

donutil každodennost, aby se proměnila v rozpravu; zaujímá v něm však zvláštní místo: horlivě hledající každodennost pod ní samotnou, překročujíc hranice, odhalujíc bezohledně či úskočně tajemství, pozměňujíc pravidla a kódy, nutíc vyslovit nepřiznatelné, bude se tedy pokoušet postavit se mimo zákon, anebo se alespoň stát nositelkou pohoršení, přestoupení či vzpoury. Více než klerákolí jiná forma jazyka zůstává rozprava „zlopověstného“; to jí přislouží vyslovit nevyсловitelnější — nejhroší, nejtajnější, nejhůře snesitelné, hanebné. Vzájemná dlouholetá fascinace literatury a psychoanalýzy je v tomto ohledu příznačná. Je však třeba nezapomínat, že toto jedinečné postavení literatury je pouze produktem určitého aparátu moci, který na Západě prostupuje ekonomii rozprav a strategie pravdy.

Na začátku jsem říkal, že bych chtěl, aby byl každý z těchto textů čten jako jedna „novela“. Bylo to jistě přehnané; žádný se nikdy nevyrovná nejméněšmu vyprávění Čechovové, Maupassantové či Jamesové. Ani „kvazi-“, ani „pod-literatura“, není to ani nástín zánru; je zde neřízenost, hluk a útrapy, opracování životů moci, a rozprava, která se z nich rodí. *Manon Lescaut*³ vypráví jeden takový příběh.

3 A. F. Prevost, *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut*, Amsterdam 1733.

„OMNES ET SINGULATIVM“

KE KRITICE POLITICKÉHO ROZUMU

I.

Vím, že název vypadá ambiciózně. Důvod k němu je však zároveň jeho vlastní omluvou. Počnaje 19. stoletím západní myšlení nikdy nepolevilo v kritice úlohy rozumu — nebo nedostatku rozumu — v politických strukturách. Je tedy zcela nemístné pouštět se ještě jednou do tak obrovského projektu. Sama četnost předešlých pokusů je přesto zárukou toho, že každé nové zkoumání tohoto tématu bude korunováno stejným úspěchem jako zkoumání předešlá — a bude tak či onak pravděpodobně stejně šťastné.

Stojím tak před vámi v rozpacích toho, kdo může nabídnout jen nedokončitelné náčrtý a skici. Filosofové se již před drahnou dobou vzdala snahy vyvážit bezmoc vědeckého rozumu, snahy dokončit svou stavbu.

Jeden z úkolů Osvícenství spočíval ve zmnožování politických moci rozumu. Avšak lidé 19. století si brzy museli položit otázku, není-li rozum na nejlepší cestě stát se v naší společnosti příliš mocným. Začal je zneklidňovat nejasně tušený vztah mezi společností náchylnou k racionalizaci a jistými hrozbami, vznášejícími se nad jedincem a jeho svobodami, nad druhem a jeho přežitím.

Jinak řečeno, od Kanta bylo úlohou filosofové zabránovat rozumu v překračování hranic toho, co je dáno ve zkušenosti; již od této doby — to jest s rozvojem moderních států a politické organizace společnosti — měla však filosofie stejně tak za úkol sledovat zneužívání moci politické racionality — což jí dává dost slibnou naději na dožití se vysokého věku.

Tyto banality zná každý. Ale samotný fakt, že jsou banální, neznamená, že neexistují. Máme-li před sebou banální fakta, přišluší nám objevit — nebo se pokusit objevit — specifické a možná originální problémy, které se k nim váží.

Sepětí racionalizace a zneužívání politické moci je evidentní. A k tomu, abychom si povšimli existence těchto vztahů, není nikterak třeba čekat na byrokracii nebo koncentrační tábory. Problémem však je, co si počít s takto evidentní daností.

Zahájíme „soudní pří“ s rozumem v roli obžalovaného? Nic by podle mne nebylo neplodnější. Jednak proto, že v této oblasti nejde ani o vinu, ani o nevinu. Dále proto, že je absurdní evokovat „rozum“ jako entitu protikladnou ne-rozumu (*non-raison*). Konečně proto, že taková pře by nás dostala do pasti, v níž by nás donutila hrát arbitrární a nudnou roli racionalistů nebo iracionalistů.

Pusíme se do průzkumu onoho druhu racionalismu, který se zdá být specifický pro naši moderní kulturu a který se datuje od Osvícenství? Toto je, jak se domnívám, řešení, které by zvolili někteří členové Frankfurtské školy. Nejde mi o to, zahájit diskusi nad

jejich díly — která patří k nejdůležitějším a nejzávažnějším. Sám za sebe bych navrhl jiný způsob studia sepětí mezi racionalizací a mocí:

1) Je bezpečby opatrně nepojednávat racionalizaci společnosti nebo kultury jako jeden celek, ale analyzovat tento proces ve více oblastech, z nichž každá je zakotvena v nějaké základní zkušenosti: šílenství, nemoc, smrt, zločin, sexualita, atd.

2) Samo slovo racionalizace považují za nebezpečné. Když se někdo pokouší něco racionalizovat, podstatným problémem není zkoumat, zda se podřizuje či nepodřizuje principům racionality, ale objevit, k jakému typu racionality se uchyluje.

3) Jakkoli bylo Osvícenství v našich dějinách a ve vývoji politické techniky (*technologie politique*) extrémně důležitou etapou, myslím, že pro pochopení toho, jak jsme se nechali polapit do léčky našich vlastních dějin, se musíme obrátit k mnohem starším procesům.

Takový byl můj postoup v mé předešlé práci: analyzovat vztahy mezi zkušenostmi, jako jsou šílenství, smrt, zločin nebo sexualita, a různými technikami moci. Například se má práce týká problému individuality — nebo bych snad měl říci totožnosti ve vztahu k problému „individuální moci“.

● Každý ví, že v evropských společnostech se politická moc vyvíjela ke stále centralizovanějším formám. Historikové již několik desetiletí studují tuto státní organizaci spolu s její administrativou a byrokracií.

Chtěl bych zde upozornit na možnost analyzovat jiný druh proměny, týkající se těchto vztahů moci. Tato proměna je možná méně známá. Domnívám se však, že ani ona není nedůležitá, zejména pro moderní společnost. Tento vývoj stojí zdánlivě v protikladu k vývoji směrem k centralizovanému státu. Mám na mysli rozvoj technik moci, zaměřených na jedince a utčených k jejich nepřetržitému a permanentnímu řízení. Je-li stát politickou formou moci centralizované a centralizující, nazvěme moci pastýřskou (*pastoral*) moc individualizující.

Mým úmyslem je ukázat zde v hrubých rysech původ této pastýřské modalilty moci, anebo alespoň určitě aspekty jejich starších dějin. Ve druhé přednášce se pokusím ukázat, jak došlo ke spojení této pastýřské moci s jejím protikladem, státem.

● Představa, že božstvo, král nebo vůdce je pastýřem, jehož následuje stádo ovcí, nebyla běžná u Řeků a Římanů. Vím, že existovaly výjimky — nejprve v homérské literatuře, pak v některých textech pozdního císařství. K nim se vrátím později. Můžeme zhruba říci, že metafora stáda se ve velkých řeckých či římských politických textech nevysskytuje.

Tak tomu není ve starověkých společnostech východních, v Egyptě, v Asýrii a v Judsku. Egypťský faraón byl pastýřem. V den své korunovace skutečně rituálně dostával pastýřskou hůl; a babylonský vládař měl vedle jiných titulů právo na titul „pastýře lidí“. Ale také Bůh byl pastýřem, vedoucím lidi na jejich pastvu

a starajícím se o jejich potravu. Jeden egyptský hymnus vzdával božstvo Ré takto: „Ó Ré, který bdíš, když všichni lidé spí, Ty, který hledáš, co je dobré pro tvé stádo...“ Ke spojení Boha a krále dochází přirozeně, protože oba hrají tutéž úlohu: stádo, na které dohlížíjí, je jedno a totéž; královský pastýř sířeží stvoření velkého pastýře božního. „Slavný společnicku pastyř, Ty, který pečuješ o svou zem a krmíš ji, pastýři veškeré hojnosti.“¹

Pastýřské téma, jak víme, však rozvinuli a rozšířili Židé — dali mu přitom nicméně jeden zcela jedinečný rys: Bůh, a jen Bůh sám, je pastýřem svého lidu. Z čehož existuje jen jedna pozitivní výjimka: David, jakožto zakladatel monarchie, je vzýván jako pastýř.² Bůh mu světil poslání shromáždit stádo.

Existují ale také výjimky negativní: špatní králové jsou všichni neustále a stejným způsobem přirovnáváni ke špatným pastýřům; rozhánějí stádo, nechávají je zmrhat žízni a stíhají je jen pro svůj vlastní prospěch. Jen Jahve je jediný pravý pastýř. Osobně vede svůj lid, pouze za pomoci svých proroků. „Svíj lid jsi vedl jako stádo rukou Mojižše a Árona,“ říká žalnista.³ Nemohu se samozřejmě věnovat ani historickým problémům, týkajícím se původu tohoto přirovnání, ani jeho vývoji v židovském myšlení. Chci se

¹ Hymnus na Amóna-Ré (Káhira, kolem 1430 př. n. l.), in: A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, n° 69, Éd. du Cerf, Paris 1980, s. 198.

² Žalm 78, 70-72.

³ Žalm 77, 21.

pouze zabývat některými typickými tématy pastýřské moci. Chtěl bych ozřejmit kontrastí vzhledem k řeckému politickému myšlení a ukázat, jak důležitými se pak tato témata stanou v křesťanském myšlení a v institucích.

1) Pastýř vykonává moc nad stádem spíše než nad územím (*une terre*). Je to pravděpodobně mnohem složitější, ale obecně se vztah mezi božstvem, zemí a lidmi liší od tohoto vztahu u Řeků. Jejich božové vlastnili území, a toto původní vlastnictví určovalo vztahy mezi bohy a lidmi. V našem případě je naopak tím původním a základním vztah Boha–pastýře a jeho stáda. Bůh svému stádu dává, nebo slibuje, zemi.

2) Pastýř shromažďuje, řídí a vede své stádo. Představa, že politickému vůdci přísluší tišit nepřítelství uvnitř obce a dávat jednotě převládnout nad konfliktem, je v řeckém politickém myšlení bezpochyby přítomná. Avšak to, co pastýř shromažďuje, jsou rozptýlení jednotlivci. Shromažďují se při zvuku jeho hlasu: „Zapískám, a shromažďují se.“ A naopak, stačí, aby pastýř zmizel, a stádo se rozuteče. Jinak řečeno, stádo existuje skrze bezprostřední přítomnost a přítomnou akci pastýře. Jakmile dobrý řecký zákonodárc, třeba Solón, vyřeší spory, zanechává po sobě silnou obec, vybavenou zákony, které jí umožňují trvat bez něho.

3) Úlohou pastýře je zajistit záchranu (*salut*) svého stáda. Řekové také říkali, že božstvo zachraňuje obec; a nikdy nepřestali přirovnávat dobrého vládcu ke kormidelníkovi, který vede svou loď stranou útesů. Ale způsob, jímž zachraňuje své stádo pastýř, je velmi

odlišný. Nejde jen o to, zachránit je všechny, všechny pospolu, ve chvíli, kdy se blíží nebezpečí. Vše je zde otázkou neustálého, individualizovaného a členého laskavého dohledu. Dohledu neustálého, neboť pastýř dohlíží na poravu svého stáda; každodenně tiší jeho hlad a žízeň. Řecký bůh byl žádán o plodnou zemi a bohatou úrodu. Nechtělo se po něm, aby živil stádo ze dne na den. A také dohledu individualizovaného, neboť pastýř bdí nad tím, aby všechny tyto ovečky, bez výjimky, byly nasycceny a zachráněny. Zejména pozdější hebrejské texty kladly důraz na tuto moc blahodárnou individualně: jeden rabínský komentář *Exodu* vysvětluje, proč Jahve učinil Mojžíše pastýřem svého lidu: musel opustit své stádo, aby se vydal hledat jednu jedinou zatoulanou ovečku.

Last and not least, jde o laskavý dohled, který je člený. Pastýř má se svým stádem určitý záměr. Je buď třeba dovést jej na dobrou pastvu, anebo jej přivést zpět do ovčince.

4) Je zde ještě další rozdíl, sjiatý s představou, že výkon moci je „povinnost“. Řecký panovník se musel přirozeně rozhodovat v zájmu všech; kdyby dal přednost svému osobnímu zájmu, byl by panovníkem špatným. Avšak jeho povinnost je povinností slavnou: i kdyby měl položit svůj život ve válce, jeho obět byla vyvážena extrémně vzácným darem: nesmrtelností. Neprohrával nikdy. Laskavý dohled pastýře je naopak mnohem bližší „odezdání se“. Vše, co pastýř dělá, dělá pro dobro svého stáda. Toto je jeho neustálou starostí. Když oni spí, *on* bdí.

Téma bdění je důležité. Ukazuje nám dva aspekty pastýřova odevzdání se. Za prvé, jedná, pracuje a vynakládá mimořádné úsilí ve prospěch těch, které živí a kteří spí. Za druhé, bdí nad nimi. Dává pozor na všechny; žádného z nich nespouští z očí. Musí poznat své stádo v celku a v detailech. Musí znát nejen místa s dobrou pastvou, zákony ročních dob a řád věcí, ale také potřeby jednoho každého zvlášť. Je to opět jeden rabínský komentář *Exodu*, jenž popisuje následujícím způsobem pastýřské vlastnosti Mojžíšovy: posílal všechny ovečky na pastvu jednu po druhé — nejprve nejmladší, aby je nechal okousat nejjemnější výhonky trávy; pak dospělejší, a nakonec ty nejstarší, schopné spást trávu nejužší. Pastýřská moc předpokládá individuální pozornost vůči každému členu stáda.

Toto jsou pouze témata, která hebrejské texty spojují s metaforami Boha–pastýře a jeho lidu–stáda. Nikterak netvrdím, že v židovské společnosti před pádem Jeruzaléma byla politická moc vykonávána skutečně takto. Netvrdím ani, že toto pojetí politické moci je nějak koherentní.

Jsou to pouze témata. Paradoxní, a dokonce rozporná. Křesťanství jim mělo dodat značnou důležitost, jak ve středověku, tak v době moderní. Ze všech společností v dějinách byly naše — tím mhním společností, které se objevily na konci starověku v západní části evropského kontinentu — možná nejužší a nejdobryvačnější; byly schopny nejneuvěřitelnějšího násilí, obráceného proti sobě samým stejně jako proti jiným společnostem. Vynalezly velké množství různých politických forem. Opakované hluboce pro-

měnily své právní struktury. Je třeba mít na mysli, že jen ony rozvinuly prazvláštní techniky moci, zacházející s obrovskou většinou lidí ve stádu prostřednictvím hrsky pastýřů. Takto ustavily mezi lidmi řadu složitých, kontinuálních a paradoxních vztahů.

Je to nepochybně něco jedinečného v běhu dějin. Rozvoj „pastýřské techniky“ řízení lidí zcela očividně do základů otřásl strukturami antické společnosti.

Pro lepší vysvětlení důležitosti tohoto zlomu bych se teď chtěl krátce vrátit k tomu, co jsem říkal o Řecích. Tuším, které námitky mi lze učinit.

Jedna z nich zní tak, že homérické básně používají pro označení krále pastýřskou metaforu. V *Iliadě* i v *Odyseji* se vícekrát objevuje výraz *poimén laón*. Označuje vládce a zdůrazňuje velikost jejich moci. Navíc jde o jméno rituální, časté dokonce i v pozdní indo-evropské literatuře. Ještě v *Beowulfovi* král považován za pastýře.⁴ Že se s úmězí označením setkáváme ve starých epických básních, stejně jako v asyrských textech, není ale nijak překvapivé.

Problém nastává spíše tam, kde jde o myšlení řecké; existuje přinejmenším jedna kategorie textů, které obsahují odkazy k pastýřským modelům: jsou to texty pythagorejské. Metafora pastýře se objevuje ve *Zlomatich* Archytových, které cituje Stobaios.⁵ Výraz *nomos*

⁴Beowulf: král Geatů (6. století n.l.), známý ze stejnojmenné básně sepsané v 8. století ve staré angličtině.

⁵Archytas z Tarentu, *Fragments* § 22 (cituje Stobaios, *Florile-*

(zákon) je spjat se slovem *nomenus* (pastýř): pastýři rozdělují, zákon popisuje. A Zeus je nazýván *Nomios* a *Nemios*, protože se stará o potravu svých oveček. Konečně, člen rady obce musí být *filanthrôpos*, to jest prostý egoismu. Musí se projevovat jako plný zápalu a starostlivosti, jako pastýř.

Gruppe, německý vydavatel Archyrových *Zlomeků*, je toho názoru, že tyto motivy prozrazují hebrejský vliv, ojedinelý v řecké literatuře.⁶ Jiní komentátoři, po vzoru Delattové, tvrdí, že srovnávají bohů, členů rady obce a pastýřů bylo v Řecku běžné.⁷ Je tedy zbytečné je zdůrazňovat.

Omezím se na literaturu politickou. Výsledky zkoumáním jsou jasné: politická metafóra pastýře se neobjevuje ani u Sokrata, ani u Démosthena, ani u Aristotela. Je to dost překvapivé, pomyslíme-li na to, že Sokratés ve svém *Areopagitiku* klade důraz na povinnosti členů rady obce: silně zdůrazňuje, že se musí projevit jako oddaní a starat se o mládež.⁸ A přesto ani nejmenší náznak, týkající se pastýře.

Platón naopak mluví o správci obce—pastýři často.

gnum, 43,120, B. G. Teubner, Leipzig 1856, sv. II, s. 138), in: A. E. Chaignet, *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne, contenant les Fragments de Philolaüs et d'Archytas*, Didier, Paris 1874.

⁶O. F. Gruppe, *Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer*, G. Eichler, Berlin 1840.

⁷A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Honoré Champion, Paris 1922.

⁸Sokratés, *Areopagitikos*, řecký text a fr. překlad in: *Discours*, sv. III, Les Belles Lettres, Paris 1942, §§ 36, 55, 58.

Tuto představu zmiňuje v *Kritice*, *Ústavě*⁹ a *Zákoněch*, a do hloubky ji probírá v *Politice*. V prvním z těchto děl je téma pastýře poměrně druhořadé. V *Kritice* mistry nacházíme evokace oněch šťastných dní, kdy lidé žili pod přímou vládou bohů a užívali pastvin plných hojnosti. Jindy zase Platón zdůrazňuje nutnou výbornost člena správy obce, kterou staví do protikladu k nectnosti Thrasymachové (*Ústavě*). Konečně jindy jde o problém, jak definovat podřízenou roli členů správy obce: stejně jako hlídací psi, i oni mají pouze poslouchat „ty, kdo stojí na nejvyšším stupni“ (*Zákoně*).¹⁰

V *Politice*¹¹ je však pastýřská moc ústředním problémem a předmětem dlouhých úvah. Je možné definovat toho, kdo rozhoduje v obci, jejího velitele, jako svého druhu pastýře?

Platónova analýza je dobře známá. Aby odpověděl na tuto otázku, postupuje dichotomickým dělením. Zavádí rozlišení mezi člověkem, jehož rozkazy mří k věcem neživým (tj. architektem), a člověkem, který poroučí živoucím; mezi člověkem, který poroučí zvířatům osamoceným (například spřežení volů), a tím, kdo velí stádům; a konečně mezi tím, kdo velí stádům zvířat, a tím, kdo velí stádům lidským. A zde se opět setkáváme s politickým vládcem: pastýřem lidí.

Toto první dělení je však málo uspokojivé. Je třeba

⁹*Kritias* 109b, 111c-d; *Ústava* I,343b, I,345c-d.

¹⁰*Zákoně* X,906b.

¹¹*Politikos* 261b-262a.

dovést je dále. Postavit *lidi* proti všem ostatním zvířatům není dobrá metoda. A tak dialog začíná znovu od nuly, aby opět předložil celou řadu rozlišení: mezi zvířaty divokými a zvířaty domácími; těmi, která žijí ve vodě, a těmi, která žijí na zemi; těmi, která mají rohy, a těmi, která je nemají; těmi, která mají rozdělené prsty u nohou, a těmi, která jsou jednokopytníky; těmi, která se páří se zvířaty jiného druhu, a těmi, která nikoli. A dialog se ztrácí ve svých nekonečných děleních na nižší a nižší jednotky.

Co tedy ukazuje původní vývoj dialogu a jeho následný neúspěch? Že metoda dělení, je-li chybně aplikována, nemůže dokázat vůbec nic. Což také ukazuje, že myšlenka analyzovat politickou moc jako vztah mezi pasyřem a jeho zvířaty byla v Platónově době pravděpodobně značně kontroverzní, je vlastně první hypotézou, která napadá účastníkům rozpravu, když se snaží odhalit podstatu politika. Bylo to tedy běžné téma? Anebo Plátón spíše probírá téma pythagorejské? Nepřítomnost pasyřské metafory v jiných soudobých politických textech se zdá svědčit ve prospěch druhé hypotézy. Můžeme však pravděpodobně nechat diskusi otevřenou.

Mé osobní zkoumání se týká způsobu, jímž Plátón přistupuje k tomuto tématu ve zbytku dialogu. Címtak nejprve prostřednictvím argumentů metodologických, a poté odkazem na slavný mýtus o světě, který se točí kolem své osy.

Metodologické argumenty jsou extrémně zajímavé. Na otázku, zda král je nebo není svého druhu pasyřem, nám neumožní odpovědět rozhodnutí, které

druhy mohou tvořit stádo, nýbrž analyza toho, co dělá pasyř.

Čím se vyznačuje jeho úkol? Za prvé, pasyř je sám v čele svého stáda. Za druhé, jeho prací je starat se o potravu svých zvířat; léčit je, když jsou nemocní; hrát jim hudbu, při níž se shromažďují a nechají vést; organizovat jejich rozmnožování ve snaze dostat nejlepší potomstvo. Čímž se fakticky opět setkáváme s tématy typickými pro pasyřskou metaforu, přítomnými ve výchozích textech.

A jaký je vzhledem k tomuto všemu úkol krále? Tak jako pasyř, je sám v čele obce. Pokud však jde o to ostatní, kdo poskytuje lidskému pokolení jeho potravu? Král? Ne. Rolník, pekař. Kdo se stará o lidi, jakmile jsou nemocní? Král? Ne. Lékař. A kdo je vede pomocí hudby? Učitel v gymnasiu — a ne král. Na titul „pasyře lidí“ by si tedy zcela legitimně mohla činit nárok celá řada občanů. Politik jakožto pasyř lidského stáda má mnoho soupeřů. Z čehož plyne, že chceme-li objevit čím je skutečně a ve svém základním určením politik, musíme od něj oddělit „všechny ty, jejichž přival její obklopuje“, a přitom ukázat, že *není* pasyřem.

Plátón se tedy uchyluje k mýtu kosmu, točícího se kolem své osy dvěma střídavými pohyby v opačném směru.

V prvním období patřil každý zvířecí druh stádu vedenému daimónem—pasyřem. Lidské stádo bylo vedeno božstvem osobně. Mohlo využívat hojnost plodů země; nepotřebovalo žádný přístřešek; a po smrti se lidé navraceli do života. K čemůž klíčová věta

dodává: „Když byl [bůh] jejich pastýřem, neměli zapotřebí sdruzování v obce.“¹²

V druhém období se svět točil v opačném směru. Bohové již nebyli pastýři lidí, kteří byli nadále ponecháni sami sobě. Neboť dostali oheň. Jaká tedy bude úloha politiků? Stane se on pastýřem lidí? Vůbec ne. Jeho úlohou napříště bude utkat pro obecnou tkaninu. Být člověkem, zabývajícím se politikou, neznamenalo krmít, léčit a vychovávat své potomstvo, ale spleťat : spleťat dohromady různé výbornosti; spleťat dohromady protikladné povahy (prudké nebo mírné) pomocí „člunků“ mhnění obce. Královské umění vládnout spočívalo v umění svádět živé bytosti „ke společenství, spočívajícímu na svornosti a přátelství“, a tím utkat „nejvelkolepější a nejlepší ze všech tkanin“. Ta pak veškeré obyvatelstvo, „otrocky a svobodně, drží pohromadě ve svých záhybech“.¹³

Politikos se tedy představuje jako nejsystematictější úvaha klasického starověku na téma pastýřské moci, téma, které bylo v křesťanském Západě předurčeno k velké důležitosti. Co jsme zde probrali, se zdá dokazovat, že toto téma, pocházející snad z východu, bylo v Platónově době dostatečně důležité, aby zasloužilo diskusi; nezapomeňme ale, že bylo sporné.

Ne však zcela. Neboť Platón skutečně připisuje lékařům, písařům, učitelům v gymnasiu a vychovatelům úlohu

¹² *Ibid.*, 271e.

¹³ *Ibid.*, 311c.

pastýřů. Na druhé straně jim ale upírá účast v politické činnosti. Což říká vyslovně: jak by politik mohl mít čas navštěvovat zvlášť každého jedince, dávat mu jíst, pořádat pro něj hudební představení, léčit ho v případě nemoci? Takto by se mohl chovat jen bůh z doby zlatého věku; jen on by také ještě mohl být, jako lékař či vychovatel, odpovědný za život a vývin několika málo jednotlivců. Avšak lidé, mající politickou moc, stojí mezi bohy a pastýři a sami pastýři nejsou. Jejich úlohou není pečovat o život skupiny jedinců. Jejich úkol spočívá ve vytváření a zabezpečování jednoty obce. Politický problém je zkrátka problémem vztahu mezi jedním a mnohým v rámci obce a jejích občanů. Problém pastýřský se týká života jednotlivců.

Toto vše se snad zdá být velmi vzdálené. Kladu-li důraz na tyto staré texty, pak proto, že nám ukazují, že tento problém — nebo spíše tato řada problémů — se objevuje velmi brzo. Jsou přítomny v celých západních dějinách, a jsou nanejvýš důležité ještě pro současnou společnost. Souvisí se vztahy mezi politickou mocí, vykonávanou v srdci státu jakožto právního ránce jednoty, a mocí, kterou můžeme nazvat „pastýřskou“, jejíž úlohou je bez ustání bdít nad životem všech a jednoho každého, pomáhat jim, zlepšovat jejich úděl.

Slavný „problém sociálního státu“ jasně ukazuje nejen nové potřeby či techniky vládnutí současnému světu. Musí být pochopen jako to, čím je: jako jeden z velice mnoha návrátů otázky křehkého uspořádání vztahu mezi politickou mocí, vykonávanou

nad státními příslušňky (*subjects civitis*), a moci pastýřskou, vykonávanou nad živoucími jedinci (*individus vivants*).

Nemám přirozeně nikterak v úmyslu sledovat vývoj pastýřské moci během dějin křesťanství. Lze si snadno představit obrovské problémy s tím spjaté: od problémů doktrinárních, například označení Krista za „dobrého pastýře“, k problémům institucionálním, jakými jsou farní organizace nebo rozdělení pastýřské odpovědnosti mezi kněze a biskupy.

Mým jediným úmyslem je osvětlit dva či tři aspekty, které ve vývoji pastoraátu, tj. techniky moci, považují za důležité.

Začneme zkoumáním teoretické konstrukce tohoto tématu v křesťanské literatuře prvních staletí: Jan Zlatoustý, Cyprián, Ambrož, Jeroným, a pokud jde o klášterní život, Cassianus nebo Benedikt. Židovská témata zde procházejí výraznou proměnou přinejmenším ve čtyřech ohledech.

1) Nejprve pokud jde o odpovědnost. Viděli jsme, že pastýř na sebe měl vzít odpovědnost za osud stáda jako celku i každé jedné ovečky. V křesťanském pojetí má pastýř skládat účty nejen z každé ze svých oveček, ale ze všech jejich skutků, ze všeho dobrého či zlého co by mohly vykonat, ze všeho, co se jim přihází.

Křesťanství nadto promyslí složitou směnu a oběh hříchů a záslužných skutků mezi každou ovečkou a jejím pastýřem. Hřích ovečky může být přičten také pastýři. Bude se z něj muset zodpovídat v den posledního soudu. A naopak, pomáhaje svému stádu

dojit spásy, pastýř jí dojde také. Když však zachraňuje ovečku, vystavuje se nebezpečí, že se sám ztratí; chce-li zachránit sám sebe, nutně musí podstoupit riziko, že se ztratí pro ostatní. Ztratí-li se, největším nebezpečím je vystaveno stádo. Nechme však tyto paradoxy stranou. Mým cílem bylo pouze zdůraznit sílu a složitost morálních pout, která pojí pastýře ke každému členu jeho stáda. A chtěl jsem především zdůrazně připomenout, že tato pouta se netýkala pouze života jedinců, ale také nejdrobnějších detailů jejich skutků.

2) Druhá důležitá změna je spjata s problémem poslušnosti (*obédience*) či poslušnosti (*obéissance*). V židovském pojetí je Bůh pastýřem a stádo, které ho následuje, se podřizuje jeho vůli, jeho zákonu.

Křesťanství pak pojalo vztah mezi pastýřem a jeho ovečkami jako vztah individuální a úplné závislosti. Toto je jisté jeden z bodů, v nichž se pastýřství křesťanské radikálně odlišuje od myšlení řeckého. Pokud musel Řek poslouchat, činil tak, protože to byl zákon nebo vůle obce. Pokud se snad někdy choval podle vůle některého jedince (lékaře, řečníka či vychovatele), pak tak činil proto, že ho o tom tento jedinec rozhodně přesvědčil. A muselo tomu tak být za přesně určeným cílem: vyléčit se, nabýt určité dovednosti, zvolit nejlepší možnost.

V křesťanství je spojení s pastýřem poutem individuálním, poutem osobního podrobení. Jeho vůle není splněna proto, že je ve shodě se zákonem, ale především proto, že taková je jeho vůle. V Cassianově *De institutis monachorum* nacházíme řadu výchov-

ných přiběhů, v nichž mnich dojde své spásy tím, že vykonává ty nejabсурdnější příkazy svého představeného.¹⁴ Poslušensství je ctnost. Což znamená, že není, jako tomu bylo u Řeků, dočasným prostředkem k dosažení určitého cíle, ale spíše cílem o sobě. Je permanentním stavem; ovečky se musí neustále podřizovat svým pastýřům: *subdit*. Jak říká svatý Benedikt, mňši nežiji podle své svobodné vůle: svým slibem se podřizují opatově autoritě: *ambulantes alieno iudicio et imperio*.¹⁵ Řecké křesťanství nazývalo tento stav poslušensství *apatheia*. A vývoj smyslu tohoto slova je příznačný. V řecké filosofii označuje *apatheia* vládu, kterou jedinec díky aktivité rozumu nabyvá nad svými vášněmi. V křesťanském myšlení je *pathos* vůlí, nabyvanou nad sebou, a pro sebe. *Apatheia* nás pak zbavuje takového tvrdošijnosti.

3) Křesťanské pojetí pastýřství předpokládá osobní podobu vzájemného poznání pastýře a každé z jeho oveček. Toto poznání je osobní. Individualizuje. Nestací vědět, v jakém stavu je stádo. Je také třeba poznat stav každé ovečky. Toto téma existovalo dávno před pastýřstvím křesťanským, ale bylo výrazně rozšířeno v trojím různém smyslu: pastýř musí vědět o mateřnálních potřebách každého člena stáda, a v případě

nutnosti je uspokojovat. Musí vědět, co se děje, co každý z nich dělá — znát jeho hříchy veřejně. *Last and not least*, musí vědět, co se odehrává v duši každého z nich, znát jeho tajné hříchy, jeho pokrok na cestě svatosti.

Aby si zajistilo takto individualizované vědění, osvojilo si křesťanství dva základní nástroje užívané v helénském světě: zpytování svědomí (*examen de conscience*) a řízení ducha (*direction de conscience*). Přezvalo je, přičemž je ovšem výrazně pozměnilo.

Jak víme, zpytování svědomí bylo rozšířeno mezi pythagorejci, stoiky a epikurejci, kteří v něm viděli prostředek každodenního vyúčtování dobra a zla, vykonaného vzhledem ke svým povinnostem. Takto bylo lze změnit svůj pokrok na cestě zdokonalování, tj. vlády na sebou samým a ovládnutí svých vlastních vášní. Rovněž řízení ducha převládalo v některých kultivovaných kruzích, kde však nabyvalo podoby rad, udělovaných — někdy za odměnu — v obzvláště složitých situacích: v případě hlubokého zármutku, nebo když bylo třeba čelit ranám osudu.

Křesťanské pastýřství oba tyto postupy úzce spojilo. Řízení ducha ustavovalo permanentní pouť: ovečka se nenechávala vést pouze za účelem vítězného překonání nějaké nebezpečné situace; nechávala se vést v každém okamžiku. Byť veden bylo setrvalým stavem, a pokud jste se pokusili mu unknout, byli jste osudově ztraceni. Kdo si nedá poradit, uvadá jako mrtvý list, pravi věčná píseň. Pokud jde o zpytování svědomí, jeho cílem nebylo kultivovat vědomí svého já, ale umožnit mu, aby se naprosto otevřelo

¹⁴Johannus Cassianus, *De institutis monachorum*, text a fr. překlad in: Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, Éd. du Cerf, coll. „Sources chrétiennes“, n° 109, Paris 1965.

¹⁵*Regula Sancti Benedicti*, text a fr. překlad in: *La Règle de saint Benoît*, Éd. du Cerf, coll. „Sources chrétiennes“, n° 181, Praha 1972, kap. V. „De l'obéissance des disciples“ [O poslušensství žáků], s. 465–469.

vůči svému duchovnímu rádcí — aby mu odhalilo hlubiny duše.

Existuje celá řada řeholních a asketických textů z prvního století, pojednávajících o sepětí mezi řízením a zpytováním svého vědomí, a tyto texty ukazují, do jaké míry byly tyto techniky pro křesťanství zásadní a jaký již byl stupeň jejich složitosti. Chtěl bych přitom zdůraznit, že jsou výrazem jednoho velmi zvláštního jevu, který se objevil v řecko-římské civilizaci, totiž organizace sepětí mezi naprostoým poslušstvím, sebezpoznaním a zpytováním se někomu jinému.

4) Došlo ještě k jiné proměně — možná k té nejdůležitější. Všechny tyto křesťanské techniky zpytování, zpovědi, řízení ducha a poslušství mají jeden cíl: přivést jednotlivce k tomu, aby pracovali na svém vlastním „umrtvování“ v tomto světě. Umrtvování samozřejmě není smrt, ale zřeknutí se tohoto světa a sebe sama: jakási každodenní smrt. Smrt, která má dát život v jiném světě. Pastýřské téma zde nenacházíme ve spojení se smrtí poprvé, ale jeho smysl je jiný než v řecké představě politické moci. Nejde o obět pro obec; křesťanské umrtvování je formou vztahu já k já. Je prvkem, integrální součástí křesťanské identity.

Můžeme říci, že křesťanské pastýřství rozehrálo hru, která ani Řekům, ani Židům nepřišla na mysl. Podivnou hru, jejímiž prvky jsou život, smrt, pravda, poslušensství, jednotlivci, identita; hru, která se zdá být zcela bez vztahu s hrou obce, přežívající skrze oběť svých občanů. Tím, že dokázaly spojit tyto dvě

hry — hru obce a občana a hru pastýře a stáda — v to, co nazýváme moderními státy, se naše společnost ukázala jako vpravdě dábejské.

Jak si můžete povšimnout, nepokusil jsem se zde o řešení problému, ale o nabídnutí určitého přístupu k tomuto problému. Je to problém téhož řádu jako ty, na nichž pracuji od své první knihy o šlenství a duševní nemoci. Jak už jsem řekl, má co činit se vztahy mezi zkušenostmi (jako šlenství, nemoc, přestoupení zákonů, sexualita, identita), formami vědění (jako psychiatrie, lékařství, kriminologie, sexuologie a psychologie) a mocí (jako mocí, vykonávanou v psychiatrických a trestních institucích, stejně jako ve všech dalších institucích, zabývajících se individuální kontrolou).

Naše civilizace rozvinula nejsložitější systém vědění, nejsložitější struktury moci: co z nás udělala tato forma vědění, tento typ moci? Jakým způsobem jsou tyto základní zkušenosti šlenství, utrpění, smrti, zločinu, touhy a individuality spjaty, i když toho nejsme vědomi, s poznáním a s mocí? Jsem si jist, že nikdy nenajdu odpověď; to však neznamená, že bychom se měli vzdát kladení otázky.

II.

Pokusil jsem se ukázat, jakým způsobem vytvořilo protivní křesťanství představu pastýřského víhvu, vykonávaného nad jednotlivci nepřetržitě a skrze vyjvětlení pravdy jim vlastní. A pokusil jsem se ukázat, jak da-lece byla tato představa pastýřské moci cizí řeckému

myšlení, navzdory jistému počtu takových vypůjček, jako zpytování svědomí a řízení ducha.

Zacenu skoku přes několik staletí bych nyní rád popsal jinou epizodu, která v dějinách tohoto ovládaní jedinců skrze jejich vlastní pravdu nabyla obzvláštní důležitosti.

Tento příklad se týká formování státu v moderním smyslu slova. Provádím-li toto historické srovnání, nechci tím samozřejmě navodit dojem, že pastýřský aspekt moci v průběhu deseti velkých staletí římsko-katolické křesťanské Evropy zmizel, ale zdá se mi, že toto období navzdory všemu očekávání nebylo dobou víznutého pastoraátu. A to z různých důvodů: některé z nich jsou povahy ekonomické — pastýřství duší je zkušeností typicky městskou, obtížně slučitelnou s chudobou a extenzivní venkovskou ekonomikou počátků středověku. Jiné důvody jsou povahy kulturní: pastýřství je složitá technika, která vyžaduje určitý stupeň kultury — ze strany pastýře stejně jako jeho stáda. Ještě další důvody jsou spjaté se socio-politickou strukturou. Feudalismus rozvinul mezi jezdci předivo osobních vztahů zcela jiného typu než pastýřství.

Nevrátím, že by představa pastýřské vlády nad lidmi ve středověké církvi úplně zmizela. Přetrvávala, a lze dokonce říci, že prokázala velkou životaschopnost. Což patrně dokazují dvě řady událostí. Za prvé, cílem různých reforem, probíhajících postupně v existujících klášterech, reforem, prováděných v samotném srdci církve, zejména v řeholních řádech, bylo obnovit přisnost pastýřského řádu mezi

mnichy. Řády nové založené — dominikáni a fran-tiskáni — pak chtěly především vykonávat pastýřskou práci mezi oddanými věřícími. Církev se během svých postupných krizí neochvějně pokoušela o znovunalezení svých pastýřských funkcí. To ale není vše. V samotném obyvatelstvu jsme po celý středověk svědky toho, jak se rozvíjí dlouhá řada bojů, v nichž běží o pastýřskou moc. Odpůrci církve, která nedostává svým povinnostem, odmítají její hierarchickou strukturu a dávají se do hledání více či méně spontánních forem společenství, v němž by stádo mohlo nalézt takového pastýře, jakého potřebuje. Toto hledání pastýřského výrazu na sebe bere četné podoby: někdy, jako v případě valdenských, vyústí v kraině násilné boje; při jiných příležitostech, jako ve společenství Bratří společného života, zůstane takovéto hledání pokojné. Někdy vyvolá rozsáhlá hnutí, jako hnutí husitské, jindy smelší menší skupiny, jako hnutí přátel božích z Vysočiny. Někdy se jedná o hnutí blízká kacířství (případ beghardů), jindy o čilá ortodoxní hnutí, usazená v samotném láně církve (případ italských oratorianů v 15. století).

Zmiňuji toto vše v pouhých náznacích a jen proto, abych zdůraznil, že pokud pastýřství nebylo ustaveno jako faktická a v praxi vykonávaná vláda nad lidmi, pastýřská moc byla ve středověku neustálou starostí a předmětem neutichajících bojů. Po celé toto období se projevovala žhavá touha ustavit mezi lidmi pastýřské vztahy, a tato tužba zasáhla jak proud mystický, tak i velké chiliastické sny.

• Nemám samozřejmě v úmyslu zabývat se zde problematickým formováním států. Nemám ani v úmyslu prozkoumat různé ekonomické, společenské a politické procesy, z nichž povstávají. Konečně také nehodlám analyzovat různé mechanismy a instituce, jimiž se státy vybavily s cílem zabezpečit své přežití. Chciel bych prostě nabídnout několik fragmentárních náznaků, týkajících se něčeho, co leží na poloviční cestě mezi státem jakožto typem politické organizace a jeho mechanismy: typu racionality, uplatněné při výkonu státní moci.

Znížoval jsem to během své první přednášky. Spíše než přát se, plynou-li úchytky státní moci z přemíry racionalismu nebo iracionalismu, bylo by podle mne soudnější přidržet se specifického typu politické racionality, který je vytvářen státem.

Konečnou přinejmenším v tomto ohledu se politická praxe podobá vědecké: neaplikujeme „rozum vůbec“, ale vždy velmi specifický typ racionality.

Je například, že racionalita státní moci byla reflektovaná a dokonale si vědomá své jedinečnosti. Nebyla nikterak uzavřena ve spontánních a slepých úkonech, a její objasnění nemuselo čekat na nějakou retrospektivní analýzu. Formulovaly ji zejména dvě hlavní části doktríny: *státní zájem* a *teorie policie*. Víím, že oba tyto výrazy brzy nabývaly zúženého a hanlivého smyslu. Ale během zhruba sto padesátí či dvou set let, které zabralo formování moderních států, si udržovaly mnohem širší smysl, než mají dnes.

Doktrína státního zájmu se pokusila definovat, v čem se zásady a metody státní vlády liší například od způsobu, jímž Bůh vládne světu, otec své rodině, anebo představený své komunitě.

Doktrína policie pak definuje povahu předmětů rozumné činnosti státu; definuje povahu cílů, které sleduje, obecnou podobu nástrojů, jichž používá.

Nyní bych tedy chtěl mluvit o tomto typu racionality. Je však třeba začít dvěma úvodními poznámkami: 1) Protože Meinecke uveřejnil jednu z nejdůležitějších knih o státním zájmu,¹⁶ budu mluvit především o teorii policie. 2) Zeměmi, které při vytváření státu musely bojovat s největšími překážkami, byly Německo a Itálie, a právě v těchto dvou zemích vzniklo nejvíce úvah o státním zájmu a policii. Budu tedy často odkazovat na italské a německé texty.

• Začneme státním zájmem, několika jeho definicemi: Botero: „Dokonalá znalost prostředků, skrze něž se tvoří, posilují, trvají a rostou státy.“¹⁷

Palazzo (*Rozprava o vládní a skutečném státním zájmu*, 1606): „Metoda nebo umění, umožňující nám

¹⁶E. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, Berlín 1924 (fr. překlad M. Chevallier, *L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, Droz, Genève, 1973).

¹⁷G. Botero, *Della ragione di Stato dicit libri*, V. Pellagallo, Roma 1590 (fr. překlad G. Chappuys, *Raison et Gouvernement d'État en dix livres*, Guillaume Chaudière, Paris 1599, kniha I: „Quelle chose est la raison d'État“).

objevit, jak nechat v srdci Republiky vládnout řád a mír.¹⁸

Chemnitz (*De ratione status*, 1647): „Učtíká politická úvaha, nezbytná pro všechny veřejné záležitosti, rady a projekty, jejímž jediným cílem je zachování, růst a štěstí státu; k tomuto cíli užíváme nejrychlejší a nejpohodlnější prostředky.“¹⁹

Zastavme se u některých společných rysů těchto definic.

1) Státní zájem je považován za „umění“, to jest techniku podřizující se určitým pravidlům. Tato pravidla se nevykají prostě zvyků či tradic, ale také poznání — poznání rozumového. V naší době vyvolává výraz *státní zájem* představu něčeho „arbitrárního“, anebo „násilí“. V době, o kterou nám jde, se jím však rozuměla racionalita, která náležela k umění vládnout státu.

2) Odkud čerpá toto umění vládnout své opodstatnění? Odpověď na tuto otázku vyvolává pohoršení,

¹⁸G. A. Palazzo, *Discorso del governo e della ragione vera di Stato*, G. de Franceschi, Venezia 1606 (fr. překlad A. de Vallières, *Discours du gouvernement et de la raison vraie d'État*, Baltazar Belière, Douay 1611, I. část: „Des causes et parties du gouvernement“, kap. III: „De la raison d'État“, s. 14).

¹⁹B. P. von Chemnitz, *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (pamflet, uveřejněný pod pseudonymem Hippolithus a Lapide, Paris 1647; fr. překlad Bourgeois du Chastenet, *Intérêts des princes d'Allemagne, où l'on voit ce que c'est que cet empire, la raison d'État suivant laquelle il devrait être gouverné*, Paris 1712, sv. I: *Considérations générales sur la raison d'État. De la raison d'État en général*, § 2, s. 12).

jenž provází rodící se politické myšlení. A přece je to odpověď velice jednoduchá: umění vládnout je racionální tehdy, když její rozumová úvaha přivádí ke sledování povahy toho, čemu se vládne — v daném případě *státu*.

Vyslovit takovouto banalitu však znamená rozejít se s tradicí zároveň křesťanskou a právní, s tradicí, která tvrdila, že vláda je ve své podstatě spravedlivá. Vláda respektovala celý systém zákonů: lidské zákony, přirozený zákon, boží zákon.

Existuje jeden velmi charakteristický text svatého Tomáše na toto téma.²⁰ Připomíná, že „umění má ve svém oboru napodobovat to, co činí [ve svém oboru] příroda“, jediné pod touto podmínkou je rozumné. Král, který vládne svému království, musí napodobovat vládu Boha nad přírodou; anebo také vládu duše nad tělem. Král musí zakládat obce přesně tak, jako Bůh stvořil svět, anebo jako duše dává formu tělu. Král též musí přivádět lidi k jejich konečnému účelu, tak jako k ní Bůh přivádí bytosti přírodní, anebo jako to dělá duše, když řídí tělo. A co je konečným účelem člověka? To, co je dobré pro tělo? Nikoli. V takovém případě by potřeboval pouze lékaře, a ne krále. Bohatství? Také ne. K tomu by stačil správce. Pravda? Ani ta ne. O tu by se postaral duchovní vůdce. Člověk potřebuje někoho, kdo by byl schopen otevřít mu cestu k nebeské blaženosti, a přitom se zde na zemi podřizoval tomu, co je *honestum*.

²⁰Sv. Tomáš Akvinský, *De regimine Principium ad regem Cypri* (1266), N. Kretzler a G. de Leempt, Utrecht 1473.

Jak vidíme, modelem umění vládnout je Bůh, který ukládá své zákony svému stvoření. Model racionální vlády, předložený svatým Tomášem, není modelem politickým, zatímco 16. a 17. století hledalo pod jménem „státního zájmu“ principy, schopné orientovat praktickou vládu. Přednětem zájmu zde není ani příroda, ani její obecné zákony. Je jím podstata státu a jeho nároků.

Můžeme tak pochopit náboženské pohoršení, vyvolané tímto typem hledání. Vysvětluje se tím, proč byl státní zájem pochopen jako ateismus. Zejména ve Francii byl tento výraz, vzniklý v kontextu politickém, běžně nazýván „bezbožným“.

3) Státní zájem stojí rovněž proti další tradici. Machiavellho problém ve *Vladaví* spočívá v tom, jak ochránit před vnitřními či vnějšími nepřáteli provincii nebo území, nabyté dědictvím nebo vojenským výbojem.²¹ Celá Machiavellho analýza se pokouší definovat to, co udržuje nebo upevňuje pouto mezi vládařem a státem, zatímco problémem, o němž jde v otázce státního zájmu, je samotná existence a povaha státu. Právě proto se teoretikové státního zájmu snažili od Machiavellho co nejvíce vzdálit; Machiavelli měl špatnou pověst, a problém, který řešil, nemohli vzít za svůj. Odpůrci státního zájmu se naopak pokoušeli kompromitovat toto nové umění vládnout tím, že je prohlášovali za Machiavellho dědictví. Navzdory zmateným sporům, probíhajícím sto let po sepsání *Vládaře*, znamená *státní zájem* zrození typu po-

²¹ N. Machiavelli, *Il Principe*, Blado, Roma 1532.

litické racionality, který se — byt' jen zčásti — extrémně liší od typu Machiavellho.

Záměrem tohoto umění vládnout je právě neposílovat moc, kterou může vládař vykonávat nad svým územím. Jeho cílem je posílovat stát sám. Což je jedním z nejpřiznávanějších rysů všech definic předložených v 16. a 17. století. Racionální vládu lze vlastně shrnout takto: stát, vzhledem ke své povaze, může porážet své nepřátele po bližze neutčenou dobu. Může tak činit, jedině pokud zvyšuje svou vlastní sílu. A jeho nepřátele děláť totéž. Stát, jehož jedinou starostí by bylo přetrvávat, by zcela jistě skončil katastrofálně. Tato myšlenka je namejvš důležitá a je spjata s novou dějinnou perspektivou. Předpokládá totiž, že státy jsou reálnými útvary, které se nutně musí bránit ve sporném geografickém prostoru po určité historické období, jehož trvání není bližze určeno.

4) Konečně pak vidíme, že státní zájem, ve smyslu racionální vlády, schopné zvyšovat sílu státu bez vnitřních rozepří (*en accord avec lui-même*), vyžaduje především ustavení určitého typu vědění. Vláda je možná pouze tehdy, je-li známa síla státu; tak může být udržována. Bojeschopnost státu a prostředky jejího zvýšení musí být rovněž známy, stejně jako síla a bojeschopnost druhých států. Řízený stát se musí ubránit ostaním. Vláda se tedy nemůže omezit na pouhou aplikaci obecných principů rozumu, moudrosti a obezřetnosti. Vědění je nutné: konkrétní, přesné a uvážlivé vědění, vztahující se k síle státu. Umění vládnout, charakteristické pro státní zájem, je

úže spjato s rozvojem toho, co bylo nazváno politickou *statistikou* či *aritmetskou* — to jest s poznáním vzájemných sil různých států. Takové poznání bylo pro dobrou vládu nezbytné.

Řečeno v kostce, státní zájem není uměním vládnout podle zákonů božích, přírodních či lidských. Tato vláda nemusí respektovat obecný řád světa. Jde o vládu ve shodě se silou státu. Je to vláda, jejímž cílem je zvyšovat tuto sílu v extenzivním a konkurenčním rámcí.

• Představa autorů 17. a 18. století o pojmu „police“ je velmi odlišná od toho, co si pod tímto výrazem představujeme my. Stálo by za to studovat, proč jsou tyto autoři většinou Italové nebo Němci, ale na tom nezáleží. „Police“ nerozumějí instituci či mechanismus, fungující uvnitř státu, ale státu vlastní techniku vlády; obory, techniky, cíle, jimž říkají státní intervence.

Pro jasnost a jednoduchost budu ilustrovat své tvrzení jedním textem, který nese zároveň znaky utopie i projektu. Je to jedna z prvních programových utopií civilizovaného státu (*d'État policé*). Sepsal ji a v roce 1611 v holandském zemském sněmu předložil Turquet de Mayerne.²² Ve své knize *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV* upo-

²² L. Turquet de Mayerne, *La monarchie aristodémocratique, ou le gouvernement composé des trois formes de légitimes républiques*, J. Beijon, Paris 1611.

zornuje J. King²³ na význam tohoto podivného díla, jehož název, *Aristodemokratická monarchie*, už sám dostatečně ukazuje, co je v autorových očích důležité: nejedná se ani tak o volbu mezi těmito různými typy politického uspořádání, jako spíše o to, vhodné je sklonit s ohledem na životně důležitý cíl: stát. Turquet její rovněž nazývá Obec, Republika, anebo Police.

Podívejme se na organizaci, kterou Turquet předkládá. Králi sekundují čtyři velichodnostáři. Jeden má na starosti spravedlnost; druhý armádu; třetí státní pokladnu, to jest daně a majetek krále; a čtvrtý *policii*. Zdá se, že role tohoto velkého pomocníka musela být v podstatě morální. Podle Turqueta měl obyvatelstvu vnukat „skromnost, lásku k bližnímu, věrnost, plli, přátelskou spolupráci a čestnost“. Poznáváme zde tradiční myšlenku: ctnost poddaného je zárukou dobré správy království. Jakmile se však podíváme na podrobnosti, perspektiva se trochu změní.

Turquet navrhuje vytvořit v každé provincii rady, pověřené udržováním veřejného pořádku. Dvě by bděly nad osobami; dvě ostatní nad statky. První rada, starající se o osoby, měla dohlížet na pozitivní, aktivní a produktivní aspekty života. Jinak řečeno, zabývala by se vzděláním, určovala sklony a schopnosti každého a vybírala povolání — povolání užitečná: každá osoba starší pětadvaceti let měla být zapsána do registru, uvádějícího její zaměření. Ti, kdo nebyli už-

²³ J. King, *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1949.

tečně zaměstnání, byli považováni za spodinu společnosti.

Druhá rada se měla zabývat negativními aspekty života: potřebnými chudáky (vdovami, sirotky, starci); osobami bez zaměstnání; těmi, jejichž činnost vyžadovala peněžní podporu (a od nichž nebyl vyžadován žádný úrok); ale také zdravotním stavem obyvatelstva — nemocemi, epidemiemi — a nešťastní, jako jsou požáry a povodně.

Jedna z rad, pověřených péčí o statky, se měla specializovat na zboží a průmyslové výrobky. Měla popisovat, co a jak vyrábět, ale také kontrolovat trhy a obchod. Čtvrtá rada by dohlížela na „panství“, tj. na území a prostor, a přitom kontrolovala soukromé statky, dědictví, dary a prodeje; reformovala práva vrchnosti; a starala se o cesty, řeky, veřejné stavby a lesy.

V mnoha ohledech patří tento text mezi tehdy tak četné politické utopie. Ale je rovněž současný velkým teoretickým diskusím o státním zájmu a administrativní organizaci monarchií. Je velmi reprezentativní pro to, čím měly v duchu doby být úkoly státu, řízeního v souladu s tradicí.

Co tento text ukazuje?

1) „Policie“ se zdá být administrativou, podléající se na řízení státu společně se spravedlností, armádou a státní pokladnou. To je pravda. Ve skutečnosti však zahrnuje vše ostatní. Jak vysvětluje Turquet, rozšiřuje svou činnost na každou situaci, na vše, co lidé dělají či podnikají. Její obor zahrnuje spravedlnost, finance a armádu.

2) *Policie* zahrnuje vše. Ovšem z krajně speciálního hlediska. Lidé a věci se zde nahlízejí ve vzájemných vztazích: koexistence lidí na určitém území; jejich vlastnické vztahy; co vyrábějí; co je směřováno na trhu. *Policie* se také zajímá o to, jak žijí, o nemoci a nehody, jimž jsou vystaveni. *Policie* hledá člověka živého, aktivního a produktivního. Turquet používá pozoruhodného výrazu: v podstatě tvrdí, že pravým předmětem *policie* je člověk.²⁴

3) Takovou intervencí do lidských činností bychom jistě mohli označit za totalitární. Jaké se zde sledují cíle? Patří do dvou kategorií. Za prvé, *policie* má co činit se vším, co je okrasou, formou a nádhrou obce. Nádhra nespočívá pouze v kráse dokonale organizovaného státu, ale také v jeho síle, v jeho zdatnosti. *Policie* tak zajišťuje zdatnost státu a staví ji do předeh. Za druhé, dalším cílem *policie* je rozvíjet pracovní a obchodní vztahy mezi lidmi, stejně jako vzájemnou pomoc a podporu. Také zde je důležité slovo, jehož Turquet používá: politika má zajišťovat „komunikaci“ mezi lidmi, „komunikaci“ v širším slova smyslu. Jinak by lidé nemohli žít; anebo by jejich život byl nejistý, bědný a neustále ohrožený.

Zde můžeme rozpoznat důležitou myšlenku. Jakožto forma racionální intervence, vykonávající politickou moc nad lidmi, má *policie* za úkol dát těmto lidem malý přídavek k životu; a přitom má dát státu o něco více síly. K tomu dochází kontrolou „komunikace“, to jest společných činností jedinců

²⁴L. Turquet de Mayerne, *op. cit.*, kniha III, s. 208.

(práce, výroba, směna, statky zajišťující příjemný život).

Namítnete: je to jen utopie nějakého obskurního autora. Z ní nemůžete vyvodit žádný významný důsledek. Pokud jde o mě, já tvrdím, že toto Turquetovo dílo je jen jedním příkladem obrovské literatury, která byla v oběhu ve většině evropských zemí této doby. Skutečnost, že jde o přklad nadmíru jednoduchý, a přesto velmi detailně rozpracovaný, ukazuje nejnásnějším možným způsobem rysy, které bylo možno rozpoznat všude. Řekl bych především, že tyto myšlenky nebyly předem odsouzeny k nezdaru. Šířily se po celé 17. a 18. století, buď v podobě konkrétních politik (jako kameralismus či merkantilismus), anebo jako vyučovací látka (německá *Polizeiwissenschaft*; nezapomínejme, že věda o administrativě byla v Německu vyučována pod tímto jménem).

Existují dvě perspektivy, které bych chtěl ne snad prozkoumat, ale alespoň nastínit. Začnu odkazem na jedno francouzské administrativní kompendium, pak přejdu k jedné německé příručce.

1) Každý historik zná de Lamarovo kompendium.²⁵ Tento správní úředník se na začátku 18. století pustil do kompilace policejních nařízení celého království. Je to nevyčerpateľný zdroj nanejvýš zajímavých informací. Mým zámerem je ukázat obecné pojetí policie, které se z takového množství pravidel a nařízení mohlo zrodit u správního úředníka jako de Lamare.

²⁵N. de Lamare, *Traité de la police*, Jean Cot, Paris 1705, 2 sv.

De Lamare vysvětluje, že policie má v rámci státu bdít nad jedenácti věcmi: 1. náboženstvím; 2. morálkou; 3. zdravím; 4. zásobováním; 5. cestami, mosty, silnicemi a veřejnými stavbami; 6. veřejnou bezpečností; 7. svobodnými uměními (tj. zhruba uměními a vědami); 8. obchodem; 9. továrnamí; 10. služebnictvem a nádeníky; 11. chudými.

Stejnou klasifikaci se vyznačují všechna pojednání, vztahující se k policii. Jako v utopickém programu Turquetově, policie bdí očividně nade vším, s výjimkou armády, spravedlnosti ve vlastním slova smyslu a přímých daní. Totéž lze říci jinak: královská moc se prosadila proti feudalismu díky podpoře ozbrojené síly, a také rozvinutím právního systému a zavedením datové soustavy. Tímto způsobem byla tradičně vykonávána královská moc. „Policie“ tak označuje celou novou oblast, do níž může zasahovat centralizovaná politická a administrativní moc.

Ale jaká logika tedy stojí v pozadí zásahů do kulturních rituálů, technik drobné výroby, intelektuálního života a sítě silnic?

De Lamarova odpověď se zdá být máličko váhavá. V jádru upřesňuje, že policie bdí nad vším, co se týká *šestí* lidí, načež dodává: policie bdí nad vším, co skrze předpisy upravuje *společnost* (společenské vztahy), která převládá mezi lidmi.²⁶ A konečně ujišťuje, že policie bdí nad *živým člověkem*.²⁷ Zastavím se u této definice. Je nejoriginálnější, a vrhá světlo na první

²⁶*Ibid.*, kniha 1, kap. 1, s. 2.

²⁷*Ibid.*, s. 4.

dvě; a sám de Lamare ji zdůrazňuje. Toto jsou jeho poznámky o jedenácti úkolech policie. Policie se samozřejmě nestará o náboženství z hlediska dogmatické pravdy, ale z hlediska morální kvality života. Tím, že bdí nad zdravím a zásobováním, se snaží ochraňovat život; pokud jde o obchod, tovarny, dělníky, chudé a veřejný pořádek, stará se o příjemné stránky života. Když bdí nad divadlem, literaturou, představeními, jejím cílem není nic jiného než slasit života. Krátce, účelem policie je život: to, co je nezbytné, užitečné a nadbytečné. Úlohou policie je umožňovat lidem přezít, žít a dělat ještě něco více.

Tím se opět vracíme k dalším definicím, které předkládá de Lamare: jedním jediným záměrem policie je vést člověka k největšímu štěstí, jakému se v tomto životě může těšit. Jinými slovy, policie se stará o pohodu duše (dlky náboženství a morálce), o pohodu těla (strava, zdraví, oblečení, bydlení) a o bohatství (průmysl, obchod, pracovní síla). Můžeme tak koněně říci, že policie bdí nad výhodami, které lze získat jedině životem ve společnosti.

2) Podívejme se na příručky německé. Byly používány o něco později k výuce administrativní vědy. Tato výuka byla poskytována na různých univerzitách, zejména v Göttingen, a pro kontinentální Evropu se stala krajně důležitou. To ona vychovávala pruské, ruské a ruské úředníky — ty, kteří měli provést reformy Josefa II. a Kateřiny Veliké. Někteří Francouzi, zejména z kruhů kolem Napoleona, znali nauku *Polizeiwissenschaft* velmi dobře.

Co bylo v těchto příručkách?

Hohenhal rozlišuje ve své *Liber de politia*²⁸ následující rubriky: počet obyvatel, náboženství a morálka; zdraví; strava; bezpečnost osob a majetku (zejména vzhledem k požárům a povodním); správa spravedlosti; zábava a potěšení občanů (jak je poskytovat, jak je mírnit). Načež následuje celá řada kapitol o řekách, lesích, dolech, solivarech a bydlení, a konečně několik kapitol o různých prostředcích nabývání majetku zemědělstvím, průmyslem nebo obchodem.

Willebrandt probírá ve své *Rukověti policie*²⁹ postupně morálku, umění a řemesla, zdraví, bezpečnost, a nakonec veřejné stavby a urbanismus. Ale sponž pokud jde o témata, nelíší se příliš od seznamu de Lamarova.

Ze všech těchto textů jsou však nejdůležitější justního *Zásady policie*.³⁰ Specifický předmět policie je stále definován jako společenský život živých jedinců. Von Justi nicméně uspořádává své dílo trochu jinak. Začíná studiem toho, čemu říká „nemovitosti státu“, to jest jeho územím. Uplatňuje přitom dvojitý ohled: jak je zalidněno (města a venkov), a pak kdo jsou jeho obyvatelé (počet, demografický růst, zdraví,

²⁸ P. C. W. Hohenhal, *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et iustitiae differentiis*, G. Hilscherum, Leipzig 1776.

²⁹ J. P. Willebrandt, *Abrégé de la police, accompagnée de réflexions sur l'accroissement des villes*, Estienne, Hambourg 1765.

³⁰ J. H. Gottobos von Justi, *Grundsätze der Polizey-Wissenschaft*, A. Van den Hoecks, Göttingen 1756 (fr. překlad M. Hinous, *Éléments généraux de police*, Rozer, Paris 1769).

úmrtnost, přistěhovaleciv). Von Justi potom analyzuje „statky a movitosti“, tj. zboží, průmyslové výrobky, a také jejich oběh, z něhož plynou problémy, týkající se výrobních nákladů, úvěru a měny. Konečně poslední část je věnována chování jednotlivců: jejich morálce, profesionálnímu schopnostem, čestnosti a dodržování zákona.

Justiho dílo je podle mého názoru mnohem pracovanějším projevem vývoje problému policie než de Lamartínův úvod k jeho kompendiu nařízení. Jsou pro to čtyři důvody.

Za prvé, von Justi definuje o hodně jasněji ústřední paradox *policie*. Policie, jak vysvětluje, je to, co umozňuje státu zvyšovat svou moc a uplatňovat svou sílu v celé její šíři. Vedle toho má policie udržovat lidi šťastnými — přičemž je štěstí chápáno jako přežití, život a zlepšený život.³¹ Dokonale definuje to, co považuje za cíl moderního umění vládnout neboli státní racionality: rozvíjet konstitutivní prvky života jednotlivců, a to tak, aby jejich rozvoj zároveň upevňoval sílu státu.

Von Justi pak rozlišuje mezi tímto úkolem, jennuz po vzoru svých současníků říká *Polizei*, a *politikou*, *die Politik*. *Die Politik* je úkolem podstatně negativním. Pro stát spočívá v boji proti jeho jak vnitřním, tak vnějším nepřítelům. *Polizei* je naopak úkolem pozitivním: spočívá v tom, upřednostňovat zároveň život občanů a zdatnost státu.

Dotykáme se zde důležitého bodu: von Justi zdůrazňuje mnohem více než de Lamare jeden pojem,

³¹ *Ibid.*, Úvod, „Obecné principy policie“, § 2-3, s. 18.

jehož význam bude během 18. století vzrůstat — obyvatelstvo. Obyvatelstvo bylo definováno jako skupina živých jedinců. Jejich rysy byly rysy všech jedinců, náležejících témuž druhu, žijících vedle sebe. (Vyznačovali se tak úmrtností a plodností; byli zasahováni epidemiemi a fenomény přelidnění; představovali jistý typ územního rozložení.) Jisté, de Lamare užíval pro definici předmětu policie slova „život“, ale nijak příliš je nezdůrazňoval. Po celé 18. století, a zejména v Německu, je předmět policie definován jako obyvatelstvo, tj. skupina jedinců, žijících v daném prostoru.

A konečně, von Justiho stačí číst, abychom si uvědomili, že nejde jen o utopii, jako u Turqueta, ani o kompendium systematicky sepsaných nařízení. Von Justi chce vypracovat *Polizeiwissenschaft*. Jeho kniha není prostým seznamem předpisů. Je také rastrem, skrze nějž lze pozorovat stát, to jest jeho území, zdroje, obyvatelstvo, města atd. Von Justi spojuje „statistiku“ (popis států) a umění vládnout. *Polizeiwissenschaft* je zároveň uměním vládnout a metodou analýzy obyvatelstva, žijícího na určitém území.

Tyto historické úvahy musí vypadat značně cizí; vzhledem k současným starostem se musí zdát neužitečné. Nešel bych tak daleko jako Hermann Hesse, který tvrdí, že plodný je jen „neustálý odkaz k dějinám, k minulosti a starověku“. Ale zkušenost mě naučila, že dějiny různých typů racionality někdy dovedou oříšit naši jistotami a naším dogmatismem lépe než abstraktní kritika. Náboženství nemohlo po celá staletí snést, aby byly vyprávěny jeho dějiny. Nás

školy racionality dnes nerady vidí, jsou-li psány jejich dějin, což je nepochybně přznačné.

Chci jsem ukázat jeden směr bádání. Toto vše jsou jen zárodky studie, na které pracuji nyní již dva roky. Jde o historickou analýzu toho, co bychom staromódně nazvali uměním vládnout.

Tato studie spočívá na určitém počtu základních postulátů, které bych shrnul takto:

1) Moc není substance. Není ani tajuplným atributem, po jehož původu by bylo třeba pátrat. Moc je pouze jedním zvláštním typem vztahů mezi jednotlivci. A tyto vztahy jsou specifické: jinak řečeno, nemají nic společného se směnou, výrobou a komunikací, i když jsou k nim přidruženy. Rozlišující rys moci spočívá v tom, že někteří lidé mohou více či méně úplně určovat chování jiných lidí — nikdy však naprosto či donucením. Spoutaný a zbitý člověk je vydán sile, která na něj dopadá. Nikoli moci. Avšak bylo-li možné přimět ho mluvit, když jeho posledním útočištěm mohlo být držet jazyk za zuby a dát přednost smrti, tehdy byl donucen chovat se určitým způsobem. Jeho svoboda byla podrobena moci. Podlehl vládě. Může-li jedinec zůstat svobodný, at už je jeho svoboda jakkoli omezená, moci jej může podrobit vládě. Moc neexistuje bez potenciálního odmítnutí či vzpoury.

2) Pokud jde o vztahy mezi lidmi, moc je podminěna mnoha faktory. A přesto racionalizace neustále pokračuje ve svém dle a bere na sebe specifické formy. Liší se od racionalizace vlastní ekonomickým procesům, nebo výrobám a komunikačním techni-

kám. Liší se také od racionalizace vědecké rozpravy. Vláda lidí nad lidmi — at už tito lidé tvoří malé či velké skupiny, at už jde o moc mužů nad ženami, dospělých nad dětmi, jedné třídy nad druhou, anebo byrokracie nad obyvatelstvem — předpokládá určitou formu racionality, a nikoli instrumentální násilí.

3) Ti, kdo kladou odpor některé formě moci nebo se vůči ní bouří, se proto nemohou spokojit odhalením násilí nebo kritikou určité instituce. Nestací obžalovat rozum obecně. Je třeba zpochybnit přítomnou formu racionality. Kritika moci, vykonávané nad duševně nemocnými nebo blázný, se nemůže omezit na psychiatrické instituce; stejně tak se ti, kdo vznášejí námitky vůči moci testat, nemohou spokojit obžalobou vězení jako totalitních institucí. Otázka zní: jak jsou racionalizovány vztahy moci? Klást tuto otázku je jediný způsob, jak se vyhnout tomu, aby jejich místo nezaulyaly jiné instituce s týmiž cíli a důsledky.

4) Po celá staletí byl stát jednou z nejpozoruhodnějších, a také nejobávanějších, forem lidské vlády.

Je velmi přznačné, že politická kritika obviňovala stát z toho, že je současně faktorem individualizace a totalitním principem. Abychom si uvědomili, že stát byl zároveň individualizující a totalitní od samotných svých počátků, stačí pozorovat racionalitu rodičů se státní a povšimnout si, jaký byl jeho první projekt policie. Postavit proti němu jedince a jeho zájmy je stejně riskantní jako postavit proti němu společenství a jeho nároky.