ARENDTOVÁ, H.: *Mezi minulostí a budoucností*

4. esej: „Co je svoboda?“

Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002 (překl. T. Suchomel a M. Palouš),
s. 129–152 (24 stran)

dohod a úmluv, se tak spíše potvrdil a legalizoval stávající politický útvar, než aby se vytvářel úplně nanovo.[62] Tvůrci Americké revoluce tak byli ušetřeni námahy „započít nový řád věcí", to znamená byli ušetřeni onoho jednorázového činu, o němž jednou Machiavelli prohlásil: „nic není nesnadnějšího než vykonat jej, nikde není naděje na úspěch tak pochybná jako zde, nikde není žádné konání tak nebezpečné".[63] A Machiavelli skutečně musel vědět, co říká, neboť právě on, podobně jako Robespierre a Lenin a všichni velcí revolucionáři, jejichž předchůdcem byl, si nepřál nic jiného tak horoucně než nový řád věcí skutečně založit.

Tak jako tak se revoluce, které považujeme obvykle za radikální rozchod s tradicí, v naší souvislosti jeví jako události, v nichž je lidské jednání stále ještě inspirováno samými počátky této tradice, a právě z nich odvozuje i svou největší sílu. Zdá se, že revoluce jsou jediným záchranným prostředkem, jímž se římská západní tradice zajistila pro chvíle ohrožení. Jestliže nejenom různé revoluce dvacátého století, ale všechny revoluce Francouzskou počínaje dopadly špatně, tj. skončily restaurací nebo tyranií, je to, zdá se, známkou, že poslední záchranné prostředky, jež tradice poskytla, selhaly. Autorita, jak jsme ji kdysi poznali, která vyrostla z římské zkušenosti fundace a byla pochopena ve světle řecké politické filosofie, se nikde neobnovila, ani revolucemi ani ještě méně slibnými restauracemi, a nejméně ze všeho pomocí konzervativních nálad a tendencí, které občas zachvacují veřejné mínění. Neboť žít v politické sféře bez autority a zároveň bez povědomí, že zdroj autority přesahuje moc i ty, kdo jsou u moci, znamená, že lidé znovu stojí tváří v tvář elementárním problémům pospolitého života, bez náboženské víry v posvátný počátek, bez ochrany, kterou poskytuje tradice, a tedy samozřejmá měřítka chování.

4.

CO JE SVOBODA?

I

Zdá se, že je beznadějné položit si otázku, co je svoboda. Jako by tu na nás číhaly letité protimluvy a antinomie, připraveny uvrhnout mysl do logicky neřešitelných dilemat, takže koncipovat svobodu či její protiklad je stejně nemožné jako představit si hranatý kruh. Tuto obtíž lze v nejjednodušší podobě pochopit jako kontradikci mezi naším vědomím a svědomím, které nám říkají, že jsme svobodní, a tedy odpovědní, a naší každodenní zkušeností ve vnějším světě, kde se orientujeme podle principu kauzality. Ve všech praktických a zvláště politických záležitostech považujeme lidskou svobodu za samozřejmou pravdu a právě na tomto axiomatu se v lidských společenstvích ustavují zákony, činí rozhodnutí, vynášejí soudy. Naopak ve všech oblastech vědeckého a teoretického usilování se řídíme neméně samozřejmou pravdou *nihil ex nihilo* či *nihil sine causa,* vycházíme tedy z předpokladu, že „naše vlastní životy jsou, vzato do důsledku, podrobeny kauzalitě", a tak, i kdyby v nás bylo vposledku svobodné ego, stejně se nikdy neobjevuje ve fenomenálním světě nepochybným způsobem, a nemůže se tudíž stát předmětem teoretické výpovědi. Tak se svoboda změní v přelud ve chvíli, kdy se psychologie dívá tam, kde se předpokládá její nejniternější doména, neboť „role, kterou v přírodě hraje síla jako příčina pohybu, má v oblasti duševna svůj protějšek v motivu jako příčině chování".[1] Je sice pravda, že v oblasti lidských věcí je kritérium kauzality – předpověditelnost účinku, známe-li všechny příčiny – nepoužitelné. Tato praktická nepředpověditelnost však není zkouškou svobody; znamená jen, že všechny příčiny, které jsou ve hře, znát nemůžeme, a to jednak kvůli pouhému počtu faktorů, které jsou ve hře, jednak proto, že na rozdíl od přírodních sil jsou lidské motivy před zrakem diváka dosud skryty – lhostejno, zda jde o vnější pozorování našich bližních nebo o introspekci.

Za vyjasnění těchto podivností vděčíme nejvíce Kantovi, jeho náhledu, že svobodu nelze poznat vnitřním smyslem v oblasti niterné zkušenosti o nic více než smysly, kterými poznáváme a chápeme svět. Ať už kauzalita v oboru přírody a ve vesmíru působí či nikoliv, v každém případě je to kategorie mysli, jež pořádá smyslová data bez ohledu na jejich povahu, a tak umožňuje zkušenost. Proto antinomie mezi praktickou svobodou a teoretickou nesvobodou, které ve svých oblastech platí jako axiomy, se netýká pouze dichotomie mezi vědou a etikou, ale spočívá v každodenní životní zkušenosti, z níž etika i věda odvozují svá východiska. Zdá se, že nikoli vědecké teorie, nýbrž myšlení samo ve svém předvědeckém a předfilosofickém porozumění rozmělňuje a znicotňuje svobodu, na níž spočívá naše praktické jednání. Zdá se totiž, že v okamžiku, kdy reflektujeme čin, který jsme vykonali jako svobodně jednající bytosti, tento čin upadá do područí dvou druhů kauzality – kauzality vnitřní motivace na jedné straně, a kauzálního principu ovládajícího vnější svět na straně druhé. Před tímto dvojím útokem Kant bránil svobodu tak, že rozlišoval mezi „čistým" neboli teoretickým rozumem a „praktickým" rozumem, jehož centrem je svobodná vůle; přitom však je důležité mít na mysli, že ten, kdo jedná podle svobodné vůle a koho si nelze odmyslet, se ve fenomenálním světě nikdy neobjevuje, a to ani ve vnějším světě našich pěti smyslů, ani v oblasti smyslu vnitřního, jímž já vnímá samo sebe. Toto řešení, stavící proti sobě diktát vůle a chápání rozumu, je dost důvtipné a snad i stačí k tomu, aby ustavilo morální zákon, který logicky není o nic méně konsistentní než zákony přírodní. Nestačí však k tomu, aby se vyloučila největší a nejnebezpečnější obtíž, že totiž z myšlení samotného v jeho teoretické i předteoretické podobě se svoboda vytrácí – nemluvě o tom, že samotný předpoklad, že přístřeškem svobody by měla být schopnost vůle, jejíž podstatná činnost spočívá v diktátech a příkazech, musí působit skutečně podivně.

V politologii je problém svobody kruciální a žádná politická teorie si nemůže dovolit zapomenout, že právě tento problém zavedl filosofii do „temného lesa, kde zbloudila".[2] V následujících úvahách se zabývám důvodem tohoto zbloudění, tím, že fenomén svobody se v oblasti myšlení vůbec neobjevuje; že v rozhovoru mezi mnou a sebou, tedy na cestě, na níž povstávají velké filosofické a metafyzické otázky, svobodu ani její protiklad nezakoušíme; že filosofická tradice, jejíž počátek v tomto ohledu vezmeme v úvahu

později, vlastní ideu svobody – tak, jak se dává lidské zkušenosti – nevysvětlila, ale překroutila, a to tak, že z původní domény, ze sféry politiky a lidských věcí, ji převedla do niterné oblasti vůle, kde by se otevřela introspekci. Náš přístup budiž předběžně ospravedlněn – ze starodávných metafyzických otázek, bytí, nicoty, duše, přírody, času, věčnosti, atd., se problém svobody stal filosofématem jako poslední. V celých dějinách velké filosofie, od presokratiků k Plotinovi, poslednímu antickému filosofovi, nenalezneme zamyšlení nad svobodou. Svoboda se v naší filosofické tradici objevila až díky zkušenosti náboženské konverze – nejprve Pavlovy a posléze Augustinovy.

Oblastí, kde byla svoboda známa odjakživa – jistě ne jako problém, ale jako zkušenost každodenního života – je politická sféra. Dokonce i dnes, bez ohledu na to, zda si toho jsme či nejsme vědomi, hovoříme-li o problému svobody, musíme mít na mysli otázku politiky, fakt, že člověk je bytost, které je dáno jednat. Vždyť jednání a politika jsou mezi všemi schopnostmi a možnostmi lidského života tím jediným, o čem bychom nemohli ani uvažovat, kdybychom nepředpokládali, že svoboda existuje. Sotva lze hovořit o jediném politickém problému a zároveň se nedotknout, implicitně či explicitně, problému lidské svobody. Svoboda mimo to není, přesně řečeno, jen jedním z problémů a fenoménů politické sféry, jako právo nebo rovnost; i když jen zřídkakdy – v časech krizí a revolucí – se svoboda stává přímým cílem politického jednání, ve skutečnosti je pravou příčinou toho, že lidé žijí společně v politických útvarech. Bez ní by politický život jako takový neměl smysl. *Raison d'être* politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je jednání.

Tato svoboda, kterou ve všech politických teoriích považujeme ze samozřejmou, a musí ji brát v potaz dokonce i ti, kdo vychvalují tyranii, je pravým opakem „vnitřní svobody", niterného prostoru, do něhož mohou lidé uprchnout před donucováním zvnějšku a cítit se zde svobodnými. Vnitřní cítění zůstává bez vnějších projevů, a je tudíž samozřejmě politicky irelevantní. Ať už je jeho oprávnění jakékoli a i když je v pozdním starověku popsáno velmi výmluvně, jde o jev historicky pozdní; původně bylo toto cítění výsledkem odcizení se světu, kdy světské zkušenosti byly transformovány ve zkušenosti se sebou samým. Zkušenost vnitřní svobody je odvozená, vždy již předpokládá ústup ze světa, který svobodu odepřel, do nitra sebe sama, kam nikdo jiný přístup nemá. Niterný prostor,

ochraňující vlastní já proti světu, nelze chybně zaměňovat se srdcem či myslí, jedno i druhé funguje ve vzájemném vztahu se světem. Niternost jako místo absolutní svobody uvnitř sebe sama, a nikoli srdce či mysl, nalezli na sklonku starověku ti, kdo neměli ve světě vůbec žádné místo, a postrádali tudíž základní světskou podmínku, jež se od rané antiky až téměř do poloviny 19. století jednomyslně považovala za nutný předpoklad svobody.

Odvozený ráz vnitřní svobody anebo teorie, podle níž „vlastní oblastí lidské svobody je niterná sféra vědomí",[3] se ještě více objasní, vrátíme-li se k jejímu vzniku. V tomto ohledu jsou pro nás reprezentativní příslušníci lidových sekt pozdní antiky, kteří měli s filosofií společného sotva víc než jméno, a nikoli moderní individuum se svou touhou se otevřít, vyvíjet se a rozvíjet, se svou oprávněnou obavou, aby společnost individualitu neomezovala, s neodbytným důrazem na „důležitost génia" a originalitu. A tak lze dosud nejpřesvědčivější argument pro absolutní převahu niterné svobody nalézt v jednom Epiktétově eseji, který začíná tvrzením, že svobodný je ten, kdo žije tak, jak si přeje,[4] výměrem, který pozoruhodným způsobem opakuje výrok „svoboda znamená to, že člověk dělá, co chce", ten však Aristotelés *v Politice* vkládá do úst lidí, kteří právě to, co je svoboda, nevědí.[5] Epiktétos dále ukazuje, že člověk je svobodný, jestliže se omezí na to, co je v jeho moci, nezasahuje-li tam, kde může narazit na překážky.[6] „Věda života"[7] spočívá v rozlišování mezi cizím světem, nad nímž člověk moc nemá, a vlastním „já", s nímž může nakládat, jak uzná za vhodné.[8]

Historicky je zajímavé zaznamenat, že tu byla vědomá snaha odloučit pojem svobody od politiky, dospět k takové formulaci, která by umožňovala být ve světě svoboden i otroku, a předcházela problému svobody, jak se objevil v Augustinově filosofii. Avšak konceptuálně znamená Epiktétova svoboda – nebýt spoután vlastními tužbami – jen převrácení obvyklých starověkých politických představ. Politické pozadí, vůči němuž se celé toto pojetí lidové filosofie zformuluje – zřejmý úpadek svobody v pozdním stadiu římského císařství – se celkem zřetelně projevuje v roli, kterou tu hrají pojmy jako moc, vláda a vlastnictví. Podle starověkého chápání se člověk mohl z nadvlády nutnosti osvobodit jen mocí nad jinými lidmi; mohl být svobodný jen tehdy, jestliže měl ve světě místo, nějaký domov. Epiktétos tyto světské vztahy přesunul dovnitř člověka a přitom objevil, že žádná moc není tak absolutní

jako moc člověka nad sebou samým, že vnitřní prostor, kde člověk přemáhá a potlačuje sebe sama, mu náleží daleko více než co jiného, že tento prostor je daleko lépe chráněn před vnějšími vlivy než jakýkoli domov světský.

Přestože měl koncept vnitřní a nepolitické svobody v tradici myšlení veliký vliv, lze, zdá se, bezpečně říci, že by o vnitřní svobodě člověk nic nevěděl, kdyby již před tím nezakusil svobodu jako světskou, hmatatelnou skutečnost. Svobodu nebo její opak si nejprve uvědomujeme ve styku s druhými lidmi, a nikoliv uvnitř sebe sama. Dříve než se stala atributem myšlení nebo vlastností vůle, se svoboda chápala jako stav svobodného člověka, stav umožňující volně se pohybovat, odcestovat z domova, setkávat se slovy či skutky s jinými lidmi. Této svobodě muselo zřejmě předcházet osvobození: aby se stal člověk svobodným, musel se osvobodit od nutností života. Avšak z aktu osvobození stav svobody automaticky nevyplýval. Krom pouhého osvobození svoboda navíc vyžadovala společnost druhých lidí, kteří byli ve stejném stavu; potřebovala společný veřejný prostor, kde by se svobodní lidé mohli setkávat; jinými slovy: potřebovala politicky utvářený svět, do něhož se každý ze svobodných lidí mohl svým slovem a skutkem zařadit.

Svoboda samozřejmě necharakterizuje každou formu lidských styků a každý druh společenství. Tam, kde lidé žijí pohromadě, ale netvoří politický útvar – na příklad ve kmenových společenstvích či v soukromých domácnostech – nepatří k rozhodujícím činitelům, které určují jednání a chování, svoboda, ale potřeby života a starost o jeho zachování; mimo to všude, kde se svět vytvářený lidmi nestane dějištěm jednání a řeči – jako například v despoticky ovládaných společnostech, které vyhánějí své poddané do stísněnosti domovů a brání vzniku veřejné sféry –, není svoboda světskou realitou. Bez politicky garantované veřejné oblasti svoboda postrádá ve světě prostor, kde by se mohla objevit. Jistě dosud žije v lidských srdcích jako přání a vůle či naděje nebo tužba; avšak lidské srdce je, jak víme, velmi temné místo, a ať už se v jeho skrytosti děje cokoli, stěží to lze nazvat vykazatelným faktem. Svoboda jako vykazatelný fakt a politika spadají vjedno a patří k sobě jako dvě strany téže mince.

Avšak právě tuto koincidenci politiky a svobody nemůžeme ve světle naší současné politické zkušenosti považovat za samozřejmou.

Vzestup totalitarismu, jeho požadavek, aby se všechny sféry života podřídily nárokům politiky, a jeho důsledné zneuznávání lidských práv, především práva na soukromí a práva na svobodu od politiky, to všechno zpochybňuje nejen koincidenci politiky a svobody, dokonce i samu jejich slučitelnost. Jsme náchylní věřit, že svoboda začíná tam, kde politika končí, poznali jsme přece, že jakmile tzv. politické zřetele ovládnou všechno ostatní, svoboda se ztrácí. Nemělo tedy liberální krédo „méně politiky více svobody" nakonec pravdu? Není to tak, že čím menší prostor zaujímá politika, tím více ho zbývá pro svobodu? Není vskutku oprávněnou mírou svobody v kterékoli dané společnosti právě ono volné pole, které společnost poskytuje nepolitickým aktivitám, jako svobodnému hospodářskému podnikání nebo svobodě vzdělání, náboženství, kulturní a intelektuální činnosti? Není pravdivé to, čemu všichni nějak věříme, že politika je slučitelná se svobodou, jen pokud zajišťuje možnost svobody od politiky?

Definice politické svobody jako možnost svobody od politiky se nám vnucuje nejenom díky našim nejnovějším zkušenostem, ale hraje i v dějinách politické teorie důležitou roli. Není třeba chodit dále než k politickým myslitelům 17. a 18. století, kteří běžně ztotožňovali politickou svobodu s bezpečím. Nejvyšším cílem politiky – „účelem vlády" – byla záruka bezpečnosti, a bezpečnost pak zase umožňovala svobodu. Slovo „svoboda" pak označovalo kvintesenci činností mimo politickou sféru. Politickou svobodu s bezpečností ztotožňoval příležitostně dokonce Montesquieu, který měl o podstatě politiky mnohem vyšší mínění než Hobbes a Spinoza.[9] Propast mezi politikou a svobodou ještě prohloubil vzestup politických a sociálních věd v 19. a 20. století. Vláda, jež byla od počátku novověku ztotožňována s celým oborem politična, se totiž začala považovat za instituci ustavenou k ochraně chodu života vůbec, zájmů společnosti a jednotlivců, a nikoli k ochraně svobody. Rozhodujícím měřítkem zůstala bezpečnost; ne už v podobě záruky osobního bezpečí před „násilnou smrtí" jako u Hobbese (u něhož je svoboda od strachu podmínkou svobody vůbec), nýbrž jako bezpečnost života společnosti jako celku. Chod života není vázán na svobodu, sleduje svou vlastní vnitřní nutnost. Proto ho lze nazývat svobodným pouze v tom smyslu, v jakém hovoříme o svobodně plynoucím toku. Zde už svoboda není dokonce ani nepolitickým cílem politiky, nýbrž pouze okrajovým jevem, jaksi vytvářejícím

mez, kterou by vláda neměla překračovat, pokud není v sázce sám život a jeho bezprostřední zájmy a potřeby.

A tak svobodu a politiku neoddělujeme jen my, kdo máme vlastní důvody, abychom politice ve věci svobody nevěřili, politiku a svobodu odděloval již celý novověk. Mohla bych však zajít do minulosti hlouběji a připomenout ještě starší vzpomínky a tradice. Předmoderní sekulární pojetí svobody kladlo jistě důraz na oddělení svobody poddaných od každého přímého podílu na vládě. „Svoboda a volnost lidí spočívaly na vládě takových zákonů, díky nimž jejich životy a statky mohly v co největší míře patřit jim samotným: ne aby měli podíl na vládě, to jim nepřísluší" – jak to shrnul ve své řeči na popravišti Karel I. A nebylo to z touhy po svobodě, jestliže lidé nakonec žádali podíl na vládě; byla to nedůvěra v ty, kdo rozhodovali nad jejich životy a statky. Křesťanské pojetí politické svobody povstalo z podezíravosti a nepřátelství vůči politické sféře jako takové, jejího vlivu chtěli být křesťané zproštěni právě proto, aby se stali svobodnými. A této křesťanské svobodě ke spáse předcházela, jak jsme již viděli, neúčast filosofů na politice jako nevyhnutelná podmínka nejvyššího a nejsvobodnějšího života, tj. *vita contemplativa.* I když je břemeno této tradice nesmírné, i když na nás působivě naléhají naše vlastní zkušenosti a obojí nás nutí oddělovat svobodu od politiky, myslím, že čtenář bude mít za to, že přečetl jen starou samozřejmost, užila-li jsem obratu, *že raison d'être* politiky je svoboda, kterou lze zakusit pouze v jednání. V dalším textu nebudu tedy dělat nic jiného než o této samozřejmosti přemýšlet.

II

Ve vztahu k politice není svoboda fenoménem vůle. Nemáme zde co dělat s *liberum arbitrium,* svobodou volby, která soudí a rozhoduje mezi dvěma danými věcmi, dobrou a zlou; taková volba je předem určena motivem, jemuž stačí ukázat se jen v náznaku, aby začal působit. „Nu, nemohu být milencem a tím/ si zpříjemnit tu dobu sladkých slov/, a tak se stanu lotrem, jemuž se / nicotné radosti té doby hnusí." Běží spíše, abychom zůstali u Shakespeara, o svobodu Brutovu: „Tak to bude, anebo padneme!" V tomto druhém případě jde o svobodu k uskutečnění něčeho, co dosud neexistovalo,

tj. nebylo dáno dokonce ani jako předmět vědění či imaginace, a co tedy přesně řečeno ani nemohlo být známo. Aby jednání bylo svobodné, nesmí záviset na jedné straně na motivu, na straně druhé na zamýšleném cíli, jako účinku, který lze předpovědět. To však neznamená, že by motivy a cíle nebyly důležitými činiteli každého jednotlivého činu; patří však k jeho determinujícím faktorům a jednání je svobodné, pokud je s to je překročit. Cíl je to, co jednání řídí a určuje. Jeho žádoucnost však ještě dříve musel uchopit rozum, než jeho uskutečnění začala chtít vůle: uchopit a zároveň tím vůli vyzvat, protože jedině ona je s to diktovat jednání – řečeno v parafrázi na příznačný popis tohoto procesu u Dunse Scota.[10] Cíl jednání se mění a závisí na proměnlivých okolnostech světa; rozpoznat tyto okolnosti není věcí svobody, nýbrž správného či špatného úsudku. Vůle, viděná jako určitá oddělená lidská schopnost, následuje až za úsudkem, tj. za rozpoznáním správného cíle, a až poté je díky ní čin proveden. Moc velet, diktovat jednání není věcí svobody, nýbrž otázkou síly či slabosti.

Pokud je jednání svobodné, nepodléhá ani řízení intelektu ani příkazu vůle – i když je obojího zapotřebí k uskutečnění jednotlivého cíle –, pramení z něčeho zcela odlišného, co budu nazývat principem (podle slavné Montesquieuovy analýzy forem vlády). Principy neúčinkují zevnitř já jako motivy – „moje vlastní neuměřenost" nebo naopak „vyváženost" –, inspirují jakoby zvnějšku. K postižení jednotlivých cílů jsou současně příliš obecné; když se však již jednání rozeběhlo, lze posuzovat ve světle jeho principu každý partikulární záměr. Na rozdíl od rozumového úsudku, který jednání předchází, i příkazu vůle, který je vyvolává, se totiž inspirující princip zjevuje až v samotném prováděném činu. Zatímco během činu, který uskutečňují společně, ztrácejí důvody úsudku svoji platnost a síla přikazující vůle se vyčerpává, princip, který jej inspiroval, na síle a platnosti jeho dokonáním neztrácí. Na rozdíl od cíle lze princip jednání znovu a znovu opakovat, jako princip je nevyčerpatelný; na rozdíl od motivu je jeho hodnota univerzální a neváže se k nějaké jednotlivé osobě či skupině lidí. Principy se však vyjevují pouze jednáním, ve světě jsou patrné pouze po dobu, kdy jednání trvá, ani o chvíli déle. Mezi takové principy patří čest, sláva, láska, rovnost, tedy to, co Montesquieu nazýval ctností, znamenitostí či výborností – která odpovídá řeckému ἀεί ἀριστεύειν (vždy se snaž konat co nejlépe a buď ze všech nejlepší) –, avšak

také strach, nedůvěra, nenávist. Kdykoli se tyto principy zpřítomňují, objevuje se ve světě svoboda, nebo její protiklad; jako manifestace principu spadá vyjevení svobody vjedno s konáním nějakého činu. Lidé *jsou* svobodni – na rozdíl od pouhé dispozice ke svobodě – pokud jednají; předtím ani potom svobodni nejsou. Neboť *být* svoboden a jednat je totéž.

Svobodu jako samu esenci jednání nejlépe zobrazuje Machiavelliho pojem *virtù*, zdatnosti, s níž člověk odpovídá příležitostem, které před ním otevírá svět v podobě *fortuny*. Smyslu *virtù* se nejvíce přibližuje „virtuozita", zdatnost, kterou přičítáme uměním interpretačním (na rozdíl od umění kreativních, která něco zhotovují). Cílem takových umění není konečný produkt, který přetrvá, a je na tvorbě nezávislý, ale sama interpretace. Virtuozita Machiavelliho *virtù* nám poněkud připomíná fakt, o němž Machiavelli stěží věděl, že totiž Řekové politiku přirovnávali k hraní na flétnu, k tanci, ranhojičství, mořeplavbě, tj. když ji chtěli odlišit od jiných činností, čerpali své analogie z umění, v nichž rozhoduje virtuozita předvedení.

Protože každé jednání obsahuje prvek virtuozity a také proto, že virtuozita je zdatnost, kterou přisuzujeme interpretačním uměním, byla často politika definována jako určitý druh umění. To však je spíše metafora než definice a pochopili bychom ji naprosto falešně, kdybychom upadli v obecný omyl a považovali stát či vládu za umělecký výtvor, za určitý druh kolektivního mistrovského díla. Máme-li na mysli umění, v němž vzniká něco hmatatelného, které zvěčňuje lidskou myšlenku do té míry, že jím zhotovená věc nabývá vlastní samostatné existence, je politika pravým opakem umění. (Neznamená to mimochodem, že by měla být vědou.) Trvání politických institucí bez ohledu na to, zda jsou koncipovány dobře či špatně, závisí na jednajících lidech; uchovávat je lze stejnými prostředky, které je ustavily. Nezávislou existencí se vyznačuje umělecké dílo, které bylo zhotoveno. Naproti tomu stát jako výsledek jednání je zcela závislý na dalších činech, které udržují kontinuitu jeho existence.

Je-li umělec-tvůrce ve své tvorbě svobodný, o to zde neběží. Důležité je, že proces tvorby se neodehrává před veřejností, že dokonce vůbec není určen k tomu, aby se ve světě objevil. Element svobody, který je jistě v procesu tvorby přítomen, zůstává skryt. To, co se nakonec ve světě objeví a co má pro něj nějaký význam,

není svobodný tvůrčí proces, ale umělecké dílo samo, výsledek tohoto procesu. Interpretační umění jsou naopak s politikou úzce spřízněna. Umělci, kteří něco předvádějí – tanečníci, herci, hudebníci a další interpreti – potřebují obecenstvo, aby mohli svou virtuozitu předvést. Stejně potřebují přítomnost druhých lidí, před něž by mohli předstoupit, ti, kdo jednají. Jedni i druzí pro svou „práci" potřebují veřejně organizovaný prostor, jedni i druzí závisí v samotném předvádění na druhých. Takový prostor zjevnosti však není automaticky zaručen všude, kde jsou lidé sdruženi ve společenství. „Formou vlády", která lidem poskytovala prostor, kde mohli jednat, která jim tak nabízela cosi jako divadlo, kde se mohla ukazovat svoboda, byla kdysi právě řecká polis.

Užívat slovo „politický" ve smyslu řecké polis není libovolné ani násilné. Právě v tomto slově, které se ve všech evropských jazycích dosud odvozuje od historicky jedinečné organizace řeckého městského státu, se odrážejí – a to nejen etymologicky a nejen v řeči učenců – zkušenosti společenství, které jako první objevilo sféru politična a její podstatu. Je opravdu obtížné a přímo zavádějící chtít hovořit o politice a o jejích vnitřních principech a nevycházet přitom ze zkušenosti řeckého a římského starověku, z toho prostého důvodu, že nikdy předtím a ani potom lidé nepřiznávali politické sféře takovou velikost. Pokud jde o vztah svobody k politice, je tu ještě další důvod – pouze antická politická společenství byla založena s výslovným účelem sloužit svobodným lidem, těm, kdo nebyli ani otroky, nucenými poslouchat své pány, ani pracujícími ovládanými životními nutnostmi a potřebami. Chápeme-li politiku ve vztahu k antické polis, její cíl, její *raison d'être* je ustavovat a udržovat prostor, v němž se může zjevovat svoboda jako virtuozita. V tomto prostoru je svoboda realitou světa, spočívající ve slovech, která lze slyšet, ve skutcích, které lze vidět, v událostech, o nichž se hovoří, na něž se vzpomíná, z nichž povstávají příběhy, které se nakonec zařadí do velké knihy lidské historie. Cokoli se zde přihodí, dokonce aniž jde o přímý výsledek jednání, je ex definitione politické. Vše, co zůstává vně tohoto rámce – např. velké činy barbarských imperií – je snad působivé a pozoruhodné, nicméně politické, řečeno přesně, to není.

Každý pokus vyvozovat pojem svobody ze zkušenosti v politické sféře vyznívá podivně a překvapivě, všem našim teoriím o těchto věcech vládne pojetí, v němž svoboda je spíše atributem vůle

a myšlení než jednání. Přednost myšlení a vůle se v tomto ohledu nevyvozuje pouze z představy, že každému činu musí z psychologického hlediska předcházet poznávací akt intelektu a příkaz vůle, který rozhodnutí vykoná, nýbrž, a snad dokonce především, z mínění, že „dokonalá svoboda je s existencí společnosti neslučitelná", že ji lze tolerovat pouze mimo oblast lidských věcí, tedy mimo oblast politiky. Tento běžný argument netvrdí, že myšlení potřebuje ze své povahy více svobody než jiná lidská činnost – což je asi pravda – spíše tvrdí, že samo myšlení není nebezpečné, že omezovat je tudíž třeba pouze jednání. „Nikdo přece vážně nepožaduje, aby jednání bylo stejně svobodné jako mínění."[11] To ovšem patří k zásadám liberalismu, který se bez ohledu na své jméno podílí na tom, že jakákoli představa svobody byla z politické oblasti odstraněna. Podle téže filosofie se musí politika soustřeďovat především na udržování života a obranu jeho zájmů. Ovšem tam, kde je v sázce život, ex definitione ovládá všechno jednání nutnost; vlastní oblastí, v níž jsou potřeby života uspokojovány, se pak stává dnes již gigantická a stále se rozrůstající sféra sociálního a ekonomického života, jehož řízení a administrování zaplavilo politickou sféru od samého počátku novověku. Zdá se, že v okruhu působnosti politiky zůstávají jen zahraniční záležitosti, neboť jedině vztahy mezi národy dosud obsahují nepřátelství a sympatie, které nelze redukovat na ekonomické faktory. Avšak i zde již převažuje tendence uvažovat o mezinárodních vztazích a konfliktech, jako by i tyto problémy měly svůj počátek v ekonomických ohledech a zájmech.

Avšak jako dosud přese všechny teorie a -ismy výrok „svoboda je *raison d'être* politiky" je pouze samozřejmostí, tak také navzdory zjevně výlučnému zájmu o život považujeme za samozřejmé, že jednou ze základních politických ctností je odvaha. I když – kdybychom měli být důslední, což nejsme – bychom museli být první, kdo svobodu zavrhnou jako bláznivé, ba zvrácené opovrhování životem a jeho zájmy, jako pohrdání tím, co je prý největším ze všech statků. Odvaha je velké slovo, a nemíníme jím smělost dobrodruha, který ochotně riskuje život jen proto, aby žil tak intenzívně, jak to je tváří v tvář nebezpečí a smrti možné. Taková smělost se o život nezajímá o nic méně než zbabělost. Odvaha, o níž věříme, že je pro politické jednání nepostradatelná – Churchill jednou nazval odvahu „první z lidských ctností, protože zaručuje všechny ostatní" –, neslouží k uspokojování a vybíjení privátní vitality, je

od nás vyžadována samou podstatou veřejné oblasti. Náš svět, který existoval již před námi a naše životy přetrvá, si jednoduše nemůže dovolit zabývat se na prvním místě individuálními životy a zájmy, které se k nim pojí. Jako taková je veřejná sféra v ostrém protikladu k naší sféře soukromé, kde vše slouží a musí sloužit k zabezpečení životního chodu, k ochraně rodiny a rodinného domu. Již vystoupit z bezpečí jeho zdí vyžaduje odvahu, a nejen pro jednotlivá nebezpečí, která na nás možná číhají, také proto, že vystoupením ze soukromého úkrytu jsme vstoupili do oblasti, kde starost o život přestala vůbec platit. Odvaha osvobozuje člověka ze starostí o život ke svobodě světa. Je nezbytná, protože v politice není v sázce život, ale svět.

III

Představa vzájemné závislosti svobody a politiky je ve zřejmém protikladu vůči novověkým sociálním teoriím. Z toho však bohužel neplyne, že stačí, abychom se pouze vrátili k starším, novověku předcházejícím teoriím. Pochopit, co je svoboda, je nesnadné proto, že nám nepomůže návrat k tradici, zvláště ne k tomu, co jsme zvyklí nazývat velkou tradicí. Ani filosofický koncept svobody, který vznikl v antice, podle něhož se svoboda stala fenoménem myšlení a člověk si mohl svět jakoby odmyslet, ani křesťanský a novověký koncept svobody jako svobodné vůle není založen na politické zkušenosti. Naše filosofická tradice je prakticky zajedno v tom, že svoboda začíná až tam, kde lidé opustili oblast politického života obývanou množstvím; že ji nelze zakoušet ve vzájemném styku s druhými, pouze v obcování se sebou, ať už v podobě vnitřního dialogu, který od Sókratových dob nazýváme myšlením, nebo sváru uvnitř sebe sama, niterného boje mezi tím, co bych činit měl, a tím, co skutečně činím, bojem, jehož vražedná dialektika odhalila nejprve Pavlovi a pak Augustinovi nejednoznačnost a bezmoc lidského srdce.

V historii problému svobody byla vskutku rozhodujícím činitelem křesťanská tradice. Takřka automaticky ztotožňujeme svobodu se svobodnou vůlí, vlastností, která v klasické antice byla ve skutečnosti neznámá. Totiž vůle v té podobě, jak ji objevilo křesťanství, měla tak málo společného s dobře známými schopnostmi

po něčem toužit, něco zamýšlet, o něco usilovat, že na sebe strhla pozornost až poté, co se s těmito schopnostmi dostala do konfliktu. Kdyby nebyla svoboda opravdu nic jiného než fenomén vůle, museli bychom z toho vyvodit, že lidé v antice svobodu neznali. To je ovšem nesmysl, kdyby však přesto někdo chtěl něco takového tvrdit, mohl by argumentovat tím, co jsem již uvedla, že totiž před Augustinem nehrála svoboda ve filosofii pražádnou roli. V antickém Řecku i ve starém Římě byl koncept svobody výlučně politický, svoboda byla kvintesencí městského státu a občanství, což je důvod toho překvapujícího faktu. Naše filosofická tradice, počínající u Parmenida a Platóna, se zakládá na výslovném odstupu vůči polis a jejím občanům. Způsob života, který si filosof vyvolil, byl chápán v protikladu vůči βίος πολιτικός, politickému způsobu života. Svoboda – v řeckém slova smyslu samotný střed politiky – byla idea, která se do řecké filosofie nemohla zařadit téměř ex definitione. Teprve když rané křesťanství – jmenovitě Pavel – objevilo určitý typ svobody, který nemá k politice žádný vztah, mohl se pojem svobody zařadit i do dějin filosofie. Svoboda se stala jedním z hlavních filosofických problémů, až když ji člověk odhalil jako něco, co vyvstává v obcování se sebou samým a mimo styk s druhými lidmi. Svobodná vůle a svoboda se staly synonymy[12] a přítomnost svobody byla zakoušena v naprosté samotě, „kde nikdo nemůže zabránit prudkému sporu, ve kterém se potýkám se sebou samým", v konfliktu na život a na smrt, který se odehrává v „niterném obydlí" duše a temné „komnatě srdce".[13]

Zkušenost fenoménu samoty klasické antice v žádném případě nechyběla. Že osamocený člověk již není jeden, nýbrž dva v jednom, jí bylo dobře známo. Věděla, že v momentě, kdy člověk, ať už z jakýchkoli důvodů, přerušil kontakt s druhými lidmi, počíná se vztahovat sám k sobě. Kromě této duality, která je nutnou podmínkou myšlení, kladla antická filosofie od Platóna důraz na dualismus duše a těla a přitom lidskou schopnost pohybu přisuzovala duši, předpokládajíc, že duše pohybuje jak tělem, tak sama sebou. Interpretovat tuto schopnost jako vládu nad tělem znamenalo stále ještě setrvávat v rámci platónského myšlení. Augustinovská samota „prudkého sváru" uvnitř duše samé však zde byla naprosto neznámá. Boj, jímž se počal zabývat Augustin, nebyl bojem mezi rozumem a vášní, mezi rozumovým nahlédnutím a θυμός[14], tj. boj mezi dvěma různými lidskými mohutnostmi. Byl to konflikt uvnitř

samotné vůle. Právě tato dualita uvnitř jedné a téže mohutnosti byla známá jako charakteristický rys myšlení, jako dialog, který vedu se sebou samým. Jinými slovy: dualita, rozdvojenost v jednom, která charakterizuje situaci osamoceného a uvádí v pohyb myšlení, má na vůli účinek právě opačný – ochromuje ji a uzavírá uvnitř sebe sama. Chtít o samotě znamená vždy *velle* i *nolle*, současně chtít i nechtít.

Ochromující účinek, jímž, zdá se, vůle působí na sebe samu, překvapuje tím víc, že její vlastní podstatou je přece poroučet a být poslušen. To, že si člověk může přikázat a neuposlechnout, vypadá jako „monstrum", lze to vysvětlit jenom jako simultánní přítomnost „chci" i „nechci".[15] To však je již interpretace Augustinova; historickým faktem je, že nečiním to, co bych činit chtěl, že existuje něco jako chci, ale nemohu. Neznámé pro antiku nebylo to, že je možné vím, avšak nechci, nýbrž to, že chci a mohu není totéž – *non hoc est velle, quod posse.*[16] Vztah chci a mohu byl ovšem antice znám velice dobře. Stačí si připomenout, jak veliký důraz kladl Platón na to, že pouze ti, kdo se umí ovládat, mají právo vládnout i nad druhými a mohou být osvobozeni od závazku poslušnosti. Dále je pravda, že sebekontrola zůstala jednou ze specifických politických ctností, byť jen jako významný fenomén patřící k virtuozitě, kde právě chci a mohu musí být sladěno do té míry, že prakticky spadá v jedno.

Kdyby si antická filosofie byla vědoma možného sporu mezi tím, co mohu, a tím, co chci, jistě by fenomén svobody kladla do souvislosti s „mohu", případně by ji definovala jako shodu mezi „chci" a „mohu". Rozhodně by však neuvažovala o svobodě jako atributu „chci" a „chtěl bych". Toto tvrzení není prázdná spekulace; dokonce i euripidovský konflikt mezi rozumem a θυμός, které jsou v duši přítomny zároveň, je jevem relativně pozdním. Typičtější a v našem kontextu důležitější bylo přesvědčení, že vášeň sice může lidský rozum zaslepit, avšak jakmile se již jednou rozum prosadil a byl vyslyšen, žádná vášeň nemůže člověku zabránit, aby neučinil to, o čem ví, že je správné. Na tomto názoru se zakládá jistě i učení Sókratovo, podle něhož ctnost je určitým druhem vědění. Náš podiv nad tím, že si někdo mohl kdy myslet, že ctnost je „racionální" a že se jí lze naučit, nevyplývá ani tak z našeho povzneseného nahlédnutí do údajné bezmoci rozumu, jako spíš z toho, že máme povědomí o vůli, která je v sobě rozlomená, která chce i nechce zároveň.

Jinými slovy: vůle, vůle-moc a vůle k moci jsou pro nás téměř identické pojmy. Sídlem moci je pro nás schopnost vůle, tak jak ji člověk zná a zakouší ve styku se sebou samým. A kvůli této vůli-moci jsme okleštili nejen naše rozumové a poznávací, nýbrž i jiné „praktičtější" schopnosti. Není však dokonce i nám zřejmé, že – podle Pindara – toto je „největším hořem: být donucen stát svýma nohama mimo to, o čem víme, že je dobré a krásné"? [17] Nutnost, která mi brání činit to, co vím a co chci, může povstávat ze světa nebo z mého vlastního těla, nebo může být způsobena nedostatkem vloh, darů či schopností, jimiž je člověk obdařen při narození a které nejsou v jeho moci o nic víc než jiné vnější podmínky. Všechny tyto faktory, včetně psychologických, představují pro člověka, pro jeho „chci" a „mohu", vnější podmínky. „Mohu" je právě ona moc, jež se s těmito okolnostmi střetává a jež toho, kdo ví a chce, vlastně z pout nutnosti osvobozuje. Jedině tehdy, když mezi „chci" a „mohu" panuje shoda, je svoboda skutečností.

Existuje ještě jedna možnost, jak naši běžnou představu svobodné vůle, zrozenou z náboženského problému a formulovanou filosofickým jazykem, konfrontovat se starší, výlučně politickou zkušeností svobody. V období renesance politického myšlení, která doprovázela nástup novověku, můžeme myslitele rozlišit na ty, které bychom mohli vskutku nazvat „otci politické vědy", protože své teze zformulovali na základě nových objevů přírodních věd (jejich nejvýznamnějším představitelem je Hobbes), a ty, kteří novověkým vývojem relativně nedotčeni se vrátili k politickému myšlení antiky, a to ani ne z pouhé záliby pro věci minulé, jednoduše proto, že oddělení státu a církve, politiky a náboženství vyvolalo vznik nezávislé sekulární oblasti, od pádu Římské říše neznámé. Největším představitelem tohoto politického sekularismu byl Montesquieu. Přestože problémy výlučně filosofické povahy mu byly lhostejné, uvědomoval si, že ani křesťanské ani filosofické pojetí svobody neodpovídá politickým účelům. Aby tento nedostatek odstranil, Montesquieu výslovně rozlišoval mezi svobodou filosofickou a politickou. Rozdíl spočíval v tom, že filosofie nevyžaduje víc svobody než cvičení vůle (*l'exercise de la volonté*), které nezávisí na vnějších okolnostech a na tom, zda cíle, který si vůle vytkla, bylo dosaženo. Politická svoboda spočívá naopak v tom, že člověk je schopen udělat to, co by měl chtít *(La liberté ne peut consister qu' à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* – důraz se

klade na *pouvoir.* [18] Montesquieu, právě tak jako lidé antiky, považoval za samozřejmé, že o jednající osobě bychom nemohli říci, že je svobodná, kdyby ztratila schopnost jednat – lhostejno zda působením vnějších či vnitřních okolností.

Uvedený příklad sebeovládání představuje jasný případ fenoménu vůle, ergo vůle jako moci. O potřebě umírněnosti duše a o nutnosti krotit ono spřežení, které ji řídí, Řekové uvažovali daleko intenzívněji než kterýkoli jiný národ, neuvědomovali si však, že by vůle měla být cosi, co je odděleno od ostatních lidských schopností a mohutností. Teprve tehdy odhalili lidé v historii vůli, když zakusili nikoli její moc, nýbrž bezmoc a řekli se sv. Pavlem: „Vždyť chtít je ve mně přítomné. Jak ale vykonat, co je dobré, nenacházím." Je to táž vůle, na kterou si stěžoval Augustin, že pro ni jako by „nebylo zrůdné zčásti chtít a zčásti nechtít". I když Augustin podotýká, že toto je „nemoc" ducha", hned dodává, že tato nemoc je pro ducha ovládaného vůlí takřka přirozená. „Vůle totiž přikazuje vůli, nepřikazuje něco jiného, ale sebe samu... Kdyby totiž byla vůle úplná, nepřikazovala by dokonce ani samu sebe, protože by již byla." [19] Jinými slovy, jestliže má člověk vůbec vůli, musí se to vždy jevit tak, jako by v témž člověku byly současně přítomné dvě vůle navzájem bojující o moc nad jeho duchem. Proto je vůle mocná i nemohoucí, svobodná i nesvobodná.

Hovoříme-li o nemohoucnosti a omezeních, jež, jak se zdá, se vůli jako moci kladou, obvykle máme na mysli lidskou bezmoc vůči okolnímu světu. Je tedy do jisté míry důležité povšimnout si, že v těchto raných svědectvích není vůle přemáhána mocí přírody či vnějších podmínek. Spor, který se objevil, nebyl ani konflikt mezi jedním a mnohými, ani zápas mezi tělem a duchem. Naopak vztah ducha k tělu byl pro Augustina dokonce význačným příkladem nesmírné moci, která je vůli vlastní: „Duch zavelí tělu a tělo okamžitě poslechne; duch zavelí sobě a vzpírá se."[20] Tělo v této souvislosti představuje vnější svět a v žádném případě není s vlastním já identické. Konflikt, ve kterém byla vůle poražena, vypukl uvnitř ducha samotného, v onom „vnitřním obydlí" *(interior domus),* kde ještě podle Epiktéta je člověk absolutním pánem. Křesťanská vůle jako moc byla objevena jako orgán sebeosvobození, ale hned byla shledána nedostatečnou. Jako by ono „chci" okamžitě paralyzovalo „mohu", jako by v okamžiku, kdy se lidem *zachtělo* svobody, ztratili schopnost svobodnými *být.* Ve smrtelném konfliktu

se světskými žádostmi, od kterých tato vůle měla já osvobozovat, byl, zdá se, nejsnadněji dosažitelný útisk. Kvůli nemohoucnosti vůle, kvůli její neschopnosti zplodit opravdovou moc, kvůli tomu, že v boji se sebou samou stále podléhala, že v tomto boji se vyčerpala i moc onoho „mohu", se vůle k moci proměnila ve vůli k útisku. Fatální důsledky tohoto ztotožnění svobody s lidskou schopností chtít zde mohu pouze naznačit. Právě to však byla jedna z příčin, proč i dnes téměř automaticky ztotožňujeme moc s útiskem nebo alespoň s ovládáním druhých.

To, co se obvykle rozumí vůlí a vůlí jako mocí, povstalo v každém případě z konfliktu mezi já, které chce, a já, které koná, ze zkušenosti „chci, avšak nemohu". Tato zkušenost znamená, že „chci" bez ohledu na to, co je předmětem jeho chtění, je nerozlučně spjato s já, ať je pobízí a popohání s úspěchem, nebo je jím naopak ruinováno. Vůle k moci může dospět sebedál, ten, kdo s ní disponuje, může dokonce začít dobývat celý svět, avšak to, aby se „chci" od svého já odpoutalo, možné není. Právě svou vázaností k vlastnímu já se „chci" odlišuje od „myslím". „Myslím" se sice též odehrává mezi mnou a sebou, avšak v rozhovoru, který vede, není já tím, oč běží. Fakt, že „chci" začalo tak žíznit po moci, že vůle a vůle k moci se prakticky ztotožnily, byl asi způsoben tím, že původní zkušeností „chci" byla jeho bezmocnost. V každém případě je příčinou nenasytné krutosti tyranie – jediné formy vlády povstávající přímo ze *„chci"* – právě její egoismus, a ten zcela chybí v tyraniích rozumu, s nímž chtěli donucovat lidi filosofové, koncipujíce je podle modelu „já myslím".

Řekla jsem, že filosofové se počali zabývat svobodou až tehdy, když se její zkušenost ze vzájemného lidského jednání vytratila, když ji bylo možno zakusit pouze při chtění a zabývání se sebou samým, krátce řečeno, když se svoboda stala svobodnou vůlí. Od té doby pak svoboda začala být prvořadým filosofickým problémem; tak se znovu objevila v politické sféře a stala se i politickým problémem. Díky filosofickému posunu od jednání k vůli k moci, od svobody jako stavu určitého jsoucna, který se projevuje jednáním, *k liberum arbitrium,* přestal být ideál svobody virtuozitou ve smyslu, jak jsme popsali výše, a stal se suverenitou, ideálem svobodné vůle, která je na druhých nezávislá, popřípadě nad nimi vítězí. Filosofický původ našeho obvyklého politického pojetí svobody je zcela zjevný i u politických autorů 18. století. Např.

Thomas Paine tvrdil, že „k tomu, aby člověk byl svobodný, stačí, že tomu chce", a Lafayette, když hovořil o národním státu, užil tohoto výroku: *„Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être."*

Tato slova zřejmě připomínají politickou filosofii Jeana Jacquese Rousseaua, nejdůslednějšího reprezentanta teorie suverenity, kterou přímo odvodil z vůle, takže mohl politickou moc pojímat tak, aby se blízce podobala individuální vůli-moci. Proti Montesquieuovi Rousseau namítal, že moc musí být suverénní, tj. nedělitelná, protože „rozdělená vůle by byla nemyslitelná". Důsledkům tohoto extrémního individualismu se Rousseau nevyhýbal: zastával stanovisko, že v „ideálním státě nesmí být občané ve vzájemném styku" a „každý občan by měl mít pouze své vlastní myšlenky", aby se zabránilo vzniku frakcí. Rousseauovu teorii však ve skutečnosti vyvrací již prostý fakt, že „pro vůli by bylo absurdní zavazovat se do budoucnosti".[21] Společnost, která by skutečně byla založena na vůli takto suverénní, nestála by na příslovečném písku, ale přímo na tekoucích píscích. Všechna politická činnost se přece odehrává a vždy se odehrávala uvnitř pečlivě vybudovaného systému vazeb a pout pro budoucnost – jako jsou ústava a zákony, smlouvy a pakty – a všechny nakonec vycházejí ze schopnosti něco slíbit a slib dodržet i přesto, že budoucnost je samou svou povahou nejistá. A mimo to stát, v němž neexistuje komunikace mezi občany a kde si každý člověk pouze myslí své, je per definitionem tyranie. Že vůle a její moc je sama o sobě, bez spojitosti s jinými lidskými mohutnostmi, čímsi bytostně nepolitickým, ba antipolitickým, to se neukazuje nikde tak zřejmě jako v absurditách, k nimž Rousseau dospěl, a v oné kuriózní bodrosti, s níž je přijal.

V politickém ohledu je ztotožnění svobody a suverenity snad nejzhoubnějším a nejnebezpečnějším důsledkem filosofické identifikace svobody a svobodné vůle. Vždyť tato koncepce vede buď k popření lidské svobody – zejména když nahlédneme, že lidé jsou vším možným, jen ne suverény –, nebo vede k názoru, že svobodu jednoho člověka nebo určité skupiny lidí lze získat jen za cenu ztráty svobody, tj. suverenity všech ostatních. Uvnitř rozvrhu tradiční filosofie lze opravdu jen velice těžko pochopit, jak může svoboda existovat společně s nesuverenitou nebo, řečeno jinak, jak mohla být lidem dána svoboda v podmínkách nesuverenity. Ve

skutečnosti je stejně neuvážlivé popírat svobodu kvůli tomu, že člověk není suverénem, právě tak jako je nebezpečné věřit, že člověk – ať už jednotlivec či skupina lidí – může být svobodný pouze tehdy, je-li suverénní. Proslulá suverenita politických útvarů byla vždy iluzí, a mimo to ji lze udržovat jedině násilím, tj. prostředky zásadně nepolitickými. V lidských podmínkách určených tím, že na zemi žijí lidé, a ne jeden člověk, má suverenita a svoboda tak málo společného, že ani nemohou současně vedle sebe existovat. Kde si lidé přejí být suverény, ať už jako jednotlivci nebo jako organizované skupiny, musí se podrobit útisku vůle, buď individuální, jíž já donucuje sama sebe, či „obecné", kterou má organizovaná skupina. Chtějí-li lidé být svobodní, pak je to právě suverenita, které se musí zříci.

IV

Protože celý problém svobody před námi vyvstává na pozadí křesťanských tradic na jedné straně a na pozadí původně nepolitické filosofické tradice na straně druhé, připadá nám obtížné nahlédnout, že by mohla existovat svoboda, která není atributem vůle, ale doprovází konání a jednání. Vraťme se tedy ještě jednou k antice, k jejím politickým, předfilosofickým tradicím; avšak nikoli z důvodů vzdělávacích, ba ani kvůli kontinuitě tradice, ale výlučně proto, že již nikdy poté nebyla svoboda zakoušena v jednání s touž klasickou jasností.

Z důvodů, o nichž jsme se již zmínili a které tu nemůžeme rozvádět, není porozumění této artikulaci svobody nikde tak obtížné jako v dílech filosofů. Zavedlo by nás daleko, kdybychom se snažili „destilovat" příslušné pojmy z nefilosofické literatury, z poezie, dramat, z historických či politických děl, v jejichž výpovědích jsou tyto zkušenosti pozdviženy do oblasti krásna, tedy mimo oblast pojmového myšlení. Pro naše účely to není zapotřebí. Neboť vše, co nám antická literatura – ať řecká či latinská – může o těchto věcech říci, je nakonec zakořeněno v podivuhodné skutečnosti, že v řečtině i latině existují pro to, co my označujeme jedním slovem „jednat", dvě slova. V řečtině je to ἄρχειν, počínat, vést a také vládnout, a πράττειν, něco zdolat, vykonat. Latinskými ekvivalenty jsou *agere*, něco uvést do pohybu, a *gerere*, dosti těžko přeložitelné

slovo, které zhruba znamená snášet a podporovat kontinuitu minulých činů, činů, jejichž výsledkem jsou *res gestae,* činy a události, které nazýváme historickými. V obou případech se jednání objevuje na dvou stupních. První stupeň je počátek, jímž přichází na svět cosi nového. Řecké slovo ἄρχειν, jež zahrnuje počínání, vedení, vládnutí – tj. význačné vlastnosti svobodného člověka – svědčí o zkušenosti, v níž být svoboden a počínat něco nového znamenalo totéž. Dnes bychom řekli, že svoboda se zakoušela jako spontaneita. Jak ukazuje víceznačnost slova ἄρχειν, mohli něco nového počít pouze ti, kdo již dříve byli vládci (tj. hlavami domácností ovládajícími otroky a rodinu), kdo se již osvobodili od starostí o životní potřeby a mohli se tudíž věnovat výpravám do cizích zemí nebo občanským záležitostem v polis. Ti lidé už nevládli, byli vládci mezi vládci, pohybovali se mezi sobě rovnými, usilovali o jejich pomoc, aby jako vůdcové byli s to počít něco nového, začít nový podnik. ἄρχων, vládce, zakladatel a vůbec vůdce totiž mohl doopravdy jednat, πράττειν, dokonat vše, co započal, pouze s pomocí druhých.

V latině jsou výrazy být svoboden a začínat rovněž propojeny, ovšem jinak. Římskou svobodou bylo dědictví, jež římskému národu odkázali zakladatelé Říma. Svoboda Římanů byla spjata s počátkem, který uskutečnili předkové založením města. Znamenala spravovat jeho záležitosti, nést důsledky na vlastních bedrech, neustále „rozšiřovat" jeho základy. To vše dohromady vytváří *res gestae* Římské republiky. Proto se římská historiografie – stejně tak od základu politická jako historiografie řecká – nikdy nespokojila s pouhým vyprávěním o velkých činech a velkých událostech. Římští historikové se vždy cítili na rozdíl od Thukydida či Herodota svázáni s počátkem, vždyť právě počátek obsahoval autentický element římské svobody a politizoval římskou historii. Ať chtěli římští historici vyprávět o čemkoli, začínali vždy *ab urbe condita,* od založení města – záruky římské svobody.

Již jsem se zmínila, že antický koncept svobody nehrál v řecké filosofii žádnou roli právě kvůli svému politickému původu. Je sice pravda, že římští spisovatelé se příležitostně bouřili proti antipolitickým sklonům sókratovské školy, avšak jejich podivný nedostatek filosofického nadání očividně bránil, aby objevili teoretický koncept svobody, jenž by odpovídal vlastním zkušenostem a velkým institucím svobody, přítomným v římské *res publica.* Kdyby

byla historie idejí tak konsistentní, jak si historikové občas představují, měli bychom dokonce ještě menší naději, že nalezneme platnou politickou ideu svobody u Augustina, velikého křesťanského myslitele, který do dějin filosofie vlastně uvedl Pavlovu svobodnou vůli s celou její problematičností. U Augustina však najdeme nejen diskusi o svobodě jako *liberum arbitrium,* i když se právě tato diskuse stala pro tradici rozhodující, nýbrž i zcela jinak pojatou představu svobody, o níž charakteristicky hovoří jediné Augustinovo politické pojednání *De civitate Dei.* V *Boží obci* Augustin přirozeně promlouvá v daleko větší míře z onoho zázemí specificky římských zkušeností než v jiných dílech. Svobodu zde nechápe jako vnitřní lidskou dispozici, nýbrž jako cosi, co patří k lidské existenci na světě. Člověk svobodu nevlastní; mezi člověka, či lépe mezi jeho příchod na svět a zjevení svobody, lze položit rovnítko. Člověk je svobodný proto, že sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír: *(Initium) ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.*[22] Zrozením každého člověka se tento první počátek vždy znovu potvrzuje, vždyť v každém případě přichází něco nového do světa již existujícího, světa, který bude pokračovat ve své existenci po každé individuální smrti. Protože sám je počátkem, může člověk počínat; být člověkem a být svoboden je jedno a totéž. Bůh stvořil člověka, aby do světa uvedl schopnost počínání – svobodu.

Výrazně antipolitické tendence raného křesťanství jsou tak důvěrně známé, že se nám zdá takřka paradoxní představa křesťanského myslitele, který jako první formuloval filosofické důsledky antické politické ideje svobody. Je tu snad jen jediné vysvětlení, že Augustin byl právě tak Říman jako křesťan a v této části svého díla zformuloval ústřední politickou zkušenost římského starověku, spočívající v tom, že svoboda jako počátek se ozřejmila v aktu založení. Jsem však přesvědčena, že náš dojem by se povážlivě změnil, kdybychom vzali slova Ježíše Nazaretského vážně i v jejich filosofických důsledcích. V příslušných partiích Nového zákona můžeme totiž nalézt mimořádné pochopení svobody a zvláště pak moci, která je lidské svobodě vlastní. Lidská schopnost, která této moci odpovídá, která je s to, řečeno slovy evangelia, hory přenášet, však není vůle, ale víra. Díla víry, její skutečné plody, evangelia označují slovem „zázraky", slovem, které má v Novém zákoně mnoho významů a které je těžko pochopitelné. Tyto nesnáze

lze přehlédnout a stačí, když se odvoláme na pasáže, v nichž nejde o zjevně nadpřirozené události, ale kde zázraky – ať už konané lidmi či způsobené božským zásahem – jsou jen tím, čím jako zázraky vždy musí být: přerušením přirozeného chodu věcí, automatických procesů, způsobením něčeho v jejich kontextu zcela neočekávaného.

Lidský život odehrávající se na zemi je bezpochyby obklopen automatickými procesy – přirozenými pochody pozemskými, jejichž rámec zase tvoří procesy kosmické. I my sami jsme ovládáni obdobnými silami, pokud jsme částí organické přírody. Mimo to i náš politický život, přestože je sférou jednání, se odehrává uprostřed procesů, které nazýváme historickými a které směřují ke stejnému automatismu jako procesy přírodní či kosmické, i když jsou do chodu uváděny lidmi. Automatismus je inherentní součástí všech procesů, ať už je jejich původ jakýkoli: proto člověka ani národ nebo celé lidstvo nemůže nikdy osvobodit jednotlivý čin, jednotlivá událost a jednou provždy je zachránit. Patří k povaze automatických procesů, jimž je člověk vydán a vůči nimž se může osvědčit činem, že mohou pro lidský život znamenat zkázu. I když historické procesy vytvářejí lidé, jakmile se zautomatizují, stanou se stejně ničivé jako jakékoli jiné automatismy a vedou ve svých vlastních periodách, tj. biologicky od bytí k nebytí, od života ke smrti. Historické vědy znají až příliš dobře případy zkamenělých a beznadějně upadlých civilizací, kde zkáza zdá se být jakoby předurčena biologickou nutností; protože tyto historické pochody stagnace mohou trvat a postupovat celá staletí, zaujímají takové civilizace dokonce největší část zaznamenané historie. Období svobody byla v dějinách lidstva vždy relativně krátká.

Obvykle nedotčena v obdobích petrifikace a předurčené záhuby bývá schopnost svobody samé, čistá možnost počínat, která oživuje a inspiruje veškerou lidskou činnost a je skrytým zdrojem tvorby všech velkých a krásných věcí. Avšak pokud zůstává tato síla skrytá, není svoboda světskou, „hmatatelnou" skutečností, to znamená není svobodou politickou. Protože je však zdroj svobody přítomen i tehdy, když politický život ustrnul a politické jednání už není schopno přerušovat automatické procesy, lze svobodu jednoduše zaměnit za nějaký bytostně nepolitický fenomén. Za takových okolností není svoboda zakoušena jako modus bytí, který má vlastní „virtù" a virtuozitu, ale jako nejvyšší dar, jehož, zdá se, se dostalo

ze všech pozemských tvorů jedině člověku. Stopy a znamení tohoto daru lze najít takřka ve všech činnostech člověka, plně se však projevuje, jen když lidské jednání vytvořilo svůj vlastní světský prostor, tam, kde může tento dar jakoby vystoupit ze skrytu a zjevit se.

Každý čin, spatříme-li ho z perspektivy ne toho, kdo jej koná, ale právě pochodu, v jehož rámci k němu dochází a jehož automatismus porušuje, je „zázrakem", něčím, co nebylo možno očekávat. Je-li pravdou, že čin a počátek jsou bytostně totéž, pak z toho plyne, že možnost dělat zázraky musí být rovněž v dosahu lidských možností. Zní to podivněji, než tomu ve skutečnosti je. Tkví v samé povaze každého nového jsoucna, že vtrhne do světa jako „nekonečná nepravděpodobnost", a právě přece toto nekonečně nepravděpodobné vytváří samu tkáň všeho, co nazýváme skutečným. Celá naše existence jako by závisela koneckonců na řetězci zázraků: vznik Země, vznik organického života, vznik člověka z nižších živočišných druhů. Neboť z hlediska procesů ve vesmíru a v přírodě a jejich statisticky nesmírně početných možností je něčím „nekonečně nepravděpodobným", že se z vesmírného dění vynořila Země, že z anorganických procesů vznikl život, že z organických proměn se vyvinul člověk. Díky elementu „zázračnosti", jenž je ve vší skutečnosti přítomen, nás události překvapují a šokují ve chvíli, kdy k nim dojde, lhostejno, zda jsme je očekávali se strachem či nadějí, anebo je vůbec nečekali. Vlastní účinek událostí nelze nikdy zcela vysvětlit, jejich skutečná podoba principiálně překračuje veškeré anticipace. Zkušenost, jež nám říká, že události jsou zázraky, není ani svévolná, ani vyspekulovaná. Naopak je naprosto přirozená a v běžném životě vskutku téměř všední. Bez této všední zkušenosti by úloha, již dává nadpřirozeným zázrakům náboženství, byla takřka nepochopitelná.

Abych ukázala, že to, co považujeme, vedeni každodenní zkušeností, za skutečné, počalo existovat shodou jakýchsi okolností, které jsou podivnější než fikce, zvolila jsem příklad přírodních procesů, jejichž běh přerušuje příchod „nekonečných nepravděpodobností". Příklad má ovšem své meze a nelze ho jednoduše přenášet do oblasti lidských věcí. Byla by pouhá pověra doufat v zázraky, v „nekonečné nepravděpodobnosti" v rámci automatických historických či politických procesů, i když ani to nelze zcela vyloučit. Na rozdíl od přírody je historie událostí plná. Zázraky náhod a nekonečné nepravděpodobnosti se tu objevují tak často, že

se nám zdá divné o zázracích vůbec mluvit. Důvod je zřejmý: historické procesy jsou utvářeny a neustále přerušovány lidskou iniciativou, tedy právě oním *initium*, jímž je člověk jako jednající bytost. Proto hledat v politické sféře nepředpověditelné a nepředvídatelné, být připraven očekávat zázraky, není vůbec pověrčivost, ale naopak realistický postoj. Čím více se rameno vah kloní ke katastrofě, tím zázračnější se bude jevit svobodně vykonaný čin. Vždyť právě katastrofa, a nikoli spása se děje automaticky, a tedy se vždycky musí zdát neodvratná.

Objektivně, tj. viděno zvnějšku a bez ohledu na to, že člověk je počátkem, tím, kdo počíná: pravděpodobnost, že zítřek bude stejný jako včerejšek vždy převažuje; je téměř stejně obrovská, jako byla nepravděpodobnost, že z vesmírných dějů nepovstane žádná Země, že z anorganické říše se nevyvine žádný život, že ze světa živočichů nevzejde žádný člověk. Rozhodující rozdíl mezi „nekonečnými nepravděpodobnostmi", na nichž spočívá skutečnost našeho pozemského života, a zázračným charakterem, který je vlastní všem událostem, jež ustavují historickou skutečnost, spočívá v tom, že ve sféře lidských věcí autory „zázraků" známe. Jsou to lidé, kteří je konají, lidé, kteří mohou zakládat svou vlastní skutečnost, protože přijali onen dvojí dar, dar svobody a dar jednání.

5.

KRIZE VÝCHOVY A VZDĚLÁNÍ

I

Všeobecná krize, která zachvátila moderní svět ve všech částech a takřka v každé oblasti života, se projevuje v každé zemi jinak, opanovává různé sféry, bere na sebe různé podoby. V Americe je jedním z jejích charakteristických a výrazných projevů stále znovu se opakující krize výchovy a vzdělání. Stala se, alespoň v posledních desetiletích, prvořadým politickým problémem, o němž se takřka denně hovoří na stránkách novin. Není jistě třeba velké fantazie, abychom odhalili nebezpečí stále postupujícího úpadku elementárních měřítek v rámci celého školského systému. Vážnost situace podtrhují i početné bezvýsledné pokusy institucí, které jsou za vzdělávání zodpovědné, tomuto vývoji čelit. Avšak srovnáme-li tuto krizi výchovy a vzdělání s politickými zkušenostmi 20. století v jiných zemích, s vlnou revolucí po první světové válce, s koncentračními a vyhlazovacími tábory nebo třeba jen s naprostou ochablostí, která se přes zdánlivé známky prosperity rozšířila v Evropě po skončení druhé světové války, je poněkud nesnadné brát ji tak vážně, jak si zasluhuje. Je jistě lákavé považovat ji za pouhý lokální jev, který s velkými otázkami století nesouvisí, svést ji na určité zvláštnosti života ve Spojených státech, které jsou patrně jinde na světě bez obdoby.

Kdyby tomu tak skutečně bylo, pak by se krize v našem školském systému nestala politickou záležitostí a instituce odpovědné za vzdělání by nebyly neschopny čelit jí včas. Jistě máme co dělat s problémem, který přesahuje záhadu, proč Johny neumí číst. A vždycky je tu ještě pokušení věřit, že máme co dělat se specifickými problémy, které se váží k historickým a národním podmínkám, a jsou tedy důležité jen pro ty, jichž se týkají bezprostředně. Právě tato víra se však v naší době důsledně ukazuje jako falešná. V našem století lze považovat za obecné pravidlo, že co

vyjasňuje, proč Glaukonovi se nemohlo dostat odpovědi, jež by jej uspokojila. Spravedlnost je idea, již je třeba vnímat, nazírat; jiný způsob demonstrace neexistuje.
Erův mýtus je na druhé straně uveden převrácením celého argumentu. Cílem bylo nalézt spravedlnost jako takovou, a to dokonce tehdy, kdy je před očima bohů i lidí skryta. Nyní (612) chce Sókrates vzít zpět to, co Glaukonovi na počátku připustil, tj. že alespoň pro potřebu dané diskuse by bylo nutno předpokládat, že „spravedlivý člověk se může zdát nespravedlivým a nespravedlivý spravedlivým", takže nikdo, ani Bůh, ani člověk by nemohl s konečnou platností vědět, kdo je opravdu spravedlivý. Na místo toho Sókrates klade předpoklad, že „přirozenost jak spravedlivého, tak i nespravedlivého je pravdivě známa bohům". Celý argument se opět klade na novou rovinu – tentokrát na tu, která se týká mnohých a je vůbec mimo oblast dokazování.
V dialogu *Gorgiás* je tomu obdobně. Sókrates znovu není s to svého protivníka přesvědčit. Rozhovor se točí okolo sókratovského přesvědčení, že je lépe zlé trpěti než zlo konat. Když Kalikla pomocí argumentů jednoduše přesvědčit nelze, Platón počíná jako určitý druh *ultima ratio* vypravovat svůj mýtus o onom světě a na rozdíl od *Ústavy* jej vypravuje s velkou nedůvěrou, zřejmě proto, aby naznačil, že vypravěč tohoto příběhu, Sókrates, jej nebere vážně.

45. Místa, v nichž se objevuje motiv zdánlivé smrti, např. u Cicerona či Plutarcha, se zdají bezpochyby nápodobou Platóna. Interpretaci Ciceronova *Somnium Scipionis,* mýtu, jímž končí jeho *De Re Publica,* lze nalézt u Richarda Hardera. „Über Ciceros Somnium Scipionis", *(Kleine Schriften,* München, 1960), který též přesvědčivě dokazuje, že ani Platón ani Cicero nevycházeli z pythagorejských nauk.
46. Toto zvláště zdůrazňuje Marcus Dods, *Forerunners of Dante,* Edinburgh, 1903.
47. Viz *Gorgiás,* 524.
48. Viz *Gorgiás,* 522/3 a *Faidón,* 110. V *Ústavě,* 614, Platón dokonce naráží na Odysseovo vyprávění o Alkinoovi.
49. *Ústava,* 379a.
50. Jak jednou Werner Jaeger nazval platónského boha v *Theology of Early Greek Philosophers,* Oxford, 1947, s. 194 a násl.
51. *Ústava,* 615a.
52. Viz zvláště 7. list, kde se ukazuje Platónovo přesvědčení, že pravda je něco, co leží mimo rozhovor a argumentaci.
53. Též John Adams v *Discourses on Davila, Works,* Boston, 1851, díl VI, s. 280.
54. Z konceptu Preambule k ústavě státu Massachusetts, *Works,* díl IV, 221.
55. John Stuart Mill, *On Liberty,* kap. 2.
56. *Vladař,* kap. 15.
57. *Vladař,* kap. 8.
58. Víz zvláště *Discourses,* kniha III, kap. 1.
59. Je zvláštní, jak zřídka se v Machiavelliho spisech objevuje jméno Cicero a jak pečlivě se mu Machiavelli ve svých interpretacích římské historie vyhýbá.
60. *De Re Publica,* VI, 12.
61. *Zákony,* 711a, cit. podle českého překladu A. Novotného, Praha 1961.
62. Tento výklad by ovšem bylo zapotřebí opřít o podrobnou analýzu Americké revoluce.
63. *Vladař,* kap. 6.

4. Co je svoboda?

1. Přidržuji se práce Maxe Plancka „Causation and Free Will" (v *The New Science,* New York, 1959); ta obsahuje dva eseje, které napsal vědec, a proto jsou krásnou klasickou ukázkou nezjednodušující jednoduchosti a jasnosti.
2. Ibid.
3. John Stuart Mill, *On Liberty.*
4. Viz „O svobodě" v *Dissertationes,* kniha IV, 1, § 1.
5. 1310a25 a násl.
6. Op. cit. § 75.
7. Ibid. § 118.
8. §§ 81 a 83.
9. Viz *Esprit des Lois,* XII, 2: *„La liberté philosophique consiste dans l'exercise de la volanté ... La liberté politique consiste dans le sûreté."*
10. *Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare.* Oxon IV, d. 46, qu. 1, no. 10.
11. John Stuart Mill, op. cit.
12. Leibniz pouze shrnuje a zvýslovňuje křesťanskou tradici, když píše: *„Die Frage, ob unserem Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke ‚frei' und ‚willensgemäss' besagen dasselbe."* *(Schriften zur Metaphysik,* I, „Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien". Zu Artikel 39).
13. Augustin, *Vyznání,* kniha VIII, kap. 8.
14. Tento konflikt nalézáme často u Euripida. Tak Medea říká před zavražděním svých dětí: „Já vím, jaké zlo hodlám spáchat, ale θυμός je silnější než mé uvažování." (1078 a násl.); ve stejném duchu hovoří i Faidra *(Hippolytos,* 376 a násl.). Klíčovým bodem je vždy to, že rozum, znalost, náhled atd. jsou příliš slabé, aby se mohly postavit náporu žádosti. Náhodné snad není ani to, že takový konflikt vypuká v duších žen, které jsou méně než muži ovlivněny rozumem.
15. „Nakolik duch přikazuje, natolik chce, a nakolik nekoná, co přikazuje, natolik nechce", jak praví Augustin ve slavné 9. kapitole 8. knihy *Vyznání,* která pojednává o vůli a její moci. Pro Augustina ovšem platilo, že „chtít" a „přikazovat" je totéž.
16. Augustin, ibid.

17. Pythijská óda IV, 287–289:

φαντὶ δ᾽ἔμμεν
τοῦτ᾽ ἀνιαρότατον, καλὰ γινώσκοντ᾽ ἀνάγκα
ἐκτὸς ἔχειν πόδα.

18. *Esprit des Lois,* XII. 2 a X1, 3.
19. Op. cit., ibid.
20. Ibid.
21. Viz počáteční čtyři kapitoly druhé knihy *Společenské smlouvy.* Carl Schmitt je mezi moderními politology nejvíce schopen obhajovat pojetí suverenity. Jasně rozeznává, že jejím jádrem je vůle: Suverén je ten, kdo chce a kdo přikazuje. Viz zvláště jeho *Verfassungslehre,* Mnichov, 1928, s. 7 a násl., s. 146.
22. Kniha XII, kap. 20.

6. Krize kultury

1. Harold Rosenberg v brilantním, vtipném eseji „Pop Culture: Kitsch Criticism", v *The Tradition of the New,* New York, 1959.
2. Viz Edward Shils, „Mass Society and its Culture" v *Daedalus,* Spring 1960; celé vydání je věnováno „masové kultuře a masovým médiím".
3. Za tento příběh vděčím G. M. Youngovi: *Victorian England. Portrait of an Age,* New York, 1954.
4. K etymologickému původu a užívání slova v latině viz – kromě *Thesaurus linguae latinae* – A. Walde: *Lateinisches Ethymologisches Wörterbuch,* 1938, a A. Ernout, A. Meillet: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots,* Paris, 1932. K historii slova a pojmu od antiky viz Joseph Niedermann: *Kultur – Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder,* v Biblioteca dell' Archivum Romanum, Firenze, 1941, vol. 28.
5. Cicero říká výslovně ve svých *Tuskulánských rozhovorech* (I,13), že duše je jako pole, jež nemůže být produktivní bez patřičné kultivace – a poté vyhlašuje: *Cultura autem animi philosophia est.*
6. Werner Jaeger v *Antike,* Berlin 1928, vol. IV.
7. Viz Mommsen, *Römische Geschichte,* kniha I, kap. 14.
8. Viz prosluly chór v *Antigoně,* 332 a násl.
9. Thukydidés, II, 40.
10. Cicero, op. cit. V. 9.
11. Platón, *Gorgiás,* 482.
12. *Kritika soudnosti,* § 40.
13. Ibid., úvod, VII.
14. Aristotelés, jenž úmyslně postavil náhled státníka proti moudrosti filosofa (*Etika Nikomachova,* kniha VI), pravděpodobně vycházel – jak často činil ve svých politických spisech – z veřejného mínění athénské polis.
15. *Kritika soudnosti,* § 6, 7, 8.
16. Ibid. § 19.

17. K historii slova a pojmu viz Niedermann, op. cit., Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana,* Studien der Bibliothek Warburg, no. 22, 1931 a „Nachträgliches zu Humanitas" v *Kleine Schriften* Richarda Hardera, München, 1960. Slova se užívalo k překladu řeckého φιλανθρωπία, tedy slova původně užívaného pro bohy a vládce, a tudíž se zcela odlišnými konotacemi. *Humanitas,* jak jí rozuměl Cicero, byla těsně spjata se starou římskou ctností *clementia* (šlechetnost), a jako taková znamenala určitý protiklad vůči římské *gravitas* (vážnosti). Byla jistě známkou vzdělaného člověka, ale – a to je v našem kontextu důležité – předpokládalo se, že v „lidskost" vyúsťuje spíše studium umění a literatury než filosofie.
18. Cicero, op. cit. I, 39–40. Přidržuji se překladu J. E. Kinga v Loebově Klasické knihovně.
19. Cicero mluví v podobném duchu v *De Legibus,* 3,1: Chválí Atticca, *cuius et vita et oratio et consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate* – „jehož život a řeč podle mne dosáhly této nejobtížnější kombinace vážnosti a lidskosti", přičemž jak Harder (op. cit.) vyzdvihuje, Atticcova vážnost spočívá v tom, že byl důstojným stoupencem filosofie Epikurovy, zatímco lidskost se ukazuje v jeho úctě k Platónovi, která dosahuje jeho vnitřní svobodu.

7. Pravda a politika

1. *Věčný mír,* Dodatek I.
2. Cituji tu ze Spinozovy *Rozpravy politické,* neboť stojí za povšimnutí, že dokonce i Spinoza, pro něhož *libertas philosophandi* představovala skutečný cíl vládnutí, zaujímá v této otázce navýsost radikální stanovisko.
3. Ve spisu *Leviathan* (kap. 46) Hobbes vysvětluje, že „neposlušnost lze právoplatně trestat i u těch, kdo by proti zákonům vyučovali dokonce pravé filosofii". Není totiž „volný čas matkou filosofie; a politické společenství stejně tak matkou míru a volného času"? A dále, nevyplývá odtud, že společenství bude jednat v zájmu filosofie, potlačí-li pravdu, která by podkopávala mír? Má-li tudíž mluvčí pravdy přiložit ruku k dílu, které je tak nezbytné pro mír jeho vlastní duše i těla, musí z vlastní vůle psát raději něco, o čem ví, že je to „nepravá filosofie". Hobbes z takového postoje podezíral – zdá se to být skoro neuvěřitelné – Aristotela, který podle něho „psal [filosofii] jako něco slučitelného s [řeckým] náboženstvím a jej potvrzujícího, poněvadž se obával osudu Sókratova". Hobbesovi přitom nikdy nepřišlo na mysl, že by veškeré hledání pravdy bylo už předem odsouzeno k porážce vlastním přičiněním, kdyby se dalo uskutečňovat jen za podmínky úmyslné nepravdy. V tom případě by opravdu bylo možné odhalit v každém lháře, tak jako ho Hobbes sám odhalil v Aristotelovi. Na rozdíl od tohoto kousku Hobbesovy logické fantazie měl samozřejmě skutečný Aristotelés dost rozumu na to, aby Athény opustil, jakmile se osudu Sókratova skutečně začal obávat. Nebyl to žádný podvodník, aby psal něco, o čem dobře věděl, že je to nepravda, ani nebyl tak hloupý, aby