, možné lépe řečeno své cti a svému svědomí, ale máme také odpovědnost vůči druhým a společně sdílenému světu. S **odpovědností vůči druhým** a svému okolí vůbec,²¹⁷ souvisí také ta odpovědnost, kterou přebírám až výslovně – slibem, daným slovem či nějakou funkcí apod. Tím, že tuto odpovědnost přijímám, získávám dle Sokola pro své jednání (či vůbec pro svůj život) smysl. Čím více se takto zaplétám, tím větší riziko ovšem podstupuji, i když udělám své maximum, nemohu vědět, že dosáhnu výsledku, který se ode mě očekává.

Arendtová v esejích *Mezi minulostí a budoucností* i díle *The Human Condition* připomíná, že jednání může být rozděleno na dvě části: jeho *zahájení*, ke kterému je potřeba iniciativa jednotlivce, a jeho *provádění a dokončení*, ke kterému se připojují druzí. Řečtina tyto dvě části jednání popisovala slovy ARCHEIN a PRATTEIN. S odkazem na Platóna uvádí autorka příklad, jak toto dvojí chápání jednání může rozdělit jednající na vládce, který dává příkazy, ale nezapojuje se sám do jednání, a ovládané, kteří *jen* vykonávají příkazy. Toto rozštěpení jednání nám asi připomene štěpení odpovědnosti, o kterém zde již byla řeč. Z hlediska Jana Sokola jsou vládce i vykonavatelé zodpovědní vůči druhým, s nimiž sdílejí společný svět, za to, co svým jednáním způsobí, a to proto, že jsou účastníky dané situace, a

²¹⁵ Viz např. Sokol: *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*, str. 188 a násl.

²¹⁶ Sokol: *Antropologie a etika*, str. 17.

²¹⁷ Kterou nabývám prostě už tím, že jsem v dané situaci postřehl svou svobodu volit a angažovat se, viz *Antropologie a etika*, str. 25.

mohou tedy volit. Vykonavatelé by navíc mohli být ještě vázáni odpovědností tomuto vládci jako jeho podřízení.

Ve většině životních situací je však osoba zadavatele příkazů a jejich vykonavatele táž. Podíváme-li se na ni optikou Jana Sokola, fázi jednání ARCHEIN můžeme chápat jako započetí jednání, ale fáze PRATTEIN se *nebude* završovat pouze s posledním nutným úkonem, ale až při vypořádání se se všemi důsledky, které mé jednání mělo.

U jedné ze zkoušek při mých studiích na FHS jsem vyzpovíval, jak zkoušející vyplísili studenta za to, že svobodu v pojetí Jana Sokola definoval jako ten stav, „kdy si mohu dělat, co chci“. Sokolovo pojetí se přeci proti tomuto chápání svobody výrazně vymezuje. Je to pravda a není. Záleží na tom, jak moc doslovně definici chápeme. Pokud totiž budu dělat právě to, co chci, nic více ani méně, přičítám si svou volbu celou. Když někoho uhodím a budu se pak divit, že jsem si pochroumal pěst a ještě se divím, že mi to vrátil, neudělal jsem zjevně to, co jsem chtěl. Spojení ‚dělat si, co chci‘ tedy na jedné straně může znamenat dělat cokoli, ale také dělat něco v kontextu situace a možných následků, které také musím chtít. *Dělat si, co chci*, by tedy bylo jako svobodné jednání u Sokola udržitelné pouze v tom případě, že se zamýšlené důsledky budou shodovat s reálnými. Což se vždy nepovede, a proto svobodně jedním s tím, že si budu přičítat i ty důsledky mého jednání, které jsem nechtěl.

Mohli jsme si všimnout, že Sokolovo pojetí jednání je jednáním k nějakému cíli. Tedy jde zjevně o ten případ jednání, které by Arendtová nazvala výrobou, protože se odehrává ve struktuře prostředku a účelů. Autor dokonce právě cílevědomost stanovuje za vlastnost jednání, která je většinou odlišuje od zmíněného reagování. Jednání „je víc především proto, že sleduje nějaký cíl – cíl, který je můj, nikoliv jen vynucený okolnostmi. Schopnost nacházet, hodnotit a vytrvale sledovat nějaké více méně vzdálené cíle, které nejsou na dosah ruky, které nemám přímo před očima – jedním slovem cílevědomost – je také jedním z významných rysů člověka a jeho jednání.“²¹⁸ Zatímco Arendtová označuje cílevědomost jako vlastnost, která odlišuje od jednání výrobu (ovšem v opačném vztahu). Pro Arendtovou je jednáním pouze aristotelské PRAXIS, nikoliv už POIÉSIS (tvoření, výroba), které se do Sokolova definičního rámce naopak vejde.

Avšak i v pojetí Jana Sokola se objevuje něco, co bychom mohli označit za **princiální jednání**. Jde o takzvanou habitualizaci jednání. Avšak ne jako zautomatizovaný výkon, kupříkladu pohyb chodidel a ruky při řízení v autě, nýbrž jako habitualizace snahy o dobré jednání. „[...] člověku, který soustavně pečuje o svoji čest a o své svědomí, se to může stát zvykem, habitem.“²¹⁹ Této soustavné péči, které si však dotýčný nemusí být ani vědom, říká Sokol **ctnost**. Díky ctnosti může člověk provádět zásadní rozhodnutí s lehkostí a zcela přirozeně. Že v tomto jednání nejde (anebo alespoň *nemusí* jít) o vytváření cílů, dosahování nějakých účelů, dokládá jednak to, že dotýčný si této snahy nemusí být vědom (nemusí si ji uvědomovat jako péči), a pak to, že Sokol mluví o tom, že ctnost můžeme v činech „potkat“, ne o tom, že o ni usilujeme jako o nějaký cíl jednání. Toto pojetí ctnostního jednání se tedy principiálnímu jednání v podání Hannah Arendtové přinejmenším přibližuje – je víc zpřítomňováním nějakých zásad či jednáním podle nich než jednáním k vytyčenému cíli.

²¹⁸ Sokol: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, str. 75.

²¹⁹ Sokol: *Filosofická antropologie: Člověk jako osoba*, str. 179.

Ne-jednání v davu a masové společnosti

5.1 Proč není možné v davu jednat z hlediska J. Sokola a z hlediska H. Arendtové

V své práci jsem se snažil ukázat, že jednání není žádný samozřejmý pojem. Postavil jsem vedle sebe různá pojetí jednání. Všechna z nich prezentují určité hodnoty, nejsou předně psychologickým rozbořením procesu jednání, ale odkazují k určitému postoji k okolnímu světu. Nezkoumají tedy individuum, ale individuum ve světě, nejčastěji ve společnosti.

Také jsem se snažil ukázat, že je rozdíl v postavení člověka v rámci masové společnosti a duševním rozpoložení člověka v davu.

Kromě toho jsme se dostali k pojetí jednání v perspektivě Jana Sokola a Hannah Arendtové. Na některé rozdíly mezi těmito pojetími jsem již poukázal a jejich odlišnost se již nyní určitě jeví mnohem výraznější než po uvedení vybraných citátů obou autorů v úvodu této práce. Úkol tím však v žádném případě nebyl dokončen. Pojetí obou autorů jsem pouze uchopil do pečlivě sterilizovaných kleštíček a zabýval se jimi mimo kontext davu a masové společnosti. Nyní se však podívejme, jaký vliv bude mít na obě pojetí připravený „roztok“ davu a masové společnosti a jaké další odlišnosti či podobnosti obou pojetí vyvstanou.

„Roztok“ davu jsme si zde připravili zejména s použitím myšlenek dvou myslitelů – Gustava Le Bonna a Eliase Canettiho. Tento dav jsme předvedli jako těleso, které drží pospolu, v případě Canettiho popisů se chce dokonce zvětšovat. „Těleso“ je výborné označení davu. Odkazuje k něčemu celistvému a jednotnému, co přitom nemusí být uspořádané. Dav (psychologický) musí být předně soudržný, aby byl davem, jinak je pouhým fyzickým shromážděním nebo hromadou lidí propadajících panice. Co se od něho odštěpuje, již není davem. Dav žádné „odštěpky“ vlastně ani nestrpí, jsou v jeho očích zrádci a snaží se zabránit jejich vzniku, protože by jinak mohly ohrozit jeho zájmy a jinak by mohly zahájit rozpad davu.

Lidé v davu ztratili svou jedinečnost. Jeden je jako druhý, jsou pouze jakýmsi molekulami jednoho těla. Podle Canettiho právě v tom spočívá jejich rovnost.

To, že jsou všichni stejní – svými současně prožívanými vášněmi, potlačením vědomé osobnosti, stejným zaměřením přání i jinak – je z hlediska jednání závažný problém. Takovým chováním totiž nevyjadřují sebe. Jejich činy a slova nevypovídají nic specifického o každém z lidí v davu, nýbrž se svými slovy a činy člověk v davu pouze ztotožňuje s druhými. Dav zná jen vášně, city, postrádá reflexi a odstup, je vždy připraven k akci (pokud není, jde o *stagnující* dav, který do takového stádia dle Canettiho v brzkou dospěje).

Prvním důvodem, proč se v davu nejedná z hlediska Hannah Arendtové, je to, že psychologický dav, byť fyzicky shromážděný, neposkytuje žádné *jeviště*, na jevišti totiž musí vystupovat aktéři, jenže v davu žádní aktéři nejsou – dav má pouhé končetiny a nikdy není důležité, *kdo* co udělal, ale že to udělal. Dlažební kostku nevrhne člověk, nýbrž pouhá končetina davu. Kromě toho v davu kupodivu není ani publikum, před které je možné předstoupit, to dokáže jen schopný řečník, jen takovému bude věnovat dav pozornost. Ale jak jsme viděli, tento řečník opět nevyjadřuje nic o sobě, natož aby říkal pravdu, jen prostě hraje na city davu.

Zjednodušeně řečeno druhým problémem pro jednání v pojetí Arendtové je to, že *v davu nejsou skuteční druzí lidé*, protože se stali jedinou bytostí, před kterou nemohu předstoupit pro to, že i já jsem se v ní rozplynul.

A prvním důvodem, proč se v davu nejedná z hlediska Jana Sokola, je to, že lidé v davu přestali být osobami, jelikož ztratili svou nezávislost. Nabývají nových vlastností, a to kvůli kolektivní duši, tyto vlastnosti jsou zcela jiné než ty, které mají jako nezávislé osoby. I cíle jedince se staly závislými na cílech davu. Také přesvědčení jedince se v davu stává závislé na druhých, čímž, jak jsme viděli, Le Bonn vysvětluje nadpřirozená zjevení, kterých bylo „svědky“ velké množství lidí. Tedy i kognitivní schopnost je závislá na kognitivní schopnosti druhých, tedy na kognitivní schopnosti davu, protože ten je jediným živočichem.

Zjednodušeně řečeno druhým problémem pro jednání v pojetí Sokola je to, že *v davu kromě druhých nejsem ani já jakožto osoba*, která by jednala za sebe.

Druhým důvodem, proč se v davu nejedná z hlediska Hannah Arendtové, je to, že řeč ani jednání v psychologickém davu nevypovídají nic o jedinečné identitě každého ze zúčastněných. Dokáží totiž vyjadřovat jen pouhé něco – vášně, náklonnost, pocity.²²⁰ Lidé v davu jsou tedy dokonce méně-lidé.

A druhým důvodem, proč se v davu nejedná z hlediska Jana Sokola, je to, že v davu je potlačen úsudek, který je potřeba k tomu, aby jednání bylo svobodné podle prvního výměru svobodného jednání v pojetí Sokolově. Člověk v davu nejedná, nýbrž koná podle toho, co má na srdci – nerozhoduje se, pouští se do akce hned a není při tom veden zralou úvahou, ale emocemi.

Třetím důvodem, proč se v davu nejedná z hlediska Hannah Arendtové, je to, že dav negeneruje moc, ale násilí. To, co drží dav pohromadě, není moc, nýbrž touha růst (Canetti), příležitost snadné vraždy (Canetti), nakažení nějakým přáním či citem (Le Bonn) apod.

A třetím důvodem, proč se v davu nejedná z hlediska Jana Sokola, je to, že fyzický dav zbavuje odpovědnosti. Dav poskytuje anonymitu, které, v případě, že člověku zbylo ještě trochu úsudku, tento rád využije k tomu, aby se za dav schoval a jakákoliv odpovědnost se mu spolu s následky vyhnula. Je tedy ohrožena svoboda jednání podle druhého výměru této svobody v pojetí Jana Sokola.

Prostředí davu ukázalo, že ohrožuje či znemožňuje svobodné jednání z různých důvodů, avšak ze stejných příčin. Příčinami je stejnost, citovost a další vlastnosti (lidí v) davu.

Důvody se liší u Arendtové a Sokola proto, že každý své pojetí jednání staví na odlišné definici jednání a odlišných podmínkách, ve kterých se může uskutečňovat.

Mějme však na paměti, že se jedná pouze o výklad „ideálního“ davu podle dvou výkladů dvou autorů, a že tedy tato práce nemůže analyzovat dav jako specifický úkaz, ale pouze použít tyto dva výklady jako hlediska k odlišení dvou pojetí jednání.

5.2 Proč představuje moderní masová společnost ohrožení pro jednání z hlediska H. Arendtové a J. Sokola

Nyní se podíváme na moderní masovou společnost a typ člověka, který v ní žije, očima Ericha Fromma a Ortegy y Gassetta.

Jak říká Ortega, masová společnost není v historii lidstva ničím novým. To, co je na masové společnosti moderní, je nová pozice širokých mas obyvatelstva. Ne tedy mas jako

²²⁰ „[...]žízeň nebo hlad, náklonnost či nepřátelství nebo strach“, což rozhodně není žádný specificky lidský výkon, viz Arendtová: *The Human Condition*, str. 176).

davů, které jsme popsali výše, ale mas jako těch nejpočetnějších vrstev obyvatelstva, které byly v historii vždy podřízeny nějaké vládnoucí elitě nebo měly alespoň méně práv a svobod než tato elita.

Masová společnost se vyznačuje tím, že ačkoliv si jsou její příslušníci z vnějšího pohledu poměrně podobní, nemají společný zájem. Většina z nich sleduje pouze své zájmy individuální. Člověk v masové společnosti se podobá každému druhému, přinejmenším do doby, než s ním vstoupíme v osobní vztahy. A právě osobní vztahy jsou tím, co v masové společnosti chybí. Tento znak uvádí např. i W. Kornhauser: „pád komunitních vazeb a dominance neosobních vztahů“²²¹. Podle Fromma jsou právě osobní vztahy tím, co jedinci v masové společnosti chybí, po ztrátě primárních vazeb se cítí osamělý a nejistý, a proto hledá vazby sekundární. Jak takové hledání může dopadnout, jsme ukázali v příslušné kapitole.

Ortega sice říká, že davový člověk se cítí být jako druzí a z tohoto pocitu se těší, to ovšem neznamená, že by s druhými vstupoval v osobní vztahy nebo že by mu na druhých záleželo. Naopak Ortega zdůrazňuje, že davovému člověku záleží předně na sobě samém a o soužití s druhými (a právě tento způsob života je dle autora vyjádřením civilizace) se nezajímá. Jak už jsme řekli, na moderní masové společnosti shledává Ortega jako novum to, že davový člověk nabyl dojmu, že může svou průměrnost vnucovat kolem sebe. Nezajímá se přitom o alternativy, ale právě jeho způsob života a myšlení mu připadá ten ideální. „[...]dnes má průměrný člověk ty nejrozhodnější názory na všechno, co se ve světě děje a má dít. Proto také ztratil schopnost naslouchat.“²²²

Jestliže ale člověk davový, člověk moderní masové společnosti, nechce naslouchat, nedává druhým svobodu projevit se, leda snad že by měli druzí stejné názory, jako má on. **Ohroženo je tedy jeviště**, prostor, na kterém se jedná v pojetí Hannah Arendtové. Na tomto jevišti si sobě rovní lidé poskytují vzájemně svobodu tím, že druhým věnují pozornost při jejich projevování. Davový člověk ale nehodlá čekat na výsledek diskuze, protože on sám nejlépe ví, „co se ve světě děje a má dít“, natož aby uznával pluralitu. Přistupuje raději k přímé akci, kterou nejrychleji dosáhne svého.

V pojetí jednání Jana Sokola je problém zase spíše v tom, že je v masové společnosti **omezena vztahovost osoby**. Osoba pro svou existenci vztahy s druhými potřebuje, v masové společnosti je sice dost lidí, ale málo těch, se kterými vstupují v osobní vztahy. V malé obci se mohou všichni osobně znát, ale v masové společnosti se často vzájemně neznají ani obyvatelé jednoho činžovního domu.

Přesto však v masové společnosti není vztahovost osoby ohrožena tak závažně jako v davu, kde může chybět úplně. Zato je zase dlouhodobá (dav nemá ta dlouhého trvání jako společnost, jakákoliv). V masové společnosti totiž většinou člověk udržuje vztahy se svou rodinou a určitým počtem přátel, s ostatními se sice denně setkává, ale to je vše. Vtipně je tato skutečnost vyjádřena v těch filmech, které v různých obměnách opakují tentýž rámec příběhu, v němž se člověk z malé komunity, nejlépe kmene indiánů či zapadlé australské vesnice, vydává do velkoměsta západního typu. Tam za několik minut pokává takový počet lidí, s nimiž se za celý život do té doby nesešel. On však není zvyklý se jenom „setkávat“, on se chce seznamovat, každého zdraví a představuje se. Tato snaha je pak v kontrastu s odmítavým a nechápavým postojem obyvatel tohoto velkoměsta, kteří jsou na hluchou a němou přítomnost druhých zvyklí.

Dostává-li se „k sobě“ člověk, jak říká Sokol, skutečně oklikou „přes druhé“, má v masové společnosti menší šanci poznat sám sebe a považovat se za osobu, protože druhých, se kterými udržuje osobní vztahy, zná méně než těch, kteří jej prostě míjejí nebo s ním nějak

²²¹ *Velký sociologický slovník*, heslo „společnost masová“, autor hesla: Miloslav Petříček.

²²² Ortega: *Vzpouřa davů*, str. 69.

zacházejí místo toho, aby s ním vstoupili v osobní vztah. „[...] jsem-li všude jen občanský průkaz a rodné číslo, jsem to ještě já? Nebo možná přesněji: co potom znamená ‚já‘?“²²³

Nezajímá-li se davový člověk masové společnosti o víc než o sebe, což mu vyčítá také Ortega, neohrožuje tím jen druhé jakožto osoby, ale také tím vlastně ohrožuje fungování světa, jehož je součástí. Nejen že se nezajímá o vědu, která dala vzniknout takovým technickým výtvarným, které mu přinášejí uspokojení, nestará se ani o fungování politického a sociálního systému, jehož je součástí. V případě, že má pocit, že něco v této sféře nefunguje, jak má, chtěl by jen zatáhnout za zmíněnou páku státu, aby se zjedнала náprava bez toho, aby by se on na tom musel nějak přímo podílet.

Tím se devalvuje význam občanství na něco, co nemá se zájmem o veřejné záležitosti nic společného. Moderní pojetí občanské společnosti, která nemá nic společného s původním významem, který se snažila oživit Arendtová, se točí kolem podnikatelských hodnot. „**V této podobě**“, říká Jan Keller, „**vyjadřuje** myšlenka občanské společnosti především možnost upevňovat osobní nezávislost, hájit vlastnická práva, prosazovat svůj podnikatelský zájem jak proti státu, tak proti privilegiím parazitující šlechty a církve.“²²⁴

Z hlediska Arendtové je tedy jednání v masové společnosti ohroženo nejenom tím, že davový člověk nechce nechat druhé, aby jako rovní vystoupili na jevišti, ale sám ani nemá důvod před druhými vystupovat.

Kapitalismus, respektive takový ekonomický systém v němž je sociální zajištění každého člena společnosti menší ve prospěch myšlenky, že se o sebe má každý postarat předně sám, klade větší nároky na svobodu a úsilí člověka. Od člověka se chce, aby nevyužíval sociálních jistot, ale raději se sám zapojil do produktivity společnosti. Tato myšlenka může a nemusí obstát, záleží, po které svobodě a po kterém úsilí se ptáme. Vzrůst svobody po pádu komunistických režimů v Evropě může být iluzorní. Člověk totiž nezačal využívat svou svobodu politickou, ale hlavně svobodu ekonomickou. Argumentace tím, že při volbách "není z čeho vybírat" je jen znamením omezené představy, že zájem o veřejné věci je vymezen pouze parlamentu. Navíc je zajímavé, že občané antických polis se potřebovali pro politický život nejdříve oprostít od nutnosti práce. Kapitalismus však člověka měří hlavně dle jeho produktivity a firmy od zaměstnance očekávají hlavně to, že bude maximum svého času věnovat firmě.

Zopakujme ještě jednou citát z Arendtové, ve kterém mluví o nepolitické představě úkolu státu: „Zde už svoboda není dokonce ani nepolitickým cílem politiky, nýbrž pouze okrajovým jevem, jaksi vytvářejícím mez, kterou by vláda neměla překračovat, pokud není v sázce sám život a jeho bezprostřední zájmy a potřeby.“²²⁵ Stát, obec, už není místem setkávání s druhými lidmi na politickém jevišti. Svoboda nabyla významu hlavně významu svobody osobní, a to možná o to víc v těch zemích, kde i osobní svoboda vedle politické byla v minulosti ohrožena totalitní vládou.

Člověk moderní masové společnosti, kterého popisuje Fromm se také bojí uskutečňovat svou svobodu. Tato svoboda není nutně svobodou v tom smyslu, v jakém o ní mluví Arendtová. Naopak člověk masové společnosti je tak nejistý, že nechce podstupovat riziko vlastních rozhodnutí, bojí se volby, a tedy bojí se té svobody, kterou jako základní podmínku jednání uvádí Sokol.

V praxi to pak znamená, že se člověk raději zřekne odpovědnosti utvářet svůj vlastní život a najde novou jistotu v masochistickém podřízení vnější moci. Tím vymaže i druhý ohled pojmu svobody, který nalezneme u Jana Sokola. Odmítání odpovědnosti za vlastní činy

²²³ Sokol: Filosofická antropologie: člověk jako osoba, str. 15.

²²⁴ Keller: "Střední vrstvy a občanská společnost" [online, cit. 1. 5. 2006].

²²⁵ Arendtová: *Mezi minulostí a budoucností*, str. 134.

však není typické jen pro cestu masochisty, i sadistické řešení břemene osamělosti a svobody se odpovědnosti za svůj život může podivnou cestou zříkat. Autoritativní charakter obecně přeci podle Fromma často využívá k vysvětlování příčin všech svých úspěchů i neúspěchů zásah tzv. magického pomocníka.

Pokud jde o konformitu, i v té samozřejmě člověk rezignuje na vlastní rozhodování, tím spíš na vynalézání vlastních nových řešení, protože ta se neshodují s modelem většiny. Zařizovat se podle ostatních, je v protikladu s tím, že budu jednat sám za sebe jako osoba. V takovém případě prostě napodobují cizí chování.

6 Závěr

Viděli jsme, že jednání je v davu, jak jsme je zde popsali, de facto znemožněno. Tedy jednání z hlediska Jana Sokola a Hannah Arendtové, avšak důvody se v těchto dvou případech liší. Respektive dav působí sice vždy stejně, avšak na jednání v pojetí Hannah Arendtové má jiný vliv než na jednání v pojetí Jana Sokola. Výsledek je sice stejný, avšak podíváme-li se hlouběji, seznáme z tohoto pohledu mezi oběma pojetími jednání rozdíly.

Což je možná ještě více alarmující. Pokud budeme jednání v pojetí obou autorů hodnotit jako něco společensky nebo lidsky žádoucího, ohrožení je hned dvojnásobné! Ale to jen v případě, že bychom přijali definici davu, respektive masy, jak nám ji nabízejí Le Bon a Canetti.

Masová společnost zřejmě skýtá ještě větší řadu možných definic než dav, nalézt se dá patrně v prostřední kapitalisticky i socialisticky orientovaných státech i ve zcela jiných, byť historických společnostech. Není tedy „způsobena“ komunismem, socialismem či kapitalismem. Ani jeden z těchto systémů negarantuje svobodu a uskutečňování jednání, jak jim rozumí Sokol, ani tak, jak jim rozumí Arendtová. A to proto, že tyto systémy jsou více méně systémy ekonomické a hospodářské. Masová společnost však souvisí s něčím jiným, než jen s ekonomikou a hospodářstvím.

Souvisí hlavně s takzvaným „faktem hromadění“ (Ortega) a s uvolněním pout, která svazovala prostého člověka v minulých dobách. Lidé se samozřejmě hromadili na jednom místě už od vzniku prvních měst. Tam, kde je obrovský počet lidí pohromadě, je jen těžko představitelné, aby se mezi sebou všichni společně znali. Čili vždy hrozí, že mě většina druhých lidí nebude pokládat za osobu. Zároveň ztráta primárních vazeb je řešena náhražkami, jako je sadismus či masochismus, které zbaví člověka vlastní integrity, protože jen integrují jako závislou bytost do vyšší moci (kterou může být i dav). Masochista vlastně rezignuje na vlastní rozhodování, nechá se vést a ovládat, až zcela ztratí svou svobodu. Jeho jednání je ztraceno jak v očích Arendtové, tak v očích Sokolových. V prvním případě proto, že v takovém postavení nemůže přebrat iniciativu, ani se postavit vedle sobě rovných, protože se cítí a chce cítit ponížený. Sadista rovněž nepřijímá rovnost, nehodlá naslouchat a poskytovat druhým svobodu projevovali, jen přikazovat. V druhém případě je ohroženo svobodné jednání ve svých obou výměrech – masochista (a někdy autoritářský charakter obecně) rezignoval na to, aby se rozhodoval, zároveň tedy nemůže ani přijímat za své činy odpovědnost. Odevzdává se do rukou vyšší moci.

To nové, co však přináší *moderní* masová společnost, jsou stejná práva pro všechny. Zároveň práva darovaná v 19. století každému a nové, „podnikatelské“ pojetí státu (rodící se již ve stoletích předcházejících), který má zajišťovat občanovi bezpečnost a svobodu pro jeho soukromé aktivity, posunuly chápání politiky ještě dál od jejího původního významu.

Hromadění ohrožuje osobu člověka bez toho, že by muselo být znakem masové společnosti *moderní*. Avšak nejrůznější průvodci moderní masové společnosti toto odosobnění prohlubují. Ať už je jimi domácí luxus a televize, které člověka žijícího městským životem zdržují v jeho soukromém příbytku, či forma jisté „evidence“ občanů jako občanských průkazů a tzv. papírový život.

Čili toto hromadění znamená ohrožení jak pro Sokolovu *osobu*, tak pro *jeviště*, protože diváci jsou lhostejní a v poměru k jejich obrovskému počtu není dost těch, kteří by chtěli předstupovat veřejně před ostatní. Média tuto skutečnost nemohou kompenzovat, protože lákají hlavně ziskem slávy, a i tak jsou vyhrazena příliš malému počtu lidí. Obec se prostě stala příliš velkou.

Davový člověk Ortegy y Gassetta ohrožuje zejména jednání v pojetí Hannah Arendtové, je totiž ohrožena diskuze a rovnost je nahrazena průměrností a stejností.

To, že je městský život více individualistický a soukromý, že každý udržuje osobní vztahy jen s rodinou a úzkým okruhem přátel, že sleduje jen zájmy své a svých blízkých, učinilo z obce pouhé město.

Z hlediska Arendtové je problém v tom, že jeviště je pro takový počet lidí příliš malé a pohnutky, proč na něm vystupovat, jsou čistě pragmatické. Málokdo se snaží veřejným vystupováním ztělesňovat nějaké principy, spíše řečněním usiluje o zisk.

Z hlediska Sokola zase vzniká riziko, že člověk se necítí být součástí společnosti, v níž se nachází. Vidí sebe a proti sobě masu bezejmenných. Situace, ve kterých se denně ocitá, mu jsou lhostejné, a nehodlá se cítit zodpovědný za to, co se kolem něho odehrává.

Pokud vše shrneme do jedné věty, můžeme říci: Pojetí jednání v pojetí Jana Sokola a Hannah Arendtové se neliší v tom, *jak vážně* je ohrožuje prostředí davu a masové společnosti, ale v tom, *proč* je ohrožuje.

Použitá literatura a zdroje

Literatura:

(Překladaatele uvádím u těch přeložených děl, která jsou v práci citována.)

Arendtová, Hannah: *Krize kultury*, Praha, Mladá fronta, 1994

Arendtová, Hannah: *Mezi minulostí a budoucností*, přeložili M. Palouš a T. Suchomel, Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002

Arendtová, Hannah: *O násilí*, přeložili Jiří Příbáň a Petr Fantys, Praha, OIKOYMENH, 2004 (2. vydání)

Arendtová, Hannah: *Původ totalitarismu I-III*, Praha, OIKOYMENH, 1996

Arendtová, Hannah: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958

Arendtová, Hannah: *Život ducha, 1. díl (Myšlení)*, Praha, Aurora, 2001

Aristotelés: *Etika Nikomachova*, Praha, Petr Rezek, 1996

Bauman Zygmunt: *Úvahy o postmoderní době*, Praha, Sociologické nakladatelství, 1995

Bible svatá, Brno, Levné knihy KMa, 2004

Le Bon, Gustave: *Psychologie davu*, přeložili L. K. Hofman a Z. Ullrich, Praha, Kra, 1994

Brugger, Walter: *Filosofický slovník*, Praha, Naše vojsko, 1994

Canetti, Elias: *Masa a moc*, přeložil J. Stromšík, Praha, Arcadia, 1994

Eliade, Mircea: *Mýtus o věčném návratu*, přeložila E. Streibingerová, Praha, ISE (edice OIKÚMENÉ), 1993

Fromm, Erich: *Strach ze svobody*, přeložila Vlastislava Žihlová, Praha, Naše vojsko, 1993

Geist, Bohumil: *Sociologický slovník*, Praha, VICTORIA PUBLISHING, r. v. neveden

Holman, Robert: *Ekonomie*, Praha, C. H. Beck, 2002

Kant, Immanuel: *Základy metafyziky mravů*, přeložil Ladislav Menzel, Praha, Nakladatelství Svoboda, 1976

Kratochvíl, Vladimír a kol., *Trestní právo hmotné. Obecná část*, Brno, Masarykova univerzita, 2005

(autorem citovaných pasáží z této publikace je právě Vladimír Kratochvíl)

Nietzsche, Friedrich: *Antikrist*, přeložil Josef Fischer, Olomouc, Votobia, 1995

Novotný, Jaroslav: "Zakladatelský počin, autorita a instituce", in JOSEF KRUŽÍK (ed.): *Vita activa, Vita contemplativa*, Janu sokolovi k sedmdesátým narozeninám, Praha, UK FHS, 2006, s. 241 - 252.

Ortega y Gasset, José: *Vzpouřa davů*, přeložil Václav Černý, Praha, Naše vojsko, 1993

Rosenzweig, Franz: *Nové myšlení*, Praha, Ježek, 1994

Scruton, Roger: *Slovník politického myšlení*, Brno, ATLANTIS ve spolupráci s ECL, rok vydání neuveden

Sokol, Jan, Pinc, Zdeněk: *Antropologie a etika*, Praha, Nakladatelství TRITON, 2003

Sokol, Jan: *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, Praha, Portál, 2002

Sokol, Jan: *Malá filosofie člověka s Slovník filosofických pojmů*, Praha, Vyšehrad, 2004

Walsch, Neale Donald: *Hovory s Bohem*, Praha, PRAGMA, 1998

Whyte, William Foote: *Organizační člověk*, Praha, Svoboda, 1968

Velký sociologický slovník, Praha, Karolinum, 1996

Webové stránky

<http://www.veda.harekrsna.cz/encyklopedie/dharma.htm>

Keller, Jan: "Střední vrstvy a občanská společnost" [online]. Dostupné z: <http://www.darius.cz/jankeller/cl27.html>

Zákony

Zákon č. 141/1961 Sb., trestní zákon, ve znění pozdějších předpisů