

# OSAMĚLOST A BEZVÝZNAMNOST V PERSPEKTIVĚ ARENDTOVÉ TYPOLOGIE LIDSKÝCH AKTIVIT

*Jaroslav Novotný*

## **Summary:**

*The paper points to the fact of Arendt's analysis of totalitarianism (H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*) having its starting point in the distinction made by Montesquieu between forms of government on one hand and principles of government on the other, which, applied by Arendt to the phenomenon of totalitarianism, allows her to analyse the relationship between ideology and terror in a particular manner. When she asks the hermeneutical question of what problems ideology and terror are the solution of, it appears to her that the answer is it is the problem of loneliness and that of insignificance (superfluosness) we are confronted with here. In order to understand these problems in connection with the modern concept of the human being, it is imperative for us to see their import on the background of the description by Marx of labour in its extreme form of machinery. The phenomena of loneliness and insignificance (superfluosness) appear then as pieces of experience concomitant to a certain general mode of understanding the relationship between humans and their world, whereby human beings are considered components of a self-contained system of processes. This insight, then, allows us also to discern the phenomena of loneliness and insignificance (superfluosness) as pieces of experience concomitant to human beings' self-understanding in a society of ever increasing production and consumption. As long as this viewpoint is maintained, the danger of ideological thinking and possible resulting forms of terror proves a relevant problem. For the complex of the inter-related questions under discussion to be fully understood, it is imperative that we should discern the inveterate tenacity, in the history of European metaphysical tradition, of the motive of processuality, which also bears upon the forming of the relationship between human beings and their world.*

Hannah Arendtová v jednom ze svých stěžejních děl *Původ totalitarismu* ukazuje, že to, co člověku otevírá cestu k totalitní ideologii, ba dokonce přímo vhání člověka do mašinérie totalitního myšlení, je zkušenost naprosté osamělosti a bezvýznamnosti.<sup>1</sup> V jiných svých textech<sup>2</sup> ovšem Arendtová tyto způsoby toho, jak člověk může sám sebe ve světě zakoušet, explikuje i jako jedny z klíčových charakteristik masové konzumní společnosti, tj. společnosti cyklu neustálého zvyšování produkce a s ní svázané konzumace, která tento svůj pohyb, jež Václav Bělohradský označuje heslem „pokrok Pokroku“,<sup>3</sup> vidí a prezentuje jako svůj základní a nutný předpoklad.

V následujícím pojednání nejdříve ukáží východiska Arendtové analýzy v Montesquieuově rozlišování mezi formou vlády a principem vlády. Toto rozlišování Arendtová přenáší na fenomén totalitarismu, což jí dovolí svérázným způsobem analyzovat vztah ideologie a teroru. Pokud si pak položí hermeneutickou otázku, na jaký problém je ideologie a teror odpovědí, ukazuje se jí, že je to osamělost a bezvýznamnost. Abychom těmto fenoménům rozuměli v souvislosti s novověkým pojetím člověka, ukáží jejich význam na pozadí Marxovy deskripce práce v její extrémní formě strojové mašinérie, v níž se zásadním způsobem proměňuje porozumění vlastnímu postavení člověka ve světě. Fenomény osamělosti a bezvýznamnosti se pak ukáží jako průvodní zkušenosti jistého všeobecného porozumění vztahu člověka a světa, v němž se člověk chápe jako součást všeobecných procesuálních systémů. To nám umožní fenomén osamělosti a bezvýznamnosti vidět i jako průvodní zkušenost porozumění sobě ve společnosti stálého zvyšování produkce a konzumace. Pokud pak tedy uvažujeme v této perspektivě, ukazuje se nám nebezpečí ideologického myšlení a adekvátních forem teroru jako aktuální, a tím také stojíme před otázkou po jejich nových podobách.

<sup>1</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, překlad J. Fraňková a kol., ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, Praha 1996, s. 637 ad. Poprvé vydáno pod titulem *The Origins of Totalitarianism* v roce 1951. V následném rozboru vycházím především z poslední kapitoly III. dílu, nazvané *Ideologie a teror: Nová forma vládnutí*, kterou Arendtová k původnímu textu doplnila až ve třetím vydání roku 1966. Viz její poznámku v předmluvě ke III. části. H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 29–30.

<sup>2</sup> Čerpat budu z H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2002.

<sup>3</sup> Termín „pokrok Pokroku“ je zkratkou pro sebevyjádření společnosti, která vidí jako předpoklad své existence nutnost neustálého zvyšování produkce a s tím související nutné zvyšování spotřeby; viz V. BĚLOHRADSKÝ, *Malý příruční slovník globalizace: deset hesel k porozumění a obraně*, in Salon, Literární příloha deníku Právo, č. 285, 14. září 2002; elektronicky viz též <http://www.multiweb.cz/hawkmoon/slovník.htm> (17. 4. 2005).

Vedle toho nás ovšem předkládané pojednání staví přinejmenším před ještě jeden problém, který se odkrývá v tematizované souvislosti mezi na jedné straně jistým typem myšlení, které jednak zrcadlí postavení člověka ve světě a jednak toto postavení myšlenkově radikalizuje a v této radikalizované podobě prosazuje zpět do reality, a mezi na straně druhé teoretickými popisy tohoto vztahu myšlení a reality. Přitom navíc můžeme reflektovat, že jde o situaci, jež je sice odlišná od předešlých epochálních porozumění postavení člověka ve světě, nicméně sama z nich vyrůstá a v nich koření. Ve sledovaných analýzách tak nakonec stojíme před problémem propletenosti perspektiv, z nichž se popisy vedou, a zároveň před otázkou po dějinné souvislosti tematizovaného vztahu. Tyto problémy však mohu v tomto pojednání jen naznačit.

### **Aplikace Montesquieuovo rozlišování formy a principu vlády na totalitarismus – ideologie a teror**

V díle *Původ totalitarismu*, které snad není ani tak význačné coby historické či politologické pojednání jako spíše svérázná filosofická interpretace, využívá Arendtová v analýze totalitního hnutí interpretační perspektivu Charlese Montesquieua, která spočívá v tom, že Montesquieu při výkladu různých typů vlád rozlišuje na jedné straně povahu, resp. formu vlády a na straně druhé zásady resp. hybné principy dané formy vlády.<sup>4</sup> Povaha, resp. forma vlády, kterou je zde patrně třeba chápat široce jako vůbec způsob, jak se daná společnost spravuje, je to, co ji utváří takovou, jaká je, co je tedy její zvláštní strukturou. Tato struktura vlády je ustavována a tvořena zákony, které ovšem korespondují s hybnými principy, jež nutí danou formu vlády jednat právě určitým způsobem a jež vlastně dávají zákonům vůbec jejich smysl. Těmto hybným principům se rozumí široce jako vášním, citům, lásce k rovnosti, předsudkům apod., a jsou vlastně tím, v čem se utváří naše porozumění sobě ve vztahu k druhým a co takto určuje naše jednání. Montesquieu toto své rozlišení aplikuje na tři formy vlád, na republiku, monarchii a despotii. V republice, která dále může mít podobu demokracie (moc má v rukou všechen národ) nebo aristokratické republiky (moc má v rukou část národa), je hybným principem, který toto uspořádání drží při životě a dává smysl jeho zákonům, občanská (tj. politická) ctnost, kterou se rozumí láska k republice, láska k rovnosti a ke zdrženlivosti. Z těchto principů vychá-

---

<sup>4</sup> CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, překlad Stanislav Lyer, vydal Aleš Čeněk jako reprint původního vydání z roku 1947, Praha 2003, s. 52 ad. Přímý odkaz u Arendtové na toto rozlišení viz H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 630.

zejí zákony, které na druhou stranu vytvářejí prostor pro rozvinutí těchto principů v jednání občanů.<sup>5</sup> U monarchie je pak takovýmto principem čest, která je vlastně předsudkem týkající se každé osoby a stavu, tedy určitým principem porozumění sobě ve vztahu k druhým a v rámci celku společnosti. Čest pak znamená požadavek obstát nárokům, které mi jsou mým porozuměním sobě předmne kladeny a kterým takto souběžně rozumím jako nárokům daného postavení ve společnosti.<sup>6</sup> Despocie se od předešlých liší zásadně tím, že moc v ní není strukturována zákony, nýbrž je koncentrována v jedněch rukách, přičemž se násilím jakožto prostředkem prosazuje bezzákonná libovůle uzurpátora. Vůči této moci jsou si paradoxně všichni rovni, ovšem jako bezmocní otroci, kteří žijí v neustálém strachu z nevypočitatelného, jelikož bezzákonného svévolného násilí despoty. Strach je zde oním „hybným“ principem, který ovšem nikoho nepohne ke svobodnému jednání, nýbrž umožňuje udržovat strnulost stavu této bezzákonné svévole.<sup>7</sup>

Arendtová toto rozlišení na formu vlády a její hybné principy přenáší a prodlužuje na fenomén totalitního hnutí a jako formu na něm ukazuje teror<sup>8</sup> a jako hybný princip ideologii. Teror Arendtová striktně odlišuje od násilí, které má povahu nástroje a spadá do myšlenkových kategorií účelu a prostředku, jež jsou spjaty s lidskou aktivitou typu účelné činnosti.<sup>9</sup> Teror jakoby roztáčí a udr-

5 CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, s. 53–54, 74–77 aj.

6 CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, s. 58, 84 ad.

7 CH. MONTESQUIEU, *O duchu zákonů*, s. 59, 92–99.

8 Zde pomímám další významný charakter, kterým je cibulovitá struktura hnutí, jež má ovšem spíše funkci vytváření pocitu normality v každé vrstvě hnutí, takže jde o jeden ze způsobů, jak přechází ideologie v teror a přitom do tohoto pohybu vtaňuje celou společnost. Hnutí je strukturováno tak, že od nejtvrďšího ideologického jádra se vydělují či nabalují ve vrstvách vždy méně a méně radikální skupiny. Pro každou vrstvu představuje jádro ta vrstva, která je jádru sice blíže avšak sama je méně radikální, a tedy spíše přijatelná, čímž se extrémnost skutečného jádra pro odlehlejší vrstvy zakrývá. Obdobně představuje každá další vnější vrstva jádro pro ještě vzdálenější vrstvy, a to až po svět mimo hnutí. Vnější vrstva vidí ve vnitřnější vrstvě jádro a zároveň pro vnitřnější vrstvu představuje normalitu světa vně hnutí. Vcelku se tak vytváří plynulá a přitom jednotnou ideologií provázaná struktura hnutí, která umožňuje do sebe vtáhnout celou společnost a roztočit pohyb teroru za naprostého zdání normalnosti. Viz H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 505 ad.

<sup>9</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 627. Vymezení násilí jako prostředku a jeho odlišení od moci jakož i od teroru viz také H. ARENDTOVÁ, *O násilí*, překlad J. Příbáň a P. Fantys, OIKOYMENH, Praha 1995, s. 34–35 a 42. Násilí je nástrojem ke zprostředkování a dosažení nějakého účelu a cíle a jako takové spadá v jedno s aktivitou typu řemeslné činnosti. Vláda nemůže spočívat na násilí, nýbrž spočívá na moci, která vychází ze schopnosti jednat v souladu, spojovat se k jednání a zmocňovat v tomto spojení představitele k jednání ve jménu těch, kdo ho zmocňují. K násilí je třeba sahat tam, kam nedosáhne moc. Teror vzniká z násilí tehdy, když je násilím zničena veškerá moc, resp. když je moc zcela nahrazena násilím, samo násilí však přitom neabdikuje, ale naopak udržuje si nad vším stálou kontrolu – a to svým způsobem, tzn. neustálým násilím, které již ani nenahrazuje moc, ani nesměřuje jako jedno-

žuje totalitní hnutí v pohybu, přičemž tato nutnost neustálé hybnosti, tj. pohyb pro pohyb, je jedním ze základních strukturních rysů totalitarismu, kterým se odlišuje od strnulosti násilím udržované despotie či diktatury jedné strany či jejího normalizačního zakonzervování. Zde lze ovšem vidět ještě další zásadní odlišnosti. Ačkoli na jedné straně teror není identický s instrumentálním násilím, neboť nejde o prostý nástroj k prosazování nějakého cíle (nejde např. o udržení despotické vlády), na druhé straně nejde jen o jakési svévolné násilí pro radost z něj či pro radost z ovládnutí a manipulace (např. projevy bezzákonné svévole despoty), nýbrž teror je chápán jako naplňování jistých zákonů, či spíše zákonitostí, které se ovšem opět zásadně liší od zákonů pozitivního zákonodárství. Zákony pozitivního zákonodárství na jednu stranu omezují svévoli v jednání lidí vůči sobě navzájem, na straně druhé tím však vymezují volný prostor právě pro rozvoj svobodného jednání. Tímto zákonodárstvím ovšem totalitarismus pohrdá a namísto pozitivních zákonů ustavuje zákony dějinných či přírodních procesů, které teror uskutečňuje ve světě.<sup>10</sup> Teror pak nemá funkci vzbuzovat strach u poddaných jako v despotii, nýbrž naopak vyžaduje aktivní participaci všech na tomto svém pohybu uskutečňování procesuálních zákonitostí. Potom ovšem teror nemůže ke společnosti a k lidem v ní být aplikován zvnějšku jako u násilí v despotii či při okupaci, ale musí vycházet ze společnosti samé a lidí v ní, jinak by se ona vlastní participace všech na uskutečňování procesuálních zákonitostí nemohla dít.<sup>11</sup> Tím, co činí lidi přístupnými této participaci na teroru a co jim zároveň činí teror přijatelný jako nutný běh světa, je ideologie, která by v Montesquieuově rozlišení představovala hybný princip, ze kterého vychází daná struktura vlády a který nutí lidi jednat právě určitým způsobem.

Arendtová ukazuje, že ideologie je důslednou *logikou ideje*, která je aplikována na historii, již považuje za svůj předmět.<sup>12</sup> Že ideologie je logikou ideje znamená, že *idea* – myšlenka, koncepce, vědecká teorie či náhled nějakého faktu apod. – se vezme za premisu, od níž se rozvíjí proces logické dedukce nebo neustálý proces dialektické syntézy protikladů pro vstup do dalšího dialektického proti-kladení a opětovného sjednocování. Tento proces logického či dialektického vyvozování z jediné ideové premisy je přitom vztažen na vše, a to navíc na vše v jeho vznikání, rozvoji a zanikání. Ideologie takto aspiruje na vysvětle-

---

rázový prostředek k dosažení nějakého konkrétního účelu. Tím násilí ztrácí svůj účel-prostředkový charakter a stává se samopohybem teroru.

<sup>10</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 627–630.

<sup>11</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 638 aj.

<sup>12</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 632 ad.

ní všeho, a to jako historického procesu. Tuto prvotní charakteristiku ideologie lze rozvinout třemi dalšími rysy: **1.** Že ideologie aspiruje na vysvětlení všeho, a to jako historického procesu, implikuje dále to, že aspiruje nejen na vysvětlení minulého a přítomného, ale že aspiruje i na neomylné předpovídání budoucího, a to způsobem logického odvození toho, co – takto viděno – nutně musí přijít. Tato aspirace totálního vysvětlování ovšem spočívá na zásadním předpokladu, který tkví v tom, že ideologie naprosto samozřejmě předpokládá, že *proces myšlení odpovídá dějinnému procesu*. **2.** V tomto zakládajícím předpokladu ideologie se pak procesu myšlení rozumí jako nástroji vysvětlení skutečného dějinného procesu, což ovšem zároveň předpokládá, že *myšlení se musí odpoutat od původně zakoušené reality*, která by vždy nabourávala jednoznačnost a koherenci logického či dialektického vysvětlení této reality. Odpoutání se děje tím, že ideologie ve svém procesu vyvozování oproti původně zakoušenému světu konstruuje „pravdivý“ svět, který musíme teprve *rozpoznat* v našem každodenně zakoušeném světě. Ten se pak ve vztahu ke konstruovanému „pravdivému“ světu ideologie stává dvojznačným a ve své dvojznačnosti nezachytitelným. **3.** Dvojznačnost tkví v tom, že *běžně zakoušená fakta světa jsou ideologickým myšlením rekonstruována* – jsou uváděna do běžně nezakoušených logických či dialektických vztahů, a to tak, aby odpovídala vykonstruovanému světu ideologie.<sup>13</sup> Jinak řečeno předpoklad, že proces myšlení odpovídá dějinnému procesu, se sám zajišťuje tím, že nutí člověka vidět dění kolem něho tak, aby toto faktické dění, kterému běžně vždy nějak rozumíme, odpovídalo ideovému konstruktivnímu myšlení, který zpochybní a posléze promění toto naše běžné porozumění. Tímto třetím rysem se však dostáváme k samému jádru tohoto hybného principu, kterým je ideologie v totalitním hnutí. Tím, co člověka strhává do nějakého ideologického myšlení a nutí jej myslet *stejně*, není věcný obsah a politická orientace ideologie, nýbrž právě sama *inherentní koherence* procesu myšlení. Toto sjetí do kolejí ideologického myšlení a nutkání myslet takto *stejně dál*, je puzeo jakýmsi strachem z toho, aby se člověk nedostal do rozporu se sebou samým.<sup>14</sup>

Shrneme-li výše sledované charakteristiky, lze konstatovat, že hybný princip totalitních hnutí – ideologie – se zakládá na specifickém postoji myšlení a na jeho předpokladech. Prvním předpokladem je naprosto samozřejmě prováděná identifikace procesu myšlení s dějinným procesem. To, co se stalo, děje a dít bude, je vyloženo jako logická či dialektická nutnost, což jsou ovšem ka-

<sup>13</sup> Všechny tři rysy viz H. ARENTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 634–635.

<sup>14</sup> O jádru ideologie v inherentní logičnosti viz v různých formulacích H. ARENTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 637–639.

tegorie pro popis postupů myšlení. Tím se dostáváme ke druhému předpokladu, který spočívá v tom, že základním charakterem těchto postupů je vnitřní koherence, která nepřipouští rozpory anebo rozpory dialekticky sjednocuje. Nerozpornost procesuálního vyvozování je vztažena na vše, čímž jsou principiálně vylučovány alternativní výklady. Aby myšlení něco takového mohlo provádět, musí se paradoxně odpoutat od reality, kterou chce vysvětlovat. Odpoutání coby třetí souběžný předpoklad se děje jako rekonstrukce souvislosti zakoušených faktů v souladu s konstruovaným světem ideologie, která nás zároveň učí (nutí) tento konstrukt vidět navzdory a za popření běžné zkušenosti sebe sama ve světě a ve vztahu k druhým. Ideologie je tak jakýmsi zvláštním násilím myšlení na sobě samém, ovšem násilím již ne ve smyslu prostředku. Jakmile někdo přistoupí na výchozí ideovou premisu a její vnitřní logičnost a rezignuje přitom na kritický přístup k vlastní zkušenosti, musí myslet *nutně* v krocích této logičnosti, a to *stejně* jako všichni ostatní, kteří učiní totéž.

Arendtová ovšem ukazuje, že v ideologii je ještě jedna nutnost, která se plně projeví až tehdy, když se hnutí dostane k moci. Touto nutností je přetváření světa tak, aby odpovídal ideologii, a to nejen rekonstrukcí smyslu zakoušených fakt, ale přímým zasahováním do světa.<sup>15</sup> Zde se dostáváme k přechodu od ideologie k teroru, který má pak roli vykonavatele nutných logických závěrů v realitě. A jelikož v procesu odvozování, který ztratil jak oporu v realitě, tak kontrolu sám nad sebou, nejsou tyto závěry definitivní, nýbrž jsou jen přechodem k dalším, není ani teror definitivní, ale jde o neustálý pohyb. Tím se teror liší od násilí, neboť násilí je nástrojem k prosazení nějakého účelu do reality, kdežto teror není nástrojem, nýbrž se sám stal realitou, a to jako neustálé sebeprosazování nikdy neutuchající logické či dialektické produktivity myšlení do reality. Realita získává charakter neustálého postupu teroru, který jen mění matérii, tj. objektivního nepřítele, který je ovšem sám také výsledkem ideové produktivity myšlení. Objektivní nepřítel, který je ideologickým konstruktem, je přenesen na ideologií vytyčenou skupinu obyvatel, na které se pak vykonává ideologií zkonstruovaný dějinný zánik tohoto „nepřítele“. Pohyb výkonu exekuce „dějinné“ zákonitosti je teror, jehož potřebě neustálého chodu zjednává ideologie stále nové a nové „objektivní nepřátele“, na kterých se tento pohyb naplňuje.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 635 aj.

<sup>16</sup> Srov. výklad o objektivním nepříteli H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, např. s. 572.

## Prohloubení otázky po hybném principu totalitarismu – osamělost a bezvýznamnost

Zde ovšem můžeme otázku po hybném principu totalitarismu prohloubit, neboť se lze tázat po nějaké ještě původnější zkušenosti, která přivádí člověka na cestu nerozporného logického či dialektického procesu myšlení, jenž se prosazuje do reality, a to ať už rekonstrukcí fakt či přímým prosazováním v podobě teroru. Co to je, co přiměje člověka vzdát se svobody svého myšlení, pochybuující kritičnosti a soudnosti, a vydat se na cestu jednoznačné logické nutnosti, jež nesnese alternativu a odmítá brát svět tak, jak se nám každodenně dává? – Arendtová jako původ toho, co člověka vhání do kolejí ideologického myšlení, ukazuje extrémní zkušenost, kterou je osamělost a jí doprovázející pocit bezvýznamnosti.<sup>17</sup> Jde o zkušenost sebe sama v jisté světské situaci, na kteroužto zkušenost je ideologické myšlení odpovědí a která je zároveň živnou půdou pro rozvoj tohoto myšlení.

K fenoménu osamělosti jsme vedeni již výše zmíněným fenoménem strachu z logické bezrozpornosti vlastního myšlení, který je hnacím motorem neustálého rozvoje ideologického vyvozování. Přitom je zapotřebí vidět, že v tomto strachu neběží o bezrozpornost ve vnitřním rozhovoru se sebou samým, kdy myšlení v sobě vytváří alternativy ohledně postojů k vlastní zkušenosti, která se týká vlastního jednání vůči druhým ve zjevné sféře; ani neběží o bezrozpornost mezi nezjevnou stránkou vnitřního dialogu myšlení a zjevnou stránkou jednání vůči druhým a před druhými.<sup>18</sup> Jde o čistě logickou či dialektickou koherenci vlastního myšlenkového procesu, který se ani vnitřně nekoriguje kritickým vnitřním dialogem, ani se nekonfrontuje zkušeností alternativních perspektiv druhých, se kterými se setkávám v jednání. Absence vlastní korekce myšlení a konfrontace myšlení v jednání s perspektivami druhých vzniká tím, že chybí vůbec opora pro tuto korekci a konfrontaci, kterážto zkušenostní opora se vy-

<sup>17</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 639 ad. V anglickém originálu jsou použity pojmy „loneliness“ a „superfluousness“. Druhý pojem překládaný jako „nadbytečnost“ v kontextu své interpretace tlumočím jako „bezvýznamnost“.

<sup>18</sup> O rozdílů osamělosti a samoty myšlenkového dialogu, kdy jsem *sám se sebou* ve vnitřním dialogu myšlení, viz H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 641–643. Zde pouze krátce naznačený motiv vztahu vnitřního dialogu myšlení a jednání vůči druhému ve zjevné sféře srovnej s obsáhlejším výkladem v díle H. ARENDTOVÁ, *O životě ducha, I. díl, Myšlení*, překlad Jan Lusk, Aurora, Praha, 2001, s. 183–212. Interpretaci soudržnosti a vzájemného podmínění momentů časové celosti osoby, vnitřního nezjevného dialogu myšlení a jednání ve zjevné sféře vůči druhému a před druhými viz J. NOVOTNÝ, *Hermeneutická etika*, in *K věcem samým, Sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám*, editor Josef Kružík, UK FHS, Praha 2005, s. 107 ad.

tváří v nutnosti rozhodovat se a jednat sám za sebe právě ve vztahu k druhým, spolu s druhými a před druhými.

Arendtová ukazuje, že ideologické myšlení se rozvíjí právě tehdy nejprogresivněji, když je člověk ochuzen o svět, resp. když se stává osamělý a když tato osamělost zasahuje jeho život vcelku.<sup>19</sup> Osamělost je izolovanost rozšířená na celek života. Izolovanost znamená, že není nikdo, s kým lze jednat, v jednání se spojovat ohledně nějakého společného zájmu a souběžně s tím zakoušet vzájemné uznání. Osamělost ovšem navíc znamená, že člověk již není ani svébytným tvůrcem světa věcí, není *homo faber*, který ve své činnosti uskutečňuje vlastní představy a zakouší tak svou svobodu a moc ve světě jím vytvářených věcí. Vytratil se mu jak svět jednajících lidí, jehož předpokladem je vzájemné uznání, tak se mu také vytratil svět věcí, v němž může být pánem a mistrem a skrze nějž v posledku může dojít uznání i od druhých. Namísto svobodně jednajícího člověka a namísto *homo faber* zbývá typ, který Arendtová označuje jako *animal laborans*, jehož aktivita se vyčerpává pouze zajišťováním neutuchající nutnosti procesu „látkové výměny s přírodou“.<sup>20</sup>

Ruku v ruce s takovouto osamělostí jde vykořeněnost, která je základem pro pocit bezvýznamnosti. Vykořeněnost znamená nemít ve světě místo uznávané a zaručované druhými.<sup>21</sup> Uznání a záruku svého místa ve světě získávám jednak ve vzájemném jednání s druhými ohledně společných zájmů, kdy takový vztah k druhým předpokládá mé uznání druhých v jejich svébytnosti a nezaměnitelné význačnosti, tak uznání mne samého od druhých v mé svébytnosti a význačnosti. A jednak je mi mé místo ve světě zaručováno pevnými strukturami společenství, jejichž význam je součástí vlastního rozumění sobě ve vztahu k druhým a v celku světa. V obou způsobech a v jejich prolínání se utváří rozumění tomu, „kdo“ vlastně jsem, a to vždy ve vztahu k druhým. Jestliže dojde k rozplynutí tradičních struktur společenství či k vyprázdnění jejich smyslu, ztrácí se jeden ze zdrojů, ze kterého každý čerpá porozumění pro to, „kdo“ ve vztahu ke „komu“ vlastně „kým“ je a „co“ se tak v této souvislosti od něj žádá či „nač“ má právo. Jestliže se přitom ztratí i možnost svobodně jednat s druhými a člověk se začne zakoušet jako *animal laborans*, které ztratilo i svébytnost

<sup>19</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640.

<sup>20</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640. Uvozovky dělá u daného termínu sama Arendtová a činí tak přímé spojení mezi typem *animal laborans* a Marxovým pojetím práce. Viz charakteristika všeobecné podoby práce u K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, Praha 1954, kol. překladatelů, s. 196 ad. (čerpám též z K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, Wien – Berlin 1932, s. 185 ad.)

<sup>21</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 641.

pramenící z vlastního tvořivého působení ve světě věcí, tzn. je osamělostí zasažen celý jeho život, zakouší bezvýznamnost sebe sama, neboť není nic, z čeho a k čemu by se určovalo, vymezovalo a osvědčovalo jeho „kdo vlastně jest“.

Čím je ideologie odpovědí na osamělost a bezvýznamnost? – Především osamělost jakoby uvolňuje stavidla rozvoji logického či dialektického procesu vyvozování, a to jednak tím, že v osamění mu vůbec skýtá možnost se rozvíjet, a jednak tím, že jeho rozvíjení se nekonfrontuje s perspektivami druhých, na které by jinak narážel v jednání s druhými a které by mohly vzněcovat i vlastní vnitřní rozhovor myšlení, jenž ovšem, aby se nestal monologem, vždy potřebuje oporu ve zkušenosti jinakosti reality a druhých. Navíc bezútešnost osamělosti a bezvýznamnosti jako zkušenost sebe sama ve světě žene člověka jakoby do souběžných protipohybů, jednak pryč od bezprostřední zkušenosti světa, který se mu beztak vytratil jako svět jednání s druhými a svět tvorby věcí, a jednak zpětně k identifikaci myšlenkových procesů právě s děním světa. V tomto momentu má myšlení dvě starosti. *Za prvé* starost o vlastní bezrozpornost, která je nutí vylučovat, zahlazovat či dialekticky překlenovat rozpory. Paradoxně je to však právě diference mezi protiklady v rozporu, která umožňuje další krok myšlenkového procesu. Nutná tendence k vylučování či překlenování rozporů vždy směřuje k vytyčenému protikladu v rozporu, a tak se jeho překlenováním potvrzuje, nicméně pro uchování svého pohybu musí hledat rozpor nový, resp. jej před sebe klást, a to vytyčováním dalších diferencí, do kterých se napře další postup jejich překonávání. Předkládání diferencí k překonávání, a tak k rozvoji procesuálního myšlení znamená vnášet rozdíl do jednoty či celku, a to znamená vnášet neustále negaci vůči nějaké části či momentu myšlení, tím vytvářet rozpor, který se musí vyloučit či zahladit, aby se opětně potvrdila jednota celku. Tak se proces myšlení zajišťuje sám ve svém neustálém dalším chodu.

Zde z tohoto čistě formálního popisu ideologického procesu myšlení můžeme vidět, že tento způsob myšlení v sobě již formálně implikuje představu „objektivního nepřítele“, neboť je-li předmětem ideologického myšlení dění světa, byť ideologicky konstruovaného, znamená to, že neustále kladení protikladů, které musí být vyloučeny či vůči kterým se napřahuje pohyb zahlázení, vnáší tyto protiklady do konstrukce dění světa. Zde jsme však již u *druhé* starosti ideologického myšlení, kterou je zajišťování identifikace mezi v neustálém procesu myšlení konstruovaným světem a mezi děním světa bezprostředně každodenně zakoušeným. Zajišťování této identifikace se děje jednak rekonstrukcí významů a souvislostí zakoušených fakt tak, aby odpovídala myšlenkovému konstruktu, čímž se bezprostředně zakoušený svět stává neustále významově pohyblivým

a nezachytitelně dvojnásobným – nic není tak, jak se jeví, za vším je skrytý význam a vše zjevné je vlastně spiknutím proti tomuto skrytému významu. A jednak se toto zajišťování děje přímým zasahováním do světa, a to tak, že proces myšlení, který svůj vlastní chod zajišťuje neustálým produkováním negací (rozporů, do kterých se jeho chod napírá), se důsledně začne vykonávat ve zjevném světě, např. tak, že opozitum – „objektivní nepřítel“ hnutí – je vkládáno postupně na různé skupiny obyvatel (jež samy mohou být opět ideologií uměle vytvářeny), jejichž vyhlazením se proces neustálého zahlazování (a tzn. zároveň neustálého předkládání) rozporů stává v podobě teroru skutečností světa, čímž v posledku dostane ideologický konstrukt za pravdu, neboť svým přetvořením světa se v něm vždy poznává a potvrzuje.

Zakoušená bezvýznamnost osamělého člověka je transformací v totalitní ideologii a teror nakonec jakoby vtisknuta „objektivnímu nepříteli“, který je beze stopy své existence vyhlazen. Zničen je v několika krocích – jednak jako právní osoba je vůbec vyloučen z právního rámce státu a pro právo není nikým; jednak jako svébytná jedinečná lidská osoba je zbaven jména, začleněn do masy stejných a degradován na tvora, který reaguje stejně jako všichni jemu podobní; a nakonec je beze stopy zahlazena i jeho tělesná stránka. Lze říci, že ideologické myšlení jakoby projektuje úděl, ze kterého samo vyrůstá – tj. osamělost a bezvýznamnost – „objektivnímu nepříteli“, v němž jej jeho likvidací jakoby zahazuje, avšak ze své vlastní povahy (myšlení v osamělosti) se mu tento úděl neustále navrácí a možná tedy také proto potřebuje stále nového „objektivního nepřitele“, kterého si vytváří v procesu vyvozování.<sup>22</sup>

## **Osamělost a bezvýznamnost jako jistá zkušenost světské situace člověka – proměnná ve funkci strojové mašinerie**

Jaká situace člověka ve světě a jaké její zakoušení se zrcadlí a radikalizuje v ideologickém myšlení? – To lze ukázat ve vztahu k jistým typům lidských aktivit, jejich zvláštních struktur a jim odpovídajícího porozumění sobě ve světě. Navíc Arendtová sama nám poskytuje vodítka, kde hledat popisy těchto výrazných typů aktivit, když nás při rozlišení typů *homo faber* a *animal laborans* odkazuje charakteristikou *animal laborans* k Marxově terminologii.<sup>23</sup> Když u Marxe odlišíme předpovídání budoucnosti a politické požadavky od dialektické deskripce lidských aktivit a vztahů, lze výše uvedené typy *homo faber* a *animal laborans*

<sup>22</sup> Srov. H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, např. s. 573 ad., 588, 596 ad.

<sup>23</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640. Viz již poznámka výše.

předvést v Marxových popisech jako *všeobecnou podobu práce* a jako její industriální modifikaci v podobě *strojové mašinerie*.

Marx všeobecnou podobu práce, tzn. podobu popisovanou bez vztahu k té či oné ustavené struktuře společnosti, charakterizuje tak, že jde o proces látkové výměny mezi člověkem a přírodou, „v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou.“<sup>24</sup> To se neděje bezprostředně jako v živočišné říši, nýbrž zprostředkovaně tak, že člověk jednak musí přírodní látky zpracovat – připravit ke konzumaci, resp. k užití – a jednak tak, že v této přípravě, která je přeměnou přírodní látky v užitný předmět, vkládá mezi sebe a přírodní látku prostředek – nástroj.<sup>25</sup> *Přepřacování* původní přírodní látky *pomocí nástroje* v konečný *užitný předmět*, který je v látce uskutečněnou odpovědí na nějakou životní potřebu,<sup>26</sup> je opět možné jen tak, že celý chod této činnosti je pod kontrolou účelné představy, která jako představovaný účel je směrodatná i pro vůli, jež pak jako účelná vůle vede a řídí celou činnost od momentu představy účelu, přes přepřacování látky pomocí nástrojů až po konečné uskutečnění účelu v látce jako hotového a na činnosti zhotovení již nezávislého užitného předmětu, který ovšem svou užitnost získává z nějaké životní potřeby zhotovitelů.<sup>27</sup> V produktu pracovní činnosti jako v užitném předmětu si člověk osvojuje přírodní materii k zajištění potřeb svého života.<sup>28</sup> V tomto abstraktním popisu všeobecné struktury práce je člověk páнем svého konání od počátku až do konce, neboť realizuje své účelné představy, sám řídí svou činnost a sám stane před produktem jako před vlastním do reality prosazeným účelem. Tato činnostní struktura odpovídá Arendtové typu *homo faber*.

V Marxově popisu všeobecné podoby práce však máme před sebou již jistou modifikaci tradiční představy účelné činnosti, kterou strukturně popisujeme momenty: představa účelu, volba způsobu a prostředků uskutečnění, sama činnost uskutečňování účelu pomocí prostředků a nakonec zhotovený účel jako

<sup>24</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 196 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 185).

<sup>25</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 196–197 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 185–186).

<sup>26</sup> Srov. základní charakteristiky užitného předmětu, jehož užitnost je dána potřebou a realizuje se ve spotřebě předmětu. K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 51 ad. (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 39 ad.).

<sup>27</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 197 a 200–203 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 186, 189–192).

<sup>28</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 203 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 192).

dílo, které je na činnosti svého zhotovení již nezávislé.<sup>29</sup> Tento typ aktivity je u Marxe modifikován přinejmenším ve dvou ohledech. Jednak je zdůrazněn vědomý vztah k vlastnímu vztahu zprostředkování účelu do přírodní látky, neboť člověk se účelnou představou staví do vztahu ke svému vlastnímu vztahu k přírodě.<sup>30</sup> Vědomý vztah k vlastnímu činnému vztahu k přírodě pak umožňuje rozlišit a chápat samostatně i jednotlivé fáze – momenty tohoto činného vztahu, takže pro člověka vystoupí samostatně moment účelné představy a s ní spojené rozvrhování prostředků a plánování, samostatně vystoupí přetváření pomocí nástrojů, které lze dále členit do dalších samostatných nástrojních a zprostředkujících momentů, a nakonec samostatně vyvstává i produkt. Možnost takovéto vědomé strukturace pracovního procesu je předpokladem dělby práce a kooperace, neboť v rámci jednotného pracovního procesu mohou do takto rozlišených momentů vstupovat rozdílní jedinci a podílet se v rámci celého procesu výlučně na jednom jeho momentu (např. v roli konstruktéra, plánovače či obsluhy nástroje).<sup>31</sup> Druhou zásadní modifikací je to, že práce zde neznamena žádný jednorázový výkon člověka, ale je bytostně pojata jako neustálý proces zajišťování života. V tomto procesu dostává člověkem řízená neutuchající látková výměna mezi ním a přírodou podobu neustálé produkce užitných předmětů, jejichž spotřeba je zpětně produkcí života.<sup>32</sup> Jde tedy o procesuální systém dvojí produktivní spotřeby – spotřeby přírodních látek k produkci užitných předmětů a spotřeby užitných předmětů pro další pokračování (produkci) života. Jde o protisměrný vzájemně se podmiňující pohyb dvojí konzumní produkce, který se navíc člení do momentů, jež přecházejí jeden ve druhý (životní potřeby, účelné představy, účelná vůle, zprostředkující účelná činnost – přetváření přírodní látky – použití prostředků – nástrojů, produkt jako užitný předmět coby

<sup>29</sup> Srovnej např. strukturální popisy lidské činnosti u Aristotela. Viz ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, překlad Antonín Kříž, Rezek, Praha, 1996, např. hned začátek 1094a1 (s. 25) ad.

<sup>30</sup> Srov. motiv „intendování intence“ u J. PEŠEK, *Dialektika dělby práce, Sebestrukturace a perspektivnost člověka*, UK Praha, 1966, s. 20–21 ad.

<sup>31</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 204 a 347 ad. (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 193, 337 ad.). Sledované pojetí pracovního procesu se všemi strukturálními důsledky však není původní myšlenka Marxe, nýbrž jejím předobrazem jsou Hegelovy popisy souvislosti motivů života, žádosti, práce jako zadržované žádosti a účelné činnosti jako uskutečňování vědomí skutečnosti účelným přetvářením skutečnosti. Srov. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologie ducha*, překlad Jan Patočka, Československá akademie věd, Praha 1960, s. 148 ad., 151 ad., 160–161, 264 ad. (čerpám též z G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Mainer, Hamburg, 1988, S. 122 ad., 125 ad., 134–136, 259 ad.).

<sup>32</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 202 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 191).

skutková odpověď na životní potřeby, spotřebování produktů v další produkci života).<sup>33</sup>

Obě zmíněné modifikace – rozlišení pracovního procesu na momenty, na kterých se mohou podílet rozdílní jedinci, a uchopení práce jako neustálý nutný proces dvojí spotřební produkce – vedou až k nejextrémnějšímu typu kooperace, kterou je strojová mašinerie. Ta se strukturně zásadně liší od výše popsané všeobecné podoby práce tím, že v systému strojové mašinerie není nikdo pánem celého procesu od jeho počátku až po jeho naplnění v produktu, nýbrž každý se podílí na zajišťování všeobecné produkce spotřebního zboží tak, že vstupuje pouze do dílčích funkcí různých momentů celého procesálního systému. Marx situaci člověka v tomto typu společné aktivity popisuje tak, že dělník se stává živým přívěškem stroje.<sup>34</sup> Člověk již není pánem své vlastní činnosti vcelku jako *homo faber*, totiž jako řemeslník ve své dílně se svými představami, plány, postupy, dovednostmi, nástroji a nakonec hotovým dílem, skrze které může získat i uznání od druhých, nýbrž stává se pouhou proměnnou ve funkci neustálé produkce strojové mašinerie. Pokud se této mašinerii zároveň rozumí jako neustálému pohybu zajišťování života a podřídí se této perspektivě celý lidský život, stojíme před typem *animal laborans*,<sup>35</sup> jehož život se vyčerpává v nikdy neutuchající námaze pouhého zajišťování života účastí na všeobecné produkci pro pokračování této neutuchající námahy.<sup>36</sup> Problémem přitom není to, že člověk musí pro zachování vlastního života participovat na udržování chodu všeobecné produkce užitných předmětů, nýbrž to, když tento koloběh všeo-

<sup>33</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 202 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 191). Srovnaj popis této struktury také v K. MARX, *Rukopisy, „Grundrisse“ I.*, překlad M. a R. Hrbkovl., Svoboda, Praha 1971, s. 44 ad.

<sup>34</sup> K. MARX, *Kapitál, Kritika politické ekonomie, Díl I.*, s. 451 (K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, s. 444 ad.).

<sup>35</sup> „... izolace [se stává] naprosto nesnesitelnou. To může nastat ve světě, jehož hlavní hodnoty jsou diktovány prací, to znamená tam, kde všechny lidské aktivity byly přeměněny v práci. Za takových podmínek zbývá jen holé pracovní úsilí, to jest úsilí vynakládané na pouhé přežití, a vztah ke světu lidské vynalézavosti je zlomen. Izolovaný člověk, jenž ztratil své místo v politické sféře jednání, je právě tak opuštěn i světem věcí, přestane-li být uznáván jako *homo faber*, začne-li s ním být nakládáno jako s jakýmsi *animal laborans*, jehož nutná ‚látková výměna s přírodou‘ není věcí starosti ani zájmu nikoho jiného.“ H. ARENTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640.

<sup>36</sup> Sice s nadsázkou a strukturně jednodušší než popis výše, avšak principiálně názornější: „Kousek odtud je ještě kolonie rolníků, kteří pěstují brambory, aby se jimi mohli živit a získali tak potřebné síly k jejich pěstování. Další se zase vrhli na budování domů; potom museli vymyslet mechanické lidl., kteří by v nich bydleli., potom přádelny, aby bylo tyto roboty do čeho oblécl., potom další roboty, aby mohly přádelny fungovat, potom domy, kde by bydleli tito roboti – všichni jsou tu zkrátka zachvácení tak hořečnatou aktivitou a žijí v takovém pracovním nadšení, že s nejméně zaměstnaným z nich byste mohli stěží vyměnit dvě slova.“ R. DAUMAL, *Velká pitka*, překlad L. Šerý, PROSTOR, Praha 1994, s. 37.

becné produkce a konzumace *pohlí* veškeré lidské konání a celý svět tak, že již není *místo* a *čas* pro jiné charakteristicky lidské činnosti – jako např. hra, slavnost, svátek, svátost ad., které mají úplně jinou časovou strukturu a ve kterých se svět otevírá významově naprosto jinak než v procesu práce.<sup>37</sup>

Jak souvisí osamělost a bezvýznamnost s postavením člověka v situaci *animal laborans*? – Velice jednoduše řečeno tak, že jestliže se člověk zakouší jako pouhá proměnná entita v dílčí funkci všeobecné produktivity, tak si rozumí v jakési dvojznačnosti, kdy na jedné straně tomu, „kdo“ on sám jest, rozumí právě z funkce, kterou v daném systému zastává, a jeho vztahy k druhým jsou určovány vztahy funkcí v rámci všeobecné produkce; a na straně druhé zakouší své postavení právě jako pouhé naplňování funkce, ve které může být kýmkoli víceméně kdykoli nahrazen. Dvojznačnost zasahuje jeho „kdo jest“, kdy jedná v koridoru funkce a kdy zároveň může reflektovat, že to není jeho vlastní „kdo jest“ sám o sobě. Avšak kým jest sám o sobě, to zůstává nejasné, když situace *animal laborans*, tzn. pouhé fungování, a to nikoli jen ve strojové mašinérii, ale v zajišťování chodu jakéhokoli procesuálního systému, zasahuje veškerý jeho život a pohlcuje všechny jeho čas. Jako pouze fungujícím v zajišťování chodu nějakého systému se mu nedostává ani uznání od druhých jako svébytné svobodně jednající osobě nebo svébytnému tvůrci světa věcí, ani nezakouší v nějaké vlastní tvořivosti svébytnost své činnosti ve světě věcí. Je osamělý a jako kdykoli kýmkoli nahraditelný jedinec je bezvýznamný. Vně zajišťovaného systému (lze-li vůbec o nějakém vnějšku hovořit) se vytratil jakýkoli společně sdílený svět, ve kterém lze jednat. Člověk není s druhými, ale vedle ostatních stejně bezvýznamných a osamělých jedinců, kteří ve svém *úhrnu* vytvářejí masu.<sup>38</sup> Člověk masy, resp. masa, a to zvláště v krizových letech, kdy při ztrátě svého funkčního zařazení zůstává člověku právě již jen pocit bezvýznamné osamělosti, je pak polem pro rozvoj ideologického myšlení, které zvláštním způsobem na jednu stranu svou vlastní strukturou nikdy neutuchajícího procesu vyvozování zrcadlí postavení masového člověka, jehož osamělost a bezvýznamnost je

<sup>37</sup> Srov. např. E. FINK, *Oáza štěstí*, překlad Jiří Černý a Věra Koubová, Mladá fronta, Váhy sv. 6, Praha 1992 s. 15 ad.; nebo H.-G. GADAMER, *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost*, přeložil David Filip, TRIÁDA, Praha 2003, s. 47 ad. Co se děje s těmito jinými sférami prostoru a místa, pokud jsou vtaženy do celostního cyklu produkce a spotřeby, viz H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 179 ad. Z kultury, která má být pro stravující pohyb života nedotknutelná, se stává masová zábava, tím se však předměty kultury proměňují na spotřební zboží, jehož smyslem je být zkonsumováno. Sice mluvíme o svátcích, slavnostech apod., ale vše je viděno již jen z jediné perspektivy celostního procesu produkce a spotřeby, takže mizí zásadní diference různých sfér lidského bytí ve světě.

<sup>38</sup> H. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 644.

zakoušena právě vzhledem k porozumění dění světa jako jednoho celostního sebezajišťujícího procesu; na druhou stranu je bezúčtášnost osamělosti a bezvýznamnosti ideologií rozpoušřena, neboť ideologie konstruuje vlastní svět, který skýtá masovému člověku vysvětlení, a tak i zajištění jeho místa ve světě ideologie; a nakonec ideologie dáva masám strukturu, a to svou vlastní, tzn. strukturu neustálého chodu, jenž se napřimuje vůči stále znovu a znovu vytyčováným diferencím – objektivním nepřátelům. Z masy izolovaných jedinců se stává hnutí, a tak lze říci, že jedním z původů totalitarismu je typová situace člověka jako *animal laborans*.

### **Osamělost a bezvýznamnost ve společnosti neustálého zvyšování produkce a konzumu**

Pokud tedy stojíme v interpretační perspektivě Hannah Arendtové, vidíme, a to i přes faktické historické rozlišnosti konkrétních projevů, původní zkušenost, ze které vyrůstá totalitarismus, jako identickou se zakoušením vlastního postavení člověka v celostním cyklu produkce a spotřeby, který pohltil veškerý jeho život a svět. Jde o zkušenost osamělosti a bezvýznamnosti, která je bytostně spjata s vlastním porozuměním sobě ve světě jako nahraditelné entitě v celostním procesuaálním systému.<sup>39</sup> Ve společnosti neustálého zvyšování produkce a spotřeby je tímto systémem právě tento cyklus vzájemně se podmiňujícího růstu produkce a růstu konzumace. Život *animal laborans* se plně rozestírá do tohoto cyklu, kdy na jedné straně se účastní zajišťování nějaké dílčí funkce všeobecnějších produktivních procesů a na straně druhé se účastní zajišťování všeobecné spotřeby produktů.<sup>40</sup> Tento cyklus se přenese na vše a v něm se utváří rozumění člověka sobě a vlastnímu postavení ve světě. Je pak otázkou, co tato situace znamená pro člověka a co znamená pro vztah ke světu. – Pokud člověk cele žije jako *animal laborans*, tedy není ani svobodně jednajícím osobou ani svébytně tvořícím *homo faber* a nemá tak možnost získat těmito činnostmi uznání ve své jedinečnosti a významnosti, je otevřen pro zakoušení sebe sama jako osamělého a bezvýznamného. Uvážíme-li ovšem dál, že život *animal laborans* je neustálou činností pouhého sebe-zajišťování zajišťováním nějaké funkce všeobecné produkce a ničím víc – neboť procesu práce a konzumu je podřizeno vše, bude patrně součástí této zkušenosti osamělosti a bezvýznamnosti i jakýsi ne-

---

<sup>39</sup> Srov. znovu H. ARENTOVÁ, *Původ totalitarismu I., II., III.*, s. 640, kde je *animal laborans* uváděn v souvislosti s prací a kde je zdůrazněno, že veškeré lidské aktivity byly přeměněny v pracovní proces.

<sup>40</sup> H. ARENTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 61, 179 ad.

určitý pocit *bezradnosti* ohledně celkového směřování této činnosti. Produktivita jedince se naplňuje pouhým do nekonečna jdoucím funkčním zajišťováním „něčeho k ..., aby ...“, které je jen přechodem k požadavku dalšího zajišťování „něčeho k ..., aby ...“ atd..<sup>41</sup> Činnost jako neustálý cyklus zajišťování neustále dále kladených požadavků nemá ve svém celku (tj. ve stálém pokračování tohoto procesu) smysl a alternativy nejsou buď brány vážně – je to uvolnění z celkového zapřažení a tudíž volná chvíle a zábava, která ovšem jako stránka oddechu spadá opět do celkového biologického cyklu sebe-zajišťování života, a to navíc v konzumaci spotřebního zboží<sup>42</sup> – anebo vedou k extrémním postojům. Můžeme dále uvažovat i o tom, že s touto zacyklenou bezradností může souviset i pocit bezvýchodnosti, která spolu se všeobecným požadavkem po zvyšování produkce vede k jakémusi všeobecnému stresu, který se však individuálně zakouší jako osobní problém a otázka spíše psychologie a individuální „organizace času“. – Na druhé straně toto zakoušení sebe a jeho vlastní porozumění vede i k určitému porozumění světu. Svět v perspektivě *animal laborans*, a tzn. v perspektivě, v níž je skutečnost viděna jako neutuchající nutný proces produkce a spotřeby, je viděn jednak jako pole pro rozvoj všeobecné produkce, jednak jako zásobárna zdrojů této produkce a jednak také jako pole pro rozvoj konzumace a nakonec i jako překladiště spotřebních produktů a skládka upotřebeného. V této perspektivě si ovšem zpětně ze světa rozumí i člověk – i on je zcela jen zdrojem pracovní síly či dokonce materiálu nebo polem pro rozvoj konzumace. Pro vztah člověka ke světu to pak znamená mj. ztrátu schopnosti rozlišovat významy a to znamená sféry světa, tvořené rozdíly jako např. svědní – sváteční, použitelné – nedotknutelné, profánní – posvátné ad. Totéž platí o čase a o vztazích mezi lidmi a celkově můžeme hovořit o zchudnutí postavení člověka ve světě.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Tuto úvahu srovnaj s výkladem ztráty smyslu v H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 76.

<sup>42</sup> H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 180.

<sup>43</sup> Naznačené problémy lze rozříšit sledovat u H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 76–77, 84–86, 179–181. Jde ovšem o motivy které v různých ohledech propracovávají mnozí další myslitelé. Vztah člověka a světa, kdy vůdčím porozuměním je procesualnost, můžeme vidět v rozmanitých tematizacích u E. JÜNGERA (viz např. E. JÜNGER, *Die totale Mobilmachung*, in E. JÜNGER, *Werke, Band 5, Essays I, Betrachtungen zur Zeit*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1960, S. 123–147; z českých překladů viz E. JÜNGER, *Chůze lesem*, překlad Miroslav Petříček a Jiří Němec, Oikúmené, Praha 1994), v mnoha textech u M. HEIDEGGERA (z českých překladů viz M. HEIDEGGER, *Otázka techniky*, in M. HEIDEGGER, *Věda, technika a zamýšlení*, překlad Jiří Michálek, Jana Kružíková a Ivan Chvatík, Oikúmené, Praha 2004, s. 7–35.), z českých autorů pak J. PATOČKA viz (J. PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, Praha 1990.) nebo v neposlední řadě ohledně aktuálních událostí V. BĚLOHRADSKÝ, na něhož se odkazuje již výše.

Pokud tedy podržíme tuto perspektivu, kterou Arendtová odhaluje ve svých analýzách, vidíme, že situace člověka v masové konzumní společnosti a její zakoušení je ohledně základních zkušeností osamělosti a bezvýznamnosti identická se situací člověka, která jej otevírá ideologickému myšlení a v něm implikovanému teroru. Můžeme si pak klást otázku po tom, nakolik je nebezpečí ideologie a teroru i dnes aktuální a případně do jakých forem mohou vykrystalizovat. Jistými rozpoznávacími znaky mohou být jejich výše popsané charaktery: utvoření nediskutovatelné premisy z nějakého všeobecně přijímaného faktu či teorie; rozvíjení této premisy v koherentním vyvozování, které se však odpoutalo od reality či nechává z pestrosti světa vidět jen to, co s ní koresponduje; požadavek prosazovat důsledky ideologického procesu vyvozování do reality; naprosté zdání normálnosti celého procesu. Každý se pak může sám sebe tázat na to, co je dnes naprosto *samozřejmě* přijímáno jako *nutný* běh světa a co tak utváří způsob jeho života. Vezmeme-li navíc v potaz, že teror je prosazováním důsledků koherentního procesu ideologického myšlení do reality, nemusí pak teror případných dnešních ideologií mít vůbec podobu historicky známých totalitních terorů, které jsou povětšinou zaměňovány za despotii či instrumentální násilí. O to podstatnější ovšem bude otázka právě po oné samozřejmosti.

## Závěr – odkaz k dějinné proměně vztahu člověka a světa

Na závěr chci upozornit ještě na jistý výkladový problém, který nás ovšem odkazuje k hlubšímu dějinnému problému. Ve výše předvedeném výkladu se prolíná několik perspektiv, které jsou provázány společnými motivy:

1. Ideologie byla popsána jako neustálý *proces myšlení*, který rozvíjí nějakou ideovou premisu a ve svém chodu se zajišťuje neustálým předkládáním rozporů, vůči nimž se napřahuje další pohyb myšlení.

2. Ideologie ovšem v sobě nese i požadavek aplikace tohoto procesu do reality. Touto aplikací je pak *proces teroru*, který je chápán jako vykonavatel nějaké nutné zákonitosti.

3. Ideologie je odpovědí na nějakou společně sdílenou zkušenost vlastního postavení ve světě a ideová premisa ideologie musí zpočátku alespoň částečně odpovídat této původní zkušenosti. Arendtová ukazuje, že touto zkušeností je osamělost a bezvýznamnost, které se ovšem rozvíjejí ruku v ruce se světskou situací, v níž se člověk stává jen bezvýznamnou proměnnou v nějakých celostních *procesuálních systémech*, které jsou k individualitě člověka lhostejné. Zde lze jako první problém vidět to, že procesuální struktura ideologie a z ní vychá-

zející procesuální struktura teroru odpovídá původní zkušenosti člověka ve světě, která se utváří opět ve vztahu k procesuálním systémům, do nichž je člověk vřazen.

4. Další problémy spočívají v tom, že postavení člověka ve světě jako vřazení do celostního procesuálního systému se stává předmětem teoretických pojednání, a to ve dvojím ohledu. **a)** Jednak jako u Hegela jde o řešení problému vztahu vědomí a skutečnosti, kdy řešení je dialekticky artikulováno jako stále činné vstupování vědomí do reality.<sup>44</sup> **b)** Dialektická artikulace činného vztahu vědomí a reality se stává u Marxe interpretační perspektivou, v níž popisuje společenské vztahy. Zde tkví problém v tom, že u Marxe deskripce přešla v preskripci, která navíc byla převzata jako ideová premisa následného ideologického rozvoje.

Společným a provazujícím motivem u ideologie a teroru, u světské situace člověka a jejího zakoušení, z kterého ideologie posléze vyrůstá, a u souběžných teoretických reflexí této světské situace, je procesuálnost. Tuto celkovou souvislost Arendtová reflektuje a zdůrazňuje. Ukazuje přitom, jak se motiv procesuálnosti rozvíjí v novověké vědě a filosofii a jak ruku v ruce s nimi se proměňuje vztah člověka a světa ve vztah technického zvládnání, které ve svých extrémních podobách vytváří světskou situaci, jež člověka otevírá ideologii a teroru.<sup>45</sup> Tím se ovšem ukazuje, že procesuálnost jako charakter světské situace člověka či jako motiv teoretických reflexí je záležitostí až pozdního novověku, nicméně jako charakter dění skutečnosti je jednou z posledních dějinných proměn pojmu bytí.<sup>46</sup> Chceme-li pak ideologiím a teroru, jejich výchozím zkušenostem a jim adekvátní světské okolnosti porozumět hlouběji a v dějinné souvislosti evropského myšlení, nevystačíme si se strukturálním porovnáním jejich bytostných charakterů, jak jsem se o to pokusil výše, nýbrž je zapotřebí promyšlet dějinné zakořenění této světské situace vzhledem k proměnám pojetí vztahu člověka a světa.

---

<sup>44</sup> Viz G.W.F. HEGEL, *Fenomenologie ducha*, s. 264 ad. (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, S. 157 ad.).

<sup>45</sup> H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností, Osm cvičení v politickém myšlení*, s. 55 ad., 84. Srovnaj s pojetím techniky v M. HEIDEGGER, M.: *Otázka techniky*, in M. HEIDEGGER, *Věda, technika a zamyšlení*, 7–35.

<sup>46</sup> O cestě těchto proměn viz např. M. HEIDEGGER, *Nietzsche, Zweiter Band*, Neske, 5. Afl., Pfullingen 1989, s. 399–454. Zde se promýšlí to, jak se v metafysické tradici v posledku ustavilo pojetí bytí jako – zjednodušeně formálně řečeno – neustálé sebe-uskutečňování v systému vzájemně se předpokládajících momentů.