

Za vyjasnění těchto podivností vědčíme 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 neyká 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 rozměňuje 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 ovládnutí jeho vnější svět na straně druhé. Před tímto dvojitým 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 staví proti sobě diktát vůle a chápání rozumu, je dost důvtipně a snad i stačí k tomu, aby ustavilo morální zákon, který logicky není o nic méně konsistentní než zákony přírodní. Nestací však k tomu, aby se vyloučila největší a nejnebezpečnější obtíž, že totiž z myšlení samotného v jeho teoretické i předteoretické podobě se svoboda vytváří – nemluvě o tom, že samotný předpoklad, že přístěškem 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 žádá politická teorie si nemůže dovolit zapomenout, že právě tento problém zavedl filosofii do „temného lesa, kde zbloudila“.² V následujících úvahách se zabýváme 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 – nevyšetřila, 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 budí předběžně ospalost, vedlň – ze starodávných metafyzických otázek, bytí, nicoty, duše, přírody, času, věčnosti, atd., se problém svobody stal filosofematemem jako poslední. V celých dějinách velké filosofie, od pre-sokratiků k Plotinovi, posledního antického filosofovi, nenalez-neme zamýšlení nad svobodou. Svoboda se v naší filosofické tradici objevila až díky zkušenosti náboženské konverze – nejprve Pavlovy a posléze Augustinovy.

Oblasti, 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 nepřepokládali, že svoboda existuje. Sotva lze hovořit o jediném politickém problému a zároveň se nedotknout, implicitně či explicitně, problému lidské svobody. Svoboda mimno to není, přesně řečeno, jen jedním z problémů a fenoménů politické sféry, jako právo nebo rovnost; i když jen zřídka – v časech krizi a revoluce – 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 tyrani, je pravým opakem „vnitřní svobody“, niterného prostoru, do něhož mohou lidé uprchnout před donucováním zvnějšku a cítit se zde svobodnými. Vnitřní cílení zůstává bez vnějších projevů, a je tudíž samozřejmě politicky irelevantní. Ať už je jeho opávněti jakékoli a i když je v pozdním starověku popsáno velmi výmluvně, jde o jev historicky pozdní; původně bylo toto cílení 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. Nitemost jako místo absolutní svobody uvnitř sebe sama, a nikoli srdce či mysl, nalezení na sklonku starověku ti, kdo neměli ve světě vůbec žádné místo, a postřádali tudíž základní světskou podmínku, jež se od rané antiky až téměř do poloviny 19. století jednonyše považovala za nutný předpoklad svobody.

Odvozený ráz vnitřní svobody anebo teorie, podle níž „vlastní oblast 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 filosofi společného sotva víc než jméno, a nikoli moderní individualum 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 nejprševdělivější 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 svobodeni 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 osvojit jen moci nad jinými lidmi; mohl být svobodný jen tehdy, jestliže měl ve světě vnitř 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. Těto svobodě muselo zřejmě předcházet osvobození: aby se stal člověk svobodným, musel se osvobodit od nutnosti života. Avšak z aktu osvobození stav svobody automaticky nevyplynul. 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 despoticke ovládaných společnostech, které vyháňají své poddané do stísněnosti domovů a brání vzniku veřejné sféry –, není svoboda světskou realitou. Bez politiky garantované veřejné oblasti svoboda postřádá 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 koincidence politiky a svobody nemůžeme ve světě naší současné politické zkušenosti považovat za samozřejmou.