

ARISTOTELÉS O PANSTVÍ: MEZI HEIDEGGEREM A GAGARINEM

Jakub Jinek

Úvod

Nezvyklý název předkládaného článku má připoutat pozornost k následující otázce: lze vztah pána a otroka v I. knize Aristotelovy *Politiky* pokládat za 1) přátelský poměr různě nadaných členů domácnosti, nebo za 2) vykořisťovatelský postoj vlastníka k části majetku? Metafora otroka jako nástroje (1253b33),³ jež doplňuje výměr vztahu panského a otrockého jakožto části obce, jejímž cílem je (fyzické) zachování (1252a31), staví uvedenou otázku do světla novodobého sporu o podstatu techniky. Heidegger v *Otázce techniky* předkládá pojetí, jež bytnost moderní techniky spojuje s vládou „Gestellu“, které vše odkrývá jakožto „zjednatelný stav“, a tím znemožňuje odkrývání pravdy na způsob „skýtání výskytu“ prostřednictvím tradiční rukodělné *techné*.⁴ Gagarin, ve výkladu Lévinase, symbolizuje naděje vkládané do techniky vzhledem k možnosti osvobození člověka, optimismus technického rozvoje, který je důsledkem lidské víry v emancipaci, jež vzdoruje všemu tradičnímu, minulému, zakořeněnému a privilegovanému.⁵

Jak tyto odlišné moderní představy o technice souvisí s Aristotelovým pojetím panství?⁶ Abychom náležitě pochopili přítomné kla-

³ Čísla v závorkách odkazují na Aristotelovu *Politiku*.

⁴ M. Heidegger, *Otázka techniky*, in: *Věda, technika a zamyšlení*, přel. J. Michálek, Praha 2004.

⁵ E. Lévinas, *Heidegger, Gagarin a my*, in: *Etika a nekonečno*, přel. M. Rejchert, Praha 1994.

⁶ Slovo „panství“ se nabízí jako vhodnější překlad slova *despotiké* než obvyklé „otroctví“, které má v dnešním úzu jednoznačně negativní zabarvení. Přirozeně se zde nejedná o panství ve smyslu M. Webera.

dení otázky, je třeba připomenout dvojí kritiku a jednu obhajobu Aristotelovy teorie.

První kritika Aristotelovi vyčítá, že ve své teorii přirozeného panství vylučuje otroky z účasti na lidství, a tak přitakává soudobému pohledu na otroky jako na druh „podlidí“ (příčemž tato teorie nejen odporuje obecným principům jeho biologie a antropologie, nýbrž není koherentní ani sama se sebou).⁷ Výklad který Aristotela brání před uvedenou kritikou, poukazuje na ty nekonformní a dokonce reformní rysy Aristotelovy teorie panství, jež proti tehdy rozšířené technologicko-vykořisťovatelské podobě otroctví⁸ staví vzájemně prospěšný mezilidský vztah na úrovni rodiny.⁹ Druhá kritika namítá: v takovém případě je Aristotelova teorie zpozdilá, neboť obhazuje instituci, která v jeho době existovala pouze v omezeném rozsahu, a aktuálního problému, tj. existence technologicko-instrumentálně používaných otroků, si nevšímá;¹⁰ toto opomenutí je přitom záměrné – Aristotelés zamlčuje nejhorší formu otroctví v rámci ideologického ospravedlnění stávajících společensko-výrobních vztahů.¹¹

⁷ N. S. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in: D. Keyt – F. D. Miller, jr. (vyd.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford – Cambridge (Mass.) 1991; R. Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, in: M. I. Finley (vyd.), *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge 1960, str. 124–125; P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996.

⁸ Srv. M. I. Finley, *Was Greek civilization Based on Slave Labour?*, in: týž (vyd.), *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge 1964, str. 63; M. I. Finley, *Between Slavery and Freedom*, in: *Comparative Studies in Society and History*, 6, 1963–1964, str. 239.

⁹ W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, I-IV, Oxford 1887–1902, I, str. 144, 151; P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, in: týž (vyd.), *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, str. 345, 348, 371. Srv. též W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Slaves and Women*, in: J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (vyd.), *Articles on Aristotle*, 2: *Etics and Politics*, London 1977, str. 135–139; M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in: G. Patzig (vyd.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen 1990, str. 2–4; A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 77, 1970, 28.

¹⁰ H. Klees, *Herren und Sklaven*, Wiesbaden 1975, str. 183–184.

¹¹ S. R. L. Clark, *Slaves and Citizens*, in: *Philosophy*, 60, 1985, str. 33–36; W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, str. 26; P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, str.

Heideggerova kritika technické instrumentality z pozice odkrývající rukodělné *techné* by mohla sloužit jako obhajoba pojetí otroka-pomocníka „zakořeněného“ v tradičních hospodářsko-rodinných vztazích. Lévinasova kritika Heideggerova údajného reakcionářství, vedená pod maskou Gagarina, odpovídá druhé kritice Aristotelovy zpozdilosti. Z pozice moderny (tj. první i druhé kritiky) je přitom jakákoli podoba otroctví nepřijatelná. Hledisko techniky však odhaluje paradox: pojetí lidské přirozenosti, z něhož vychází první i druhá kritika Aristotelovy teorie panství, má stejný myšlenkový zdroj jako moderní neutralizovaná technologie. Optimalizující racionalita, jež neefektivní domácí službu otroka nahradila organizovanou otrockou prací v dolech, je stejnou racionalitou jako ta, která dospěla ke konceptu lidských práv a rovnosti, na nichž spočívá základ všech abolicionistických teorií. Cílem tohoto článku bude ukázat, jak Aristotelova analýza panství artikuluje obě uvažované možnosti, a zjistit, zda se přiklání na stranu jedné z nich.

Rozvrh problému

Proč podle nás Aristotelův způsob pojednání o panství připouští dvě tak odlišná řešení? Podobá dvojznačnost se objevila v soudobém pohledu na otroky. Antinomie otrok – svobodný na jedné straně představovala základní předpoklad demokratické politiky, neboť to, co bylo chápáno jako „přirozené vlastnosti otroka“,¹² ustanovovalo v kontrastu pojem rovnosti a svobody.¹³ Na druhé straně ani lidské pojetí nemohlo přehlížet skutečnost, že otrok je lidskou bytostí.¹⁴

Aristotelés hovoří o panství ve čtyřech odlišných kontextech: 1)

126–127; T. J. Saunders, *Aristotle: Politics I, II*, Oxford 1995, str. 73.

¹² Srv. J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton 1989, str. 272.

¹³ M. I. Finley, *Between Slavery and Freedom, passim*; J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, str. 62; H. Arendtová, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, vyd. U. Ludz, München – Zürich 1993, kap. *Der Sinn der Politik*, str. 35–80, zejm. odst. 5. Podle K. Hopkinse (*Slavery in Classical Antiquity*, in: A. de Truck – J. Knight [vyd.], *Caste and Race. Komparative approaches*, London 1960, str. 167) nebylo společenské postavení svobodného a otroka od sebe jasně odlišitelné, nýbrž obě náležela do stejného společenského kontinua.

¹⁴ J. Bleicken, *Athénská demokracie*, přel. J. Souček, Praha 2002, str. 108; W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, str. 24.

s ohledem na odlišnost druhů vlád, 2) z hlediska prakticko-technického, 3) z hlediska psychologického, 4) klade si otázku oprávněnosti (spravedlnosti) a prospěšnosti panství. Každý z těchto kontextů vyjadřuje uvedenou dvojnásobnost v pohledu na otroka: 1) panství se jeví jednak jako typ vlády odlišný od vlády nad svobodnými, jednak jako jeden ze tří vztahů vlády v rámci domácnosti; 2) otrok je považován jednak za prostředek k zajištění nutných věcí, jednak za nástroj k jednání; 3) otrok se má k pánovi jednak jako tělo k duši, jednak jako vznětlivost k rozumu. V posledním, čtvrtém, kontextu se Aristotelés snaží obhájit panství mezi dvěma krajními pozicemi – přesvědčením, že panství představuje universální model vlády, a kritikou, podle níž je panství vládou odporující přirozenosti. Poslední kontext ukazuje, že u Aristotela nejde o pouhé opakování soudobého dilematu, nýbrž o komplementární rozpracování obou aspektů, které má systematický význam.

Druhy vlád

Aristotelovo přesvědčení, že vláda politika, krále, hospodáře a pána se liší co do druhu, a nikoli co do počtu ovládaných (1252a7–17),¹⁵ jež má být objasněno rozložením obce na její části (1252a17–26), vede na úrovni domácnosti k odhalení spletité struktury vlád. Hospodář vládne domácnosti jako král (1252b20–22) a hospodářství – vedení domácnosti – se skládá ze stejných částí jako domácnost, tj. z otroků a svobodných (1253b3–4). Despotická vláda nad otroky se pro odlišnou přirozenost ovládaných, liší od politické vlády nad přirozeně svobodnými (*men – de*, 1255b18). To, co odlišuje otroky od ovládaných svobodných členů domácnosti, je dvojího druhu, jednak rozdíl v přirozenosti (eidetický), otrok je určen převahou tělesné složky nad rozumovou (1254b16–19, 25, 27–29; 1259b26; 1260a12), jednak rozdíl v úkolu (teleologický), pro otroka je charakteristické zajišťování nutných věcí (*anankaia*) a tělesná práce (*sómatos chrésis*) (někdy ve spojení „nutná práce“ – *anankaia chrésis*) (1253b16; 1254b18, 25, 29; 1260a34). Oba druhy

¹⁵ Viz Platón, *Polit.* 258e. Srv. O. Gigon, *Aristoteles, Politik*, Zürich – Stuttgart 1971², str. 340. Názor o totožnosti vlád zahrnuje tvrzení, že všechny vlády jsou předmětem jediného vědění (*epistémé*); viz Platón, *Polit.* 260a–261a, 292b, 308e; *Eth. Nic.* I,6; *Met.* I,6. Srv. T. J. Saunders, *Aristotle: Politics I, II*, str. 57.

odlišností společně zakládají rozlišení (nutná tělesná) práce – volný čas (viz zejm. VII,9–15), které ustavuje oblast politična (III,4,1277a34, b4; VII,15,1334a20, 40; VIII,2,1337b18–22) a určuje otroka jako toho, kdo osvobozuje svobodné od starosti o nutné věci (1253b24–25; II,6,1265a7, 9; 1269a34; III,4,1277a34–35, 5; 1278a10; VII,3,1325a24–26). Politično je pak pochopeno jako „oproštěné od nutnosti“. Ten, kdo se musí věnovat hospodářským starostem, se nemůže aktivně podílet na správě obce a je otázka, zda má vůbec mít občanská práva (VII,9,1329a20).

První člen dichotomie (nutná tělesná) práce – volný čas vyznačuje zvláštní hledisko I. knihy, z něhož je hospodářství i panství hájemstvím nutnosti. Z perspektivy nutnosti je složkou hospodářství výdělečnictví a také majetek (1253b23–25), jehož je otrok částí (b32). Ani pán není v tomto kontextu zcela ušetřen práce (1255b31, 32) a Aristotelova vyjádření naznačují, že být pánem je nejen něco málo ušlechtilého, ale také něco nezáviděníhodného (1255b20–39; III,6,1278b36; IV,11,1295b19–23).¹⁶ Poznat, „co slouží nutné potřebě“, což podle Aristotela znamená poznat kvalitativní odlišnost vlád (1253b14–18), znamená poznat, že otrok a pán náleží do oblasti nutnosti a že vláda nad otroky nespočívá v řádném vědění, které implikuje zásluhu. Z ekonomické perspektivy nutnosti je vláda hospodáře nepolitickou samovládou (*Pol.* 1255b19; srv. *Oecon.* I,1,1343a1–4), velmi podobnou vládě despotické.¹⁷

Rozdíl mezi vládou nad otroky a vládou nad svobodnými odpovídá rozdílu mezi vládou ve prospěch vládce a vládou ve prospěch ovládaných, který je kritériem pro rozlišení špatných a dobrých zřízení (III,6,1278b32–40; 1279a17–21), čímž se uvedené rozlišení stává klíčovým předpokladem pozdějšího zkoumání (III,4,1277a33–b14; VII,2,1324a35–39; VII,3,1325a28–31, 14,1333a3–5, b25–29). Z perspektivy nutnosti lze tudíž jako hlavní výsledek diskuse o existujících způsobech vlády vidět objevení rozdílu mezi politickou a nepolitickou vládou.¹⁸

¹⁶ H. Arendt, *Was ist Politik*, odst. 6: svoboda v řeckém pojetí znamená nebyť ovládan ani nevládnout ostatním. Srv. S. R. L. Clark, *Slaves and Citizens*, str. 35.

¹⁷ To, že je vláda nad domácností nepolitická, vyplývá z jejího postavení do protikladu (spojkou *men – de*) k politické vládě nad svobodnými a rovnými v místě *Pol.* 1255b19–20.

¹⁸ M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, str.

Z jiné perspektivy se však domácnost skládá nikoli z otroků a svobodných, nýbrž přesněji z pána a otroka, manžela a manželky a otce a dětí (1253b6–7). Hospodářská vláda je rovněž politickou vládou, neboť hospodář vládne nad svobodnými (1259a39–40), a to ženě politicky (v užším smyslu) a dětem královsky (1259b1).¹⁹ Politický prvek hospodářství je zastoupen nejen přítomností svobodných (b21), ale také pánovou péčí o ctnost otroka (1260b2–6). V tomto případě vystupují do popředí lidské rysy otroka, jehož vztah k pánovi je založen nikoli na nutnosti a násilí, nýbrž na vzájemné prospěšnosti, a dokonce přátelství (1255b6–7, 13; srv. *Eth. Nic.* VIII,13,1161b5–9). Z perspektivy prospěšnosti se hospodář stará nikoli o majetek, nýbrž o lidi a jeho posledním úkolem není výtěžek, nýbrž ctnost (1259b18–20). Jelikož části domácnosti jsou shodné s jejím vedením (1253b3–4), spočívá jedinečnost vlády hospodáře ve vědění jak různě vládnout tolika způsoby, kolik je členů domácnosti, a v tomto smyslu se jeho vláda právem nazývá „královskou vládou“ (1252b21).

Hospodářská vláda, vedení domácnosti, je tak v I. knize *Politiky* viděna z dvojí perspektivy: 1) z hlediska nutnosti jako specifická forma vlády, která se týká prostředků k přežití (1253b3–4, 16, I,4–5); 2) z hlediska prospěšnosti jako nadřazený termín pro tři druhy vlády (1253b5–7; I,12–13). Být hospodářem v obou případech předpokládá znalost odlišností zahrnutých vlád;²⁰ způsob diferenciace se však liší, neboť se zakládá na odlišné perspektivě. Nahlí-

19; H. Klees, *Herren und Sklaven*, str. 186–187. E. Schütrumpf, *Aristoteles: Politik I*, Berlin 1991, str. 120; A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, str. 21; G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg – München 1973, str. 331.

¹⁹ Jistou potíž působí to, že podmět ve větě je nevyjádřen. M. Mráz doplňuje „hospodář“ (*Aristotelés: Politika I*, Praha 1999), E. Schütrumpf „pán domu“ (*Aristoteles: Politik I*), O. Gigon (*Aristoteles: Politik*) a F. F. Schwarz „muž“ (*Aristoteles: Politik*, Stuttgart 1989); T. J. Saunders (*Aristotle: Politics I, II*) ponechává podmět nevyjádřený. V každém případě je však zřejmé, že jde o stejnou osobu, která vstupuje do různých vztahů, tedy podle principu z místa *Pol.* 1253b6–7 (tři dvoučlenné vztahy jsou částmi domácnosti) o vládce nad domácností.

²⁰ Jedná-li pán-hospodář s manželkou stejně jako s otrokem, pak se chová jako barbar, u nichž jsou všichni jako otroci (*Pol.* 1252b5–7), a zpochybňuje tím svůj vlastní status svobodného muže (srv. *Pol.* V,11,1315b 5–6). Srv. pozn. 13.

ží-li hospodář domácnost jako sumu nutných prostředků, vidí jen svobodné a otroky a rozlišování mezi nimi se vyčerpává hrubým klíčem starost – využívání. Vidí-li však hospodář konkrétní osoby, manželku, dítě a otroka, vidí členy rodiny, za jejichž ctnost a prospěch má zodpovědnost a při jejichž výchově musí být mnohem vynalézavější.

Aristotelovo komplikované líčení vlád zřejmě odráží dilema, v němž se ocitá. Stojí před možností bu zdůraznit domácnost jako oblast nutnosti a důkladně odlišit vládu nad otrokem od ostatních vlád, což je nezbytné pro další výklad *Politiky*, avšak na úrovni domácnosti samé to vede k nemilé nutnosti učinit z otroka téměř zvíře (srv. 1254b17, 26); nebo zdůraznit domácnost jako oblast prospěšnosti, tedy lidskost a přátelskost otroka, což nutně oslabuje jedinečný status politické vlády.

Aristotelés si tohoto dilematu vědom. Ve 13. kapitole *Politiky* si klade otázku, jak velký je rozdíl mezi vládcem a ovládaným, neboť zdůrazníme-li odlišnost ovládaného, ospravedlníme sice vládu nad ním, ale zpochybníme jeho lidství; tvrdíme-li naopak, že je vládci podoben, zpochybníme jeho ovládání (1259b26–28). Aristotelés se snaží tuto dvojznačnost řešit v psychologickém kontextu poukazem na různou zdatnost jednotlivých složek duše, z níž analogicky vyplývá různá rozumová a mravní zdatnost podřízených členů domácnosti (1260a10–17). V této podobě se však jeho řešení zdá být pouze kompromisem mezi dvěma koncepcemi. Skutečnou odpověď se stává teprve v kontextu řešení širšího názorového sporu o oprávněnost panství vzhledem k vládám a jejich různosti, který Aristotelés představuje na konci 3. kap. Budeme se mu věnovat v poslední části tohoto příspěvku.

Otrok jako nástroj a jako majetek

V kontextu hospodářské nutnosti se tedy otrok liší od svobodných členů domácnosti v tom, že nemá volný čas, není ovládan ve svůj prospěch, nýbrž ve prospěch vládce, a svou abnormální tělesností, blížící se tělesnosti domácích zvířat (1254b24–29), je určen k zajišťování věcí nutných k životu, což jej činí nástrojem, prostředkem k plnění cílů někoho jiného.²¹ Tato určení vyvolávají představu

²¹ Viz výše; srv. *Pol.* VII,8,1328a28–34; *Met.* I,2,982b25–26.

otroka jako nástroje k zabezpečení toho, co je nutné, ovšem není běžně „po ruce“, totiž potravy a věcí nezbytně nutných k životu, výroby věcí a produkcí zemědělských plodin. To je oblast *poiésis*, tvoření, jako protikladu k *praxis*, jednání (*Eth. Nic.* VI,1139a35-b6; VI,1140a1-6; VI,1140b3-7), a v I. knize *Politiky* Aristotelés opakovaně mluví o otroku jako o „tvořícím“ (1255b34-35, 1260a1). Jelikož dále Aristotelés přiřazuje *poiésis* k *techné* (*Eth. Nic.* VI,1140a4-10), zdá se, že otrokově technické určení v rámci hospodářství odpovídá běžné představě instrumentality: být otrokem znamená být nástrojem tvoření – zejména výroby – (1253b23-33), jenž nahrazuje nedokonalou tělesnou výbavu člověka.²²

V 4. kapitole I. knihy, kde se teleologicko-technické určení otroka stává předmětem bližšího zkoumání, je však Aristotelovo pojetí nástroje mnohem širší, než je běžné chápání nástroje jako prostředku výroby, jakým je například člunek ke tkaní (1254a3). Za prvé, mezi nástroje lze počítat i „oduševnělé nástroje“. Za druhé, nástroje nejsou jen nástroje výroby, nýbrž i nástroje jednání. Fundamentální Aristotelovo rozlišení mezi výrobou a jednáním má totiž dopad na odlišnost jejich nástrojů – nástroje výroby a konání se nutně liší stejným způsobem jako výroba a konání (1254a5-7). Rozlišení je nesymetrické – zatímco člunek se nejen používá (*chré-sis*), ale také se jím něco vyrábí, lehátko se jen používá –, což může svádět k domněnce, že člunek – jelikož se také používá – je rovněž nástrojem jednání. Avšak pouhá skutečnost, že se nějaký předmět používá, neznamená, že tento předmět je nástrojem jednání. Vyrábím-li něco člunkem, nelze říci, že jelikož při tom člunek užívám, je v aktu výroby přítomno i jednání. Rozdíl mezi *praxis* a *poiésis* je totiž hlubší, je založen na odlišnosti stavů (*hexis*) rozumného jednání a rozumného tvoření, jež nejsou obsaženy jeden v druhém (*Eth. Nic.* VI,4,1140a4-5). Chceme-li tuto zásadu vyjádřit technickým jazykem, můžeme říci, že pro stavy rozumného jednání a rozumného tvoření platí princip kontradikce, kdy jeden stav vylučuje druhý.

Právě princip kontradikce má zřejmě Aristotelés na mysli, když

²² Srv. Platón, *Prot.* 321d. Tato „kompenzační“ představa techniky stojí v základu některých novějších pojetí filosofie techniky. Technika jako nástroj je chápána bu jako projekce vlastního těla (E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Düsseldorf 1978) nebo ve smyslu ušetření námahy cestou „reformy přírody“ (J. O. y Gasset, *Betrachtung über die Technik*, Stuttgart 1949).

s ohledem na úlohu otroka tvrdí, že pro odlišnost výroby a jednání se příslušné nástroje *nutně* (*ananké*) liší. Část majetku (*ktéma*) je nástrojem k životu (1253b30–31), a jelikož život spočívá v jednání, a nikoli ve výrobě, je část majetku nástrojem jednání. Otroka, jakožto oduševnělá část majetku,²³ je nástrojem k životu, a tudíž nástrojem jednání (1254a8). To podle principu kontradikce znamená, že otrok není nástrojem výroby.

Tento závěr působí rozpaky jednak proto, že vůbec neodpovídá výše popsané představě otroka jako nástroje v nahrazujícího přirozenou lidskou nedostatečnost výrobou věcí nutných k životu, jednak proto, že Aristotelés v předcházejícím myšlenkovém experimentu o existenci „automatů“ (1253b33–1254a1) srovnává otroka s člunkem, jakožto exemplárním nástrojem výroby.²⁴

Vysvětlení nabízí úvaha o majetku z hlediska části a celku (1254a8–13). Část majetku (*ktéma*) je částí celku tím způsobem, jakým část není jen částí [něčeho] jiného, nýbrž je zcela [něčeho] jiného (*Pol.* 1254a8–11; srv. *Met.* VII,1034b20 nn.). *Ktéma* – část majetku –, jež etymologicky souvisí s označením celku majetku (*ktésis*), je tedy částí celku v druhém, silnějším smyslu, jež Aristotelés vyjadřuje genitivem „být jeho“ ve smyslu „k něčemu bytostně náležet“ (srv. *Met.* V,26). V následující větě (*Pol.* 1254a11–13) uvedené spojkou *dio* Aristotelés uplatňuje uvedený rozdíl v intenzitě dvou způsobů užití genitivu na případ panství: zatímco pán je pouze pánem otroka, nikoli však „jeho“ (ve smyslu náležení), je otrok, jenž je označen jako *ktéma* (část majetku) nejen otrokem pána, nýbrž je zcela „jeho“ (ve smyslu náležení).²⁵

²³ Aristotelés, *Pol.* I,1253b32; srv. VII,1328a34–35; *Oecon.* I,1344a23–24.

²⁴ Komentátoři se snaží obtížnou pasáž obejít. Podle Schütrumpfa mají otroci vyrábět, a tím umožnit pánovo (politické) jednání (*Aristoteles: Politik I*, str. 241). Poněkud lépe T. J. Saunders, *Aristotle: Politics I, II*, str. 74: jelikož je otrok částí pána a sdílí s ním život, je pánovým záměrem uplatňovat otroka spíš při jednání. Avšak Saunders nevysvětluje, co toto „uplatnění při jednání“ znamená.

²⁵ Aristotelés, *Pol.* 1254a8–13: *to de ktéma legetai hósper kai to morion. to te gar morion ú monon allú esti morion, alla kai holós allú: homoiós de kai to ktéma. dio ho men despotés tú dúlú despotés monon, ekeinú d'úk estin; ho de dúlos ú monon despotú dúlos estin, alla kai holós ekeinú.* Genetiv má tedy v obou případech rozdílnou intenzitu. Hra genitivů by byla dvojnásobná, kdyby nebylo jasně určeno, v jakém kontextu je genetiv použit (P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, str. 358). Kontextem užití genitivu je zde ztotožnění majetku (*ktésis*)

Co je však celkem, jehož je otrok – část majetku – částí? Podle místa 1255b11-12 je otrok jakousi oduševnělou a od těla oddělenou částí svého pána. Chápeme-li tuto pasáž doslovně, pak se zdá nutné, že celkem, jehož je otrok částí, je pán. Smysl probírané pasáže 1254a8–13 by pak byl následující: otrok je částí pána natolik, nakolik část není jen částí [něčeho] jiného, nýbrž mu zcela náleží. Tento výklad je však nejen poněkud banální, ale především není s to vysvětlit, jakým způsobem se má pán k celku majetku, jehož je podle jiných míst částí.

Majetek (*ktésis*) se skládá z pána *a* otroka (III,4,1277a8; srv. VII,8,1328a34–35), a jelikož je zároveň částí domácnosti (1253b23–25), zdá se, že je – přinejmenším na právě probíraných dvou místech (1254a8–13 a 1277a8) – chápán jako shodný s panstvím. Souvislost tří míst (1254a8–13; 1255b9–14; a 1277a8) pak nabízí komplexní pojetí (srv. též *De part. animal.* I,5,645b14–20; *Eth. Eud.* VII,9,1241b18–24): Majetek (*ktésis*) se skládá z pána *a* z otroka, který je částí majetku (*ktéma*). Otrok není částí sumy majetku; je částí v silnějším smyslu bytostného nálezení, tj. v míře, nakolik je částí „zcela jiného“; zároveň je otrok zcela pánův. Otrok je tedy částí celku natolik, nakolik je „zcela pánův“. Nic na rozebíraném místě však nenaznačuje, že celkem je zde myšlen pán; celkem, o němž je řeč, je spíše celek panství, tj. majetku (*ktésis*).

Řeč na místě 1254a8–13 je jakoby o dvojím vztahu části k celku: skutečném *a jakémsi* (*ti* – 1255b11; *Eth. Nic.* V,10,1134b12). *Ktéma* je částí celku (panství-*ktésis*), a to nejen v natolik, nakolik je část (otrok) nejen (*jakousi*) částí něčeho jiného (pána), nýbrž natolik, nakolik je „zcela jeho“ (pánův). Vztah otroka k pánovi jako *jakési* části k celku je zde ukazatelem intenzity, v níž je *ktéma* skutečnou částí *ktésis*-panství. Otrok je bytostnou částí celku panství. Panství je shodné s majetkem, který není chápán ve smyslu sumy věcí, nýbrž jako složený ze dvou lidských bytostí, jež k sobě bytostně náleží. Pán náleží k majetku, ovšem nikoli jako jeho část ve smyslu „zcela jiného“ ani jako souhrn částí majetku, neboť ty existují odděleně od něho (*chóriston*) (1254a17), nýbrž jako část, která je určujícím prvkem vztahu panství, jenž je po něm pojmenován *a* jehož je otrok-*ktéma* částí. Právě v tomto smyslu, v jakém je například duše první skutečností přírodního ústrojného těla (*De*

anima, II,1,412a5; o analogii vztahu pán – otrok a duše – tělo viz níže), je pán vůči otrokovi jakýmsi celkem.

Ze značně komplikované konstrukce argumentu vyplývá promyšlený a komplexní projekt: pán a otrok jsou částmi jednoty, jíž Aristotelés dává rozličná jména (celek, panství či majetek), aniž by však měnil to podstatné, totiž že se jedná o celek ve smyslu celistvosti (*to holon*), nikoli ve smyslu souhrnu (*to pan*).²⁶ Ačkoli jsou od sebe pán a otrok fyzicky odděleni (1255b11–12), tj. mají dvě odlišná těla, meta-fyzicky jsou neoddělitelní. Aristotelův projekt panství jako bytostné jednoty pak vrcholí v představě přátelsky sdíleného života dvou jedinců, jejichž prospěch je totožný (1252a34; 1255a10–12).

Příčinou překvapivého pojetí instrumentality otroka je tedy specifické chápání majetku (*ktésis*), vycházející z pojetí vztahu panství jako bytostné jednoty, tmelené přátelstvím a praktikováním ctnosti. Věci jako člunek nejsou v pravém smyslu částmi majetku, protože jsou nástrojem výroby, a nikoli jednání. Patří někam na kupu věcí, jimiž sice pán-hospodář disponuje, které však z hlediska jeho života, který je jednáním (1254a7), nehrají roli. Avšak právě proto, že majetek není kupou věcí, nýbrž panstvím, a hospodářství není výdělečnictvím, teorií optimální produkce, nýbrž součástí praktické filosofie jako teorie rozumné lidské praxe (v domácnosti),²⁷ náleží mezi jeho části mnohem více otrok než nástroje jako lehátko nebo kormidlo. O kormidlu nelze uvažovat stejně jako o otrokovi – k pánovi nenáleží kormidlo tak, jako k němu náleží otrok. Chybí zde ono pouto, které činí otroka „zcela jiným“.

Co však otroci „dělají“, čeho se týká jejich praktická instrumentálnost?²⁸ Rozhodně nejsou množinou lidí, kteří vykonávají kvantum

²⁶ Obtížná skutečnost, že pán i otrok jsou každý jiným způsobem částí, a to natolik, že pán se jeví z určité perspektivy dokonce nikoli jako část, nýbrž jako celek vztahu, je součástí projektu jednak proto, že celek ve smyslu celistvosti není pouhým součtem homogenních částí, jednak proto, že pán je určujícím prvkem, „první skutečností“ panství (srv. *De anima*, I,4; *Met.* V,26).

²⁷ P. Koslowski, *Politik und Ökonomie bei Aristoteles*, Tübingen 1993, str. 42, 50, 53.

²⁸ A. Brunt (*Aristotle and Slavery*, str. 359) podotýká, že instrumentální pojetí člověka není ničím, nad čím bychom se museli nutně pohoršovat. Když voláme lékaře nebo opraváře, také nemyslíme na jejich blahobyť, nýbrž je prostě instrumentálně užíváme pro své účely. Srv. O. Gigon, *Die Sklaverei bei*

práce, jejímž výsledkem je suma produktů. Abychom pochopili, co má Aristotelés na mysli, je třeba se definitivně oprostít od představy nástroje jakožto nástroje tvoření (ať už se jedná o řemeslo, nebo např. o hudbu). Otrok je „nástrojem nástrojů“ (*organon pro organón*; 1253b33), tedy, jak objasňuje shodná formulace v *De anima*, III,8,432a1–2, něčím jako lidská ruka.²⁹ Úkolem této formulace je vypořádat se s evidentní, avšak z hlediska principu kontradikce svízelnou skutečností, že ruku i otroka lze použít jak při jednání, tak při tvoření, což umožňuje pochopit jedno ve světle druhého, tj. jednání ve světle tvoření, a naopak.

Spojovacím článkem je zde slovo *chrésis*, jež v kontextu hospodářské nutnosti může znamenat tělesnou práci – odtud srovnání otroka se člunkem –, ovšem v kontextu Aristotelovy metafyziky znamená *chrésis* využití něčeho ve smyslu uskutečnění, jež se týká těch mohutností, jejichž cílem je samo užívání této mohutnosti (např. vidění), oproti mohutnostem, jejichž cílem je vznik něčeho nového, např. domu (*Met.* IV,8,1050a24–31). Uvedený protiklad odpovídá užití slova *chrésis* na místě 1254a3–4, kde stojí v protikladu ke „vznikat“ (*gignomai*). To znamená, že otrok sice uplatňuje svoji tělesnou sílu, užívá svého těla, ale takovým způsobem, že při tom nic nevzniká, a tudíž to nelze nazvat výrobou. Hypotetická úvaha o automatických nástrojích (1253b33–1254a1) objasňuje, že otrok (v normálním, tj. nehypotetickém případě) užívá rovněž jiné nástroje: kdyby nástroj dokázal splnit svůj příkaz, nebo jej dokonce předvídat (*proaisthanomai*), kdyby člunky samy tkaly a trsátka sama hrála na kytaru, nepotřebovali by stavitelé pomocníků a páni otroků. Plnění cizích úkolů zároveň předpokládá otrokovu schopnost „vnímat rozum“³⁰ (v příkazech) jiných lidí (1254b22).

Aristoteles, in: *La Politique d'Aristote*, Vandoeuvres – Gen ve 1965, str. 191.

²⁹ V Aristotelově pojetí je tělo prvním v řadě nástrojů (*De anima*, II,4,415b18). Zde nabývá pravého smyslu analogie panství s duší a tělem. Z platónské metafory těla jako otroka duše (Platón, *Phd.* 79e–80a) nevyplývá u Aristotela na straně příslušných osob žádný právně vykořisťovatelský vztah; Aristotelés jí dává nový smysl: vztah otroka a pána je stejně bezprostřední jako vztah těla a duše. Pán používá otroka stejně bezprostředně, jako člověk (jenž je duší, viz *Eth. Nic.* X,7,1178a2; srv. *Met.* VII,10,1035b15) používá část svého těla – ruku.

³⁰ *logó aisthanesthai* – „vnímat rozum“ je překlad Mrázův (Praha 1999). A. Kříž (Praha 1998) překládá „vnímat hlas rozumu“; Rolfes (Leipzig 1912) und

Spojením uvedených určení otroka (je tělesně zdatný, je nástrojem jednání, „vnímá rozum“, je „nástrojem nástrojů“, užívá jiné nástroje) si lze učinit představu o tom, co otrok skutečně „dělá“. Jde o tělesné, ale „rozum vnímající“ zprostředkování mezi pánovým rozumem, jenž má představu o konečném výsledku, a nástrojem, který tento výsledek působí. Toto zprostředkování nazývá Aristotelés „být nástrojem či pomocníkem jednání“. Slovo „jednání“ zde nevystihuje ani tak to, co přesně otrok dělá (to vystihuje slovo *chré-sis*), ale spíše, v čem otrok pomáhá. „Být nástrojem či pomocníkem jednání“ tudíž neznamená, že otrok tvořením umožňuje pánovo jednání a výrobou zajišťuje jeho svobodu, neboť otrokova *chré-sis* je příbuzná spíše s jednáním, než s tvořením.

Být pomocníkem či nástrojem jednání lze ilustrovat na příkladech kormidlování, které se liší od tvoření, a přesto používá nástroj, totiž kormidlo. Zároveň musí zahrnovat jistý rozumový výkon – pomocný kormidelník musí „vědět“ jak s kormidlem otáčet (1253b28–30). Pán používá otroka tak, jako když lodivod dává pomocnému kormidelníkovi rozumné pokyny jak obsluhovat (těžké) kormidlo, aby se on sám mohl věnovat navigaci.³¹ Jednání otroka, jenž je chápán jako část majetku, tj. nástroj k životu, je tedy jakousi fyzickou a zároveň kvazi-rozumovou, tj. silovou, ale z hlediska cíle náležitou, obsluhou jiných nástrojů (viz *De caelo* II,12,291b3–7). Tato představa odpovídá analogii mezi vztahem pána k otrokovi a vztahem člověka k vlastní ruce (resp. duše k tělu), jež také „vnímá rozum“.

Hypotetická úvaha (1253b33–1254a1) tedy nechce říci, že by automatické člunky a trsátka nahradila otroka (či lidskou ruku)

Schütrumpf (Berlin 1991): „die Vernunft vernehmen“; O. Gigon (Zürich – Stuttgart 1971): „die Vernunft annehmen“; F. F. Schwarz (Stuttgart 1998): „die Vernunft wahrnehmen“; B. Jowett (*Aristotle's Politics*, New York 1943): „apprehend the rational principle“; T. J. Saunders (Oxford 1995): „to apprehend reason“; P. L. P. Simpson (Chapel Hill – London 1997): „to percieve reason“.

³¹ Chápeme-li hypotézu automatů jako pouhé nahrazení síly, stěžejí pochopíme novost Aristotelova návrhu: H. Klees (*Herren und Sklaven*, str. 188) se domnívá, že jelikož se pánovy potřeby neomezuji pouze na výrobu, je otrok nepostradatelný i v případě existence automatů. Ale hypotéza automatů právě říká to, že nahrazeno bude i jednání. Nepochopení je společné i výkladům jinak Aristotelovi příznivým: A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, str. 19–20; P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, str. 388.

v produkci (látky nebo hudby), ale že by byla zbytečná jejich obsluha. Automatická práce nástrojů výroby by vedla k situaci, kdy by kvazi-racionalita zprostředkujícího nástroje jednání byla přítomna již v samotných výrobních nástrojích, které by znaly „algoritmus“ výroby. Nahrazen by tudíž nebyl „energetický“ přínos otroka, ale co je zde z hlediska Aristotelovy doby hypotetické (s problémem nahrazení energie si uměla poradit i antika), je představa, že by člunky samy „věděly“, jak mají tkát.

Tedy by zůstala pouze volná ruka a svobodný otrok. Avšak mezi rukou a otrokem je rozdíl, neboť o ruce nelze říci, že by ji v takovém případě pán nepotřeboval. Zatímco ruka je neoddělitelně spojena s člověkem, otrok je s pánem spojen jen natolik, nakolik je otrokem „jiného“, tj. pána. To však znamená zároveň dvě věci:

1) Ruka osvobozená uvedeným způsobem by nepřestala být nástrojem jednání, které nepředpokládá nástroje výroby, a místo obsluhy člunku by se mohla věnovat něčemu jinému. Kdyby by naopak otroci – jak tvrdí hypotéza automatů – svůj význam ztratili, byli by nástrojem jednání pouze tehdy, kdyby toto jednání bylo spojeno s obsluhou jiných nástrojů. Otroci proto nejsou k užítku v případě jednání, které je zbaveno veškeré instrumentality a tělesné práce, tedy jednání, které například vykonává ruka podaná při pozdravu.

Hypotetická úvaha o osvobození otroků tedy poněkud paradoxně odkrývá jejich nedokonalost. Ve světě svobodného jednání, ve světě osvobozeném od nutnosti, nejsou otroci, jako jedinci s deficitním rozumem, k užítku. Tento svět je však našim světem, kdy moderní *kybernetos* ovládá kormidlo automobilu, jehož otočení nevyžaduje více námahy než podání ruky při pozdravu. Otroci z tohoto světa vypadávají, jakožto zbytečný silově kvazi-rozumový mezistupeň mezi pouhou rukou a jiným nástrojem. V souvislosti s Aristotelovou úvahou o instrumentality otroků tak vyvstává velice moderní problém funkční bezprizornosti širokých skupin obyvatelstva v moderních technologických společnostech.

2) Hypotéza automatů ovšem obsahuje také jiný, velmi aristotelský závěr. Kdyby bylo vše produkováno samo od sebe, nebyl by nutný majetek, neboť k čemu hromadit části majetku, když je vše nutné zajištěno? Nutné věci sice nepřestanou být nutné, ovšem pojetí *ktésis* jako složeného především z lidí, jejichž úkol není vydělávání, nýbrž jednání, a jejichž hlediskem je nikoli nutnost, nýbrž prospěch, omezuje aspekt nutnosti, který se dostává někam na úro-

veň přírodních předpokladů, které musejí již vždy být „po ruce“ (1256b20–22; 1258a21–24, 34–38). Vydělávání, které přesahuje rozměr nutnosti, do aristotelského hospodářství nepatří.

Specifické pojetí majetku navíc umožňuje úvahu o tom, že Aristotelův projekt osvobození otroků není pouze hypotetický. V situaci, kdy otrok není k užtku jako část majetku, přichází na řadu možnost propuštění na svobodu a Aristotelés se o této možnosti zmiňuje (*Pol.* VII,1330a32–34; srv. *Oecon.* I,1344b15–18). Souvislost této zmínky s Aristotelovou závětí (*DL* V,14–15) naznačuje, že situace podobná této hypotetické skutečně nastává, a to při smrti pána, která by v moderní ekonomice, s jejím pojetím dědického práva, na postavení otroků patrně nic nezměnila, ale v rámci Aristotelova pojetí majetku a – jak naznačuje jeho závěť – rovněž podle Aristotelovy vlastní praxe, by se dotkla otroků stejně jako situace, kdyby člunky samy tkaly a trsátka sama hrála. Chápe-li panství stejně jako Aristotelés, tj. jako bytostnou jednotu prospěchu, jednání a ctnosti, nezbyvá po smrti pána nic jiného než otroky propustit.³²

Psychologie otroka

Z trojí definice otroka v 5. kapitole I. knihy *Politiky* patří dvě: 1) „využívání tělesné síly je to nejlepší, co mohou vykonat“, a 2) „moci být jiného“ (1254b18, 21) k právě probranému technickému kontextu. 3) „podíl na rozumu tím, že ho vnímá, ale sám ho nemá“ (b22–23) sice s technickým určením otroka souvisí, ale primárně náleží do kontextu psychologického, který lze chápat jako nutný doplněk pojetí otrocké instrumentality. V rámci výkladu 5. kapitoly se však třetí definice jeví jako problematičtější, neboť na rozdíl od první a druhé neodpovídá zde požadované analogii člověk – zvíře a duše – tělo. Tělo „nevnímá rozum“, jenž je částí duše, a možnost, že by zde Aristotelés pod *aisthanesthai* myslel tělesnou smyslovost, je vyloučena, neboť smyslovost mají i zvířata, která však „rozum nevnímají“ (b23).³³

Třetí definici odpovídá jiná analogie z vnitřního světa živočichů,

³² Aristotelova praxe tedy není v rozporu s jeho teorií, jak tvrdí W. L. Westermann (*The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, str. 27).

³³ Definice 3) tak neodpovídá ani analogii člověk – zvíře.

totiž vztah rozumu a žádostivosti (*orexis*). *Orektion* je podle *Eth. Nic.* I,13 jednou z mohutností nerozumné části duše (*alogon*), která (na rozdíl od vegetativní mohutnosti *alogon*) má účast na rozumu, tím že ho poslouchá a je mu poddána (1102b29–32).³⁴ Jiné místo *Politiky* (VII,14,1333a16–18) tuto souvislost *orexis* a *nús.* potvrzuje³⁵

Právě na této psychologické úvaze je založena výpověď 13. kapitoly o otroku a jeho přirozenosti: otroku sice chybí schopnost rozvažování (1260a11–12), ale proto není nemyslícím tvorem, nýbrž člověkem s převahou nerozumné složky duše, jež je přístupná odůvodněnému napomínání, které je důležité pro dobrovolné přijetí pánových úkolů (*Rhet.* II,3,1380b16–20).³⁶ Právě proto „nemají pravdu ti, kteří upírají otrokům rozum a tvrdí, že je třeba jim dávat jen příkazy [srv. Platón, *Leg.* 777e–778a], neboť otroky je třeba napomínat ještě více než děti“ (1260b4–7). Stejně slovo „napomínat“ (*núthetein*) je použito v citované pasáži z *Eth. Nic.* I,13, kde je poslušnost žádostivosti rozumu přirovnána k situaci, kdy se řídíme radou otce a přátel a výtka a pochvala svědčí o tom, že nerozumná složka se dá rozumem přemluvit (1102b32–34).

Hlavní obtíž tohoto výkladu představuje skutečnost, že v 5. kapitole, kde má být o přirozenosti otroka řečeno rozhodující slovo (1254a17–18), Aristotelés výslovně uvádí odlišnou definici: otrok se má k pánovi nikoli jako *orexis* k *nús.*, nýbrž jako tělo k duši (1254b16). Vztah mezi *orexis* a *nús.* zde platí jako příklad politické vlády, kdežto panství a jeho despotická vláda je vlastního vztahu duše a těla (b4–6). Aristotelés tedy v 5. kapitole uvádí definici, kterou ve 13. kapitole naplňuje jiným obsahem, a vykládá tak přirozenost otroka pomocí dvou odlišných modelů. Tyto dva modely vztahu,

³⁴ E. Schütrumpf, *Aristoteles: Politik I*, str. 265, dokazuje, že přestože v *Eth. Nic.* I,13 není pro poslouchání výslovně užito slova *aisthanesthai*, souvislost s Platónovým *Tim.* 71a4 ukazuje, že věcně je zde myšleno totéž.

³⁵ A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, str. 23, mluví o „konvergenci“.

³⁶ W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Slaves and Women*, str. 135–7. Srv. O. Höffe, *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 30, 1976, str. 237. Polemika viz N. S. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, str. 152.

jež podle první kritiky svědčí o nekonzistentnosti a ideologičnosti Aristotelova pojetí,³⁷ však nejsou rozporné, nýbrž komplementární.

Komplexní pojetí techniky, vyložené ve 4. kapitole, počítá s otrokem jako se zprostředkujícím nástrojem jednání, který je sice tělesný, ale rovněž „vnímá rozum“. Jak model tělo – duše, tak model rozum – žádostivost hrají tudíž podstatnou roli v pojetí otroka jako nástroje. Přitom se však oba primárně týkají odlišné časové souvislosti: z hlediska *přítomného* použití pán používá otroka především s ohledem na jeho tělesnou zdatnost (vztah tělo – duše). Příkaz Otoč kormidlem! není určen primárně otrokově rozumu, nýbrž (prostřednictvím rozumu) jeho motorice. Naopak pánovo napomínání (předpokládající model žádostivost – rozum) musí silový výkon předcházet“ otrok, který by potřeboval ke každému jednotlivému výkonu přesný návod, by nebyl k užitku. Otrok musí být schopen, na základě osvojení obecných napomenutí, jednat v *budoucích* situacích. Garantem obou časových rovin je pán, jenž musí umět otroka používat jak v přítomnosti, tak s ohledem na budoucnost.

Hypotéza automatů, předpokládající specifické pojetí instrumentality a majetku, ukázala možnost budoucího osvobození otroka z instrumentálního vztahu k pánovi (2). Avšak sám technický kontext neumožňuje mluvit o tomto osvobození bezrozporně – hypotéza automatů odhaluje také omezenost otroka (1): je-li nesamostatnou bytostí (VI,2,1317b13; srv. *Eth. Nic.* IV,8,1124b31–1125b1), znamenalo by pro něj propuštění na svobodu zhoršení životní situace. Proto je třeba uvážit rozumové schopnosti otroka pomocí žádostivého modelu, v jehož rámci se ukazuje možnost zlepšení otrokova charakteru. Kvalitu života neurčuje, podle výkladu 13. kapitoly VII. knihy, jenom přirozenost a rada napomínat otroky předpokládá, že charakter není něco neměnného ve smyslu moderní představy vrozenosti.³⁸

Dvojí časová souvislost spojená s dvěma odlišnými modely

³⁷ Viz pozn. 4.

³⁸ C. F. Goodey, *Politics, Nature, and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded?*, in: *Political Theory*, 27, 1999, str. 205; W. Kullmann, *Aristoteles und die moderne Wissenschaft*, Stuttgart 1998. Odlišný (negativní) názor na možnost zlepšení otrokova charakteru má O. Höffe, *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, str. 231, pozn. 10

osvětluje obtížnou pasáž v *Etice Nikomachově*, podle níž je možné přátelství s otrokem *qua* člověkem, nikoli s otrokem *qua* otrokem (VIII,13,1161b5–9). Není možné přátelství s otrokem, jenž je nástrojem přítomného používání. Je však možné s člověkem, který vnímá, co říkám, a může s tím souhlasit a který je potenciálně svobodný. Proto se v místě 1252a34 říká o prospěchu pána a otroka, že je „týž“ – životem ve vztahu s pánem se otrokův charakter zlepšuje, což otevírá možnost jeho budoucího propuštění; pro pána je přátelské panství prospěšné tím, že otrok souhlasí s jeho příkazy a bez reptání je plný (naproti tomu vlastní ruky se pán, ani nikdo jiný, neptá, jestli souhlasí s tím někoho pozdravit).³⁹ Dvojí časovost je také korektivem poněkud příliš paternalistického rozvrhu – paternalismus je oprávněný pouze s výhledem na budoucí osvobození.

Zatímco první i druhá kritika Aristotela vidí v částečném uznání rozumnosti otroka znak nekonzistentnosti, Aristotelova obhajoba – rovněž v intencích moderního komunitarismu – oceňuje Aristotelovo uznání hodnoty a důstojnosti lidské nedostatečnosti, zejména oproti velkým universalistickým systémům stoicismu a osvícenství.⁴⁰ Ty, přestože položily základy moderního pojetí universálních lidských práv (z nichž vyplývá kritika Aristotela), mají k existenci otroků a obecně slabých lidí problematický vztah.⁴¹ Protože jsou lidská práva chápána jako nezcizitelná a universální, nelze z tohoto hlediska vysvětlit, že existují lidé s tak zásadně odlišnou hodnotou. Aristotelés naproti tomu v I. knize nepohlíží na otroky

³⁹ Napomínání je pojítkem mezi pánovým sledováním vlastního prospěchu a výsledným prospěchem pro oba.

⁴⁰ M. Nussbaumová, *Křehkost dobra*, přel. D. Korte, Praha 2003; M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, str. 16.

⁴¹ Seneka (*Ep.* XLVII,18) i Epiktétus (*Diss.* IV,1,33–39) jsou navzdory svému přesvědčení o rovnosti lidí rozhodní odpůrci osvobození otroků. Také osvícenství – přes deklarovaný universalismus – zůstává ve vztahu k praxi otroctví někde mezi lhostejným pragmatismem a těžko skrývaným rasismem. Viz J. Locke, *Druhé pojednání o vládě*, Praha 1992, IV,22–24, VII,85; Ch.-L. de S. Montesquieu, *O duchu zákonů*, Praha 1947, XV,7; I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, VI, Berlin 1968 (Akademie Textausgabe), str. 330, ř. 3–10. Srv. argument jižanských obhájců otroctví, kteří poukazovali na rozdíl mezi „žebračským“ či „hladovým“ otroctvím svobodných dělníků na „osvícenském“ Severu a „otcovským“ otroctvím na Jihu. P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, str. 6; P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, str. 348.

opovrzhlivě ani rozpačitě; v komplementárním užití dvou modelů se hledisko solidarity s hlediskem osvobození vzájemně doplňují.

Ospravedlnění panství

Aristotelovo ospravedlnění panství je implicitní součástí argumentu o teleologickém a eidetickém určení otroka, probíraném v technickém a psychologickém kontextu.⁴² Uspokojivé řešení otázky je však možné teprve na pozadí aktuální politické debaty, jejíž ozvuky se objevují již v 1. kapitole a která je v úplnosti představena v 1253b18–23 a rozvedena v 6. kapitole: (A) jedni se domnívají, že despotická vláda je jakési vědění (*epistémé*) a že všechny vlády jsou tytéž; (B) druzí tvrdí, že despotická vláda je proti přirozenosti, neboť je založena pouze na zákonu⁴³ a násilí.⁴⁴

Spor se týká vzájemného vztahu vlády a spravedlnosti, přesněji řečeno vztahu spravedlnosti vlád k jejich různosti či stejnosti. Je-li, podle (A), panství shodné s ostatními vládami, pak je bu (a) přirozené jako ony, anebo (b) jsou ony proti přirozenosti (tj. nespravedlivé) jako panství. Je-li, podle (B), panství nespravedlivé, pak bu (c) není shodné s ostatními vládami, anebo (d) jsou všechny vlády

⁴² Na konci 4. kapitoly I. knihy Aristotelés shrnuje: Přirozeným otrokem je člověk, který nenáleží „sobě“, nýbrž „jinému“, tj. je jako člověk jednotlivou věcí majetku (Pol. 1254a14–17; srv. Met. I,2,982b25–26). Přesněji řečeno „může být jiného“ (*dynamenos allú einai*) (Pol. 1254b21); modální operátor „může“ se týká podmínek, za nichž někdo *může* být nazván otrokem. Otroak musí odpovídat kritériím pro *ktéma*: musí být nástrojem jednání – obsluhy, tedy tělesně zdatný, ale zároveň člověk, jenž „vnímá rozum“. Jinými slovy otrokem *nemůže* být zvíře, neoduševnělý nástroj, ale ani ovládaní jedinci, kteří nejsou součástí panství, např. ženy a děti. Kdo splňuje tato kritéria, je pro Aristotela otrokem nikoli podle zákona, nýbrž podle přirozenosti. Jedná se tedy o implicitní Aristotelův argument pro oprávněnost panství.

⁴³ Zákonem zde není myšlen pozitivní zákon, ale spíše „zákon války“, podle něhož vítězi náleží to, co je poraženo (Pol. 1255a5–7). P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, str. 352. Jedná se tedy o opačné hodnocení rozdílu mezi *fyxis* a *nomos* než zastává Kalliklés v Platónově dialogu *Gorgias* (483c). V obecném povědomí byl zákon protikladem násilí; viz E. Schütrumpf, *Aristoteles: Politik I*, str. 275.

⁴⁴ Jeden z nich se, jak jsme viděli, objevuje u Platóna. Naproti tomu v *Rétorice* (I,13,1373b18) Aristotelés naráží na názor Alkidamův: „Bůh dal všem svobodu, příroda neučinila nikoho otrokem.“ Srv. E. Schütrumpf, *Aristoteles: Politik I*, str. 233; A. Preus, *Aristotle on Slavery: Recent Reactions*, in: *Philosophical Inquiry*, 15, 1993, str. 34–35.

nespravedlivé. Jelikož se v případě (A) a (B) jedná o protikladné názory (*tois men – tois de*, 1253b18, 20, srv. *hoi tanantia faskontes*, 1255a3), je třeba vyloučit (b) a (d), jež tvrdí totéž. Jedná se tedy sice o široce pojatý, ale přesto binárně vymezený spor:⁴⁵ strana (A) tvrdí, že všechny druhy vlád jsou shodné a spravedlivé, že jsou předmětem jedné ctnosti-vědění (tj. mohou být naučeny), a tudíž zotročení je vždy vedeno ctností. Strana (B) naproti tomu tvrdí, že panství se liší od politické vlády, a to v tom, že je vždy bez ctnosti a spravedlnosti (jež není vládou silnějším, nýbrž dobrou vůlí), neboť je založené na zákonu a násilí.

Proti zastáncům (A) je třeba argumentovat ve prospěch různosti vlád, a tedy z perspektivy nutnosti. Uvážíme-li zejména zotročení urozených Řeků (1255a24–29), ukáže se, že otroci nejsou vždy skutečnými otroky. Je třeba disponovat technicky přesným (tj. teleologicky a eideticky určeným) pojmem otroka, odlišným od pojmu svobodného; jejich rozdíl zakládá, jak jsme viděli, rozlišení správných a zhoršených zřízení ve III. knize *Politiky*.

Proti kritikům (B), jež uznávají odlišnost despotické a politické vlády, je třeba argumentovat z perspektivy prospěšnosti, což splňuje jejich představu o spravedlnosti jakožto dobré vůli. Špatná vláda nepřináší prospěch ani jednomu, a proto má být mezi pánem a otrokem určité přátelství (*Pol.* I,1255b13; srv. *Eth. Eud.* VII,1234b24 n.). Přítomnost přátelství a oboustranného prospěchu, jež je protikladem násilí (*Pol.* III,1276a12), se nejen stává jakýmsi kritériem oprávněnosti panství,⁴⁶ nýbrž – jak jsme viděli – otevírá i možnost osvobození otroka.

Obě pozice se ve svých důsledcích shodují s krajními pozicemi v otázce přístupu k vládě a politice obecně, o nichž Aristotelés hovoří ve 2. kap. VII. knihy *Politiky* (1324a35-b5). Ten, kdo považuje všechny vlády za totožné a spravedlivé a tudíž zotročení za důsledek převahy ve ctnosti, resp. vědění, (A), může bu jako Platón chtít – vyzbrojen příslušným vědění – zlepšit stávající politiku, nebo – a pravděpodobněji – může být jedincem, jenž se učí ono jediné vědění proto, aby mohl vládnout nad libovolným počtem a druhem

⁴⁵ V tomto smyslu je třeba odmítnout příliš volný a intuitivní výklad tohoto sporu (např. R. Schlaifer, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, Appendix).

⁴⁶ Viz O. Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, str. 219.

lidí. Takový člověk podle 2. kap. VII. knihy uznává za šťastný pouze despotický způsob života v obci, přičemž může disponovat Aristotelovým pojmem prospěšného panství, a pokud se dostane k vládě v obci, může věnovat jistou (byť neupřímnou) péči obecnému prospěchu (V,11,1314a30–1315b8). Bude však ignorovat důstojnost a občanské pocty (tj. právo na podíl na moci) ovládaných svobodných občanů (III,11) a přistupovat k nim jako k otrokům (II,12,1274a17–18; III,11,1282a16). To je tyranie – nejzvrácenější forma vlády, jež je despotickou vládou v občanském společenství (IV,10,1295a19–23). Aristotelés zachází v argumentaci dál než k pouhému odlišení dobrých a zvrácených zřízení na základě kritéria prospěchu ovládaných.⁴⁷ Právě nepřítomnost občanských poct pro velký počet lidí, a nikoli primárně míra jednostrannosti zájmu činí z tyranie nejhorší zřízení.

Protivníci potenciálních tyranů, tedy podle 2. kap. VII. knihy *Politiky* ti, kdo se domnívají, že despotická vláda je spojena s největším bezprávím, zatímco politická vláda sice není nespravedlivá, ale škodí soukromému štěstí, budou zastávat názor (B) z I. knihy. Ten, kdo vidí panství jako odlišné od politické vlády a jako nespravedlivé, a zotročení je pro něj tudíž vždy bez ctnosti a proti přirozenosti (B), může být svobodným občanem athénské demokracie, který by nad sebou nesnesl despotickou vládu (IV,10,1295a23–24). Může však být (a pravděpodobně také bude) kvietistou, který se s podezřením dívá na všechny způsoby vlády (VI,2,1317b15).

To, že zastánci názoru (B) považují panství za nespravedlivé, neznamená, že ho chtějí zrušit. Nikde v Aristotelově zprávě o dvou protikladných názorech nezaznávají abolicionistické požadavky.⁴⁸ Naopak se zdá, že nespravedlivé panství patří do životního horizontu zastánců názoru (B) – panství je právě tím, co z nich samých v jejich očích z nich samých činí svobodné občany. Jejich důvody

⁴⁷ Kritérium oprávnění vlády na základě sledování obecného zájmu (*Pol.* III,6,1279a17–21), resp. zájmu ovládaných (*Eth. Nic.* VIII,12,1160b2–3) nedostačuje, neboť oprávnění k vládě mají i ovládaní, a toto oprávnění se nenaplnuje pouze vládou nad otroky, neboť ta nezajišťuje dobrý život. Východiskem může být rozdělení úřadů a střídaní vlády (*Pol.* II,2,1261b5–6; VII,14,1332b25–29). G. Seel, *Die Rechtfertigung von Herrschaft in der Politik des Aristoteles*, in: G. Patzig (vyd.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen 1990, str. 58–59.

⁴⁸ Srv. P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, str. 345.

proti despotii ukazují, že ji ztotožňují s tyraníí a že v pozadí jejich útoku je strach z ní. Nevidí, že vláda pána a tyrana se liší (*Pol.* III,17,1287b36–41; *Eth. Nic.* VIII,13,1161a32, b9) odlišnou motivací (srv. *Eth. Nic.* VIII,12,1160b29 n.). To je však usvědčuje z toho, že se patrně sami nebudou ke svým otrokům chovat tak, jak navrhuje Aristotelés (prospěšnost, přátelství, výchova, propuštění). Plastický obraz jejich přístupu vykresluje Thrasymachos v I. knize Platónovy *Ústavy*: „kdo odsuzuje bezpráví, činí tak, ne že by se bál bezpráví páchat, nýbrž z obavy, aby ho neutrpěl“ (I,334c).

Lhostejnost k otrokům a strach z tyranie jsou tedy dvěma stranami téže mince a přibližují zastánce (B) postojům příznivců opačného tábora, kteří uznávají universální (*haplós*) platnost svobody pouze ve vztahu k sobě samým (1255a33–36).⁴⁹ Oba názory nakonec v podstatném bodě splývají: kvůli jednostrannému zaměření na svoji osobu nejsou zastánci obou názorů ochotni nebo schopni skutečného rozlišování vlád.⁵⁰ Existuje proto nebezpečí, že za nepříznivých vnějších okolností se revoluční platonik⁵¹ promění v tyrana a svobodný konformista v kvietistu. Zdánlivě teoretický spor tak nabývá zásadního významu.

Tyran a kvietista patří k sobě nejen jako beránek a vlk, poté co se běžný režim zvrhne v tyranii, ale již ve stavu svobody, a to v tom smyslu, že oba nesprávně chápou odlišnosti vlád vzhledem k jejich spravedlnosti a prospěšnosti. Zatímco jeden je vědomě popírá (despotie je pro něj stejná jako všechny ostatní druhy vlády), druhý je nechápe (nerozlišuje mezi panstvím a tyraníí)⁵² a odevzdává se

⁴⁹ Nelidské jednání vůči otrokům bezpochyby činí pravděpodobnějším nelidské jednání vůči spoluobčanům na úrovni obce.

⁵⁰ Aristotelés podle G. Seela (*Die Rechtfertigung von Herrschaft in der Politik des Aristoteles*, str. 32–62) kombinuje dva typy zdůvodnění vlády: 1) stejně jako Hobbes obhajuje vládu jako něco, co je nezpochybnitelnou součástí lidského života; 2) připojuje nezbytné kritérium oprávněnosti vlády, jež – stejně jako u Rousseaua – je nutné pro ospravedlnění rozdělení lidí na vládnoucí a ovládané. Seelův postřeh míří stejným směrem jako předkládaný článek: v případě otroků je třeba nejen poukázat na fundamentální fakt vlády mezi lidmi, nýbrž vzápětí je třeba přidat kritérium, kdy je panství ospravedlnitelné.

⁵¹ W. Jaeger hovoří o „Platónově politické revoluci“ (*Paideia*, Berlin – New York 1989, str. 817).

⁵² Jako např. účastníci rozhovoru v Platónově *Ústavě* (IX,578d).

svému osudu, který jej (prozatím) ušetřil neštěstí být ovládán násilně.

Aristotelův argument se opět týká dvojí časové roviny: otrok je nejprve odlišen od svobodného, vzápětí je však upřesněno, že vláda nad ním není tyranská. I. kniha představuje v rámci *Politiky* první časovou rovinu, na níž se rozhoduje o odlišnosti vlád, a to s ohledem na druhou časovou rovinu, rovinu politiky, reprezentovanou následujícími knihami. Již na první rovině je však třeba vidět otroka z hlediska budoucnosti, tj. jakožto svobodného člověka (což je politické hledisko), neboť nevidět na úrovni domácnosti, ve vztahu k podřízeným lidem, nejen nutné, ale zároveň i možné a prospěšné, se stává v pozdějším v politickém životě zhoubným. Teorie panství umožňuje odhalit tuto zaslepenost a její nebezpečí. Komplementární určení panství a otroka plní, kombinací obou rovin argumentu, roli indikátoru nejhoršího ze všech zřízení. Panství je směs z nepolitických a politických prvků, v níž se vyjevuje jednak jeho pravé místo v říši vlád, jednak nutnost péče o otrokovu lidskost. Stejně tak je tyranie největší *hybris*, kříženec nepolitické vlády s politickou úrovní, jenž vykonává despotickou vládu nikoli nad otroky, nýbrž nad svobodnými a rovnými.⁵³ Vidět obě tyto roviny despotie, v tom spočívá rozhodující význam a naléhavost obou stran úvahy o panství, tj. jednak příkrého rozlišení mezi despotií a politickou vládou, ale zároveň odhalení jejích lidských a „politických“ rysů.⁵⁴

⁵³ Na tuto skutečnost mě upozornil Štěpán Blahůšek.

⁵⁴ Kdyby hlavním cílem I. knihy mělo být pouze odlišení špatných a správných druhů zřízení, pak by Aristotelés vystačil například se srovnáním duše – tělo či rozum – vznětlivost. Poznat problém otroků na jeho eticko-politickém pozadí, kde jednotlivé struktury vlády slouží k objasnění divergující, ale vpsled jediné lidskosti, a poučit o tom ostatní, tak, aby přiměřeně jednali, je pravým úkolem filosofie o lidských věcech (*Eth. Nic.* X,10,1181b15); viz A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, str. 17, 25, 28. V tomto smyslu se k sobě „život“ a „dobrý život“ v Aristotelově etice vztahují jako látka k formě nebo jako *dynamis* a *energeia* v jeho metafyzice; viz M. Riedel, *Metaphysik und Politik bei Aristoteles*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 77, 1970, str. 1–14; zde str. 10.

Závěr

Aristotelova teorie panství není rozporná, ale je vystavěna na systematicky významné komplementaritě dvou pojetí, jež představuje důmyslnější řešení problému panství, než si uvědomuje dvojí kritika i obhajoba Aristotela, která v Aristotelově teorii obvykle vidí „kompromis s otrokem“ bu ve smyslu nekonzistentnosti, nebo argumentační improvizace. Nedorozumění pramení původ jednak z toho, že Aristotelés plní ve všech probíraných kontextech dvě protikladné úlohy, totiž jednak odlišit politickou a despoticou vládu, a zároveň argumentovat ve směru prospěšnosti a oprávněnosti panství, a jednak v tom, že dvojznačnost Aristotelova pojetí, zdá se odrážet ambivalenci soudobého obecného mínění.

Ve skutečnosti Aristotelés naznačuje řešení dilematu, jehož tíže nesla soudobá řecká společnost a jež bylo zneužíváno proponenty obou soupeřících stran ve sporu o ospravedlnění panství;⁵⁵ o řešení lze mluvit pouze tehdy, lze-li vůbec směřit nejsvícitelnější rozpor politické filosofie mezi požadavky nutnosti a cílem dobrého života. Klíčová figura argumentu, v níž je nepolitické panství nejprve vodítkem pro rozlišení nesprávné vlády v obci a vzápětí je odlišeno od tyranie, tím že získává některé znaky politické vlády (prospěch, přátelství), spočívá v zahrnutí dvou časových vrstev, jež činí obě roviny argumentu dostatečně jasně odlišenými a zároveň nikoli rozpornými. Předpolitické a politické, současné a budoucí, nutné a prospěšné představují dvě strany jedné pozice, podobně jako „normativní“ metoda knih III, VII, VIII a „realismus“ empirického zkoumání knih IV-VI tvoří dva komplementární celky, které společně vyjadřují úplné cíle jednotné politické vědy: znát nejlepší, ale i nejlepší možnou ústavu (viz *Pol. IV,1*).⁵⁶

Hledisko dobrého života, které je hlediskem budoucnosti, universální rovnosti, hlediskem Lévinasova osvobození člověka od všech partikulárních omezení a rovněž hlediskem první i druhé kritiky Aristotelovy teorie panství, má tendenci opomíjet problém slabých lidí, pro něž je partikulární omezení zároveň jediným dosaži-

⁵⁵ Srv. M. I. Finley, *Was Greek Civilization Based on Slave Labour?*, str. 70.

⁵⁶ Viz W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, I,491, II,135; R. Stark, *Der Gesamtbau der aristotelischen Politik*, in: *La Politique d'Aristote*, Vandoeuvres – Gen ve 1965, str. 8, 24, 29, 34.

tehným způsobem důstojného života. Aristotelés odpovídá Gagari-novi: struktura osvobození od nutného vždy předpokládá svázanost, donucení lidí. Kdyby byly k dispozici člunky, které by tkaly, nebylo by sice třeba otroků, ale struktura osvobození by byla zachována, vyžadovala by oběti, tentokrát na straně svobodné práce.⁵⁷ Mluvit za těchto okolností o universální svobodě a rovnosti znamená pokrytecky přehlížet ty, kdo nejsou této svobody a rovnosti schopni. Naproti tomu vidět otroky realisticky, jako omezené jedince s částečnou inteligencí, je pozice vyjadřující lidskost, solidární zodpovědnost, jež nenechává slabé ztratit se v moři svobodného universa.

Avšak lidskost pro Aristotela neznamena romanticky kýčovitý obraz soběstačné rodiny, jejíž členové vyrábějí předměty náležející do kategorie „lidových řemesel“. Aristotelovo odlišení praktické instrumentality jako kvazi-rationálního zprostředkujícího me-zistupně mezi záměrem a vlastním výkonem realisticky naznačuje možnost Lévinasova osvobození, neboť předjímá možný způsob překonání přírodního vzoru techniky. Technologický pokrok se všemi jeho možnostmi osvobození zvítězil až po překonání předsta-vy poeticko-technické náhrady za tělesnou práci, stejně jako „problém létání mohl být definitivně vyřešen až tehdy, když se technické myšlení osvobodilo od vzoru ptačího letu“.⁵⁸ Zahnutím otrockého algoritmu do vlastního nástroje Aristotelés hypoteticky osvobozuje otroka z jeho zakořeněnosti v „Místě“, v kosmickém a společenském řádu.⁵⁹

⁵⁷ Srv. P. A. Brunt, *Aristotle and Slavery*, str. 345.

⁵⁸ E. Cassirer, *Form und Technik*, in: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, vyd. E. W. Orth – J. M. Krois, Hamburg 1985, str. 73–74.

⁵⁹ Hypotéza osvětluje, že chceme-li moderní technologii kritizovat z pozice tradiční zakořeněnosti „Místa“, pak nejen kvůli ztrátě míry v kvantitativním „vymáhání“, ale především kvůli odosobnění a „zakrytí“ prostředkujícího prvku. Heidegger přehlédl možnost praktické instrumentality (instrumentalita je pro něj omezená na *poiēsis* – *her-vor-bringen*; viz *Otázka techniky*, str. 8–13), která odhaluje, že nás na moderní technologii může děsit nejen „nelidské“ množství výsledných produktů (výrobků či energie) hromaděných do zásoby pro příští zjednávání (v podobném smyslu nás „děsí“ i starověké monumentální stavby), ale především ztráta přirozeného sepětí úmyslu s konečným činem, souvislosti mezi nepatrným sešlápnutím pedálu a výslednou dvoustakilometrovou rychlostí jedoucího automobilu.

„Heideggerovská“ obrana Aristotela počítá s utrpením, které je součástí lidské vznešenosti. Pro Aristotela má sice utrpení, náležitější do oblasti nutnosti, svoji důstojnost, ale prospěšnost stojí výš. Aristotelés se nespokojuje s otrokem – omezeným silákem, nýbrž uvažuje o jeho výchově a budoucím osvobození. Prvek budoucnosti, politicko-filosofické hledisko dobrého života, kdy se otrok, ale i každý z nás stane lepším člověkem, je myšlenkou osvobození, gagarinovským rysem v Aristotelově teorii panství.

Zusammenfassung

Die Theorie der Herrschaft über Sklaven im I. Buch der Aristotelischen *Politik* scheint mit zwei unterschiedlichen Bildern vom Sklaven umzugehen: einerseits erscheint der Sklave als ein ausgebeutetes Instrument der Herstellung, andererseits als ein (wenig begabtes) Mitglied der Haushalt. Die meisten Interpreten neigen dazu, die Frage von dem modernen liberalen Standpunkt der allgemeinen Menschengleichheit zu behandeln, wobei sie das erstere Bild für die eigentliche Auffassung von Aristoteles halten, die von ihrem Gesichtspunkt ideologisch und innerlich widersprüchlich ist. Diejenigen hingegen, die mehr „kommunitaristisch“ orientiert sind, betonen das spätere Bild und verteidigen das vertraute Verhältnis zwischen Herr und Sklave als einen Ausdruck der Solidarität mit dem Sklaven. Der vorliegende Aufsatz versucht zu zeigen, dass die Aristotelische Theorie nicht zweideutig ist, sondern dass sich beide genannten Sklavenbilder einander vervollständigen. Das I. Buch der *Politik* bietet uns somit eine komplexe Auffassung, der weder vorgeworfen werden kann, dass sie dem allgemeinen Menschenbild von Aristoteles widerspricht, noch braucht sie vom kommunitaristischen Standpunkt verteidigt zu werden. Der Aufsatz untersucht vier verschiedene Kontexte, in denen die Sklavenfrage im I. Buch auftaucht: die Herrschaftslehre, die technische Benutzung von Sklaven, die Seele der Sklaven und die Rechtfertigung der Herrschaft über Sklaven. Besondere Aufmerksamkeit wird dem dritten Kontext gewidmet, das im Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Lévinas über das Wesen der modernen Technik erörtert wird. Die Lehre vom Sklaven als einem „Werkzeug für Handeln“ weist sichtlich eher auf die moderne Technik (Lévinas) als auf die traditionellen Künste (Heidegger) hin; die ungewöhnliche Auffassung von Besitz betont aber zugleich die

Notwendigkeit der traditionellen Verantwortung des Verwenders für seine Werkzeuge.

Summary

The Book I of Aristotle's *Politics* seems to deliver two slightly different pictures of the slave: on one hand the slave is depicted as an exploited tool of production; on the other hand, he is conceived as a less-gifted member of the household. Most scholars, who tend to approach Aristotle from the modern liberal perspective of the universal equality of all human beings, take the former picture as the authentic Aristotelian one and criticize it as an ideological account that does not square with Aristotle's general view of the human being. Those, on the contrary, who are communitarian-oriented, emphasize the latter picture and try to defend close connection of the slave to his master as an expression of the solidarity with the former. The paper attempts to show that Aristotle's conception is not ambivalent since the two pictures in question are complementary. Thus, Aristotle provides us with a complex account, which can neither be criticized for being inconsistent and ideological, nor it needs to be defended from the communitarian-like standpoint. The paper proceeds by discussing four contexts of Aristotle's slavery: types of rule, technical use of the slaves, psychology of the slaves, justification of slavery. The main stress is given to the technical context that brings the Aristotle's theory very close to the controversy between Heidegger and Lévinas about the modern technology. Aristotle's conception of the slave as a "tool of action" is closer to the modern notion of technology (Lévinas) than to the traditional notion of the productive crafts and arts (Heidegger); at the same time, however, Aristotle's particular notion of property supports the traditional responsibility of the user for his tools.

**K 50. výročí letu J. A. Gagarina do kosmu
věnuje**

**Jakub Jinek
duben 2011**