

Isaiah Berlin

Čtyři eseje **o svobodě**

přeložil Martin Pokorný

▪ PROSTOR ▪

Dva pojmy svobody

Kdyby mezi lidmi nikdy nedošlo k neshodě ohledně životních cílů, kdyby naši předkové zůstali v poklidu Rajské zahrady, stěží by bylo možno zahájit studia, jimž je věnována Chichelova profesura společenské a politické teorie.¹ Tato studia totiž pramení a vyrůstají z rozkladu. Toto tvrzení by někdo mohl zpochybnit s odůvodněním, že i ve společnosti anarchistických světců, kde nemůže dojít k žádným střetům ohledně mezních účelů, by mohly vyvstat politické problémy, například ústavní nebo zákonodárné otázky. Ale tato námitka spočívá na omylu. Tam, kde ohledně cílů panuje souhlas, zbývají výlučně otázky prostředků, a ty nejsou politické, nýbrž technické, tj. lze je vyřešit pomocí odborníků nebo strojů, stejně jako debaty mezi inženýry nebo lékaři. Právě proto musí ti, kdo vkládají svou víru v nějaký ohromný fenomén, jenž změní celý svět, například v konečné vítězství rozumu nebo v proletářskou revoluci, mít za to, že všechny politické a mravní problémy lze takto změnit v problémy technické. Takový je smysl slavné Engelsovy věty (v níž parafrázuje Saint-Simona) o „nahrazení vlády osob správou věcí“² a marxistických proroctví o rozkladu státu a počátku skutečných dějin lidstva. Ti, kdo spekulaci o podobném stavu dokonalého společenského souladu pokládají za plané snění, nazývají tento názor utopickým. Nicméně nejspíš bychom odpustili ná-

1/ Tato stať se opírá o nástupní přednášku na *Chichele Chair of Social and Political Theory* z roku 1958.

2/ Engels ve spise *Anti-Dühring* (1877–1878), v: Karl Marx a Friedrich Engels, *Werke*, Berlín 1956–1983, sv. 19, str. 195. Srov. „Lettres de Henri Saint-Simon à un américain“, osmý list, ve spise *L'industrie* (1817), díl I, v: *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paříž 1865–1878, sv. 18, str. 182–191.

vštevňíkovi z Marsu, pokud by na kterékoli dnešní britské nebo americké univerzitě získal dojem, že její členové žijí v čemsi velmi blízkému tomuto nevinnému a idylickému stavu – vzhledem k tomu, jakou pozornost profesionální filozofové věnují základním problémům politiky.

Avšak tato situace je překvapivá i riskantní. Překvapivá, protože v žádném období novodobých dějin neprodělaly představy ani životy tolika lidí na Východě i Západě tak hlubokou proměnu a v některých případech prudký otřes následkem fanaticky obhajovaných společenských a politických nauk. Riskantní, protože jsou-li ideje opomíjeny těmi, kdo by o ně měli dbát – tj. těmi, kdo byli vycvičeni k jejich kritickému promýšlení –, získají někdy nekontrolovatelný hybný moment a nezvladatelnou moc nad množstvím lidí, jejichž násilí může dosáhnout takové míry, že je nelze ovlivnit racionální kritikou. Před více než sto lety německý básník Heinrich Heine varoval Francouze, aby nepodceňovali sílu idejí: filozofické pojmy živé v klidu profesorské pracovní mohou zničit celou civilizaci. Hovořil o Kantově *Kritice čistého rozumu* jako o meči, jímž byl sťat německý deismus, a Rousseauova díla označil za krví ztrásněnou zbraň, která v Robespierrových rukou zničila starý režim. Též prorokoval, že Fichtovo a Schellingovo romantické náboženství se jednoho dne mezi fanatickými německými stoupenci obrátí se strašlivými důsledky proti liberální kultuře Západu. Fakta tuto předpověď nevyvrátila. Pokud však profesori skutečně mohou ovládat tuto osudnou moc, co když je mohou ozbrojit pouze jiní profesori, anebo alespoň jiní myslitelé – a ne vlády či parlamentní výbory?

Zdá se, že naši filozofové zůstávají – pokud jde o tyto zhoubné důsledky jejich činnosti – v podivné nevědomosti. Je možné, že nejlepší z nich, opojeni úžasnými výsledky v abstraktnějších oblastech, pohlíží s pohrdáním na

pole, na kterém je pravděpodobnost radikálních objevů nižší a talent pro pečlivou analýzu se dočká menších odměn. Nicméně přes všechny snahy o oddělení, vedené zaslepenou scholastickou pedanterií, politika zůstává neodlučně provázána se všemi ostatními formami filozofického zkoumání. Zanedbávat oblast politického myšlení, jelikož její nestabilní téma se zamlženými okraji nelze zachytit fixními pojmy, abstraktními modely a jemnými nástroji vhodnými pro logiku nebo lingvistickou analýzu, vyžadovat ve filozofii metodickou jednotu a odmítat vše, co danou metodou nelze uspokojivě zvládnout, to znamená jen vydat se i do budoucna napospas primitivním a nekriticky přijímaným politickým míněním. Pouze velmi vulgární historický materialismus popírá sílu idejí a tvrdí, že ideály jsou pouhé materiální zájmy v přestrojení. Je možné, že bez tlaku společenských sil politické ideje nikdy neobživnou, je však jisté, že pokud se tyto síly neodějí do idejí, zůstanou slepé a bezcílné.

Politická teorie tvoří odvětví morální filozofie, které vychází z odhalení anebo uplatnění morálních představ ve sféře politických vztahů. Netvrdím (jak si podle mne mysleli někteří idealističtí filozofové), že všechna historická hnutí nebo střety mezi lidmi lze redukovat na hnutí nebo střety idejí či duchovních sil, ani to, že jsou jejich účinky (či aspekty). Prohlašuji však, že chápat tato hnutí či střety znamená především chápat ideje nebo životní postoje, které v nich jsou zapojeny a které teprve z těchto hnutí činí součást lidských dějin na rozdíl od pouhých přírodních událostí. Politické výroky, představy a skutky jsou pochopitelné jedině v kontextu otázek rozdělujících ty, kdo jich užívají. Je proto pravděpodobné, že pokud nechápeme dominantní otázky našeho světa, pak pro nás naše vlastní postoje a aktivity zůstanou temné. Největší z nich je otevřená válka vedená mezi dvěma systémy idejí, podávajícími odlišné a protikladné odpovědi na otázku, která již dlouho stojí v samém středu politiky – otázku

poslušnosti a donucování. „Proč bych měl (já nebo kdokoli jiný) poslouchat někoho jiného?“ – „Proč bych neměl žít, jak se mi zlíbí?“ – „Musím poslechnout?“ – „Jestliže neposlechnu, lze mne donutit?“ – „Čí rukou, v jaké míře, ve jménu čeho a kvůli čemu?“

Co se týče odpovědí na otázku přípustných mezí nátlaku, zastává dnešní svět dva protikladné názory a oba tvrdí, že je vyznává mimořádně velký počet lidí. Zdá se mi proto, že jakýkoli aspekt této otázky si zaslouží zkoumání.

I

Nutit člověka znamená zbavovat jej svobody. Svobody osvobozující od čeho? Takřka každý moralista v lidských dějinách svobodu chválil. Podobně jako „štěstí“ a „dobro“, jako „příroda“ a „skutečnost“ je význam tohoto termínu natolik propustný, že se na něj hodí skoro každá interpretace. Nehodlám probírat dějiny tohoto próteovského slova ani více než dvě stě jeho významů zaznamenaných historiky idejí. Chci prozkoumat jen dva tyto významy – ty jsou však ústřední a stojí za nimi velká část minulé a troufám si říct, že i budoucí lidské historie. První z těchto politických významů volnosti či svobody (obou výrazů budu užívat bez rozlišení), který (podle vzoru mnoha předchůdců) nazvu „negativní“ význam, hraje roli při odpovědi na otázku: „Kde leží oblast, v níž subjekt – osoba nebo skupina osob – má nebo měl by mít možnost činit, co umí, nebo být, čím umí, bez zasahování ze strany ostatních?“ Druhý význam budu nazývat „pozitivní“. Tkívá v odpovědi na otázku: „Co nebo kdo je zdrojem kontroly nebo zasahování, které může stanovit, aby někdo činil spíše to než ono, byl spíše tím než oním?“ Tyto dvě otázky se zřetelně liší, i když odpovědi na ně se mohou překrývat.

Běžně se říká, že jsem svobodný v té míře, v níž žádný člověk ani lidské sdružení nezasahuje do mého jednání. Politickou svobodou v tomto smyslu je jednoduše oblast, v níž může člověk jednat bez zábran vytyčovaných druhými. Pokud mi druzí brání činit něco, co bych jinak činit mohl, pak právě v této míře svobodný nejsem; a pokud je tato oblast druhými omezena za jisté minimum, lze říci, že jsem donucován anebo možná i zotročen. Termín „donucování“ ovšem nepokrývá veškeré formy nemohoucnosti. Řeknu-li, že nemohu vyskočit více než metr a půl do výšky, že nemohu číst, protože jsem slepý, nebo že nemohu porozumět temnějším pasážím z Hegela, bylo by výstřední tvrdit, že jsem v této míře zotročen nebo donucován. Donucování předpokládá záměrný zásah druhých lidí v rámci oblasti, ve které bych jinak jednal. Politickou volnost či svobodu postrádáte jedině tehdy, pokud vám lidé brání dosáhnout určitého cíle.¹ Pouhá nemohoucnost dosáhnout cíle neznamena absenci politické svobody.² To vychází na povrch ve způsobu užívání moderních spojení typu „ekonomická svoboda“ a jejího protějšku, „ekonomické otroctví“. Velmi věrohodně se argumentuje, že pokud je někdo tak chudý, že si nemůže dovolit něco, na co se nevztahuje žádný právní zákaz, např. bochník chleba, cestu kolem světa nebo soudní odvolání, pak je v tomto ohledu právě tak málo svoboden, jako kdyby mu danou věc zakazoval zákon. Kdyby má chudoba byla nemocí, která mi brání koupit si chleba, zaplatit si cestu kolem světa nebo obhájit svá práva, tak jako mi

1/ Samozřejmě nechodlám tvrdit, že platí i opačná implikace.

2/ Helvétius to řekl velmi jasně: „Svobodný je člověk, který není v železech, není uvězněn v žaláři, není jako otrok terorizován strachem z trestu.“ Nelétat jako orel nebo neplavat jako velryba neznamena, že nám schází svoboda. *De l'esprit*, první pojednání, 4. kapitola.

chromost brání v běhu, pak by tuto nemohoucnost nebylo možné přirozeně označit za nedostatek svobody, tím méně svobody politické. Věřím, že mou nemohoucnost získat danou věc způsobuje skutečnost, že ostatní lidé zavedli pořádky, které mi – na rozdíl od ostatních – brání získat dostatek peněz, jimiž bych za ni zaplatil, a pouze proto se pokládám za oběť donucování nebo otroctví. Jinými slovy, toto užití příslušného termínu závisí na konkrétní společenské a ekonomické teorii ohledně příčin mé chudoby či slabosti. Pokud strádám materiálními prostředky v důsledku absence duševních nebo tělesných schopností, pak prohlásím, že jsem zbaven svobody (a ne pouze, že jsem chudý), jen tehdy, pokud tuto teorii přijímám.¹ Pokud navíc věřím, že mě udržuje v bídě určité uspořádání, které pokládám za nespravedlivé, pak hovořím o ekonomickém otroctví či útlaku. Přirozenost věcí nás nerozčiluje, pouze zlá vůle ano, řekl Rousseau.² Kritériem útlaku je role, kterou podle mého mínění hrají druzí lidé – přímo či nepřímo, záměrně anebo mimoděk – při frustraci mých přání. Volností v tomto smyslu míním to, že mi druzí nezasahují do života. Čím širší je oblast nezasahování, tím větší je má volnost.

Právě to slovem „svoboda“ mínili angličtí klasičtí političtí filozofové.³ Lišili se v názoru, jak široká tato oblast může nebo má být. Měli za to, že v dané situaci nemůže být neomezená, neboť jinak by z ní vyplýval stav, kdy by

1/ Nejlépe známou verzí této teorie je samozřejmě marxistické pojetí společenských zákonů, ale představuje obsáhlou složku i v některých křesťanských a utilitaristických a ve všech socialistických naukách.

2/ *Émile*, II. kniha; *Oeuvres complètes*, vyd. Bernard Gagnebin aj., Paříž 1959nn., sv. 4, str. 320.

3/ „Svobodný člověk,“ píše Hobbes, „je ten, komu ... se nebrání činit to, co chce.“ *Leviathan*, 21. kapitola; vyd. Richard Tuck, Cambridge 1991, str. 146. Zákon je vždy pouto, i když vám třeba brání být spoután řetězy těžšími, než jsou okovy zákona, například řetězy represivnějšího zákona nebo zvyku, svévolné despotie nebo chaosu. V podstatě totéž říká Bentham.

všichni lidé mohli bez omezení zasahovat do životů všech ostatních lidí, a tento druh „přirozené“ svobody by vedl ke společenskému chaosu, v němž by nebyly uspokojovány minimální lidské potřeby – anebo by svobody slabších byly potlačeny silnými. Jelikož si uvědomovali, že lidské cíle a činnosti netvoří automaticky souladný celek, a jelikož (bez ohledu na své oficiální nauky) přikládali velký význam jiným cílům, například spravedlnosti, štěstí, kultuře, bezpečí nebo různé míře rovnosti, byli připraveni svobodu omezit v zájmu jiných hodnot i v zájmu svobody samotné. Jinak totiž nebylo možné vytvořit ten typ sloučení, který pokládali za žádoucí. Proto se tito myslitelé domnívají, že oblast lidského svobodného jednání musí být omezena zákonem. Právě tak ovšem předpokládají – zvláště liberalisté typu Locka a Milla v Anglii a Constanta a Tocquevilla ve Francii –, že musí existovat určitá minimální oblast osobní svobody, kterou v žádném případě nelze narušit; jsou-li totiž její hranice překročeny, jednotlivec se ocitne v prostoru příliš těsném i pro minimální rozvoj svých přirozených schopností, který mu teprve umožňuje sledovat, nebo dokonce si jen představit rozličné cíle, které lidé pokládají za dobré, správné nebo svaté. Odtud plyne, že je nutno vytyčit hranici mezi oblastí soukromého života a oblastí veřejné správní moci. Její umístění je věcí diskuse, ba smlouvání. Lidé na sobě z velké části vzájemně závisejí a žádná činnost není tak soukromá, aby nikdy žádným způsobem nevstoupila jako překážka do životů druhých. „Svoboda pro štika znamená smrt pro ryby“;¹ volnost jedněch se musí odvíjet od omezení druhých. A víme, že jiní dodali: svoboda je něčím zcela jiným pro oxfordského profesora a pro egyptského rolníka.

1/ R. H. Tawney, *Equality*, 1. vyd. 1931, Londýn 1938⁵, 5. kapitola, oddíl 2: „Equality and Liberty“, str. 208 (v předchozích vydáních neobsaženo).

Tento výrok čerpá svou sílu z čehosi, co je pravdivé i důležité, ale sama věta zůstává politickým žvástem. Je pravda, že nabízet politická práva nebo pojistky proti zásahům ze strany státu lidem, kteří jsou polonazí, negramotní, podvyživení a nemocní je výsměchem jejich situaci; napřed potřebují lékařskou pomoc nebo vzdělání a teprve pak mohou pochopit nárůst své svobody nebo její využití. Čím je svoboda pro ty, kdo ji nemohou využít? Jaká je cena svobody bez přiměřených podmínek pro její užití? Hlavní napřed: jsou situace, v nichž – řečeno obratem, který Dostojevskij satiricky přisuzuje nihilistům – mají boty větší hodnotu než Puškin; ne pro každého je hlavní potřebou svoboda jednotlivce. Svoboda totiž netkví v pouhém vyloučení frustrací všeho druhu. To by znamenalo inflaci významu, který by se příliš rozepjal nebo smrskl. Egyptský rolník potřebuje ošacení nebo ošetření dříve a více než osobní svobodu, avšak minimální svoboda, kterou potřebuje dnes, a větší míra svobody, kterou bude možná potřebovat zítra, nepředstavuje žádoucí jeho zvláštní odrůdu svobody, nýbrž svobodu totožnou se svobodou profesorů, umělců a milionářů.

Svědomy západních liberálů nepronásleduje podle mého mínění domněnka, že svoboda, o níž lidé usilují, se liší podle jejich společenského nebo hospodářského postavení, nýbrž ta, že menšina, která svobodu vlastní, ji získala vykořisťováním ohromné většiny, která je nesvobodná, anebo alespoň odvracením zraku od tohoto stavu. S dobrými úmysly mají za to, že pokud je svoboda jednotlivce pro lidské bytosti neredukovatelný cíl, pak by o ni nikdo neměl být druhými připraven – tím méně by se jí někteří měli těšit na úkor ostatních. Rovnost svobody, závazek nezacházet s ostatními tak, jak nechci, aby zacházeli se mnou, splacení dluhu těm, kteří umožnili mou volnost, můj blahobyt nebo myšlenkový rozhled, spravedlnost ve svém nejprostším a nejobecnějším smyslu – toto jsou základy liberální morálky. Svoboda není je-

diný cíl člověka. Mohu s ruským kritikem Bělinským říct, že pokud o ni mají být druzí připraveni, pokud mí bratři mají zůstat v bídě, špíně a okovech, potom ji pro sebe nežádám, odmítám ji oběma rukama a nekonečně raději se s nimi podělím o jejich osud. Ale zmatením termínů nic nezískáme. Chci-li se vyhnout do očí bijící nerovnosti anebo obecně rozšířené bídě, jsem ochoten obětovat některé anebo všechny své svobody. Mohu tak učinit ochotně a svobodně, nicméně tím, čeho se v zájmu spravedlnosti, rovnosti nebo lásky k bližnímu vzdávám, je svoboda. Právem bych pocítoval vinu, kdybych v některých situacích nebyl připraven tuto oběť podstoupit. Avšak oběť neoznačuje nárůst toho, co se obětuje, totiž svobody, jakkoli velká je její mravní potřeba anebo vynahrazení. Svoboda je svoboda – není to rovnost, spravedlnost ani kultivovanost, lidské štěstí ani klidné svědomí. Pokud moje svoboda, svoboda mé třídy nebo mého národa závisí na bídě mnoha jiných lidí, pak systém, který k tomu vede, je nespravedlivý a nemravný. Ale pokud svou svobodu omezím nebo ztratím, abych ostudnost této nerovnosti snížil, a nezpůsobím tak zároveň materiální nárůst individuální svobody druhých, pak došlo k absolutní ztrátě svobody. Tu lze nahradit ziskem spravedlnosti, štěstí nebo míru, avšak ztráta zůstává ztrátou, a říci, že má „liberální“, individuální volnost sice padá přes palubu, avšak zvyšuje se svoboda jiného druhu („společenská“ nebo „ekonomická“), znamená mást různé hodnoty. Přesto je pravda, že k zajištění svobody jedněch musí být občas omezena svoboda druhých. Podle jakého principu to provést? Je-li svoboda svatou, nedotknutelnou hodnotou, pak žádný podobný princip nemůže existovat. Jedno nebo druhé z těchto svářejících se pravidel či zásad se musí, alespoň v praxi, podvolit – a to ne vždy z důvodů, které lze jasně zformulovat, tím méně pak zobecnit do pravidel nebo obecných maxim. A přesto je nutné nalézt praktický kompromis.

Filozofové s optimistickým náhledem na lidskou přirozenost a s vírou v možnost sladění lidských zájmů, jako byl Locke, Adam Smith nebo někdy Mill, se domnívali, že společenský soulad a pokrok lze sloučit s vyhrazením velké oblasti pro soukromý život, do které nesmí být státu ani jiné úřední moci dovoleno vkročit. Hobbes a ti, kdo s ním souhlasili, zvláště konzervativní či reakční myslitelé, tvrdili, že pokud se lidem má zabránit ve vzájemné zkáze a v proměně společenského života v džungli či poušť, musí být nastoleny větší pojistky, které je udrží na jejich místech. V souladu s tím chtěli rozšířit oblast centralizované kontroly a omezit sféru jednotlivce. Ale obě strany se shodly na tom, že určitý výsek lidské existence musí zůstat nezávislý na sféře společenské kontroly. Proniknout do tohoto hájemství, jakkoli malého, by znamenalo despocii. Nejvýřečnější zastánce svobody a soukromí, Benjamin Constant, který nezapomněl na jakobínskou diktaturu, prohlásil, že je přinejmenším nutné zapovědět svévolné proniknutí do svobody vyznání, mínění, projevu a vlastnictví. Jefferson, Burke, Paine či Mill sestavili odlišné soupisy svobod jednotlivce, nicméně argument pro udržování úřední moci na řetěze je vždy v zásadě týž. Pokud nemáme „ponížít nebo popřít svou přirozenost“,¹ musíme uchovat minimální oblast osobní svobody. Nemůžeme zůstat absolutně svobodní a musíme se některých našich svobod vzdát, abychom zachovali ostatní. Ale naprostá kapitulace znamená opět porážku. Jaké tedy musí být toto minimum? Takové, že se jej nelze vzdát, aniž bychom se provinili proti podstatě lidské přirozenosti. Jaká je tato podstata? Jaká měřítko z ní plynou? Odpověď byla, je a možná provždy bude věcí nekonečných diskusí. Ale bez ohledu na to, podle jakého prin-

1/ Benjamin Constant, *Principes de politique*, 1. kapitola; v: *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, vyd. Marcel Gauchet, Paříž 1980, str. 275.

cipu vymezíme oblast nezasahování, zda podle přirozeného práva nebo přírodou daných práv, podle užitku anebo výroků kategorického imperativu, podle nedotknutelnosti společenské smlouvy anebo jakéhokoli jiného konceptu, jímž se lidé snažili projasnit a obhájit svá přesvědčení, vždy platí, že svoboda v tomto smyslu znamená svobodu osvobozující *od* něčeho, absenci zásahů za touto pohyblivou, ale vždy rozpoznatelnou hranicí. „Jedinou svobodou hodnou toho jména je svoboda usilovat vlastním způsobem o vlastní dobro,“ řekl nejproslulejší z jejich příznivců.¹ Je-li tomu tak, lze vůbec kdy oprávnit přinucení? Mill nepochyboval o tom, že ano. Jelikož spravedlnost vyžaduje, aby všichni jednotlivci měli minimum svobody, je nutné všem ostatním jedincům zabránit, v případě nezbytnosti, aby o ně kohokoli připravili. V prevenci podobných srážek dokonce spočívá celá funkce práva: stát se redukuje na to, co Lassalle pohrdlivě označil za funkci nočního hlídače nebo dopravního policisty.

Proč byla ochrana svobody jednotlivce pro Milla tak svatá? Ve svém slavném eseji prohlašuje, že pokud jednotlivce nenecháme žít, jak se mu zlíbí, „v té části [jeho jednání], která se týká jen jeho“,² civilizace nemůže nikam pokročit. Bez svobodného trhu idejí nevyjde pravda na světlo, nebude tu prostor pro spontánnost, originalitu, génia, duševní energii, mravní odvahu. Společnost se roztrhne pod tíhou „kolektivní průměrnosti“. ³ Vše bohaté a rozmanité roztrhne tíha zvyku, neustálého lidského sklonu ke konformitě, který plodí pouze „ochablé“ schopnosti, „utápuuté a úzkoprsé“, „křečovité a ochromené“ lidské bytosti. „Pohanské sebestvrzení“ je stejně

1/ J. S. Mill, *On Liberty*, 1. kapitola, v: *Collected Works of John Stuart Mill*, vyd. J. M. Robson, Toronto/Londýn 1981nn., sv. 18, str. 226.

2/ Tamt., str. 224.

3/ Tamt., 3. kapitola, str. 268.

cenné jako „křesťanské sebezapření“.¹ „Nad všemi omyly, jichž se [člověk] pravděpodobně dopustí navzdory radám a varováním, zdaleka převažuje škodlivost toho, pokud se ostatním dovolí nutit jej k tomu, co pro něj pokládají za dobré.“² Hájení svobody spočívá v „negativním“ cíli zabraňování zásahům. Hrozit člověku perzekucí, pokud se nepodrobí životu, v němž si vůbec nevolí své cíle, umožnit mu přístup jen k jediným dveřím, bez ohledu na to, jak krásné jsou za nimi vyhlídky anebo jak dobrotivé jsou pohnutky původce tohoto uspořádání, znamená zhřešit proti pravdě, že je člověkem, bytostí, která žije vlastní život. Takto svobodu chápou liberálové novodobého světa od Erasmových dob (někteří by řekli od Ockhama) až po dnešek. Každá obhajoba občanských svobod a individuálních práv, každý protest proti vykořisťování a pokořování, proti rozrůstání se veřejné úřední moci, proti masové hypnóze zvyku či organizované propagandě vychází z tohoto individualistického a často napadaného pojetí člověka.

U tohoto stanoviska si můžeme povšimnout trojího. Předně, Mill slučuje dvě odlišné představy. První je ta, že veškeré donucování frustruje lidské touhy, a jako takové je špatné, i když je lze uplatnit k zabránění jiným, větším zlům – zatímco nezasahování, opak donucování, je o sobě dobré, i když není jediným dobrem. Toto je „negativní“ pojetí svobody v klasické podobě. Druhá představa je ta, že lidé by se měli snažit odhalit pravdu anebo rozvinout určitý typ charakteru, který Mill schvaloval: kriticky originální, imaginativní, nezávislý, nekonformní až na hranici excentričnosti atd.; a obojí lze uskutečnit jedinečně za svobodných podmínek. Oba tyto názory jsou liberální, ale nejsou totožné, a jejich spojitost je v nejlepším přípa-

1/ Tamt., str. 265–266.

2/ Tamt., 4. kapitola, str. 277.

dě jen empirická. Nikdo by netvrdil, že tam, kde dogma potírá veškeré myšlení, by mohla vzkvétat pravda nebo svoboda sebevyjádření. Ale historická evidence ukazuje (jak argumentoval James Stephen ve svém impozantním útoku na Milla ve spise *Volnost, rovnost, bratrství*), že integrita, láska k pravdě a zanícený individualismus se rozrůstají přinejmenším stejně často ve stroze ukázněných komunitách, například mezi puritánskými kalvinisty ve Skotsku nebo Nové Anglii, anebo za stavu vojenské disciplíny, jak tomu je ve snášenlivějších nebo indiferentních společnostech. Je-li tomu tak, pak Millova obhajoba svobody jakožto nutné podmínky pro růst lidského génia padá pod stůl. Pokud by se prokázalo, že Millovy dva cíle jsou neslučitelné, stál by Mill před krutým dilematem, nehledě na další obtíže plynoucí z neslučitelnosti jeho nauk s přísným utilitarismem, dokonce ani s jeho humánnější verzí.¹

Za druhé, tato nauka je relativně nová. Ve starověkém světě nenacházíme takřka žádný rozbor svobody jednotlivce jakožto vědomého politického ideálu (v protikladu k její skutečné existenci). Již Condorcet poznamenal, že pojem individuálních práv schází v právních koncepcích Římanů a Řeků. Zdá se, že totéž platí i o židovské, čínské a všech dalších starověkých civilizacích, které byly od té doby objeveny.² Dominance tohoto ideálu byla spíše výjimkou než pravidlem, a to i v nejnovějších dějinách

1/ To je jen další doklad přirozeného sklonu takřka všech myslitelů domnívat se, že všechny věci, které pokládají za platné, spolu musí důvěrně souviset anebo alespoň být slučitelné. Dějiny myšlení i dějiny národů jsou posety příklady neslučitelných anebo alespoň nesourodých prvků uměle spřažených do despotického systému anebo udržovaných pohromadě hrozbou společného nepřítele. Postupem času nebezpečí pomine a mezi spojenci vystanou konflikty, které celý systém často rozloží, někdy k velkému prospěchu lidstva.

2/ Viz cenný rozbor Michela Villeye, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1957, který sleduje zárodek pojmu subjektivních práv k Ockhamovi.

Západu. Nestávalo se též často, že by volnost v tomto smyslu byla svolávacím pokřikem velkých lidských mas. Touha, aby se vás druzí nedotýkali, aby vás nechali být, je znakem vysoké civilizovanosti jednotlivců i komunit. Sám pocit soukromí, vnímání oblasti osobních vztahů jako čehosi o sobě svatého, vyplývá z pojetí svobody, které i přes všechny své náboženské kořeny není v rozvinutém stavu starší než renesance nebo reformace.¹ Nicméně jeho úpadek by znamenal smrt jedné civilizace, celé jedné mravní perspektivy.

Třetí charakteristika tohoto pojetí svobody je důležitější. Jde o to, že svoboda v tomto smyslu není neslučitelná s určitými druhy autokracie anebo alespoň s absencí sebeurčení. Svoboda v tomto smyslu se týká především oblasti kontroly, nikoli jejího zdroje. Tak jako demokracie může de facto zbavit individuálního občana mnoha svobod, jimž by se v jiné formě společnosti těšil, stejně tak je dokonale představitelné, že liberálně zaměřený despota svým poddaným dopřeje velkou míru osobní volnosti. Despota, který svým poddaným ponechává velkou oblast svobody, může být nespravedlivý, může podněcovat divokou nerovnost, nedbat na pořádek, ctnost nebo poznání – ale pokud neomezuje jejich volnost, anebo ji alespoň omezuje méně než jiné režimy, vyhovuje Millově podmínce.² Svoboda v tomto smyslu nesouvisí, alespoň logicky ne, s demokracií nebo sebeurčením. Sebeurčení možná obecně vzato zajišťuje lepší záruku uchování občanských svobod než jiné režimy a libertariáni

1/ Křesťanská (a židovská či muslimská) víra v absolutní autoritu božských nebo přirozených zákonů nebo v rovnost všech lidí před tváří Boha se velmi liší od víry ve svobodu žít, jak se mi zlíbí.

2/ Lze si dokonce představit důkaz, že v Prusku Bedřicha Velikého nebo v Rakousku Josefa II. byli imaginativní a originální jedinci s tvůrčím nadáním, stejně jako menšiny všeho druhu, méně utlačováni a méně pocítovali tlak institucí i zvyku než v mnoha starších i pozdějších demokraciích.

je takto hájí. Ale mezi svobodou jednotlivce a demokratickou vládou není žádná nutná souvislost. Odpověď na otázku: „Kdo mi vládne?“ se logicky liší od otázky: „Nakolik mi vláda zasahuje do života?“ Právě v této odlišnosti vposledku spočívá zásadní kontrast mezi pojmy negativní a pozitivní svobody.¹ „Pozitivní“ smysl svobody totiž vychází najevo, když se pokusíme zodpovědět otázku, která ucní „Co mohu svobodně činit, čím mohu svobodně být?“, nýbrž „Kdo mi vládne?“ nebo „Kdo určuje, co mám a nemám činit, čím mám a nemám být?“

1/ Odhadnout v daném konkrétním případě rozsah „negativní svobody“ je obtížné. Zprvu se může zdát, že závisí pouze na moci zvolit si mezi alespoň dvěma alternativami. Nieméně ne všechna rozhodnutí jsou stejně svobodná, jsou-li vůbec svobodná. Pokud v totalitním státě zradím přítele pod hrozbou mučení, a možná dokonce i tehdy, kdy se jen obávám ztráty zaměstnání, mohu opodstatněně říci, že jsem nejednal svobodně. Nieméně jsem samozřejmě vykonal rozhodnutí a přinejmenším teoreticky jsem se mohl rozhodnout, že se nechám zabít, mučit nebo uvěznit. Pouhá existence alternativ proto nestačí k tomu, aby mé jednání bylo svobodné v běžném smyslu slova (i když může být záměrné). Rozsah mé svobody podle všeho závisí na tom, (a) kolik možností mi je přístupných (i když metoda jejich počítání se vždy musí řídit pouhými dojmy; možnosti jednání nepředstavují diskrétní entity jako jablka, která lze vyčerpávajícím způsobem spočítat); (b) jak snadné nebo obtížné je uskutečnění každé z těchto možností; (c) jak důležité jsou při vzájemném srovnání tyto možnosti v mém životním plánu vzhledem k mému charakteru a okolnostem; (d) do jaké míry je lze učinit dostupnými nebo nedostupnými prostřednictvím záměrných lidských skutků; (e) jakou hodnotu různým možnostem přikládá nejen jednající, ale i obecné citění společnosti, ve které žije. Všechny tyto veličiny je nutno „integrovat“ a vyvodit z toho postupu závěr, který nutně nikdy nebude přesný ani indiskutabilní. Je zcela dobře možné, že existuje mnoho nesouměřitelných druhů a stupňů svobody, které nelze nanést na žádnou jednotnou velikostní škálu. Navíc ve společnostech narážíme na (logicky absurdní) otázky typu: „Zvýšilo by uspořádání X svobodu pana A více než součet svobod pánů B, C a D?“ Stejně obtíže vyvstávají při aplikaci utilitářských kritérií. Pokud ovšem nevyžadujeme přesná měření, můžeme udat platné důvody pro nález, že průměrný poddaný švédského krále je v dnešní době [1958] souhrnně vzato podstatně svobodnější než průměrný občan Španělska či Albánie. Celkové životní vzorce je nutno srovnávat přímo a jako celky, i když podat důkaz metody srovnání a pravdivosti závěrů je obtížné nebo vyloučené. Avšak mlhavost pojmů a mnohost kritérií tvoří atributy samotného tématu, nikoli našich nedokonalých měřicích metod nebo neschopnosti přesného myšlení.

Souvislost demokracie a individuální svobody je mnohem mlhavější, než se jeví mnoha obhájcům obou těchto prvků. Touha vládnout si sám nebo alespoň účastnit se procesu, jímž bude ovládán můj život, možná tkví stejně hluboko jako touha po svobodné oblasti jednání a historicky je asi starší. Ale tyto touhy nemají tentýž cíl. Jsou dokonce natolik odlišné, že vposledku vedly k velkým ideologickým střetům, jimiž je ovládán náš svět. Právě tento „pozitivní“ pojem svobody – nikoli „svobodu od“, nýbrž „svobodu k“, svobodu vést jednu předepsanou formu života – totiž příznivci „negativního“ pojetí stavějí občas jen jako klamný převlek brutální tyranie.

II

Pojem pozitivní svobody

Pozitivní význam slova „svoboda“ vychází z přání jednotlivce být svým pánem. Chci, aby můj život a má rozhodnutí závisela na mně, ne na vnějších silách jakéhokoli druhu. Chci být nástrojem vlastních volných aktů, nikoli vůle druhých lidí. Chci být subjektem, ne objektem; chci být veden důvody, svými vlastními vědomými cíli, nikoli příčinami, které mne postihují jakoby zvnějšku. Chci být někým, ne nikým; chci být činitel, tvor, za kterého se nerozhoduje, nýbrž který rozhoduje sám, bytost, která se sama řídí a není vedena vnější přírodou nebo druhými lidmi, nechci být věc, zvíře nebo otrok, kteří nejsou s to hrát lidskou roli, tj. vymýšlet vlastní cíle a postupy a uskutečňovat je. Toto míním, přinejmenším zčásti, když říkám, že jsem racionální a že právě můj rozum mne jakožto člověka odlišuje od zbytku světa. Především si chci být vědom sebe samého jako myslící, chtějící, jednající bytosti, která za svá rozhodnutí nese zodpovědnost a dokáže je vysvětlit poukazem k vlastním myšlenkám

a cílům. Cítím se svobodou v té míře, v níž věřím, že toto je pravda, a zotročen v té míře, v níž jsem nucen uznat, že to pravda není.

Může se zprvu zdát, že svoboda spočívající v tom, že jsem svým pánem, a svoboda spočívající v tom, že mi druhí nebrání rozhodnout se tak, jak se rozhodují, představují pojmy, které logicky vzato nejsou nijak zvlášť vzdáleny, neboť v zásadě jen říkají totéž z negativního a pozitivního aspektu. Avšak „pozitivní“ a „negativní“ pojetí se v dějinách vyvíjela odlišnými směry v krocích, které nebyly vždy logicky obhajitelné, a nakonec se navzájem dostala do přímého konfliktu.

To lze předvést například na svébytné hybné síle, kterou získala zpočátku možná zcela neškodná metafora „být svým pánem“. Říkám, že „jsem svým pánem“, že „nejsem ničím otrokem“ – ale nemohu být také (jak by řekli platónici nebo hegelíáni) otrokem přírody? Nebo vlastních „nezkrocených“ vášní? Nejsou toto vše jen druhy jediného rodu „otrok“, z nichž jedny jsou politické či právní, druhé mravní či duchovní? Neprošli lidé zkušeností vysvobození z duchovního otroctví nebo z otročení přírodě a neuvědomili si přitom jednak já, které vládne, a na druhou stranu cosi v nás, čemu se velí? Toto vládnoucí já se pak porůznu ztotožňuje s rozumem, s „vyšší přirozeností“, s já, které vypočítává a usiluje o to, co je uspokojí dlouhodobě, s mým „reálným“, „ideálním“ či „autonomním“ já nebo s mým já „na vrcholu“. Poté je možný kontrast s iracionálním pudem, neovládanými vášněmi, „nižší“ přirozeností, úsilím o okamžité slasti, mým „empirickým“ či „heteronomním“ já, které strhne každý závan touhy a zanícení a které je nutno stroze ukáznit, pokud má kdy vystoupit až ke své nejvyšší, „skutečné“ přirozenosti. Navíc lze obě já oddělit ještě širší průrvou. Skutečné já lze chápat jako cosi obsáhlejšího než jedinec (v běžném pojetí toho slova), jako společenský „celek“, v němž je jednotlivec prvkem nebo aspek-

tem: kmen, rasa, církev, stát, velké společenství živých, mrtvých a nenarozených. Tato entita je pak ustavena jako „pravé“ já, které uvalením své kolektivní či „organické“ vůle na vzpouzející se „články“ dosahuje své, a proto i jejich „vyšší“ svobody. Bylo mnohokrát poukázáno na rizika užívání organických metafor k oprávnění donucování jedněch z rukou druhých s cílem pozvednout je na „vyšší“ úroveň svobody. Svou trvalou důvěryhodnost však tento druh vyjadřování čerpá z toho, že uznáváme jako možné a někdy i oprávněné donucovat lidi ve jménu určitého cíle (řekněme spravedlnosti nebo veřejného zdraví), o který by – kdyby byli vzdělanější – sami usilovali, ale nečiní tak, protože jsou zaslepení, nevědomí nebo zkažení. Snadno tak dokážu představit si sebe, jak donucuji druhé kvůli nim samým, v jejich – nikoli mém – zájmu. Pak tvrdím, že vím, co doopravdy potřebují, lépe, než to vědí oni. Z toho vyplývá maximálně to, že kdyby byli racionální, tak rozumní, jako já, a kdyby chápali své zájmy tak, jak je chápu já, nestavěli by se mi na odpor. Ale mohu učinit další krok a tvrdit mnohem více. Mohu prohlásit, že o to, proti čemu se ve své zatemněnosti vědomě stavějí, vlastně usilují, protože uvnitř nich existuje okultní jádro – skrytá racionální vůle nebo „pravý“ cíl –, které je sice popíráno vším, co zjevně cítí, činí a říkají, avšak je jejich „skutečným“ já, o němž ubohé empirické já v čase a v prostoru může vědět jen málo nebo nic, a že tento vnitřní duch je jediným já, které zasluhuje, abychom jeho touhy brali v potaz.¹ Jakmile přijmu tento názor, jsem oprávněn přehlížet skutečná

1/ „Ideálem pravé svobody je maximum moci pro všechny příslušníky lidské společnosti bez rozdílu, která jim umožňuje žít podle jejich nejlepších schopností,“ řekl T. H. Green roku 1881 v *Přednášce o liberálním zákonodárství a smluvní svobodě* (T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, vyd. Paul Harris a John Morrow, Cambridge 1986, str. 200). Kromě záměny svobody s rovností z toho vyplývá, že pokud si člověk zvolí nějakou okamžitou

prání lidí a společností, šikanovat je, utlačovat a mučit ve jménu a v zastoupení jejich „skutečných“ já se spolehlivým věděním, že každý pravý lidský cíl (štěstí, vykonání povinnosti, moudrost, spravedlivá společnost, sebeuspokojení) musí být totožný se svobodou člověka – se svobodnou volbou jeho „pravého“, i když často zastřené ho a neslyšného já.

Tento paradox byl často předveden. Jedna věc je říci, že vím, co je pro X dobré, zatímco on to neví, nebo kvůli tomu (a kvůli němu) i přehlížet jeho přání, a podstatně odlišné je tvrzení, že X se pro to *eo ipso* rozhodl; ne sice vědomě, ne tak, jak se jeví v každodenním životě, nýbrž ve své roli racionálního já, které jeho empirické já nemusí znát, v roli „skutečného“ já, které poznává dobro a jakmile mu je odhaleno, musí si ho zvolit. Toto obludné odosobnění spočívající ve ztotožnění toho, co by si X zvolil, kdyby byl něčím, čím (alespoň zatím) není, s tím, o co X skutečně usiluje a co chce, se nachází v jádře všech politických teorií seberealizace. Jedna věc je říci, že mne lze donucovat pro mé dobro, které v důsledku zaslepenosti nevidím; to mi může být příležitostně ku prospěchu, a dokonce to může rozšířit oblast mé svobody. Něco jiného je říci, že pokud to je mé dobro, pak nejsem donucován, protože jsem je chtěl, ať o tom vím, anebo ne, a jsem svobodný (anebo „opravdu“ svobodný), i když to mé ubohé pozemské tělo a pobloudilá duše trpce odmítají a v nejhlubším zoufalství zápasí s těmi, kdo se je v dobré vůli snaží nastolit.

Tuto magickou proměnu či kouzelnický trik (kvůli níž se William James oprávněně posmíval hegelianům) lze

slast, která mu (podle mínění koho?) neumožní žít podle svých nejlepších schopností (k jakému „já“ se váže slovo „svých“?), pak nevykonává „pravou“ svobodu, a pokud o ni je připraven, neztrácí nic podstatného. Green byl upřímný liberál, nicméně mnohý tyran by mohl této formule využít k ospravedlnění svých nejhorších represivních kroků.

bezpochyby stejně snadno provést s „negativním“ pojmem svobody, kdy oním já, do jehož jednání se nemá zasahovat, již není jednotlivec se svými skutečnými přáními a potřebami, jak se běžně chápou, nýbrž „skutečný“ vnitřní člověk, ztotožněný s usilováním o nějaký ideální cíl, o kterém se empirickému já ani nesní. A stejně jako v případě „pozitivně“ svobodného já se tato entita může nadmout v cosi nadosobního – stát, třídu, národ nebo sám chod dějin, chápané jako „skutečnější“ subjekt atributů než empirické já. Avšak „pozitivní“ pojem svobody jakožto sebeovládání s nárysem vnitřně rozděleného člověka se fakticky, historicky, doktrinálně a prakticky snadněji propůjčil tomuto rozpolcení osobnosti na cosi transcendentního, dominantního, ovládajícího a na empirickou hrstku tužeb a vášní, které je nutno ukáznit a zkrotit. Právě tento historický fakt měl a má vliv. To dokazuje (je-li u tak samozřejmé pravdy třeba důkazu), že pojetí svobody bezprostředně vyplývají z názorů na konstituci já, osoby, člověka. Při dostatečné manipulaci s definicí člověka lze dosáhnout toho, že svoboda označuje cokoli, co se manipulátorovi zlíbí. Současné dějiny ukázaly nadmíru jasně, že tato otázka není čistě akademická.

Důsledky rozlišení mezi dvěma já se stanou ještě jasnějšími, vezmeme-li v úvahu dvě hlavní formy, které v dějinách získala touha sám se řídit, být řízen svým „pravým“ já. První formou je sebezapření s cílem dosáhnout nezávislosti. Druhou je sebeuskutečnění nebo naopak sebezototožnění s určitým principem nebo ideálem, usilující dosáhnout zcela téhož cíle.

Ústup do hradu v nitru

Vlastním rozum a vůli, vytyčuji cíle a toužím o ně usilovat. Pokud se mi však zabrání jich dosáhnout, necítím se již být pánem situace. Bránit mi mohou zákony nebo příroda, náhoda nebo lidské skutky anebo často nezáměrný vliv lidských institucí. Tyto síly pro mne mohou být příliš prudké. Co mám činit, aby mne nerozdrtily? Musím se osvobodit od tužeb, o kterých vím, že je nemohu uskutečnit. Chci být pánem svého království, ale mé hranice jsou dlouhé a nejisté. Proto je omezím, abych zmenšil nebo odstranil citlivou oblast. Začnu touhou po štěstí, moci, poznání nebo po získání určitého předmětu. Ale ničemu z toho nemohu velet. Hodlám se vyhnout porážce a plýtvání silami, a proto se rozhodnu neusilovat o nic, o čem si nemohu být jist, že to získám. Stanovím si, že nebudu toužit po nedosažitelném. Tyran mi hrozí zničením majetku, uvězněním, vyhnanstvím anebo smrtí mých milovaných. Ale pokud se již necítím připoután k majetku, nedbám o to, zda jsem ve vězení, pokud jsem v sobě zabil svá přirozená hnutí mysli, pak mne nemůže pokořit svou vůlí, protože to, co ze mne zbývá, již nepodléhá empirickým obavám či touhám. Jako kdybych provedl strategický ústup do hradu v nitru – svého rozumu, své duše, svého „nůmenálního“ já –, kterého se přes veškerou snahu nemůže dotknout ani slepá vnější síla, ani lidské úklady. Stáhl jsem se do sebe; tam a pouze tam jsem bezpečný. Jako kdybych řekl: „Poranil jsem si nohu. K osvobození od bolesti vedou dvě cesty. Jednou je léčba zranění. Ale pokud je léčba příliš složitá nebo nejistá, je tu druhá cesta. Mohu se zranění zbavit tak, že si nohu useknu. Pokud se vycvičím nechťtít nic, k čemu je vlastnictví nohy nepostradatelné, nebudu její nepřítomnost pociťovat.“ Takto vypadá tradiční sebeodpoutání as-

ketů a kvietistů, stoiků a buddhistických mudrců, lidí různých vyznání či bezvěrců, kteří přehli ze světa a unikli jhu společnosti nebo veřejného mínění procesem záměrné sebezproměny, která jim dovoluje již se nestarat o žádnou z jejích hodnot, zůstat – osamělý a nezávislý – na jejím okraji, nezranitelný jejími zbraněmi.¹ Veškerý politický izolacionismus, ekonomická autarkie, každá podoba autonomie v sobě má prvek tohoto přístupu. Zbavím se překážek na stezce tím, že stezku opustím; stáhnou se do vlastní sekly, do svého plánovaného hospodářství, na záměrně izolované území, kde není třeba naslouchat žádným hlasům zvenčí a kde nemohou působit žádné vnější síly. Jde o určitou formu hledání bezpečí, která bývá též nazývána hledáním osobní nebo národní svobody či nezávislosti.

Od této nauky v její aplikaci na jednotlivce již není daleko ke koncepcím těch, kdo – jako Kant – ztotožňují svobodu ne sice s vyhlazením tužeb, nieméně s odporem vůči nim a s jejich ovládnutím. Ztotožňují se s ovládajícím a unikám otroctví ovládaného. Jsem svobodný, protože – a nakolik – jsem autonomní. Poslouchám zákony, ale sám jsem je uvalil na své ničím nedonucované já, anebo jsem je v tomto já našel. Svoboda je poslušnost, avšak – řečeno s Rousseauem – „poslušnost vůči zákonům, které si sami předepisujeme“,² a nikdo nemůže zotročit sám sebe. Heteronomie označuje závislost na vnějších faktorech, sklon stát se hračkou vnějšího světa, který sám nejsem s to plně ovládat a který mne *pro tanto* ovládá a „zotročuje“. Jsem svobodný pouze v té míře, v níž má osoba není „spoutána“ ničím, co poslouchá mnou neovládané síly.

1/ „Moudrý člověk, i když je otrok, žije na svobodě, a odtud plyne, že i když blázen vládne, žije v otroctví,“ řekl sv. Ambrož. Totéž by mohl říci Epiktétos nebo Kant. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, sv. 82, část 1, vyd. Otto Faller, Vídeň 1968, list 7, § 24, str. 55.

2/ *Společenská smlouva*, kniha I., 8. kapitola; *Oeuvres complètes*, sv. 3, str. 365. Srov. Constant, cit. d., str. 272.

Nemohu ovládat přírodní zákony, takže má svobodná činnost musí být *ex hypothesi* povznesena nad empirický kauzální svět. Zde není místa rozebírat platnost této starobylé a proslulé nauky. Chci jen poznamenat, že spřízněné představy svobody jakožto odolávání neuskutečnitelné touze (nebo únik z ní) a jakožto nezávislosti na sféře kauzality hrají v politice roli stejně ústřední jako v etice.

Spočívá-li totiž podstata člověka v tom, že je autonomní bytostí – původcem hodnot či cílů o sobě, jejichž nejzazší autorita pramení právě z toho, že jsou předmětem svobodného chtění –, pak není nic horšího než zacházet s ním, jako kdyby nebyl objektem autonomním, nýbrž přirozeným, hříčkou kauzálních vlivů, tvorem vydaným na milost vnějším podnětům, jehož rozhodnutí mohou jeho vládcové ovládat, ať již hrozbou síly anebo nabídkou odměny. Zacházet s lidmi takto znamená zacházet s nimi, jako by postrádali sebeurčení. „Nikdo mne nemůže přimět, abych byl šťasten jeho způsobem,“ napsal Kant. Paternalismus představuje „největší představitelnou despotii“.¹ Důvodem je, že v tomto režimu s lidmi zacházím, jako by pro mne nebyli svobodní, nýbrž tvořili jen lidský materiál, jež já, blahovolný reformátor, ztvárním ve shodě se svým, nikoli jejich svobodně přijatým cílem. Právě tuto politiku samozřejmě doporučovali první utilitaristé. Helvétius (a Bentham) nevěřili v tlumení, nýbrž ve využití sklonu člověka stát se otrokem svých vášní. Pokud tak lze „otroky“ učinit šťastnějšími, chtěli před lidmi mávat odměnami a tresty – což je nejvyostřenější možná forma heteronomie.² Ale manipulovat s lidmi,

1/ Cit. d., sv. 8, str. 290, ř. 27 a str. 291.

2/ „Proletářské donucování ve všech podobách, od poprav po nucené práce, je – jakkoli to může znít paradoxně – metodou utváření komunistického lidství z lidského materiálu kapitalistického období.“ Tyto řádky bolševického vůdce Nikolaje Bucharina, zvláště termín „lidský materiál“, působivě ilustrují zmíněný postoj. Nikolaj Bucharin, *Ekonomika perechodnoho perioda*, Moskva 1920, 10. kapitola, str. 146.

hnát je vstříc cílům, který vy – společenský reformátor – vidíte, ale oni možná ne, znamená popírat jejich lidství, zacházet s nimi jako s předměty bez vlastní vůle, a tedy je ponižovat. Pokud proto lidem lžeme nebo je klameme, tj. využíváme je jako prostředky pro naše (nikoli jejich) nezávisle pojaté cíle, byť k jejich prospěchu, v důsledku to znamená, že s nimi zacházíme jako s podlidmi; chováme se, jako kdyby jejich cíle byly méně neredukovatelné a svaté než naše. Ve jménu čeho mohu kdy být oprávněn nutit lidi dělat něco, co nechtěli nebo k čemu nesvolili? Pouze ve jménu nějaké hodnoty, která stojí výše než oni sami. Pokud ale – jak tvrdil Kant – jsou všechny hodnoty hodnotami díky svobodným lidským aktům a jen díky tomu je tak lze nazývat, potom žádná hodnota nestojí výše než jednotlivec. Podobné jednání tedy znamená, že lidi donucuji ve jménu něčeho méně neredukovatelného, než jsou oni sami; podrobuji je své vůli nebo určité touze někoho jiného po (svém či jejich) štěstí, výkonnosti, bezpečí nebo pohodlí. Směřuji k něčemu, po čem toužím (z libovolné, jakkoli šlechetné pohnutky) já nebo má skupina, a využívám k tomu druhých lidí jako prostředků. Avšak to stojí ve sporu s tím, čím – jak vím – lidé jsou, totiž sebeúčely. Veškeré vměšování do lidského života, lstivé využívání, jejich formování proti jejich vůli, veškerá myšlenková kontrola a navozování psychických reflexů¹ proto znamená popření toho, co lidi činí lidmi a co brání redukci jejich hodnot.

Kantův svobodný jedinec je transcendentní bytostí mimo říši přírodní kauzality. Avšak v empirické podobě, kdy se pojem člověka čerpá z běžného života, byla tato nauka jádrem liberálního humanismu, morálního i poli-

1/ Kantova psychologie, stejně jako stoická a křesťanská, předpokládala, že určitý prvek v člověku – „vnitřní pevnost duše“ – lze zajistit proti vnějšímu ovlivňování. Rozvoj hypnotických technik, „brainwashingu“, subliminální sugescí apod. ubral této apriorní premise, alespoň jako empirické hypotéze, na důvěryhodnosti.

tického, jenž byl v osmnáctém století hluboce ovlivněn Kantem i Rousseauem. Ve své apriorní verzi je určitou formou sekularizovaného protestantského individualismu, v němž Boží místo zaujímá koncepce racionálního života a jednotlivá duše, která spěje ke sjednocení s Bohem, je nahrazena pojmem jednotlivce obdařeného rozumem a usilujícího o to, aby byl ovládán jedině rozumem a nezávisel na ničem, co by ho mohlo svést na scestí nebo jej oklamat probuzením jeho iracionální přirozenosti. Autonomie, nikoli heteronomie: jednat a nebýt tím, čím se jedná. Představa otroctví vášním je pro ty, kdo uvažují tímto způsobem, víc než pouhá metafora. Zbavit se strachu, lásky nebo touhy po konformitě znamená osvobodit se z despotie čehosi, co nemohu ovládat. Sofoklés, jenž podle Platóna prohlásil, že až stáří jej osvobodilo z vášně lásky, ze jha krutého pána, zachycuje zkušenost stejně reálnou jako prožitek osvobození od tyranu anebo otrokáře. K tomuto způsobu myšlení a vyjadřování patří psychologický prožitek chvíle, kdy sleduji, jak se podvoluji nějakému „nižšímu“ hnutí mysli, jak jedním z pohnutky, která se mi přičí, anebo činím něco, co je mi odporné v okamžiku skutku, a později si uvědomuji, že jsem „nebyl sám sebou“, že jsem se „neovládal“. Ztotožňuji se se svými kritickými a racionálními okamžiky. Na důsledcích mých činů nesmí záležet, protože ty se vymykají mé moci; jen mé motivy jsou podstatné. Tak zní krédo osamělého myslitele, jenž zavrhl svět a oprostil se od pout lidí a věcí. V této podobě se popsaná nauka může jevit jako především etické krédo takřka bez politického aspektu. Nicméně její politické implikace jsou zřejmé a nauka vstupuje do tradice liberálního individualismu přinejmenším stejně hluboce jako „negativní“ pojem svobody.

Možná stojí za povšimnutí, že koncept racionálního mudrce, který unikl do vnitřní pevnosti svého pravého já, ve své individualistické podobě vystává vždy, když se vněj-

ší svět projeví jako zvláště vyprahlý, krutý nebo nespravedlivý. „Vpravdě svobodný je ten,“ řekl Rousseau, „kdo touží po tom, co může vykonat, a činí to, po čem touží.“¹ Ve světě, kde člověk usilující o štěstí, spravedlnost či svobodu (v jakémkoli smyslu) nemá mnoho možností, protože mu je velká část směrů jednání zahrazena, se pokušení ustoupit do sebe může stát neodolatelné. Možná tomu tak bylo v Řecku, kde stoický ideál musí mít určitou spojitost s pádem nezávislých demokracií při útoku centralizované makedonské autokracie. Z analogických důvodů tomu bylo stejně v Římě na sklonku republiky.² Toto pokušení se vynořilo v sedmnáctém století v Německu, v době nejhlubšího národního pokoření německých států po třicetileté válce, kdy charakter veřejného života, zvláště v malých správních jednotkách, donutil ty, kdo si cenili lidské důstojnosti, k jakési vnitřní emigraci. Nebylo to poprvé ani naposled. Doktrína, která tvrdí, že se musím naučit netoužit po tom, co nemohu mít, že touha, kterou vyhladím nebo již úspěšně odolám, je stejně dobrá jako touha uspokojená, představuje sublimní, nicméně podle mne nezaměnitelnou formu nauky o kyselých hroznech: pokud si něčím nemohu být jist, nemohu to opravdu chtít.

Je proto jasné, proč nám nemůže vyhovovat definice negativní svobody jako schopnosti činit to, co chceme – definice, kterou de facto přijímá Mill. Pokud zjistím, že nejsem schopen učinit nic anebo jen málo z toho, co chci, pak stačí omezit či uhasit má přání a stávám se svobodným. Pokud se tyranovi (či „skrytému přemlouvajícímu“) podaří uvést své poddané (či klienty) do stavu, kdy ztrácejí svá původní přání a přijímají („internalizu-

1/ Cit. d., str. 309.

2/ Není snad příliš spekulativní domnívat se, že i kvietismus východních mudrců byl podobně odpovědí na despotii velkých autokracií a vzkvětal v obdobích, kdy jednotlivci byli často pokořováni nebo alespoň přehlíženi či bezohledně ovládáni vlastníky nástrojů fyzického nátlaku.

jí“, osvojují si) tu formu života, kterou pro ně vynalezl, pak se mu podle této definice podařilo je osvobodit. Ne-pochybně dosáhl toho, že se *cítí* svobodní – tak jako se Epiktétos cítí svobodnější než jeho pán (a příslovečný do-brý člověk je šťasten i na skřipci). Avšak to, co vytvořil, představuje přímou antitezi politické svobody.

Asketické sebezapření může být zdrojem integrity, vznešenosti a duchovní síly, ale je těžké pochopit, jak by-chom je mohli nazvat rozšířením svobody. Pokud se před protivníkem zachráním tak, že se stáhnou dovnitř a za-mknu všechny vstupy a východy, je možné, že zůstávám svobodnější, než kdyby mne lapil – ale jsem svobodnější, než kdybych jej porazil nebo lapil sám? Pokud zajdu pří-liš daleko a uzavřu se do příliš malého prostoru, zadusím se a zemřu. Logickým vyvrcholením procesu ničení vše-ho, čím bych mohl být zraněn, je sebevražda. Dokud po-bývám v přirozeném světě, nikdy nemohu být zcela v bez-pečí. Naprosté osvobození v tomto smyslu (jak si správně uvědomoval Schopenhauer) nám skýtá pouze smrt.¹

Nacházím se ve světě, v němž narážím na překážky kladené mé vůli. Snad lze těm, kdo jsou spjati s „negativ-ním“ pojmem svobody, odpustit názor, že sebezapření není jedinou metodou zdolávání překážek, že je také možné je odstranit – mimolidské objekty fyzickou silou, lidské protivenství nátlakem nebo přesvědčováním, např. když někoho přiměji, aby mi uvolnil místo v kupé, anebo když dobudu zemi, která ohrožuje mé zájmy. Podobné

1/ Stojí za povšimnutí, že ti, kdo v tomto období německého kvietismu požadovali – a prosazovali – ve Francii svobodu pro jednotlivce nebo pro národ, tomuto přístupu nepropadli. Není možná důvodem právě to, že navzdory despotii francouzské monarchie a arogance a svévolné-mu chování privilegovaných skupin ve francouzském státě byla Francie hrdou a mocnou zemí, kde talentovaní lidé měli reálnou šanci získat politickou moc, takže ústup z bitvy do bezstarostných nebes, odkud ji soběstačný filozof může bez vášně sledovat, nebyl jediným východiš-kem? Totéž platí pro Anglii devatenáctého století i dlouho poté a pro dnešní Spojené státy.

skutky mohou být nespravedlivé, mohou vyžadovat násilí, krutost, zotročení druhých, ale stěží můžeme popřít, že jednající jimi doslova může zvýšit svou svobodu. Je ironií dějin, že právě ti, kdo tuto pravdu praktikují nejbezhledněji, ji často také popírají: dobyvatelé, kteří nabývají moci a svobody jednání, ale zároveň odmítají její „negativní“ pojetí ve prospěch „pozitivního“ protějšku. Jejich hledisko ovládá polovinu našeho světa. Podívejme se nyní, na jakých metafyzických základech spočívá.

IV

Seberealizace

Jedinou pravou cestou k dosažení svobody je prý užití kritického rozumu, pochopení, co je nutné a co je nahodilé. Jsem-li školák, pak vyjma nejprostších pravd matematiky vše překáží svobodnému fungování mé mysli, neboť to jsou teoremy, jejichž pravdivost nechápu. Jsou prohlášeny za pravdivé jakousi vnější autoritou a prezentují se mi jako cizí tělesa, která bych měl mechanicky absorbovat do svého systému. Když ale pochopím funkce symbolů, axiomů, pravidel formace a transformace, logiku, již se dochází k závěrům, a uvědomím si, že tyto věci nemohou být jinak, protože vyplývají ze zákonů ovládajících procesy v mém vlastním rozumu,¹ pak již matematické pravdy nejsou překážkami, nevnučují se mi jako vnější entity, které musím volky nevolky přijmout, nýbrž jsou nutné jakožto cosi, co nyní při přirozeném fungování vlastní racionální schopnosti sám svobodně chci. Pro matematika je důkaz těchto teorémů součástí svobodného užívání jeho přirozené schopnosti uvažovat. Jakmile

1/ Anebo – jak tvrdí někteří moderní autoři – protože jsem je pro sebe vynalezl nebo mohl vynalézt, neboť pravidla jsou lidský výtvor.

si hudebník osvojil strukturu skladatelova partu a přijal jeho cíle za své, sama hra již není dodržováním vnějších zákonů, donucením a omezením volnosti, nýbrž svobodným, ničím nezadržovaným konáním. Hráč není k partu připoután jako kůň k pluhu nebo tovární dělník ke stroji. Absorboval part do svého systému, pochopil jej, a tak se s ním ztotožnil, že zábrany svobodnému jednání jej proměnil v prvek této aktivity.

Co platí o hudbě a matematice, musí údajně v principu platit i o všech ostatních překážkách, které se staví jako závaly vnější hmoty a brání svobodnému seberozvíjení. Takto zní program osvícenského racionalismu od Spinozy až po poslední (někdy nevědomé) Hegelovy žáky. *Sapere aude*. Jestliže něco chápeš, jestliže víš, že to je nutné, rozumově nutné, pak nemůžeš zůstat racionální, a přitom chtít, aby to bylo jinak; protože chtít, aby něco bylo jinak, než to být musí, znamená za daných premis – vzhledem k nutnostem, které řídí svět – být *pro tanto* buď nevědomý, anebo iracionální. Vášně, předsudky, obavy, neurózy pramení z nevědomosti a nabírají podobu mýtů a iluzí. Být ovládán mýty, ať již pramení z bujně obraznosti bezskrupulozních šarlatánů, kteří nás klamou, aby nás využili, anebo z psychologických či sociologických příčin, je jistou formou heteronomie, podrobenosti vnějším faktorům ve směru, jež jednající nemusí nutně chtít. Vědečtí deterministé osmnáctého století se domnívali, že studium věd o přírodě a vytvoření věd o společnosti podle téhož modelu dostatečně objasní působení těchto příčin, a umožní tak jednotlivcům uvědomit si svou roli ve fungování racionálního světa, která je frustrující jen tehdy, je-li nepochopena. Poznání osvobozuje, jak v dávných dobách učil Epikúros, neboť samovolně odstraňuje iracionální obavy a touhy.

Herder, Hegel a Marx nahradili starší, mechanistické modely vlastními modely vitalistickými, avšak shodně se svými protivníky věřili, že pochopit svět znamená dosáh-

nout svobody. Lišili se pouze důrazem kladeným na úlohu změny a růstu v tom, co lidi činí lidmi. Společenský život nelze pochopit pomocí analogie vzaté z matematiky či fyziky. Musíme také chápat historii, tj. zvláštní zákony soustavného růstu, které (ať již skrze „dialektický“ konflikt, nebo jinak) řídí jednotlivce a skupiny v jejich ovlivňování navzájem a spolu s přírodou. Pokud toto nepochopíme, pak podle těchto myslitelů upadneme do zvláštního omylu spočívajícího v domněnce, že lidská přirozenost je nehybná, že její bytostné rysy jsou všude a vždy stejné, že je ovládána neměnnými přírodními zákony, chápány teologicky nebo materialisticky. Odtud pak vyplývá mylný důsledek, že moudrý zákonodárce může v zásadě kdykoli náležitou výchovou a legislativou vytvořit dokonale harmonickou společnost, protože racionální lidé musí ve všech dobách a zemích požadovat stejné neproměnlivé uspokojení těchže neproměnlivých základních potřeb. Hegel měl za to, že jeho současníci (ani žádný z jeho předchůdců) nepochopili povahu institucí, protože neporozuměli zákonům – zákonům racionálně nahlédnutelným, neboť vycházejí z činnosti rozumu –, které vytvářejí a mění instituce a proměňují lidský charakter a lidské konání. Marx a jeho žáci tvrdili, že lidská stezka je zahrazena nejen přírodními silami nebo nedokonalostí lidského charakteru, nýbrž daleko více působením společenských institucí, jež lidé původně vytvořili (ne vždy vědomě) s jistými cíli, avšak pokud jde o jejich fungování, podlehli systematickému klamu¹ a tyto instituce se staly překážkami pokroku svých tvůrců. Marx předložil společenské a ekonomické hypotézy pro výklad nevyhnutelnosti tohoto klamu, zvláště iluze, že podobné, lidmi utvořené pořádky představují nezávislé síly, jimž nelze uniknout o nic více než přírodním zá-

1/ V praxi ještě více než v teorii.

konům. Za příklady podobných pseudoobjektivních sil zvolil zákony nabídky a poptávky, instituci majetku anebo odvěké rozdělení společnosti na bohaté a chudé či vlastníky a dělníky jako neměnné lidské kategorie. Dokud nedosáhneme fáze, v níž se lze z okouzlení těmito iluzemi vymanit, tj. dokud lidé nedosáhnou fáze společnosti, která jim teprve umožní pochopit, že tyto zákony a instituce jsou dílem lidských myslí a rukou – ve své době historicky nutným a později zaměněným za neodvratné, objektivní mocnosti –, nelze zničit starý svět a nahradit jej přiměřenějším a svobodnějším společenským soukolím.

Jsmo zotročeni despoty, institucemi, názory nebo neurózami, které lze odstranit pouze analýzou vedoucí k pochopení. Jsme uvězněni zlými duchy, které jsme sami – i když nevědomky – stvořili, a vymýtiti je můžeme jen tak, že si je uvědomíme a budeme podle toho jednat. Pro Marxe je dokonce pochopení *totéž* co příslušná akce. Jsem svobodný tehdy a jen tehdy, pokud svůj život plánuji ve shodě s vlastní vůlí. Z plánování vyplývají pravidla, ale pravidlo mne neutlačuje ani nezotročuje, pokud je na sebe uvaluji vědomě anebo je v důsledku porozumění a bez ohledu na to, zda bylo vynalezeno mnou či druhými, svobodně přijímám za předpokladu, že je racionální, tj. shoduje se s nutným uspořádáním věcí. Chápeme-li, proč věci musí být tak, jak jsou, pak chceme, aby tak byly. Poznání neosvobozuje tím, že by nám nabízelo více možností, z nichž si můžeme vybrat, nýbrž tím, že nás uchrání zklamání plynoucího ze snahy o nemožné. Chceme-li, aby nutné zákony byly jiné, než jsou, stáváme se obětí iracionální touhy – touhy, aby to, co musí být X, bylo též non-X. Pokud jdeme ještě dál a věříme, že tyto zákony jsou jiné, než jaké nutné jsou, pak jsme zešileli. Takto zní metafyzické jádro racionalismu. Pojetím svobody, které v něm je obsaženo, není „negativní“ koncept pole (v ideálním případě) bez překážek, vakua, v němž

mi nic nebrání, nýbrž představa sebeřízení či sebeovládání. S tím, co je mé, mohu činit, co se mi zlíbí. Jsem racionální bytost, a pokud si o něčem mohu dokázat, že to je nutné, že to v racionální společnosti – tj. ve společnosti řízené racionálními duchy vstříc cílům přijatelným pro racionální bytost – nemůže být jinak, pak je vyloučeno, abych to chtěl smést z cesty. Včlením to do vlastní podstaty stejně jako zákony logiky, matematiky, fyziky, pravidla umění, principy ovládající vše, čeho racionální účel chápu, a co proto chci – účel, který mi nikdy nemůže odporovat, protože nemohu chtít, aby byl jiný, než je.

Tak zní pozitivní doktrína o osvobození rozumem. Její socializované verze, často velmi disparátní a protikladné, stojí v jádře mnoha nacionalistických, komunistických, autoritářských a totalitářských pozic naší doby. Možná se v průběhu vývoje zatoulala dosti daleko od svých racionalistických kořenů. Nicméně právě o tuto svobodu se v mnoha částech dnešního světa, v demokraciích i diktaturách, vedou spory i boje. Nehodlám se pokoušet vysledovat historický vývoj této ideje, ale chci se vyjádřit k některým jeho zákrutám.

V

Sarastrův chrám

Ti, kdo věřili ve svobodu jakožto racionální sebeurčení, museli dříve či později začít zvažovat, jak tuto svobodu uplatnit nejen na vnitřní život člověka, ale i na jeho vztahy s ostatními příslušníky společnosti. I ti největší individualisté mezi nimi – a Rousseau, Kant a Fichte jistě začínali jako individualisté – si v určitém bodě položili otázku, zda je možný racionální život nejen jednotlivce, ale i společnosti, a pokud ano, jak jej dosáhnout. Chci být svoboděn, abych žil tak, jak velí má racionální vůle

(mé „skutečné já“), ale totéž musí platit i o ostatních. Jak se vyhnout srážkám s jejich vůlí? Kde leží hranice mezi mými (racionálně stanovenými) právy a stejnými právy druhých? Pokud jsem totiž racionální, pak nemohu popřít, že co je správné pro mne, musí být z těchže důvodů správné pro druhé, kteří jsou racionální tak jako já. Racionální (či svobodný) stát by byl stát ovládaný takovými zákony, které by svobodně přijali všichni racionální lidé – tj. takovými zákony, které by sami ustanovili, kdyby byli dotázáni, co jakožto racionální bytosti požadují. Hranice by tedy byly takové, že by je všichni racionální lidé pokládali pro racionální bytosti za správné.

Kdo má ale fakticky určit, kudy tyto hranice vedou? Myslitelé uvedeného typu tvrdili, že pokud jsou morální a politické problémy opravdové – a to jistě jsou –, pak musí být principiálně řešitelné, tj. pro každý problém musí existovat jedno a právě jedno pravdivé řešení. Každý, kdo racionálně myslí, může v zásadě odhalit všechny pravdy a dokázat je tak jasně, že je ostatní racionální lidé musí přijmout – takový byl nakonec z velké míry skutečný stav věcí v nových přírodních vědách. Podle tohoto předpokladu lze problém politické svobody řešit zavedením spravedlivých pořádků, které by každému člověku svěřily veškerou svobodu, na kterou má racionální bytost právo. Někdy se zprvu zdá, že můj nárok na nespoutanou svobodu nelze smířit s tvým stejně bezvýhradným nárokem, avšak racionální řešení jednoho problému nemůže kolidovat se stejně pravdivým řešením druhého, neboť dvě pravdy nemohou být logicky neslučitelné. V zásadě proto musí být možné odhalit spravedlivý řád – řád, jehož pravidla umožňují správná řešení všech problémů, které by v něm mohly vyvstat. Tento ideální, harmonický stav byl někdy zachycován představou rajske zahrady před pádem člověka, ráje, ze kterého jsme byli vyhnáni, avšak touha po něm nás stále naplňuje; anebo jako ještě nenastavší zlatý věk, v němž se lidé stanou ra-

cionálními, nebudou již „určování odjinud“, nebudou „odcizení“ a nebudou si navzájem působit zklamání. V existujících společnostech představuje spravedlnost a rovnost ideály, které stále ještě vyžadují určitou míru donucování, protože unáhlené odstranění společenských zábran by mohlo vést k tomu, že by slabší a hloupější byli utlačováni silnějšími, schopnějšími nebo energičtějšími a méně skrupulózními. Podle této nauky však jedině iracionalita lidí vede k tomu, že se chtějí navzájem utlačovat, vykořisťovat nebo pokořovat. Racionální lidé budou ctít princip rozumu v druhých a budou prosti vší touhy po vzájemném boji či ovládnutí. Sama touha ovládat je symptomem iracionality a racionálními metodami ji lze vysvětlit a vyléčit. Jeden druh vysvětlení a léčby nabízí Spinoza, druhý Hegel, jiný Marx. Některé z těchto teorií se možná mohou do určité míry doplňovat, jiné jsou neslučitelné. Všechny však předpokládají, že ve společnosti dokonale racionálních bytostí zmizí nebo pobasne touha panovat nad druhými. Existence útlaču či touha po něm bude prvním symptomem, že ještě nebylo dosaženo skutečného řešení problémů života společnosti.

To lze říci i jinak. Svoboda je sebcovládání, eliminace překážek vůle, ať jimi je cokoli – odpor přírody, nezvladatelné vášně, iracionální instituce, protikladné vůle anebo chování ostatních. Přírodu mohu, alespoň v zásadě, vždy přetvořit technickými prostředky a zformovat podle své vůle. Jak ale zacházet se vzpurnými lidskými bytostmi? Jsem-li s to, musím i na ně uvalit svou vůli, „přetvořit“ je pro svůj záměr, určit jim role ve své hře. Ale nebude to znamenat, že jen já jsem svobodný, zatímco oni jsou otroci? Ano, jestliže můj plán nijak nesouvisí s jejich přáními či hodnotami, pouze s mými. Avšak jestliže můj plán je plně racionální, pak – v rámci realizace mého vlastního „pravého“ já – umožní plné rozvinutí jejich „pravých“ povah, uskutečnění jejich schopnosti racionálně se rozhodovat, žít „podle svých nejlepších možností“.

Všechna správná řešení všech skutečných problémů musí být slučitelná, dokonce musí zapadat do jediného celku – protože právě to míníme, když je všechna nazýváme racionálními a vesmír pokládáme za harmonický. Každý člověk má specifický charakter, specifické schopnosti, naděje, cíle. Pokud pochopím tyto cíle a povahy i jejich vzájemný vztah, pak – mám-li toto vědění a potřebnou sílu – je mohu alespoň v zásadě všechny uspokojit, pokud tato povaha a příslušné cíle jsou racionální. Racionalita označuje znalost věcí a lidí tak, jak jsou: nesmím používat kamenů k výrobě houslí, nesmím nutit rozené houslisty ke hře na flétnu. Bude-li vesmír řízen rozumem, nebude třeba žádného donucování. Správně naplánovaný život pro všechny se bude shodovat s plnou svobodou pro všechny – svobodou racionálního sebeurčení. To bude platit tehdy a jen tehdy, pokud je tento plán pravý, pokud to je onen jedinečný vzorec, který splňuje nároky rozumu. Jeho zákony budou pravidla předepsaná rozumem: protivné budou připadat jen těm, jejichž rozum spí, těm, kteří nechápou „pravé“ potřeby svých „skutečných“ já. Pokud každý hráč uznává a hraje part, který mu rozum – schopnost, která chápe jeho pravou přirozenost a rozeznává jeho pravé cíle – určil, nemůže dojít ke konfliktu. Každý člověk bude osvobozeným, sebe sama ovládajícím hercem v kosmickém dramatu. Spinoza říká, že děti sice jsou donucovány, ale nejsou otroky, protože poslouchají rozkazy dané v jejich vlastním zájmu, a že poddaný v pravém společenství není otrokem, protože společné zájmy musí zahrnovat i jeho zájmy.¹ Podobně tvrdí Locke, že „kde není zákona, není svobody“, protože racionální zákon dává směrnici pro „skutečné zájmy“ či „obecné dobro“ člověka. Dodává, že zákon tohoto druhu „nám brání pouze v přístupu k močálům a stržím“, pročez „si neza-

1/ *Tractatus theologico-politicus*, 16. kapitola; v: *The Political Works*, vyd. A. G. Wernham, Oxford 1958, str. 137.

sluhuje být nazýván omezením“,¹ a tužby uniknout mu označuje za iracionální, za formy „svévole“, za „zvěřské“² apod. Montesquieu zapomíná na své liberální okamžiky a říká, že politická svoboda není povolení činit, co chceme, dokonce ani činit, co povoluje zákon, nýbrž jen „schopnost činit to, co bychom měli chtít“,³ což Kant v podstatě opakuje. Burke prohlašuje, že jednotlivec má „právo“ být ve vlastním zájmu omezen, protože „předpokládaný souhlas každé rozumné bytosti je ve shodě s předem daným uspořádáním věcí“.⁴

Sdíleným východiskem těchto myslitelů (stejně jako mnoha scholastiků před nimi a mnoha jakobínů a komunistů po nich) je, že racionální cíle našich „pravých“ přirozeností se musí buď shodovat, nebo být přivedeny ke shodě bez ohledu na to, jak prudce si na tento proces stěžují naše ubohá, nevědomá, vášní hnaná, zanícená empirická já. Svoboda není svoboda činit věci iracionální, hloupé či špatné. Vehnout empirická já silou do správného vzorce není žádná tyranie, nýbrž osvobození.⁵ Rousseau radí, že pokud svobodně podrobím všechny složky svého života společnosti, vytvořím entitu, která byla vysta-

1/ *Two Treatises of Government*, druhé pojednání, § 57.

2/ Tamt., §§ 6, 163.

3/ *De l'esprit des lois*, kniha XI., 3. kapitola; v: *Oeuvres complètes de Montesquieu*, vyd. A. Masson, Paříž 1950–1955, sv. I A, str. 205.

4/ *Appeal from the Old to the New Whigs* (1791), v: *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), sv. 5, Londýn 1907, str. 93–94.

5/ Myslím, že poslední slovo k tomu pronesl Bentham: „Což snad svoboda činit zlo není svoboda? Pokud to není svoboda, co to tedy je? ... Neříkáme snad, že bláznům a zkaženým lidem by měla být odňata svoboda, protože ji zneužívají?“ *The Works of Jeremy Bentham*, vyd. John Bowring, Edinburgh 1843, sv. 1, str. 301. S tím srovnaj názor jakobínů v témže období, který probírá Crane Brinton v článku „Political Ideas in the Jacobin Clubs“, v: *Political Science Quarterly*, 43, 1928, str. 249–264, zvl. str. 257: „Nikdo není svobodný, činí-li zlo. Zabránit mu v tom znamená osvobodit jej.“ Tento názor nachází takřka doslovnou odezvu u britských idealistů z konce následujícího století.

věna se stejnou měrou oběti od všech svých příslušníků, a proto nemůže chtít žádného z nich poškodit. V takové společnosti prý nemůže být v ničím zájmu ublížit komukoli jinému. „Tím, že se dávám všem, nedávám se nikomu“¹ a získávám právě tolik, kolik ztrácím, s dostatkem nové síly, abych si nový zisk uchoval. Kant píše, že jediná pravá svoboda nastává, „když se jednotlivec zcela zprostil své divoké, bezzákonné svobody, aby ji znovu našel neporušenou ve stavu závislosti podle zákona“, „neboť tato závislost je dílem mé vlastní vůle jednající jako zákonodárce“.² Svoboda a autorita mají daleko k neslučitelnosti, naopak – stávají se takřka totožnými. Takto uvažují a promlouvají všechna vyhlášení lidských práv v osmnáctém století a všichni ti, kdo na společnost pohlížejí jako na vzorec sestrojený podle racionálních zákonů moudrého zákonodárce, přírody, dějin anebo Nejvyšší bytosti. Bentham takřka jako jediný zatvrzele opakoval, že posláním zákonů není osvobodit, nýbrž omezit: každý zákon je porušením svobody³ – i když toto porušení vede k nárůstu celkové svobody.

Kdyby základní předpoklady platily, kdyby se metoda pro řešení společenských problémů podobala způsobu, jak se nacházejí řešení problémů přírodních věd, a kdyby rozum byl tím, za co jej racionalisté prohlašovali, pak by možná toto vše vyplývalo. V ideálním případě se svoboda shoduje se zákonem, autonomie s autoritou. Zákon, který mi zakazuje činit to, co bych si zdráv a při smyslech nikdy nemohl přát, neomezuje mou svobodu. V ideální společnosti složené z plně zodpovědných bytostí bych si pravidla takřka přestal uvědomovat, a proto by postupně zmizela. Jen jedno společenské hnutí mělo dostatečnou

1/ *Společenská smlouva*, kniha 1., 6. kapitola; v: *Oeuvres complètes*, sv. 3, str. 361.

2/ Cit. d., sv. 6, str. 316.

3/ *The Works*, sv. 1, str. 301: „Každý zákon se protiví svobodě.“

odvahu vyslovit tento předpoklad zcela jasně a přijmout jeho důsledky – hnutí anarchistů. Avšak více či méně zředěnou verzí tohoto kréda jsou všechny formy liberalismu založeného na racionalistické metafyzice.

Myslitelé, kteří napřeli své síly k vyřešení problému touto cestou, po čase narazili na otázku, jak v praxi zajistit, aby lidé byli popsáným způsobem racionální. Samozřejmě je nutné je vychovat a dát jim vzdělání. Lidé nevzdělaní jsou totiž iracionální, heteronomní a vyžadují donucování už proto, aby racionální příslušníci téže společnosti mohli snesitelně žít a nebyli nuceni stáhnout se do pouště nebo kamsi do olympských výšin. Avšak nelze očekávat, že nevzdělaní pochopí cíle svých vzdělavatelů nebo že s nimi budou spolupracovat. Vzdělání, říká Fichte, musí nevyhnutelně působit tak, že „později poznáte důvody toho, co teď činím“.¹ Nelze čekat, že děti pochopí, proč jsou nuceny chodit do školy, nebo nevědouce – tj. v dané chvíli většina lidstva –, proč musí poslouchat zákony, které je brzy učiní racionálními. „Donucení je také druhem vzdělání.“² Naučíte se velké ctnosti – poslušnosti nadříceným. Pokud nejste s to pochopit své vlastní zájmy jakožto racionální bytosti, nelze očekávat, že v průběhu toho, kdy vás budu činit racionálními, se s vámi budu radit nebo vyhovím vašim přáním. Musím vás nakonec donutit k ochraně před spalničkami, i když si to třeba nepřejete. Dokonce i Mill je připraven říct, že mohu člověku silou zabránit přejít most, pokud není čas ho varovat, že se most zhroutí, neboť vím anebo oprávněně předpokládám, že nemůže chtít spadnout do vody. Fichte ví, čím nevzdělaný Němec jeho doby chce být nebo co chce činit, lépe než to může vědět on sám. Mudrc vás zná lépe, než se znáte sami, neboť jste obětí svých vášní,

1/ *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke*, vyd. I. H. Fichte, Berlín 1845–1846, sv. 7, str. 576.

2/ *Tamt.*, str. 574.

otrokem žijícím heteronomní život, slepcem neschopným pochopit své pravé cíle. Chcete být lidskou bytostí. Uspokojit vaše přání je cílem státu. „Donucení je oprávněno vzděláváním k budoucímu pochopení.“¹ Má-li rozum ve mně zvítězit, musí vyhladit a potlačit mé „nižší“ pudy, mé vášně a touhy, které ze mne činí otroka. Podobně (osudný přechod od individuálních ke společenským pojmům je takřka nepostřehnutelný) mohou příslušníci vyšší vrstvy ve společnosti – lidé vzdělanější, racionálnější, ti, kdo „vlastní nejvyšší poznání své doby a lidu“² – uplatňovat donucování, aby zracionalizovali iracionální výsek společnosti. Posloucháme-li totiž racionálního člověka (opakovaně nás ujišťuje Hegel, Bradley, Bosanquet), posloucháme sebe samé. Samozřejmě ne takové, jací teď jsme – pohlcení nevědomostí a vášněmi, slabí tvorové stížení chorobami, jež vyžadují lékaře, svěřenci, kteří potřebují strážce –, nýbrž takové, jací bychom byli, kdybychom byli racionální; což bychom mohli i teď, kdybychom naslouchali racionálnímu prvku nacházejícímu se *ex hypothesi* v každé lidské bytosti hodné toho jména.

Filozofové „objektivního rozumu“ od tuhého, stroze centralizovaného, „organického“ Fichtova státu až po umírněný a humánní liberalismus T. H. Greena se jistě domnívali, že nepotlačují, nýbrž naopak splňují racionální požadavky, které lze – byť třeba nevyvinuté – nalézt v hrudi každé vnímající bytosti. Avšak takovýto demokratický optimismus mohu odmítnout a obrátit se od teleologického determinismu hegelianů k nějaké voluntarističtější filozofii, pojmut myšlenku, že na svou společnost – pro její zlepšení – uvalím vlastní plán, který jsem vypracoval svým racionálním důvtipem, ale který by možná nikdy

1/ Tamt., str. 578.

2/ Tamt., str. 576.

nedošel naplnění, pokud nezačnu sám jednat, možná i proti trvalým přáním obrovské většiny svých spoluobčanů. Anebo mohu pojem rozumu opustit zcela a považovat se za inspirovaného umělce, jenž z lidí hnete tvary ve světle své jedinečné vize, tak jako malíři kombinují barvy nebo skladatelé zvuky. Lidstvo představuje surovinu, na niž uvaluji svou tvůrčí vůli. I když lidé v procesu tvorby trpí a umírají, přesto jsou pozvedáni k výšinám, k nimž by nikdy nedospěli, nebýt mého násilného, avšak tvůrčího narušení jejich životů. Tento argument používá každý diktátor, inkvizitor i tyran, který usiluje o morální anebo i estetické oprávnění svých kroků. Musím pro lidi (anebo s lidmi) učinit to, co sami pro sebe učinit nedokážou, a nemohu po nich žádat svolení či souhlas, protože nejsou ve stavu poznat, co je pro ně nejlepší – naopak mohou často de facto schvalovat a přijímat život v opovržením hodné průměrnosti, nebo dokonce svou zkázu a sebevraždu. Dovolte mi ještě jeden citát z Fichta, pravého otce této heroické doktríny: „Nikdo nemá ... žádná rozumu odporující práva.“ „Člověk se bojí podřídit svou subjektivitu zákonům rozumu. Dává přednost tradici či svévoli.“¹ Nicméně podřídit se musí.² Fichte prezentuje nároky toho, co nazýval rozumem; Napoleon, Carlyle nebo romantičtí autoritáři mohli uctívat jiné hodnoty a vidět v jejich nastolení silou jedinou cestu k „pravé“ svobodě.

Stejný postoj důrazně vyjádřil Auguste Comte, který se otázal: pokud nepřipouštíme svobodné uvažování v chemii nebo biologii, proč bychom je měli připustit v morálce či politice?³ A skutečně – proč? Pokud má smysl hovořit

1/ Tamt., str. 578, 580.

2/ „Donutit lidi, aby přijali správnou formu vlády, uvalit na ně právo silou je nejen správné, nýbrž je to svatou povinností každého, kdo k tomu má důvtip i moc.“ Tamt., sv. 4, str. 436.

3/ Viz *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), v: Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive*, Paříž 1854, vydaný jako součást čtvrtého svazku *Système*

o politických pravdách – tj. o výrocích ohledně společenských cílů, s nimiž, jakmile jsou odhaleny, musí všichni lidé jakožto lidé souhlasit – a pokud je vědecká metoda (jak Comte věřil) po jisté době objeví, jakým způsobem lze pak hájit svobodu mínění či jednání – přinejmenším jakožto samoúčel a ne jako pouze podnětné intelektuální klima – pro jednotlivce anebo pro skupiny? Proč by se mělo tolerovat jakékoli jednání, k němuž nesvolili příslušní odborníci? Comte bez obalu vyřkl to, co bylo v racionalistické teorii politiky skryto od jejích počátků ve starověkém Řecku. V zásadě může existovat jen jedna správná životní cesta. Rozumní po ní krácejí spontánně, proto se nazývají rozumní. Nerozumní k ní musí být dovedeni všemi společenskými prostředky, které mají rozumní v moci – neboť proč strpět přežití a rozmnožování prokazatelného omylu? Musí se zajistit, aby si nezralí a nepoučení řekli: „Pouze pravda osvobozuje a jediný způsob, jak se o pravdě mohu poučit, je ten, že dnes slepě učiním, co mi vy, kteří ji znáte, nařizujete nebo k čemu mě nutíte, s jistotou vědění, že pouze takto dospěji k jasnosti vaší vize a budu svobodný jako vy.“

Od svých liberálních počátků jsme se zatoulali opravdu daleko. Právě proti tomuto argumentu, který ve svém posledním období využíval Fichte a po něm další obhájci autority – od viktoriánských ředitelů škol a koloniálních úředníků až po nejsoučasnější nacionalistické a komunistické diktátory –, směřoval trpký protest stoické a kantovské mravnosti ve jménu rozumu svobodného jedince, který následuje vlastní vnitřní světlo. Tímto způsobem – v krocích, které možná nejsou logicky platné, ale jsou historicky a psychologicky srozumitelné – vedl racionalistický argument se svým předpokladem jediného

de politique positive, Paříž 1851–1854. (Mill tuto pasáž cituje ve svém spise *Auguste Comte and Positivism*, v: *Collected Works*, sv. 10, str. 301–302.)

pravdivého řešení od etické nauky o individuální zodpovědnosti a individuálního sebezdokonalování k autoritářskému státu, poslušnému směrnic elity platónských strážců.

Co mohlo vést k tak zvláštnímu obratu, k proměně Kantova strohého individualismu v cosi, co se blíží čistě totalitní doktríně, u myslitelů, kteří se někdy prohlašovali za jeho žáky? Tato otázka je zajímavá nejen historicky, protože mnoho současných liberálů prošlo stejným pozoruhodným vývojem. Je pravda, že Kant v návaznosti na Rousseaua zdůrazňoval, že schopnost racionálního sebeurčení náleží všem lidem, že ve věcech mravnosti není žádných odborníků, protože mravnost není záležitostí speciálních znalostí (jak tvrdili utilitaristé a *philosophes*), nýbrž správného užívání univerzální lidské moudrosti. Lidé jsou tedy svobodní nikoli díky tomu, že jednají určitým sebezdokonalujícím způsobem (k čemuž by je bylo možno donutit), nýbrž díky tomu, že vědí, proč tak jednat musí – a to nemůže místo nás nebo naším jménem udělat nikdo jiný. Ale dokonce i Kant, když došel k politickým otázkám, připustil, že žádný zákon – je-li takový, že na požádání bych s ním jakožto racionální bytost musel souhlasit – mne nikdy nemůže zbavit žádného podílu mé racionální svobody. Tím se otevřely dveře pro vládu odborníků. Nemohu se pořád všech lidí ptát na všechna ustanovení. Vláda nemůže spočívat v neustálém plebiscitu. Navíc někteří lidé jsou k hlasu vlastního rozumu citlivější, zatímco jiní projevují neuvěřitelnou hluchotu. Jestliže jsem zákonodárce nebo vládce, musím mít za to, že je-li zákon, který nastoluji, racionální (a poradit se mohu jen s vlastním rozumem), budou s ním automaticky všichni příslušníci společnosti – nakolik jde o racionální bytosti – souhlasit. Pokud totiž nesouhlasí, musí být *pro tanto* iracionální, a pak je bude zapotřebí podrobit represi rozumu – a nezáleží na tom, zda jejich, či mého, protože výroky rozumu musí být ve všech mys-

lich stejné. Vydávám své rozkazy, a pokud se jim protivíte, беру na sebe úkol potlačit iracionální prvek uvnitř vás, který oponuje rozumu. Můj úkol by byl snazší, kdybyste jej potlačili sami – k čemuž se vás pokusím vychovat. Ale zodpovídám za veřejné blaho a nemohu čekat, až se všichni lidé stanou zcela racionálními. Esence svobody subjektu, může protestovat Kant, spočívá v tom, že on a pouze on si dal příkaz, který následuje. Ale to je nedosažitelný ideál. Pokud se nedokážete ukáznit sami, musím to udělat za vás – a nemůžete si stěžovat na nedostatek svobody, neboť skutečnost, že Kantův racionální soudce vás poslal do vězení, dokládá, že jste nenaslouchali vlastnímu rozumu uvnitř, že – jako dítě, divoch či idiot – nejste pro sebeurčení zralí anebo ho trvale nejste schopni.¹

1/ Kant dospěl k vyhlášení „negativního“ ideálu svobody nejbližze, když (v jednom ze svých politických pojednání) pronesl slova: „Největším problémem lidského pokolení, k jehož řešení je nucen přírodou, je nastolení občanské společnosti, všeobecně spravující právo podle zákona. Pouze ve společnosti, která vlastní největší svobodu ... ale také nej přesnější stanovení a záruku hranic svobody [každého jednotlivce], aby mohla koexistovat se svobodou druhých – může lidstvo dosáhnout nejvyššího účelu přírody, jímž je rozvinutí všech jejích schopností.“ „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), cit. d., sv. 8, str. 22. Kromě teleologických implikací tato formulace zprvu nepůsobí příliš odlišně od pravověrného liberalismu. Klíčovým bodem je ovšem určení kritéria pro „přesné stanovení a záruku hranic“ svobody jednotlivce. Většina moderních liberálů, postupují-li konzistentně, požaduje stav, kdy co možná nejvíce jednotlivců může uskutečnit co možná nejvíce svých cílů, aniž by tyto cíle jakkoli hodnotili vyjma případů, kdy mohou frustrovat cíle druhých lidí. Požadují, aby hranice mezi jednotlivci nebo skupinami lidí byly vytyčovány výhradně ve snaze zabránit kolizím mezi účely, které musíme všechny pokládat za stejně neredukovatelné, nekritizovatelné samoúčely. Kant a racionalisté jeho typu nepovažují všechny cíle za stejně hodnotné. Hranice svobody jsou podle nich určeny aplikací pravidel „rozumu“, což je mnohem víc než pouhá obecnost pravidel, je to schopnost, která vytváří anebo odhaluje účel, který je ve všech lidech – a pro všechny lidi – totožný. Ve jménu rozumu lze odsoudit vše nerozumné, takže rozmanité osobní cíle, k jejichž sledování jsou lidé přivedeni svými individuálními představivostmi a idiosynkraziemi (například estetické sebeuspokojení a jiné, ne-racionální druhy naplnění), lze přinejmenším teoreticky bezohledně potlačit, aby ustoupily požadavkům rozumu. Autorita rozumu

Jestliže tato úvaha vede k despocii, byť třeba svrchovaně dobré či moudré, k Sarastrově chrámu v *Kouzelné flétně*, ale přesto k despocii, která se ukazuje jako totožná se svobodou – je možné, že něco nehraje na premiších argumentu? Že je chyba někde v samotných základních předpokladech? Projděme si je ještě jednou. Za prvé, všichni lidé mají jeden jediný pravý cíl, totiž racionální sebeurčení. Za druhé, cíle všech racionálních bytostí musí nutně zapadat do jediného univerzálního, harmonického vzorce, jež někteří lidé mohou rozeznávat jasněji než druzí. Za třetí, každý střet, a tedy i každá tragédie, je způsoben výhradně srážkou rozumu s tím, co je iracionální nebo nedostatečně racionální – s nezralými a nevyvinutými prvky života, ať individuálního či obecného; těmto srážkám se v zásadě lze vyhnout a u zcela racionálních bytostí jsou vyloučeny. Konečně za čtvrté, až budou všichni lidé učiněni racionálními, budou poslouchat racionální zákony své přirozenosti, která je v nich ve všech jedna a táž, a tak budou zároveň zcela poslušni zákona i plně svobodní. Je možné, že se Sókratés a tvůrci klíčové západní tradice etiky a politiky, kteří ho následovali, po více než dvě tisíciletí mylili v tom, že ctnost je vědění a že svoboda je s obojím totožná? Je možné, že tento proslulý názor sice řídí životy více lidí než kdykoli dříve v jeho dlouhých dějinách, avšak ani jeden z jeho předpokladů není prokazatelný, a možná ani pravdivý?

a povinností, jež lidem ukládá, je ztotožněna se svobodou jednotlivce na základě předpokladu, že jen racionální cíle mohou být „pravými“ objekty „skutečné“ přirozenosti „svobodného“ člověka.

Musím se přiznat, že jsem nikdy nepochopil, co „rozum“ v tomto kontextu znamená. Zde chci jen upozornit, že apriorní předpoklady této filozofické psychologie nejsou slučitelné s empirismem, tj. s jakoukoli naukou, která je založena na poznání odvozeném ze zkušenosti toho, jací lidé jsou a o co usilují.

Úsilí o společenské postavení

K tomuto tématu však existuje i jiný historicky významný přístup, který máte volnost s jejími sestrami rovností a bratrstvím a vede k podobně neliberálním závěrům. Od konce osmnáctého století, kdy byl tento problém nastolen, je soustavně a s rostoucím účinkem vznášena otázka, co znamená „individuum“. Jelikož žijí ve společnosti, všechno, co činím, nevyhnutelně postihuje činnost druhých a samo jí je postihováno. Dokonce i Millovo vypjaté úsilí vymezit hranici mezi sférami soukromého a společenského života se při bližším zkoumání zhroutí. Takřka všichni Millovi kritici upozorňují, že všechno, co činím, může mít důsledky, které poškodí druhé lidi. Navíc jsem společenská bytost ve smyslu hlubším než tom, že se stýkám s ostatními. Vždyť nejsem snad tím, čím jsem, do jisté míry díky tomu, co si o mě druzí myslí a jak jim připadám? Když se zeptám, kdo jsem, a odpovím: Angličan, Číňan, obchodník, nýmand, milionář, trestancec – při bližším rozboru zjistím, že vlastnictví těchto atributů vyžaduje, abych byl ostatními lidmi ve společnosti uznán za někoho, kdo náleží k určité skupině nebo třídě, a že toto uznání tvoří součást významu většiny výrazů, které označují i mé nejosobnější a nejsoukromější rysy. Nejsem netělesný rozum. Nejsem také žádný Robinson Crusoe, osamělec na ostrově. Nejde jen o to, že můj materiální život závisí na styku s druhými nebo že jsem, jaký jsem, v důsledku společenských sil, nýbrž o to, že některé, a možná všechny mé představy o sobě samém, zvláště mé vědomí vlastní mravní a společenské identity, jsou srozumitelné pouze v rámci společenské sítě, v níž (tuto metaforu nesmíme brát příliš doslova) tvořím prvek.

Nedostatek svobody, na který si lidé nebo skupiny stěžují, se často rovná nedostatku náležitého uznání. Ne-

musím usilovat o to, co mi jako cíle předkládá Mill, totiž o zabezpečení před útlakem, svévolným vězněním, tyraníí, stavem, kdy jsem zbaven jistých příležitostí k jednání, anebo o prostor, v němž právně vzato nemusím nikomu skládat počet ze svých pohybů. Právě tak nemusím usilovat ani o racionální plán společenského života anebo o sebezdokonalení mudrce, jenž se povznese nad vášně. Mohu se jednoduše snažit vyhnout tomu, abych byl přehlížen, napomínán, aby mnou pohrdali anebo mě brali za samozřejmost – prostě stavu, kdy se mnou nejednají jako s individuem, kdy nedostatečně uznávají mou jedinečnost a zařazují mě jako článek nějakého bezvýrazného amalgámu, statistickou jednotku bez zřetelných, specificky lidských rysů a vlastních účelů. Právě proti tomuto ponižování bojuji. Neusiluji o rovnost zákonných práv ani o svobodu jednat, jak se mi zlíbí (i když i ty mohu žádat), nýbrž o stav, kdy mohu cítit, že jsem zodpovědný jednající, protože za něj jsem pokládán; má vůle je brána v potaz, protože k tomu jsem oprávněn, i když mě třeba napadají a postihují za to, co jsem nebo co jsem se rozhodl udělat.

Řeč je o dychtění po uznání: „Největší ubožák v Anglii má před sebou svůj život právě tak jako ten největší z lidí.“¹ Toužím po pochopení a uznání, i když to třeba znamená, že budu neoblíbený a odmítaný. Jediní lidé, kteří mě takto mohou uznat a dát mi tak pocit, že jsem někdo, jsou příslušníci společnosti, ke které se historicky, morálně, hospodářsky a možná i etnicky cítím náležet.²

1/ Toto řekl Thomas Rainborow v Putney roku 1647; *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, vyd. C. H. Firth, sv. I, Londýn 1891, str. 301.

2/ Zde je zjevná příbuznost s Kantovou naukou o lidské svobodě, ale jde o její socializovanou a empirickou verzi, tedy takřka pravý opak. Kantův člověk pro svou vnitřní svobodu nepotřebuje žádné veřejné uznání. Pokud se s ním zachází jako s prostředkem k nějakému vnějšímu účelu, pak jde o špatný čin ze strany těch, kdo jej využívají, ale jeho

Své individuální já nemohu odloučit od svého vztahu s ostatními anebo od oněch atributů sebe samého, které spočívají v jejich postoji vůči mně. Když proto žádám, abych byl osvobozen například z postavení politické nebo společenské závislosti, pak vůči sobě požaduji proměnu postoje ze strany těch, jejichž mínění a chování přispívají k vymezení toho, jaký o sobě sám mám obraz.

A to, co platí o jednotlivci, platí o skupinách, společenských, politických, hospodářských, náboženských – tj. o lidech uvědomujících si potřeby a cíle, které jako členové takových skupin mají. Utlačované třídy nebo národnosti zpravidla nepožadují prostou neomezenou svobodu jednání pro své příslušníky ani především rovnost ve společenském nebo hospodářském uplatnění, tím méně pak prisouzení místa v hladce fungujícím, organickém státě, sestrojeném racionálním zákonodárcem. Tím, co chtějí, je často uznání (jejich třídy či národa, barvy či rasy) za nezávislý zdroj lidské aktivity, za entitu s vlastní vůlí, která chce jednat ve shodě s ní (ať je dobrá a oprávněná, či ne), nikoli být řízena, vychovávána, vedena – byť jakkoli lehkou rukou – jako bytost ne zcela lidská, a tedy ne plně svobodná.

Kantova poznámka, že paternalismus je „největší myslitelná despotie“, tak získává mnohem širší než jen čistě racionalistický smysl. Paternalismus není despotický proto, že by byl represivnější než obnažená, brutální, nekultivovaná tyranie, ne pouze proto, že přehlíží transcendentální rozum, jenž je ve mně vtělen, nýbrž proto, že je

„númenální“ status je nedotčen a je plně svobodný, plně člověkem, ať se s ním zachází, jak chce. Potřeba, o které zde hovoříme, je plně spjata s mým vztahem s druhými. Pokud nejsem uznán, jsem ničím. Nemohu postoj druhých přehlížet s byronovským pohrdáním a plným vědomím o své vnitřní hodnotě a svém poslání anebo uniknout do niterného života, neboť svým vlastním očím se jevím tak, jak mne vidí druzí. Ztotožňuji se s hlediskem svého prostředí: cítím, zda jsem někým nebo nikým, podle svého postavení a funkce ve společenském celku – což je „nejheteronomnější“ představitelný stav.

urážkou mého chápání sebe samého jako lidské bytosti odhodlané žít vlastní život podle vlastních (ne nutně racionálních nebo obecně prospěšných) cílů a především oprávněné k tomu, aby byla takto uznávána ostatními. Pokud totiž nejsem takto uznáván, pak mohu přestat uznávat a mohu zastříť pochybami vlastní tvrzení, že jsem plně nezávislá lidská bytost. To, čím jsem, je totiž do značné míry určováno tím, co cítím a co si myslím – a to je zas určováno cítěním a myšlením převažujícím ve společnosti, ke které náležím a ve které netvořím izolovaný atom v Burkově smyslu, nýbrž složku ve společenském vzorci (máme-li použít riskantní, ale nepostradatelné metafory). Mohu se cítit nesvobodný v tom smyslu, že nejsem uznáván za sobě vládnoucí individuální lidskou bytost. Ale mohu se tak cítit také jako příslušník neuznávané anebo nedostatečně ctěné skupiny, a pak toužím po emancipaci celé své třídy, komunity, národa, rasy nebo profese. Mohu po tom toužit natolik, že při své trpké lačnosti po společenském postavení raději strpím šikanu a špatnou vládu nějakého příslušníka mé vlastní rasy nebo společenské třídy, který mne nicméně uznává jako člověka a jako protivníka, než vládné a tolerantní zacházení někoho z vyšší a vzdálenější skupiny, někoho, kdo mne neuznává za to, čím se chci cítit.

Odtud pramení velký pokřik o uznání ze strany jednotlivců i skupin a v naší době i profesí a tříd, národů a ras. I když se mi z rukou příslušníků mé vlastní společnosti nemusí dostávat „negativní“ svobody, přesto jsou příslušníky mé společnosti. Chápu mne tak, jako já chápu je, a toto pochopení ve mně vytváří pocit, že jsem ve světě někdo. Právě tato touha po vzájemném uznání vede k tomu, že lidé někdy dají přednost i těm nejautoritářštějším demokraciím před svrchovaně osvícenými oligarchemi, anebo občas způsobuje, že občan některého nově osvobozeného asijského nebo afrického státu si méně stěžuje dnes, kdy s ním hrubě zacházejí příslušníci jeho

vlastní rasy či národa, než v dobách, kdy mu vládl nějaký obezřetný, spravedlivý, mírný a nesobecký administrátor zvenčí. Dokud nepochopíme tento fenomén, stávají se ideály a chování celých etnik, která v Millově smyslu slova trpí deprivací základních lidských práv a která se vším zdáním upřímnosti hovoří o tom, že se těší větší svobodě než v dobách, kdy tato práva vlastnili ve větší míře, nerosozumitelným paradoxem.

Nicméně tuto touhu po společenském postavení a uznání nelze jednoduše ztotožnit se svobodou jednotlivce v „negativním“ ani „pozitivním“ smyslu slova. Lidé je potřebují stejně hluboce a bojují o ně stejně vášnivě, je čímsi spřízněným se svobodou – ale sama svoboda to není. Přestože z něho vyplývá negativní svoboda pro celou skupinu, těsněji je spjata se sounáležitostí, bratrstvím, vzájemným porozuměním, potřebou rovnoprávného sdružování, což se vše občas – ale scestně – nazývá svoboda společenská. Společenské a politické termíny jsou nutně vágní. Pokusy učinit slovník politiky příliš přesný jej mohou zbavit veškeré použitelnosti. Avšak tím, že úzus rozšíříme více, než je nutné, pravdě také neposloužíme. Podstatou pojmu svobody v „pozitivním“ i „negativním“ smyslu je zadržení něčeho či někoho: lidí, kteří vstupují na mé pole anebo nade mnou vyhlašují svou autoritu, obsesí, obav, neuróz, iracionálních sil, útočníků a despotů všeho druhu. Touha po uznání usiluje o něco odlišného: o sjednocení, těsnější porozumění, o integraci zájmů, o život ve společné závislosti a se sdílenou obětí. Teprve konfúze touhy po svobodě s tímto hlubokým a všeobecným dychtěním po společenském postavení a porozumění – do čehož vnáší další zmatek ztotožnění s pojmem společenského sebeurčení, kdy osvobozovaným já již není jednatel, nýbrž „společenský celek“ – lidem umožňuje poddávat se autoritě oligarchů nebo diktátorů a zároveň tvrdit, že je tento stav v jistém smyslu osvobozuje.

Mnohé bylo napsáno o sofismatu, kdy se společenské skupiny doslova chápou jako osoby či já, jejichž řízení a ukáznění jejichž členů spočívá jen v sebekázni, v dobrovolném sebeovládání, které individuálnímu jednateli ponechává svobodu. Ale bylo by – i podle „organického“ názoru – přirozené nebo žádoucí nazývat požadavek uznání a společenského postavení požadavkem svobody v nějakém třetím smyslu? Je pravda, že skupina, od níž se požaduje uznání, musí sama mít dostatečnou míru „negativní“ svobody, nesmí být řízena vnější autoritou – jinak by její uznání žádajícímu nezajistilo postavení, o které usiluje. Avšak je na místě nazývat zápas o vyšší postavení, přání uniknout z podřízené pozice, zápasem o svobodu? Omezujeme-li toto slovo na výše probírané hlavní významy, je to pouhá pedanterie, anebo nám – jak tuším – hrozí, že budeme každé zlepšení společenské situace, které se danému člověku zamlouvá, nazývat nárůstem jeho svobody? Nerozpustíme daný termín do takové mlhavosti a šíře, že se v zásadě stane nepoužitelným? A přesto nemůžeme tuto záležitost jednoduše smést ze stolu jako pouhou záměnu pojmu svobody s pojmem společenského postavení, sounáležitosti, bratrství, rovnosti nebo nějaké jejich kombinace. Touha po společenském postavení je totiž v určitých ohledech velmi blízká touze být nezávislým jednatel.

Můžeme tomuto cíli upřít titul svobody, avšak bylo by povrchní myslet si, že analogie mezi jednotlivci a skupinami, organické metafory anebo víceznačnost slova „svoboda“ jsou pouhé logické omyly způsobené buď vyhlášením podobnosti mezi entitami v ohledech, v nichž se liší, anebo prostou sémantickou záměnou. Ti, kdo jsou připraveni směnit svobodu individuálního jednání, svou i jiných, za společenské postavení své skupiny a za své postavení uvnitř skupiny, neusilují o prosté vzdání se svobody za účelem bezpečí, zajištěného místa v harmonické hierarchii, ve které všichni lidé a všechny třídy

znají své místo a jsou připraveni vyměnit trýznivé privilegium volby – „břemeno svobody“ – za mír, pohodlí a relativní bezduchost autoritářské nebo totalitní struktury. Takoví lidé a takové touhy se bezpochyby vyskytují a k podobnému odhození individuální svobody jistě může dojít – dokonce k němu mnohokrát došlo. Pokud si ale někdo myslí, že právě tato touha činí nacionalismus nebo marxismus přitažlivý pro národy ovládané cizími pány anebo pro třídy, jejichž životy byly řízeny jinými třídami v polo-feudálním anebo jiném hierarchicky uspořádaném režimu, dopouští se hlubokého nepochopení. Hledaným cílem těchto lidí je spíše to, co Mill nazýval „pohanské sebestvrzení“, avšak v kolektivní, socializované formě. Nakonec mnohé, co sám Mill říká o svých důvodech pro touhu po svobodě – cena, kterou přisuzuje smělosti a non-konformnosti, vyhlášení vlastních hodnot jednotlivce tváří v tvář převažujícímu mínění, silným a sebejistým osobnostem osvobozeným od vodících nitek oficiálních zákonodárců a mentorů společnosti –, valně nesouvisí s jeho pojetím svobody jako nezasahování, těsně je však spjata s touhou lidí, aby jejich osobnost nebyla ceněna příliš nízko, aby jim nebyla přičítána neschopnost svéprávného, originálního, „autentického“ chování, i když takové chování narazí na zamítavé odsudky, společenské restriktce anebo zapovídající legislativu.

Toto přání stvrdit „osobnost“ mé třídy, skupiny nebo národa souvisí s odpovědí na otázku „Kde má ležet oblast úřední moci?“ (neboť do jednání skupiny nesmí zasahovat vnější panstvo) a ještě těsněji s odpovědí na otázku „Kdo nám má vládnout?“ – vládnout dobře či špatně, liberálně nebo represivně, ale především „Kdo?“ A odpovědi typu „Zástupci zvolení neomezovaným rozhodnutím mne a druhých“, „My všichni na pravidelných shromážděních“, „Ti nejlepší“, „Ti nejmoudřejší“, „Národ jakožto vtělen v těch či oněch osobách či institucích“ nebo „Božský vůdce“ jsou logicky a někdy i politicky a spo-

lečensky nezávislé na tom, jaký rozsah „negativní“ svobody požadují pro svou činnost anebo pro aktivity své skupiny. Pokud odpovědí na „Kdo mi bude vládnout?“ je někdo či něco, co mohu představit jako „své vlastní“, něco, co mi patří anebo k čemu patřím já, pak to mohu užitím výrazů, které konotují bratrství a sounáležitost a také určitou část „pozitivního“ významu slova „svoboda“ (kterou je obtížné přesněji vymezit), označit za hybridní formu svobody. Každopádně jde o ideál, který hraje v dnešním světě možná významnější roli než kterýkoli jiný, nicméně žádný existující termín ho podle všeho plně nevystihuje. Ti, kdo jej pořizují za cenu své „negativní“, millovské svobody, bezpochyby prohlašují, že jsou jeho prostřednictvím „osvobozeni“ v tomto konfúzním, avšak prudce pocíťovaném smyslu. Řčení „jehož služba je dokonalou svobodou“ lze takto sekularizovat a na místo Boha může nastoupit stát, národ, rasa, shromáždění, diktátor, má rodina či prostředí nebo já sám, aniž bych tak činil slovo „svoboda“ zcela smysluprostým.¹

Každý výklad slova „svoboda“, jakkoli neobvyklý, musí zahrnovat minimum toho, co jsem nazval „negativní“ svobodou. Musí tu být oblast, v níž se mi nebrání. V žádné společnosti neplatí, že by potlačovala doslova všechny svobody svých členů. Bytost, které druzí brání, aby sama cokoli učinila, již vůbec není mravním jednajícím a ne-

1/ Tento argument musíme rozlišit od tradičního postoje některých Burkových či Hegelových žáků, podle nichž jsem, čím jsem, díky společnosti nebo dějinám, a proto je nemožné z nich uniknout a snaha o to je iracionální. Jistě nemohu vyskočit z vlastní kůže ani dýchat mimo vlastní živel; je pouhou tautologií říct, že jsem, jaký jsem, a nemohu se chtít osvobodit od svých podstatných rysů, z nichž některé jsou společenské. Odtud ale neplyne, že všechny mé atributy jsou vnitřní a nezciťitelné a že se nemohu snažit změnit své postavení uvnitř „společenské sítě“ nebo „kosmické pavučiny“, která určuje mou přirozenost. Kdyby tomu tak bylo, slova typu „volba“, „rozhodnutí“ nebo „jednání“ by ztratila veškerý význam. Mají-li něco znamenat, pak nelze vyloučit jako automaticky iracionální nebo sebevražedné snahy chránit se proti nadřazené moci nebo i uniknout ze svého „stavu a jeho povinností“.

lze ji právně ani morálně brát za lidskou bytost, i když fyziolog a biolog a možná i psycholog by ji jako člověka zařadili. Ovšem otcové liberalismu – Mill a Constant – chtějí více než toto minimum: požadují maximální míru nezasahování slučitelnou s minimálními požadavky společenského života. Jeví se jako nepravděpodobné, že by tento krajní požadavek svobody byl kdy vznesen někým jiným než omezenou menšinou vysoce civilizovaných a sebevědomých lidských bytostí. Většina lidstva bezpochyby byla a je obvykle připravena obětovat svobodu jiným cílům: bezpečí, společenskému postavení, blahobytu, moci, ctnosti, odměnám na onom světě anebo spravedlnosti, rovnosti, bratrství a mnoha jiným hodnotám, které se plně nebo zčásti jeví jako neslučitelné s dosažením nejvyšší míry svobody jednotlivce a zcela jistě je nevyžadují jako podmínku svého uskutečnění. Podnětem vzpour a osvobozovacích válek, pro který byli lidé v minulosti a jsou i v přítomnosti připraveni zemřít, nebyl požadavek životního prostoru pro každého jedince. Bojovníci za svobodu bojovali obvykle za právo vládnout si sami anebo prostřednictvím zástupců – vládou přísnou, bude-li to nutné, jako Spartané, s malým podílem svobody jednotlivce, avšak způsobem, který jim dovoluje podílet se (anebo alespoň věřit, že se podílejí) na legislativě a správě svého kolektivního života. Tvůrci revolucí svobodou často nemínili nic více než dobytí moci a autority určitou sektou doktrinárních věřících, třídou nebo jinou – starou či novou – společenskou skupinou. Jejich vítězství jistě frustrovalo ty, které moci zbavili, a někdy vedlo k represím, zotročení nebo vyhlazení ohromného počtu lidí. Nicméně tito revolucionáři obvykle pokládali za nutné tvrdit, že i přesto zastupují stranu svobody, anebo „pravé“ svobody, neboť jejich ideál je univerzální a usilují o něj i „skutečná já“ těch, kdo se stavějí na odpor, i když ti sešli ze své cesty k cíli anebo si následkem mravního či duchovního zaslepení samotný cíl spletli. To všechno

nijak zvlášť nesouvisí s Millovým pojetím svobody jakožto omezované pouze rizikem, že uškodíme druhým. Právě nerozpoznání tohoto psychologického a politického faktu (který prosvítá za zdánlivou dvojznačností termínu „svoboda“) možná zabránilo některým současným liberálům spatřit svět, ve kterém žijí. Jejich prohlášení jsou jasná a hájí spravedlivou věc. Avšak nepřipouštějí rozmanitost základních lidských potřeb – a neuvědomují si důvtip, s nímž si lidé pro vlastní uspokojení dokážou, že cesta k jednomu ideálu vede také k jeho opaku.

VII

Svoboda a suverenita

Francouzská revoluce, jako všechny velké revoluce, byla, alespoň ve své jakobínské podobě, právě takovouto erupcí touhy po „pozitivní“ svobodě kolektivního sebeurčení ze strany obrovské skupiny Francouzů, kteří se cítili osvobození jakožto národ, i když výsledkem pro mnohé z nich bylo prudké omezení individuálních svobod. Rousseau jása-
vě hovoří o tom, že zákony svobody se mohou prokázat jako přísnější než jeho tyranie. Tyranie spočívá ve službě lidským pánům. Zákon nemůže být tyran. Rousseau svobodou nemíní „negativní“ svobodu jednotlivce nepodléhat ve vymezené oblasti zásahům, nýbrž stav, kdy všichni – ne pouze někteří – plně kvalifikovaní příslušníci společnosti vlastní podíl na veřejné moci, která je oprávněna zasahovat do každého aspektu života všech občanů. Liberálové první poloviny devatenáctého století správně předvíдали, že svoboda v tomto „pozitivním“ smyslu by mohla snadno zničit příliš mnoho „negativních“ svobod, které pokládali za nedotknutelné. Zdůraznili, že suverenita lidu by mohla snadno zničit suverenitu jednotlivců. Mill trpělivě a nevýratně vysvětloval, že vláda lidu v tomto smyslu vůbec ne-

musí být svobodou. Vládnoucí totiž nemusí být tíž „lidé“ jako ovládaní a demokratická vláda sebeurčení není vláda „každého nad sebou samým“, nýbrž v nejlepším případě „každého nad všemi ostatními“. ¹ Mill a jeho žáci hovořili o „tyranii většiny“ a o tyranii „převažujícího mínění a cítění“ ² a nespatořovali valného rozdílu mezi tímto stavem a jakýmkoli jiným druhem tyranie, která vniká do lidských aktivit i za svatými hranicemi soukromého života.

Nikdo neviděl střet mezi oběma typy svobody lépe a nevyjádřil jej jasněji než Benjamin Constant. Předvedl, že přechod neomezované správní moci, obvykle nazývané suverenita, z jedné ruky do druhé díky úspěšnému povstání nezvyšuje svobodu, nýbrž jen přesouvá břemeno otroctví. Vzněl oprávněnou otázku, proč by mělo člověku hluboce záležet na tom, zda jej drtí vláda lidu, monarcha anebo soubor represivních zákonů. Uvědomil si, že hlavním problémem těch, kdo touží po „negativní“, individuální svobodě, není osoba toho, kdo tuto správní moc vykonává, nýbrž množství správní moci, které by mělo být do jakýchkoli rukou svěřeno. Věřil totiž, že neomezená správní moc v dosahu kohokoli musí nutně, dříve či později, někoho zničit. Tvrdil, že lidé obvykle protestují proti tomu či onomu sdružení vládců jako represivnímu tehdy, kdy skutečná příčina útlaku spočívala v pouhém faktu nahromadění moci, ať k němu došlo kdekoli, protože svoboda je ohrožena pouhou existencí absolutní správní moci. „Nesmíme spílat paži,“ napsal, „nýbrž zbrani. Některá břemena jsou pro lidskou ruku příliš těžká.“ ³ Demokracie může odzbrojit určitou oligarchii, určité privilegované jedince nebo skupinu jedinců, ale přesto může jednotlivce drtit stejně nemilosrdně jako kterýkoli dřív-

1/ *On Liberty*, str. 219.

2/ *Tamt.*, str. 219–220.

3/ *De la liberté*, str. 270.

vější vládce. Rovný podíl práva utlačovat – nebo zasahovat – není ekvivalent svobody. Právě tak všeobecný souhlas se ztrátou svobody není s to ji zázračně uchovat prostě jen tím, že je všeobecný anebo že to je souhlas. Pokud svolím k tomu, že budu utlačován, anebo se uklidním odpoutaností či ironií, jsem proto méně utlačován? Pokud se prodám do otroctví, nejsem snad otrokem? Když spáchám sebevraždu, nejsem snad mrtev jen proto, že jsem se vzdal života svobodně? „Vláda lidu je jen trhavá tyranie, monarchie je centralizovanější despocie.“¹ Constant spatřoval v Rousseauovi nejnebezpečnějšího nepřítele individuální svobody, protože Rousseau prohlásil: „Tím, že se dávám všem, se nedávám nikomu.“² Constant nechápal, proč by suverén, i když jím jsou „všichni“, nemohl utlačovat někoho z „článků“ svého nedělitelného já, pokud se tak rozhodne. Samozřejmě mohu být raději, aby mne mých svobod zbavovalo shromáždění, rodina anebo třída, v níž tvořím menšinu. Může to být příležitost, že jednoho dne přesvědčím druhé, aby pro mne učinili to, k čemu se cítím oprávněn. Ale i když mi svobodu odejme má rodina, přátelé nebo spoluobčané, je to právě tak účinné odnětí svobody. Hobbes byl každopádně upřímnější. Nepředstíral, že suverén nezotročuje. Obhajoval toto otroctví, ale nebyl takový cynik, aby je nazýval svobodou.

Po celé devatenácté století liberální myslitelé zastávali tezi, že pokud svoboda vyžaduje uvalení limitů na moc kohokoli nutit mne činit, co nechci nebo nemusím chtít, pak – bez ohledu na ideál, v jehož jménu je na mne vyvíjen nátlak – nejsem svoboden, a že nauka o absolutní suverenitě je sama o sobě tyranská doktrína. Pokud si chci uchovat svobodu, nestačí říct, že smí být porušena jen tehdy, pokud ten či onen – absolutní vládce, lidové shro-

1/ Tamt., str. 274.

2/ *Společenská smlouva*, I, kap. 6; srov. Constant, tamt., str. 272.

máždění, král v parlamentu, soudcové, určitá kombinace držitelů správní moci nebo samy zákony (neboť zákony mohou být represivní) – její porušení nepotvrdí. Musím nastolit společnost uznávající určité hranice svobody, které překročit není dovoleno nikomu. Pravidlům, která stanovují tyto hranice, lze dát různé názvy či charakteristiky. Lze je nazývat přirozeně danými právy, slovem Božím, přirozeným právem, požadavky užitečnosti nebo „trvalými zájmy člověka“; mohu si myslet, že platí a priori, nebo je vyhlásit za nejzazší cíle sebe, své společnosti anebo kultury. Všem těmto pravidlům či příkázáním bude společné co nejširší přijetí proto, že jsou v evoluci člověka zakotvena tak hluboce, že dnes již tvoří bytostnou součást toho, co míníme normální lidskou bytostí. Skutečná víra v neporušitelnost určitého minimálního rozsahu svobody jednotlivce vyžaduje obdobné absolutní stanovisko. Je totiž jasné, že od vlády většiny se nemůžeme ničeho zvláštního nadít; demokracie s ní není logicky spjata a historicky často selhala při její ochraně, aniž by se zpronevěřila vlastním principům. Je zjištěno, že jen málokterá vláda měla větší obtíže, chtěla-li u svých poddaných vyvolat jakoukoli vůli, kterou potřebovala. Triumf despotie spočívá v tom, když otroky donutí, aby se prohlásili za svobodné. Nemusí k tomu být zapotřebí síly, otroci mohou svou svobodu vyhlásit zcela upřímně – ale přesto zůstávají otroky. Možná hlavní hodnota politických – „pozitivních“ – práv, podílu na vládě, spočívá pro liberály v tom, že skýtá prostředek k ochraně jejich hodnoty nejzazší, totiž individuální – „negativní“ – svobody.

Pokud ale demokracie mohou potlačovat svobodu (alespoň ve smyslu, v němž tohoto slova užívali liberálové), aniž by přestaly být demokratické, co by tedy společnost učinilo plně svobodnou? Pro Constanta, Milla, Tocquevilla a liberální tradici, ke které patří, není svobodná žádná společnost, pokud není řízena alespoň dvěma propojenými principy. Za prvé, žádnou moc, jediné práva

lze pokládat za absolutní, takže všichni lidé, ať jim vládnou jakákoli moc, mají absolutní právo odmítnout chovat se nelidsky. Za druhé, existují meze, které nejsou vytyčeny uměle a uvnitř nichž by lidé měli být nedotknutelní; jejich definice podávají pravidla přijímaná tak dlouho a široce, že jejich dodržování se stalo součástí samotné představy normální lidské bytosti, a tedy také nelidského nebo šíleného jednání. U těchto pravidel by například bylo absurdní říct, že by je nějaká formální procedura provedená soudem nebo suverenním uskupením mohla zrušit. Když o nějakém člověku říkám, že je normální, míním tím mj. to, že by tato pravidla nemohl snadno, bez pocitu hnusu porušit. Právě tato práva jsou porušována, když je člověk prohlášen vinným bez soudu anebo trestán podle retroaktivního zákona, když se dětem nařizuje denuncovat své rodiče, přátelům zrazovat se navzájem, vojákům používat barbarských metod, když jsou lidé mučeni nebo vražděni anebo když dochází k masakrům menšin, které iritují většinu nebo tyrana. Tyto skutky budí v každé době hrůzu, i když je suverén prohlásí za právní. To pramení – bez ohledu na zákony – z uznání mravní platnosti určitých absolutních bariér pro uvalování vůle jednoho člověka na druhého. Svoboda společnosti, třídy nebo skupiny se v tomto smyslu měří odolností těchto bariér a počtem a významem cest, které pro své příslušníky (ne-li pro všechny, tedy alespoň pro jejich velkou většinu) nechávají otevřené.¹

Stojíme takřka na opačném pólu vůči cílům těch, kdo věří ve svobodu v „pozitivním“ smyslu, ve smyslu sebeurčení. První chtějí zkrotit autoritu jako takovou. Druzí ji

1/ Ve Velké Británii je samozřejmě tato právní moc ústavně svěřena absolutnímu suverénovi – konstitučnímu monarchovi. Poměrnou svobodu této země proto zaručuje fakt, že této teoreticky všemohoucí entitě zvyk či mínění brání, aby jako taková jednala. Je zřejmé, že podstatná tu není forma těchto omezení moci – zda jsou právní, morální nebo ústavní –, nýbrž jejich účinnost.

chtějí mít ve vlastních rukou. Tato otázka je zásadní. Nejde tu o dva různé výklady jediného pojmu, nýbrž o dva hluboce protichůdné a nesmiřitelné postoje k cílům života. Je dobré si to uvědomit, i když v praxi je často nutné dosáhnout mezi nimi kompromisu. Oba totiž vznášejí absolutní nároky. Oba tyto nároky nelze plně uspokojit. Pokud si ale neuvědomíme, že uspokojení, o které oba usilují, představuje neredukovatelnou hodnotu, která má historicky i morálně stejné právo být zařazena mezi nejhlubší zájmy lidstva, projevíme tím zásadní nedostatek společenského a mravního porozumění.

VIII

Jedno a mnohé

Za vybíjení jednotlivců na oltářích velkých historických idejí – spravedlnosti, pokroku, blaha budoucích generací, svatého poslání anebo osvobození národa, rasy či třídy, anebo dokonce samotné svobody, která požaduje obětí jedinců pro volnost společnosti – zodpovídá především názor, že kdesi – v minulosti či budoucnosti, v božském zjevení nebo v duchu osamělého myslitele, v soudech dějin či vědy anebo v prostém srdci nezkaženého dobrého člověka – existuje konečné řešení. Tato starodávná víra spočívá na přesvědčení, že veškeré pozitivní hodnoty, ve které lidé kdy věřili, musí být vposledku slučitelné a možná ze sebe dokonce navzájem vyplývají. „Přirozenost spojuje pravdu, štěstí a ctnost nerozlučnými pouty,“ napsal jeden z nejlepších lidí, jací kdy žili, a podobně se vyjádřil o svobodě, rovnosti a spravedlnosti.¹

1/ Condorcet, z jehož *Nárysu* jsou tato slova citována (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, vyd. O. H. Prior

Ale platí to? Běžně se ví, že politická rovnost, výkonná organizace i společenská spravedlnost je slučitelná jen s nízkým stupněm svobody jednotlivce, tím méně pak s neomezovaným *laissez-faire*; že spravedlnost a velkorysost, veřejná a soukromá loajalita, požadavky génia a nároky společnosti se mohou dostat do prudkého střetu. Odtud je blízko k zobecnění, že ne všechny dobré věci – tím méně pak všechny ideály lidstva – jsou slučitelné. Ale řekne se: musí být možné, aby někde a nějak tyto hodnoty žily pospolu, protože jinak vesmír není kosmos, není harmonický, a není vyloučeno, že střety hodnot tvoří vnitřní, neodstranitelný prvek lidského života. Připustit, že splnění některých našich ideálů může v zásadě znemožnit splnění jiných, znamená, že pojem dokonale naplněného života je formální kontradikce, metafyzická chiméra. Pro každého racionalistického metafyzika od Platóna až po poslední žáky Hegela či Marxe toto opuštění pojmu konečného souladu, který řeší všechny záhady a smiřuje všechny protiklady, představuje projev hrubého empirismu, kapitulaci před hrubými fakty, neúnosné zhroucení rozumu před daným stavem věcí, neschopnost vysvětlit, ospravedlnit a zredukovat vše na systém, kterou „rozum“ popuzeně odmítá.

Pokud ale nejsme vyzbrojeni apriorní zárukou pro výrok, že naprostý soulad pravých hodnot lze někde nalézt (snad v nějaké ideální říši, kterou si při naší konečnosti

a Yvon Belaval, Paříž 1970, str. 228), prohlašuje, že úkolem společenské vědy je ukázat, „jakými pouty příroda sjednotila pokrok osvícenosti s pokrokem svobody, ctnosti a úcty k přirozeným právům člověka; jak se tyto ideály, jež jsou jediné vpravdě dobré, nicméně tak často navzájem oddělené, že se dokonce věří v jejich neslučitelnost, naopak stanou neodlučnými, jakmile osvícenost u velkého počtu národů zároveň dosáhne určité úrovně“. Dodává: „Lidé si uchovávají omyly svého dětství, své země a svého věku i dlouho poté, co poznali všechny pravdy nutné k jejich zničení.“ Tamt., str. 9–10. Je možná ironií osudu, že jeho víra v potřebu a v možnost sjednocení všech dobrých věcí představuje právě omyl toho druhu, který tak dobře popsal.

nedokážeme ani představit), musíme zůstat odkázáni na běžné zdroje empirického pozorování a obvyklého lidského poznání. A ty nám jistě nedávají žádnou oporu pro předpoklad (anebo alespoň pro pochopení obsahu tvrzení), že všechny dobré věci (anebo třeba i všechny špatné věci) jsou navzájem smiřitelné. Svět, s nímž se setkáváme v běžné zkušenosti, je takový, že nás staví před volby mezi stejně neredukovatelnými cíli a stejně absolutními nároky, kdy realizace jedněch musí nutně vést k obětování druhých. Právě tato situace člověka je příčinou, proč lidé přičítají tak neskonale vysokou cenu svobodě volby. Kdyby totiž měli jistotu, že v nějakém dokonalém stavu uskutečnitelném lidmi na zemi by se žádné cíle, o které usilují, nikdy nedostaly do sporu, pak by nutnost a trýzeň volby zmizela a spolu s ní i klíčový význam svobody volby. Každá metoda, jak se přiblížit tomuto konečnému stavu, by se pak jevila jako plně oprávněná bez ohledu na to, kolik svobody se jejímu postupu obětuje.

Nepochybuji o tom, že nějaká takováto dogmatická jistota nese zodpovědnost za hluboké, povznesené, neotřesitelné přesvědčení v myslích těch nejnemilosrdnějších tyranů a pronásledovatelů v dějinách, že jejich kroky jsou plně oprávněny jejich cílem. Netvrdím, že je třeba zavrhnout sám ideál sebezdokonalení – ať jednotlivců, národů, církví či tříd – anebo že způsob jeho obhajoby byl ve všech případech výsledkem zmateného nebo podvodného užívání slov či mravní nebo intelektuální zvrácenosti. Pokusil jsem se naopak ukázat, že právě pojem svobody v jejím „pozitivním“ smyslu se nachází v jádře požadavků národního nebo společenského sebeurčení, jimiž žijí ta nejvlivnější a morálně nejspravedlivější veřejná hnutí naší doby, a pokud si to neuvědomíme, nemůžeme pochopit svrchovaně zásadní fakta a ideje našeho věku. Ale právě tak se mi zdá, že víra v možnost principiálního nalezení nějaké jednoduché formule, která harmonicky uskuteční všechny rozmanité lidské cíle,

je prokazatelně falešná. Pokud (jak se domnívám) jsou lidské cíle mnohé a ne všechny lze v principu navzájem sloučit, pak možnost střetu – a tragédie – nelze nikdy z osobního ani společenského života zcela eliminovat. Nutnost volby mezi absolutními nároky pak představuje neodlučnou charakteristiku situace člověka. Právě tím získává svou hodnotu svoboda, jak ji chápal Acton – totiž jako samoučel a ne dočasnou potřebu vyvstávající z našich zmatených představ a iracionálních a neuspořádaných životů, což je stav, který jednoho dne bude možné napravit všelékem.

Nehodlám tvrdit, že svoboda jednotlivce představuje – třeba v nejliberálnějších společnostech – výhradní nebo i jen dominantní kritérium společenského jednání. Vnučujeme dětem výchovu a zakazujeme veřejné popravy. Tím zajistíme omezujeme svobodu. Ospravedlňujeme to s odůvodněním, že nevědomost, barbarská výchova anebo kruté slasti jsou pro nás horší než restrikce nutné k jejich potlačení. Tento soud zas závisí na tom, jak stanovujeme dobré a zlé, tj. na našich morálních, náboženských, intelektuálních, ekonomických a estetických hodnotách – které opět souvisejí s naším pojetím člověka a základních požadavků jeho přirozenosti. Jinými slovy, naše řešení těchto problémů se zakládá na naší vizi naplněného lidského života (v protikladu k Millovým „zmrzačeným a pokrouceným“ povahám), kterou jsme vědomě či nevědomky vedeni. Protest proti zákonům řídícím cenzuru nebo osobní morálku jakožto neúnosným zásahům do osobní svobody předpokládá víru, že těmito zákony zakazované aktivity představují základní lidské potřeby v dobré, a dokonce v jakékoli společnosti. Hájit takové zákony znamená tvrdit, že tyto potřeby nejsou bytostné nebo že je nelze uspokojit bez obětování jiných hodnot, které stojí výše – uspokojují hlubší potřeby – než svoboda jednotlivce, měřeno standardem, který není jen subjektivní, standardem, jemuž je vyhrazován objektivní (empirický nebo apriorní) status.

Míru svobody volby žít, jak se člověku či národu zlíbí, je nutno vyvážit nároky mnoha jiných hodnot: nejsamozřejmějšími příklady je asi rovnost, spravedlnost, štěstí, bezpečí nebo veřejný pořádek. Z tohoto důvodu nemůže být svoboda neomezená. R. H. Tawney správně připomíná, že svoboda silných, ať jde o sílu fyzickou, nebo hospodářskou, omezena být musí. Tato maxima si žádá respekt nikoli jako důsledek nějakého apriorního pravidla, jímž z úcty ke svobodě jednoho člověka logicky vyplývá úcta ke svobodě ostatních, jemu podobných, nýbrž prostě proto, že respekt k principům spravedlnosti nebo stud před nadměrnou nerovností tvoří stejně základní prvek lidskosti jako touha po svobodě. Výrok, že nemůžeme mít všechno, je pravda nutná, nikoli kontingentní. Burkově volání po soustavné kompenzaci, smířování, vyvažování, Millova obhajoba novátorských „experimentů v životě“ s jejich neustálou možností chyby – poznání, že nejen v praxi, ale i v principu je nemožné dosáhnout jasných a jistých odpovědí, dokonce ani v ideálním světě zcela dobrých a racionálních lidí a zcela jasných myšlenek – možná rozzuří ty, kdo hledají konečná řešení a jednotné, všcobjímající systémy, jejichž věčnost je zaručena. Nicméně tomuto závěru nemohou uniknout ti, kdo spolu s Kantem poznali, že „z ohnutého dříví lidstva ještě nikdy nikdo nevyrobil nic rovného“.

Není snad třeba zdůrazňovat fakt, že monismus a víra v jediné kritérium se vždy prokázaly jako hluboký zdroj intelektuálního i citového uspokojení. Ať už standard úsudku vychází z vize budoucí dokonalosti, jak tomu bylo u *philosophes* v osmnáctém století a dnes u jejich technokratických nástupců, anebo je zakořeněn v minulosti (*la terre et les morts*), jak tvrdili němečtí zastánci historismu, francouzští teokrati anebo novokonzervativci v anglosaském světě, vždy platí, že je-li dostatečně neohebný, pak musí narazit na nějaký nepředvídaný a nepředvídatelný vývoj člověka, který do něj nezapadne. Pak jej bude

využito k apriorním prokrustovským barbarstvím, k vivi-sekci reálných lidských společností do nějakého fixního tvaru diktovaného naším omylným chápáním převážně imaginární minulosti anebo zcela imaginární budoucnosti. Udržovat si své absolutní kategorie či ideály za cenu lidských životů se stejnou měrou provinuje proti zásadám vědy i historie. Tento postoj nacházíme v dnešní době jak na pravici, tak na levici, avšak nelze jej smířit se zásadami, které přijímají ti, kdo ctí fakta.

Pluralismus s onou dávkou „negativní“ svobody, která z něj vyplývá, mi připadá jako pravdivější a humánnější ideál než cíle těch, kdo ve velkých disciplinovaných, autoritářských strukturách hledají ideál „pozitivní“ sebevlády tříd, národů nebo celého lidstva. Je pravdivější, protože alespoň uznává fakt, že lidské cíle jsou mnohé, ne vždy souměřitelné a také neustále soupeřící. Myslet si, že všechny hodnoty lze nanést na jedinou škálu, takže pouhým nahlédnutím lze zjistit nejvyšší, se mi jeví jako zpronevěra našeho poznání, že lidé jednají svobodně, přičemž se mravní rozhodnutí bere jako úkon, který by v zásadě mohlo provést i posuvné pravítko. Tvrdit, že v jakési nejzazší, všeusmiřující, později uskutečnitelné syntéze povinnost *je* zájem, svoboda jednotlivce *je* čistá demokracie nebo autoritářský stát, znamená přehodit metafyzickou pokrývku přes sebeklam anebo záměrné pokrytectví. Pluralismus je humánnější, protože (na rozdíl od stavitelů systémů) nezbavuje lidi ve jménu jakéhosi vzdáleného nebo inkoherentního ideálu mnohého z toho, co shledali nepostradatelným pro svůj život nepředvídatelně sebezmenlivých lidských bytostí.¹ V poslední instanci se lidé rozhodují mezi neredukovatelnými hodnotami

1/ Myslím, že i zde věc výstižně popsal Bentham: „Jedinými skutečnými zájmy jsou individuální zájmy. ... Je to nepředstavitelné: existují lidé tak absurdní, že ... dávají přednost člověku, který není, před tím, který jest, a mučí živé předstírajíce, že přispívají k blahu těch, kdo se ještě nenarodili a možná se nikdy nenarodí.“ *The Works of Jeremy*

a rozhodují se tak či tak, protože jejich život a myšlení jsou určovány fundamentálními morálními kategoriemi a pojmy, které – alespoň v dlouhých časových a prostorových rozmezích – tvoří součást jejich bytí, myšlení a vědomí vlastní identity; součást toho, co z nich činí lidi.

Je možné, že ideál svobodné volby cílů, aniž bychom je prohlašovali za věčně platné, a s tím související pluralismus hodnot je jen pozdním plodem naší úpadkové kapitalistické civilizace: je to ideál, který vzdálené epochy a primitivní společnosti neznají a na který budou potomci pohlížet se zvědavostí, dokonce i sympatiemi, ale bez valného pochopení. Toto je možné, ale nezdá se mi, že by z toho plynuly nějaké skeptické důsledky. Principy nejsou méně nedotknutelné jen proto, že nelze zaručit jejich trvání. Možná sama touha po zárukách věčnosti a zajištění našich hodnot v nějakém objektivním nebi je jen dychtěním po jistotách dětství anebo absolutních hodnotách naší primitivní minulosti. Obdivuhodný autor naší doby napsal: „Civilizovaný člověk se od barbara liší tím, že si uvědomuje relativní platnost svých přesvědčení, a přesto je neúnavně hájí.“¹ Možná pocítujeme hlubokou a nevyčísitelnou metafyzickou potřebu žádat něco více; avšak pokud jí dovolíme, aby vedla naši praxi, je to symptomem stejně hluboké a mnohem nebezpečnější mravní a politické nezralosti.

Bentham, sv. 1, str. 321. Je to jedna z vzácných příležitostí, kdy Burke s Benthamem souhlasí; tato pasáž totiž postihuje jádro empirického přístupu k politice v protikladu k metafyzickému.

1/ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, Londýn 1943, str. 243.

Isaiah Berlin

Čtyři eseje o svobodě

Z anglického originálu *Four Essays on Liberty*, vydaného nakladatelstvím Oxford University Press (Oxford, New York) v roce 1988, přeložil Martin Pokorný. Vydal PROSTOR, nakladatelství s.r.o., Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail prostor@ini.cz, v roce 1999 jako svou 100. publikaci a 27. svazek edice Střed, řídí K. Suda. Odpovědná redaktorka Petra Švehlová. Grafická úprava Aleš Lederer. Sazba Depasia, Hostouň u Prahy 89. Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a.s., Husova 1881, 580 01 Havlíčkův Brod. V českém jazyce vydání první. Stran 336. Cena 299 Kč.