

UNIVERZITA KARLOVA
Právnická fakulta

Giorgia Solazzo

**Filozofické a psychologické pojetí
svobodné vůle a odpovědnosti
(význam svobody pro (post)moderního člověka)**

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: JUDr. Jan Kosek, Ph.D.

Katedra politologie a sociologie

Datum vypracování práce (uzavření rukopisu): 15. 11. 2024

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou práci vypracovala samostatně, že všechny použité zdroje byly řádně uvedeny a že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Dále prohlašuji, že vlastní text této práce včetně poznámek pod čarou má 195 253 znaků včetně mezer.

.....
Giorgia Solazzo

V Praze dne 15. 11. 2024

Poděkování

Děkuji vedoucímu své práce JUDr. Janu Koskovi, Ph.D. za důvěru, porozumění, trpělivost a konzultace, které mi při psaní práce skutečně pomohly. Také děkuji profesorce dějin antické filozofie Lidii Palumbo z Univerzity Federico II. v Neapoli, která pro mě byla obrovskou inspirací a která dala mnoha mým pocitům slova. Samozřejmě děkuji i své milující rodině, nejlepším přátelům a všem dalším hlubokým životním setkáním, bez nichž by následující řádky nevznikly.

Obsah

| | |
|--|-----------|
| ÚVOD..... | 1 |
| 1. DĚJINY IDEJÍ VEDOUČÍ K SOUČASNÉ PODOBĚ SVOBODNÉHO ČLOVĚKA..... | 3 |
| 1.1. DVA POJMY SVOBODY..... | 3 |
| 1.1.1. Negativní svoboda, svoboda od donucování..... | 3 |
| 1.1.2. Pozitivní svoboda, svoboda jako tvůrčí činnost..... | 5 |
| 1.2. DVA PILÍŘE: VNITŘNÍ POHLED A SPONTÁNNÍ TVOŘIVOST..... | 6 |
| 1.2.1. Vnitřní pohled..... | 6 |
| 1.2.2. Spontánní tvořivost..... | 8 |
| 1.3. METODA VÝZKUMU: JEDEN SVĚT ZE DVOU PERSPEKTIV..... | 10 |
| 1.4. SEKULARIZUJÍCÍ MODERNA..... | 16 |
| 1.4.1. Člověk se narodil svobodný, ale všude je v okovech..... | 17 |
| 1.4.2. Dva světy: svět, jak se nám jeví, a svět věcí o sobě..... | 19 |
| 1.4.3. Světový duch se vynořuje do sebeuvědomění..... | 20 |
| 1.4.4. Vědomá činnost – podstata člověka..... | 21 |
| 1.5. SVOBODA A LIDSKÁ PRÁVA..... | 23 |
| 1.5.1. Autonomie jako podstata lidských práv..... | 24 |
| 1.6. SOUČASNÁ DOBA..... | 31 |
| 2. STRACH ZE SVOBODY..... | 33 |
| 2.1. KONEC VELKÝCH PŘÍBĚHŮ..... | 34 |
| 2.2. „MERKANTILIZACE“ NEJEN VĚDĚNÍ..... | 36 |
| 2.3. VĚDOMÍ KONEČNOSTI..... | 39 |
| 2.4. ILUZE INDIVIDUALITY..... | 42 |
| 2.4.1. Nenáviděné pseudojá..... | 44 |
| 2.4.2. Instrumentální vztahy..... | 46 |
| 2.4.3. Mechanismus úniku od svobody; shrnutí..... | 49 |
| 2.5. DVOJZNAČNOST VÝZNAMU SVOBODY..... | 50 |
| 3. NABYTÍ SVOBODY NENÍ ZAČAROVANÝM KRUHEM..... | 54 |
| 3.1. SPONTANEITA..... | 55 |
| 3.2. VNITŘNÍ SVOBODA..... | 56 |
| 3.2.1. Spatřit smysl utrpení..... | 58 |
| 3.2.2. Něco čeká..... | 60 |
| 3.3. VZTAH JÁ A TY VE SVĚTĚ ZMĚNY..... | 62 |
| 3.3.1. Věčné Ty..... | 67 |
| ZÁVĚR..... | 70 |
| SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ..... | 73 |
| ABSTRAKT..... | 76 |
| ABSTRACT..... | 77 |

Úvod

Z okolních stěn se ozývá zvonění, které přerušuje naše stmelování na chodbě. Všichni vcházíme zpátky do třídy. Usedám do lavice, otevírám si svůj sešit vlastivědy a na pravý horní roh stránky píšu dnešní datum. „V dnešní hodině se budeme věnovat světovým válkám, svobodě, demokracii,“ rozeznívají se místností úvodní slova. Pozorně si zapisuji každé z nich. V tom mě však přepadne zvláštní pocit. Odkládám pero a začínám naslouchat myšlence, kterou se mi nedaří odehnat. Jak je možné, že jsem se zrovna já narodila do svobodného světa? To jsem musela mít ale štěstí, neboť mě nesvoboda minula jen o pár let, říkám si s údivem. Přemýšlím nad tím, jak odlišné bylo dětství a dospívání mých rodičů. Jeden z nich vyrůstal v moderním kapitalismu, zatímco druhý možná ani netušil, kdy a jestli do Československa přijde revoluce. Přesto – oba důvěrně znali studenou válku. Znali svět, ve kterém přežívala neutuchající potencialita jaderné války. A co teprve moji prarodiče! Ještě horší pocit se mě zmocnil při pomyšlení, že s žádným z nich tuto svou zkušenost nemohu sdílet, neboť znají svět úplně jinak než já a možná by mi ani nerozuměli, možná bych zněla zvláštně a možná bych měla být zkrátka jen vděčná, pomyslela jsem si. Hodina skončila, ale myšlenka mě ještě na dlouhý čas neopustila.

Tato dětská naivita se s postupem času, přibývajícými vědomostmi a narůstajícími tragickými událostmi ve světě, které se čím dál tím rychleji přibližovaly a měnily osudy lidí, které jsem znala, začala vytrácet. Najednou se válka a nesvoboda, ta válka a nesvoboda, o nichž mé dětské já bylo přesvědčeno, že jsou ty tam, týkaly životů osob, se kterými jsem v menší či větší míře sdílela ten svůj. Ona nezlomná jistota, kterou jsem jako dítě měla – tedy že nemusím o svobodě do konce života pochybovat – začala ukazovat svá slabá místa. Až mě tato myšlenka, se kterou jsem se poznala na hodinách vlastivědy, o patnáct let později doprovodila k napsání této práce.

Zůstaneme-li na území, v němž převládá západní kultura, lze říci, že člověk po dlouhá staletí usiloval o svobodu, kterou mu současná liberální demokracie od počátku jeho života zaručuje. Přesto, tendence se od ní vzdalovat vymýceny nejsou, spíše naopak. Je svoboda člověku vůbec vlastní? Odkud plynou představy o ní a s ní související svobodné vůli a odpovědnosti? Co jsou tyto skutečnosti jako lidská zkušenost? Stačí ke svobodě liberální demokratický právní stát, který zná člověka svobodného a který mu svým právním řádem svobodnou vůli a odpovědnost přiznává?

Tato diplomová práce je především analýzou významu svobody pro postmoderního člověka. Věnuje se vztahu, který existuje mezi člověkem (žijícím v liberální demokracii) a jeho

postojem na jedné straně a svobodou na straně druhé. Pro přehlednost je třeba zmínit, že dílo je rozděleno do tří částí. První část – dějiny idejí vedoucí k současné podobě svobodného člověka – je stavebním kamenem následné analýzy významu svobody pro postmoderního člověka (druhá a třetí část). V průběhu těchto dějin došlo nejen k mnoha osudovým událostem, jež přispěly k zakotvení současné podoby svobody, nýbrž byly formulovány klíčové hypotézy, které právě postmoderna testuje. V úvodu první části je představeno, o jakých podobách svobody práce hovoří, neboť klasifikací existuje více. Analyzuje, odkud se tyto pojmy (nebo spíše představy o nich) vzaly, jak spolu souvisejí a zda jich současný člověk dosáhl. První část současně poskytuje metodu výzkumu: nástroj, který slouží k uchopení všech obsažených konceptů. Tato část vrcholí představením současné podoby svobody postmoderního (západního) člověka. Při popisu obsahu této svobody vychází především z judikatury ústavních soudů evropského typu a jejich interpretace svobody při výkladu základních lidských práv a svobod.

Druhá část nahlíží na samotného postmoderního člověka, na jeho postoj k takto dosažené svobodě a na to, jak je při této analýze neodmyslitelné jeho neustálé situování – tedy působení kontextu, v němž se nachází. Jaký vliv má postmoderní společnost na lidskou vůli? Jakou roli v udržení svobody hraje jednotlivec, včetně jeho pokušení před takovou svobodou utíkat? Proč je zrovna současná doba prostředím, ve kterém je téma svobody na místě?

Závěrečná třetí část usiluje o poskytnutí perspektivy, v níž je uvedena ona souvislost mezi postojem člověka, svobodnou vůlí, odpovědností, svobodou a liberální demokracií. Je inspirována především díly sociálního psychologa Ericha Fromma, neurologa a psychiatra Viktora Emila Frankla a filozofa a politického aktivisty Martina Bubera.

Samotná svobodná vůle, odpovědnost, svoboda – to všechno jsou pojmy, které si člověk už celou věčnost přeje vysvětlit a vymezit. Přesto, usiluje-li ony skutečnosti zakoušet, končí otazníkem. Byl-li by však jen nepatrnou a zanedbatelnou obětí přírodních zákonů, osudu (spatřujeme-li za ním tento závěr), vyvstaly by výše položené otázky?

1. Dějiny idejí vedoucí k současné podobě svobodného člověka

1.1. Dva pojmy svobody

Existují dvě podoby svobody: negativní a pozitivní. Respektive – existuje mnoho podob svobody, tato práce se však bude dotýkat svobody především v těchto dvou podobách. Co bychom měli pod těmito pojmy očekávat? Představme si, jak se před námi otevírá několik vedle sebe nacházejících se dveří. To, že jsou nám otevřené všechny dveře s příležitostmi do jedněch vstoupit, je naší negativní svobodou. Rozhodneme-li se sami za sebe pro jedny z nich a vstoupíme-li do nich, to je naše pozitivní svoboda.¹ Abychom tomu lépe rozuměli, negativní svoboda je svobodou od něčeho – jsme svobodní do té míry, do jaké existují více než jedny otevřené dveře dostupné všem za rovných podmínek a zároveň nás nikdo nikam vstupovat nenutí. Pozitivní svoboda představuje svobodné rozhodování se k něčemu² – osudové dveře si volím a vstupuji do nich sám za sebe, ze své vlastní vůle a odpovědnosti. Pro důsledné pochopení těchto dvou konceptů jim v následujících kapitolách budeme věnovat hlubší pozornost.

1.1.1. Negativní svoboda, svoboda od donucování

„Běžně se říká, že jsem svobodný v té míře, v níž žádný člověk ani lidské sdružení nezasahuje do mého jednání,“³ popisuje Isaiah Berlin negativní svobodu v úvodu stejnojmenné kapitoly. Svoboda v této podobě je tak dle jeho slov oblast, v níž se člověk může svobodně pohybovat bez překážek nastavených druhými. Opačně to tedy znamená jedno: „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 říct, že jsem donucován anebo možná i zotročen.“⁴

V Berlinově definici je důležité si uvědomit roli druhých. Nemohoucnost je zapříčiněna druhými a jejich zásahy do oblastí, v nichž bychom jinak jednat mohli – to jejich zábrany nám znemožňují dosáhnout určitého cíle. (Nejde tu tak o nemohoucnost jako takovou, bez přítomnosti překážek, jejichž příčinou jsou druzí. Například má nemožnost vyskočit metr a půl do výšky mě nečiní negativně nesvobodným.) Svoboda v tomto pojetí se odvíjí od druhých – oni jsou zdrojem útlaku, ať už přímo či nepřímou, záměrně nebo mimoděk. Svoboda je tím větší, čím

¹ BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 49-50. ISBN 80-7260-004-4.

² FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 226. ISBN 978-80-262-0615-6.

³ BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 219. ISBN 80-7260-004-4.

⁴ Tamtéž.

méně existuje oblastí, do nichž je druhými zasahováno. „Svobodný člověk,“ píše Hobbes, „je ten, komu (...) se nebrání činit, co chce.“⁵

Jak široká má být oblast, v níž je člověku ponecháno dělat si, co chce? Neomezená být jistě nemůže, shodli se klasičtí političtí filozofové. Proč? Taková bezmezná svoboda by vedla ke společenskému chaosu, v němž by se opomíjely základní lidské potřeby a v němž by se zcela opovrhovalo ochranou slabších. Především je však takový stav proti svobodě samotné, jež by v konečném důsledku (avšak z časového hlediska velmi brzy) zanikla. V zájmu jiných hodnot, ale také v zájmu svobody jako takové, je třeba svobodné jednání regulovat, nastavit mu mantinely. K tomu slouží zákon, jenž pomáhá udržet žádoucí společenský stav. „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.“⁶

Z citovaného úryvku vyplývá, že zákon omezuje lidské svobodné jednání, současně však zaručuje, že bude existovat jistá osobní oblast, v níž je člověk absolutně svobodný, neboť je vnějším silám zakázáno do ní vkročit. Jen tehdy má totiž jedinec možnost plně rozvíjet své přirozené schopnosti. Absence takového prostoru by jinak zastavila jakýkoli civilizační pokrok. „Bez svobodného trhu idejí nevyjde pravda na světlo, nebude tu prostor pro spontánnost, originalitu, génia, duševní energii, mravní odvalu. Společnost se roztrhne pod tíhou ‚kolektivní průměrnosti‘. Vše bohaté a rozmanité roztrhne tíha zvyku, neustálého lidského sklonu ke konformitě, který plodí pouze ‚ochablé‘ schopnosti, ‚uťápnuté a úzkoprse‘, ‚křečovité a ochromené‘ lidské bytosti.“⁷ Nepřítomnost takové oblasti by přivítala despotie všeho druhu.

John Stuart Mill, klasický liberál, k důležitosti existence takové oblasti dodává, že život, v němž se člověk navzdory všem radám a varováním dopustí převratných chyb a omylů, je nesrovnatelně smysluplnější než život, v němž je tato odpovědnost za vlastní budoucnost předána do rukou druhých.⁸ „Hrozit člověku perzekucí, pokud se nepodrobí životu, v němž si vůbec nevolí své cíle, umožnit mu přístup jen k jedněm dveřím, bez ohledu na to, jak krásné jsou za nimi vyhlídky anebo jak dobrotivé jsou pohnutky průvodce tohoto uspořádání, znamená zhřešit proti pravdě, že je člověkem, bytostí, která žije vlastní život.“⁹ Berlin nicméně dodává, že takto vnímaná svoboda, tedy svoboda od donucování, nemusí nutně souviset s demokracií a už

⁵ BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 220. ISBN 80-7260-004-4.

⁶ Tamtéž. s. 225

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž.

⁹ Tamtéž. s. 226

vůbec ne se sebeurčením – neslibuje, že je člověk schopný volit si své vlastní cíle a převzít za takovou volbu odpovědnost. Svoboda v tomto smyslu se totiž týká oblasti kontroly, nikoli jejího zdroje.¹⁰

1.1.2. Pozitivní svoboda, svoboda jako tvůrčí činnost

Kdo určuje, co mám a nemám činit, čím mám a nemám být? Tak zní otázka, při jejímž zodpovězení vychází najevo pozitivní význam svobody, uvádí Berlin.¹¹ Pozitivní svoboda je svoboda jako tvůrčí činnost. Tvůrčí činnost je však mnohem více než pouhá regulativní autonomie – konkrétněji řečeno mnohem více než pouhé „dělat si, co chci“. Nejde zde jen o autonomii chování – o to, co udělám a jak to udělám. Taková autonomie je jen zhmotněný zlomek mnohem hlubší hodnoty, kterou pozitivní svoboda ve skutečnosti je. Abychom si totiž mohli odpovědět na otázku „jak se chovat?“, je nejdříve nezbytné rozpoznat, jak se vlastně chci chovat. (Byl by však omyl myslet si, že pod „chtěním“ máme na mysli nechat se zmást a svést pouhými smysly.) Jedná se o chtění, které vyplývá z mých přání, ideálů, hodnot, přesvědčení. Z vědění, kým vlastně jsem.¹² Pouze z tohoto místa můžeme být skutečně svobodní v pozitivním smyslu.

Hlavním obsahem pozitivní svobody je tak autonomie konstitutivní – možnost stát se tím, kým chci. (*Anebo tím, kým jsem?*) Nejvyššího stupně svobody člověk dosáhne tehdy, kdy nejen reguluje své chování a jednání, ale současně se stane tvůrcem (ať už individuálně či kolektivně) pravidel, která spoluutvářejí život. Kdy se stane kormidlem svého bytí. Kdy zjistí, že svoboda tkví v jeho vlastní tvořivé moci. V tvořivé moci, která tvoří život. Pozitivní svoboda tudíž ani zdaleka nepředstavuje pouhou seberegulaci, nýbrž především sebeutváření.¹³

Předpokladem takové schopnosti – schopnosti určovat konstitutivní pravidla života – je vidět sám sebe určitým způsobem. „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. (...) 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.“¹⁴ Pokud cíle, které ovládají jednání, jsou dána samotným jednajícím, pokud se on sám stane zdrojem a autorem těchto cílů, to znamená

¹⁰ Tamtéž. s. 228

¹¹ Tamtéž. s. 230

¹² DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 43-44. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-09-09].

¹³ Tamtéž.

¹⁴ BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 230. ISBN 80-7260-004-4.

být sebetvořivý, být svobodný v pozitivním smyslu.¹⁵ Přesvědčení, že náš životní smysl by měl být uskutečňován námi samotnými. A jak níže poznáme, pozitivní svoboda jako konstitutivní autonomie je pojmenováním představ existujících již dávno v minulosti.

Z Berlinova popisu vyplývá, že pozitivní svoboda je ztělesněním určitého druhu síly vůle. Síla vůle však není pouze potlačující schopnost krotit a umlčet jisté touhy. Především jde o sílu vůle využitou v pozitivním, tvořivém směru – jako schopnost vytvářet a realizovat vlastní přání, touhy a ideály. Zastánci této myšlenky, že lze mít a realizovat i přání a potřeby nad rámec těch čistě fyziologických, byli všichni první pozitivní libertariáni. V přírodě a tradici viděli vnucená pravidla, která nejsou člověku vlastní (minimálně ne v celé šíři) a která musí překonat, aby mohl plně rozvinout sám sebe a svou podstatu – tvořivost. Smysl životu nedává tradice, příroda ani autoritativní a tím pádem člověku odcizený Bůh. Dává mu ho sám člověk (který však není tak úplně pouhou navenek viditelnou identitou).¹⁶

Měli pozitivní libertariáni pravdu, když tvrdili, že skutečná svoboda může být pouze svoboda pozitivní? Dosáhl této svobody člověk současnosti? Ačkoli je třeba svobodu pozitivní a svobodu negativní od sebe odlišit (absence takového rozlišení v teorii by totiž mohla vést ke ztrátě svobody v praxi¹⁷), nelze namítat, že by se neproplétaly, a jak později pochopíme, bez jedné by se nemohla plně projevit ani druhá a bez druhé bychom přišli o tu první. Uvidíme, proč pozitivní libertariáni věřili, že negativní svoboda nezasahování ve skutečnosti není opakem, nýbrž předpokladem skutečné tvořivé svobody.¹⁸ Přesuňme se nyní na malou chvíli v čas, abychom nahlédli pod pokličku teoretických východisek, která současné podobě svobody dala její formu, a přibližme si osudové dějinné události, které její postavení prosadily. A mohli tak lépe pochopit současný stav lidské svobody. Podobu lidské svobody, která se v praktické rovině neustále prohlubuje, jak následně odhalíme.

1.2. Dva pilíře: vnitřní pohled a spontánní tvořivost

1.2.1. Vnitřní pohled

Vidět věci takové, jaké jsou, je téměř nemožné. A o ontologických otázkách, otázkách bytí, to platí dvojnásob. Není tedy divu, že tak abstraktní pojmy jako svobodná vůle, odpovědnost a svoboda se staly předmětem diskusí už dávno v minulosti. Se Sókratem se

¹⁵ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 44. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-09-09].

¹⁶ Tamtéž. s. 48-49.

¹⁷ Tamtéž. s. 43.

¹⁸ Tamtéž. s. 48.

západní filozofie poprvé začíná zabývat jinými než přírodními otázkami, a sice otázkami etickými, vědou o morálce. S filozofií Platónovou a Sókratovou (jakožto hlavní postavu téměř všech Platónových dialogů) nastává v antické společnosti, v antické kultuře významný obrat (který má neodmyslitelný dopad i na nás a náš dnešní, moderní svět; spojitost bude podrobněji rozvedena). Do popředí se totiž dostává vědomí o duši, o vnitřním světě.¹⁹ (Samozřejmě i v Homérovi nalezneme zmínku o duši, takže bychom měli upřesnit, že obrat nastal v perspektivě. Do té doby se totiž duše považovala za jakési vdechnutí života (*pneuma*), které se smrtí rozplyne. Smrt se rovnala ztrátě zraku, vstupu do věčné temnoty. Na tomto faktu lze pozorovat, že prioritou antického člověka do té doby bylo tělo, hmota.) S velkými filozofy však přichází uvědomění čehosi uvnitř: sebe. Individuality! Něco takového bylo pro svět, který ovládal princip „jsi tím, kdo existuje v pohledu ostatních“ – neboli jsi tím, koho vidí ostatní, za koho tě mají ostatní, jak tě hodnotí ostatní – jednoznačně šokující. Celá dosavadní realita, sociální a politická identita se totiž budovaly na těchto základech. Žít znamenalo vidět a být viděn. Být viděn bylo být vším – pro získání uznání tak bylo třeba zvítězit nad ostatními v ustavičné soutěži o slávu. Každý byl neustále vystaven pohledu druhého a podle tohoto pohledu existoval. Tento pohled určoval jeho vlastní podstatu a podmiňoval ho ve vztahu ke smrti – pro Řeka nesmrtelnost člověka tkvěla v tom, že zůstane v paměti ostatních. Z toho vyplývá jedna velmi důležitá podstata života antického člověka: antický člověk neznal žádné oddělení, odcizení od života, od Vesmíru (další důležitá poznámka, na kterou si vzpomeneme v následujícím výkladu). Žil jako nezpochybnitelná a spontánní součást kosmického dění. On věděl, že je jedno s veškerým děním. „Poznej sám sebe“ nad vchodem do Delfské věštiny tak nevyzývalo k uzavření do sebe a izolování od ostatních, nýbrž k sebepoznání, ke kterému může dojít pouze zrcadlením sebe sama v druhých. Pouze při setkání pohledů, výměně slov s druhým se odhaluje vlastní identita. Jenže – pro Řeka duše nebyla žádná jedinečnost jeho osobnosti, to, čím by věděl, že tohle je „on“. Právě naopak. Duše je pro něj neosobní. Nadosobní. Byť je v něm jako člověku, přesahuje ho. Její základní funkcí není zajistit mu zvláštnost jeho lidské bytosti, nýbrž osvobodit ho od ní a začlenit ho do kosmického a božského řádu. A tak ještě dlouho neexistovalo ani žádné oddělení subjektu od objektu – subjekt se promítal do všech objektů okolo sebe.²⁰

Takový svět, tedy svět, v němž člověk obrací svou pozornost navenek, se však s příchodem Platóna a Sókrata dostává do krize, začíná se zpochybňovat. Pozornost se přesouvá

¹⁹ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 96. ISBN 978-88-99306-12-0.

²⁰ Tamtéž s. 11-14

dovnitř, do duše, jako jediného místa pro budování ctnosti. Měřítkem života se stává *logos* (intelekt, uvědomění), nikoli fyzický svět. Pojmenovává se kontrast mezi tím, co je vnitřní a co je vnější, na čem záleží a na čem nezáleží.²¹ Tím byla semínka vědomí individuality, sebe samého, vnitřního světa zasazena (zůstáváme-li stále v západní kultuře). Tolik k vnitřnímu pohledu, jenž člověka přivedl k individualismu, důležitému pilíři dnešní podoby svobodného člověka.

1.2.2. Spontánní tvořivost

Jenže – antickému člověku chyběl druhý pilíř. Starověcí Řekové neznali a ani nemohli znát koncept podobný svobodě jako tvořivé svobodné vůle (tedy koncept pozitivní svobody). Proč? Řek považoval Vesmír za odjakživa existující a věčně trvající záležitost. Jeho příčinou není žádný Stvořitel v biblickém smyslu. Neustále působící *logos*, řád a krása jsou tím, co udržuje Vesmír a život v něm.²²

Intelektuální část duše, ve které dle Platóna sídlí rozum, žije ve světě idejí, v absolutní dokonalé jednotě, a tudíž zná vyšší pravdy. Za žádných okolností však nemá svobodu určovat smysl či cíl lidského života. A ani nemůže. Vědomí spontánní tvořivé svobodné vůle, ať už lidské, nebo dokonce božské, zkrátka v antice chybělo. Platónská racionalita nebyla tvořivou silou. V antické tradici tak lidé a bohové mohli být racionální, svobodní do té míry, že rozeznávali vyšší pravdy, ideje, které byly vesmírným řádem, základním kamenem vesmírného dění. Nemohli však být tvůrci těchto základních kamenů.²³

Platónův demiurg, stvořitel (kterého Platón uvádí v *Timaiovi* – ve svém mýtu o stvoření), dává již existující neživé hmotě (jež má pouhý potenciál) tvar nadaný životem, formu dle modelu dokonalé ideje.²⁴ To činí na základě vesmírných pravidel, jejichž podstatou je rozum, řád. Z hmoty uvádí do skutečnosti formu, která je dle rozumu možná a zároveň ta nejlepší. Netvoří *ex nihilo*, tedy z ničeho. Nemůže totiž překročit hranice řádu, jehož součástí je jak jeho tvorba, tak i on sám. Platónův stvořitel, na rozdíl od židovského a křesťanského, není všemohoucí. Je omezen již existujícím vesmírným řádem.²⁵

²¹ Tamtéž. s. 96

²² DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 46. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-08-20].

²³ Tamtéž.

²⁴ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 134. ISBN 978-88-99306-12-0.

²⁵ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 46. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-08-20].

Všemocným nebyl ani Aristotelův prvotní hybatel, který ztělesňoval nezaviněnou příčinu pohybu ve Vesmíru. V užším smyslu vysvětloval pouze fyzikální pohyb – aby mohl existovat pohyb, změna, musí existovat něco neměnného a pevného, k čemu jsou věci přitahovány. Stejně jako demiurgovi mu však chyběla jakákoli možnost spontánní tvořivosti *ex nihilo*.²⁶

Idea nadpřirozené spontánní tvořivosti byla antickému světu cizí. Neexistovala ani vhodná slova, která by umožňovala antickému člověku vnímat rozměr svobody jako spontánní svobodné vůle, jež nepodléhá vesmírnému determinismu. Takovou svobodou nemohli být nadaní ani bohové – každý vědomý čin byl podmíněn předem stanovenou příčinou. Filolog A. Dihle k tomu dodává, že slovo „vůle“, jak jej vnímáme dnes – tedy jako záměr, prostou vůli bez odkazu na myšlení, emoce, instinkt, poznání či jiné zdroje – neexistovalo ani ve filozofické, ani v nefilozofické řečtině. Ve starořečtině byl záměr chápán pouze ve spojení s nějakou příčinou, předem daným faktorem. Za doby Platónovy a Aristotelovy byla na prvním místě věčná pravidla bytí, logu, řádu. Stvořitel byl až teprve na druhém místě. A tak nebyl ani zdaleka zdrojem těchto pravidel bytí. Byť tedy mohl být dobrý, stejně jako každá další bytost, nebyl a nemohl být původním zdrojem dobra.²⁷

Zmínili jsme se o tom, že antické myšlení k současné podobě svobody nepostačovalo. Chybí nám tedy ještě druhý pilíř: význam spontánní tvořivé lidské existence. Další nezbytnou zastávkou na cestě ke svobodě byl příchod židovského a křesťanského učení, které kolektivnímu vědomí otevřelo další dveře k dosud nepoznanému rozměru bytí.

Když se císař Konstantin na „Boží příkaz“ v roce 324 po Kristu přesídlil z Říma do Byzantia, které neváhal vzápětí přejmenovat na Konstantinopol, nejspíš neměl nejmenší potuchy o tom, jak zásadní tento jeho krok pro budoucí podobu svobody západního světa bude. Císař s sebou totiž sice vzal vše hodnotné, nicméně z většiny dvora se rozhodl nepřemístit jednu osobu: římského biskupa. Tím nastalo osudové oddělení církve a státu. Řím byl navíc od centra dění daleko, v tu dobu také poměrně *passé*. Vše lukrativní nabízel Východ. Atény, Soluň, Antiochie – to byla prosperující střediska 4. století. Církev v Římě tak mohla, na rozdíl od východních biskupů, kteří se velmi rychle dostali pod císařskou moc (tedy státní moc), prohlubovat a upevňovat svou nezávislost a postupně převzít roli duchovního vůdce křesťanů. Západ přestal být pod jednoznačnou svrchovaností státu – z Evropy se tak po dobu celých patnácti století stala obětí zápasů mezi církví a státem. Tyto boje mezi církví a státem, následné

²⁶ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 47. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-08-21].

²⁷ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 46. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-08-22].

boje mezi šlechtou a panovníkem, poté mezi protestanty a katolíky, podnikateli a státem... Všechny tyto boje vyvíjely čím dál tím větší tlak na jednotlivce a jeho touhu po (negativní) svobodě.²⁸

Příchod biblického učení má však (poměrně skrytý) klíčový význam hlavně pro pozitivní svobodu. V Exodu 3,14 se totiž Bůh představuje Mojžíšovi slovy: „Jsem, který jsem.“ Můžeme tomu možná lépe rozumět ve formě: „Jsem takový, že jsem.“ Co tím o sobě říká? Je božským, samospasitelným jsoucnem, zdrojem sebe samého i všeho ostatního. (A tedy, na rozdíl od Platónova demiurga a Aristotelova prvotního hybatele, tvoří *ex nihilo*, z ničeho.) Je soběstačnou existencí. Tvoří, avšak sám není stvořen. Biblický Stvořitel má neomezenou tvořivou spontánní moc. Neexistují žádná předem daná pravidla ani mantinely jeho tvoření. Jeho stvoření jsou výsledkem bezbřehé síly, pomocí které, zcela dle vlastní libovůle, tvoří, mění, ničí... Z dobré vůle a sounáležitosti ke svým stvořením však stanovil jisté vesmírné zákony.²⁹

O mnoho staletí později se tato představa původní soběstačné tvořivé síly, zdroje pravidel, dle kterých se řídí lidské bytí, přelila do moderního sekularizovaného konceptu pozitivní svobody. Kořeny pozitivní svobody jako spontánní tvořivé moci tak nacházíme v biblické podobě Boha. Novověk tuto představu sekularizoval a přijal za vlastní – lidé mají být tak svobodní, aby se mohli projevit jako tvůrci svých životů.³⁰ Ale o tom až za chvíli.

Může se zdát velmi paradoxní, že zrovna katolická církev, jež nikdy nedeklarovala a navíc ani neprosazovala svobodu jednotlivce, ve skutečnosti poprvé umožnila přiblížit se podobě svobody, v níž je jedinec nejenom propuštěn z okovů utlačujících (neboť církevní vzepření se světské moci, moci panovníka, se v tomto ohledu stalo významným precedentem), nýbrž si je také vědom odpovědnosti za uskutečňování svého života (dle biblického učení je totiž obrazem Božím – obrazem všemohoucího Boha tvořícího život).³¹

1.3. Metoda výzkumu: jeden svět ze dvou perspektiv

Náš výklad jsme započali ve starověkém Řecku z jednoho prostého důvodu: zhruba v šestém století před Kristem zde zapustila své kořeny západní filozofie – stavební kámen západní civilizace a západní kultury celkově. (Proto si zde uděláme ještě jednu rychlou zastávku, na kterou brzy navážou následující kapitoly.) Existuje mnoho teorií, které se pokoušejí nalézt

²⁸ ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*. Vyd. 2., Praha: Academia, 2005, s. 35-37. ISBN 80-200-1285-0.

²⁹ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 45-48. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-08-23].

³⁰ Tamtéž.

³¹ ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*. Vyd. 2., Praha: Academia, 2005, s. 41. ISBN 80-200-1285-0.

pravou příčinu tohoto zrodu a objasnit jeho okolnosti. (Všem jistě probleskne hlavou ona známá teze o přechodu mýtu k logu neboli přechodu od iracionality k racionalitě, byť je překonaná.) Výstižné a pro náš výklad vypovídající vysvětlení podává Nietzsche. Kdyby Tháles z Miletu, první přírodní filozof, dospěl k závěru, že *arché* (neboli počátek všeho) je voda, pouze na základě pozorování, zkušenosti a uvažování (tedy prostřednictvím schopnosti přejít z konkrétního k obecnému), nebyl by filozof (jak by byl býval z takového důvodu filozofem v očích Aristotelových), nýbrž vědec, argumentuje Nietzsche. Prvního filozofa z něho činí mnohem důležitější aspekt (který překračuje pouhé vědecké hledisko): vědomí jednoty. Je-li voda principem všech věcí, pak všechno je jedno – voda. Na počátku filozofie, hledání principu bytí, tak stojí dvě schopnosti: abstrakce a představivost. Německý filolog Bruno Snell v souvislosti s tím vyzdvihuje starořečtinu a uvádí ji jako další důvod zrodu západní filozofie právě ve starověkém Řecku. Starořečtina, na rozdíl od klasické latiny, svým určovacím členem zpřístupnila lidské mysli abstraktní pojmy. Důkazem toho je slavná Sókratova otázka *ti esti* (v doslovném překladu „co to je?“), sémantická otázka *par excellence*, která by bez užití určovacího členu (užívaného ve spojení s podstatnými jmény, přídavnými jmény a slovesy) byla nemyslitelná.³² Tato vysvětlení nás přibližují k vzorci, jenž je podstatou západní filozofie, západního myšlení. Skutečně je možné zhruba tisícileté dědictví starověkých myslitelů, na které navážou i filozofové pozdější doby, shrnout do rámce, jenž je tvořen pár slovy? Dalo. Jeden svět ze dvou perspektiv. Takto by slova onoho vzorce zněla.

Uvedli jsme, že se za prvního filozofa považuje Tháles z Miletu. Opravdového filozofa však Platón a Aristotelés spatřovali až v Parmenidovi. (Prostřednictvím vlivu, který Parmenidés na Platóna a Aristotela měl, ovlivnil celé západní myšlení, jak následně uvidíme.³³) A to právě z toho důvodu, že poprvé přivádí na scénu ony dvě perspektivy těžce reality jakožto cestu vědy, metodu filozofie. (Představujeme jeho metodu, neboť nám bude sloužit ke správnému pochopení závěrů o svobodě a svobodné vůli, ke kterým dospěly budoucí generace filozofů.) Dobová společnost na jeho filozofii však připravená nebyla, byl příliš nadčasový. Uvažoval způsobem, který se jeho době vymykal, a tak přirozeně nebyl pochopen. On sám se nicméně ve své filozofii výrazně neodchyluje od typické intuice íónských myslitelů. Ať už se jedná o Tháleta, Anaximena, Hérakleita a další, i oni hledali princip, původce všeho determinujícího, konečného. Princip, jenž sjednocuje fyzický, hmotný svět. A tudíž všichni íónští filozofové vnímali skutečnost jako jediný, věčný, homogenní a kontinuální celek, uvnitř něhož se nacházejí neustále

³² PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 17-21. ISBN 978-88-99306-12-0.

³³ PALMER, John. Parmenides. Online. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008-02-08. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/parmenides/>. [citováno 2024-09-15].

se měnící rozmanité jevy. U Parmenida se však poprvé objevuje nutnost charakterizovat tuto metodu, cestu poznání bytí. Prvním krokem k pochopení Parmenida je uvědomit si existenci vztahu mezi univerzálním a konkrétním, absolutním na jedné straně a relativním na druhé straně. Dvě různé, avšak neoddělitelné složky reality. Celek je vztahem mezi všemi jednotlivostmi, stejně jako jednotlivosti, jsou-li uchopeny ve svých vzájemných souvislostech, jsou celkem.³⁴

Parmenidés uvádí, že na této cestě poznání musí člověk objevit dvě oblasti: jak oblast *to eon* – toho, co je (tj. oblast, jejímž předmětem je realita myšlená ve své celistvosti), tak oblast *ta eonta* – věcí, které jsou (tj. oblast, jejímž předmětem je realita myšlená jako místo konkrétních jevů a lidských zkušeností). První oblast je neměnnou pravdou bez sebemenších rozporů. V druhé oblasti naopak žádná pravá jistota není. Je však nadmíru nezbytné, abychom poznali obě. Tím Parmenidés poprvé metodologicky rozlišuje abstraktní rovinu pravdy a konkrétní rovinu zkušeností jakožto metodu hledání poznání. („Povím ti o těchto [cestách poznání] – první, která je, druhá, která není,³⁵ napovídá nám, že musí existovat jedna jediná.) Metoda spočívá v nutnosti rozpoznat tyto dvě úrovně, ale nezaměňovat jednu za druhou. Ke každé oblasti vede jiná cesta: druhou oblast spatříme očima těla, do první nahlédneme pouze očima duše (Parmenidés tím připomíná dichotomii zkušenosti a vědy, smyslu a intelektu, konkrétního a univerzálního). Důvodem všeho nedorozumění je absence tohoto rozlišení. Skutečné poznání zahrnuje jak poznání zkušenosti (v níž není žádná pravá jistota), tak poznání neměnného jádra pravdy.³⁶

Nic kromě Vesmíru v jednotě jeho logické abstrakce a v mnohosti empirické konkrétnosti neexistuje. Nemohou tedy existovat ani jiné cesty zkoumání, jiné metody výzkumu. Protože pokud by existovaly, jejich předmětem by bylo to, co není – jenže právě proto, že to není, jsou tyto cesty nepoznatelné a nevyjádřitelné, obhajuje Parmenidés svou předloženou metodu.³⁷

„Povím ti o těchto [cestách], podrž si to vyprávění, až je uslyšíš,
jaké cesty poznání jsou jedině myslitelné:
První, že je, a že nemůže nebýt,
to je dráha přesvědčení, neb ono provází pravdu.
Druhá, že není, a že je nutné, aby nebylo,

³⁴ PALUMBO, Lidia. *Storia della filosofia antica* [přednáška]. Neapol: Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di Studi Umanistici, 14. 11. 2023.

³⁵ Proklos, *In Platonis Timaeum comm.* I, 345, 18 Diehl (secundum B 1, 30). Online. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>.

³⁶ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 40-43. ISBN 978-88-99306-12-0.

³⁷ Tamtéž.

o této cestě ti říkám, že je zcela nepoznatelná;
neboť bys ani nepoznal, co není, není to totiž možné,
ani by [o tom] nic neřekl.³⁸

„Zbývá již vyprávění (*mythos*) pouze o jedné cestě:
Že jest. Jsou na ní velice četná znamení,
že jsoucí je nezrozené a nehynoucí,
neboť je celoúdé, neochvějné a neukončené.“³⁹

O cestě jsoucna, pravdy, mluví jako o cestě, jež je kompaktní ve svých částech a neměnná ve své podstatě. Je jednotným, homogenním a kontinuálním celkem. Parmenidés právě kvůli nedorozumění, jehož příčinou je nedůsledné rozlišení oblastí, jež jsme shora popsali, utkvěl v paměti společnosti jako ten, jenž popřel pohyb. (Takto jej navíc mylně kategorizovali helénští autoři.) Jenže ono bytí, které uvádí jako neměnné, není bytí jakožto předmět zkušenostního světa, nýbrž bytí jakožto předmět abstraktní logiky Vesmíru.⁴⁰ Jež nelze spatřit a poznat očima těla. Toto jsoucno je „nezrozené a nehynoucí“ – tedy nebylo a ani nebude, ale je! Jsoucno je nyní. Přítomnost jsoucna je čas, který není časem vědy, je to přítomnost bezčasí. Tato skutečnost dělá vědu vědou (dva plus dva „je“ čtyři, nikoli „byly“ či „budou“) – předmět vědy je nehybný. (Všeho konkrétního se naopak nevyhnutelně týká změna. Změna je podstatou oblastí konkrétní empirické zkušenosti.)⁴¹

„Je třeba říkat a myslet, že jsoucí jest; neboť bytí jest,
kdežto nic věru není. To na myslí mít ti kážu,
od této cesty zkoumání tě totiž chci předem (odvrátit).
Těž však od oné cesty, po níž se smrtelníci, neznalí ničeho,
zmítají, dvojhlaví: Bezradnost v jejich hrudi totiž
vede jejich bloudící mysl; ti se pak ženou, hluší a zároveň slepí, zmatenci, nesoudné davy,
pro které být a nebýt toutéž je věcí i různou,

³⁸ Proklos, In Platonis Timaeum comm. I, 345, 18 Diehl (secundum B 1, 30). Online. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>.

³⁹ B 8 = Simplicios, In Physica 78,4; 145,1. Online. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>.

⁴⁰ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 40-43. ISBN 978-88-99306-12-0.

⁴¹ PALUMBO, Lidia. *Storia della filosofia antica* [přednáška]. Neapol: Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di Studi Umanistici, 14. 11. 2023.

ve všem je přece zpátky obrácená cesta.“⁴²

Řekli jsme, že poznání zahrnuje obě oblasti – jak oblast bytí ve své abstraktnosti, tak oblast lidských zkušeností. Úkolem člověka je nedopustit se záměny znaků, které charakterizují tu kterou oblast. Uvedeme-li například pojmy „zrození“ a „smrt“, jsou pro první oblast zcela nepochopitelnými, neboť bytí ve své absolutní celistvosti se nerodí ani neumírá. Jsou však přiléhavými vlastnostmi proměnlivých věcí, které nastávají uvnitř celku, v oblasti zkušeností. Princip jednoty je esencí oblasti *to eon* (a je nezbytný pro pochopení toho, co je), princip duality pak vysvětluje oblast *ta eonta* (mnohostní strukturu věcí, které jsou). Cesta poznání vede přes reflexi zkušenosti – ze schopnosti rozpoznat její podstatu. Mysl a smysly jsou nástroji, které na této cestě využíváme k uchopení logických a fyzických aspektů skutečnosti. Je však nutné nezastavit se ve světě nejisté a proměnlivé mnohosti, nýbrž využít onu zkušenost k rozpoznání neměnného řádu a jednoty celku. To dokáže pouze lidská mysl (jediná, kterou příroda k poznání sebe sama má, jak o ní mluví Spinoza).⁴³

Racionalita, jež se rozprostírá ve Vesmíru a činí jej Vesmírem, je samo bytí, které myslí. Vše, co existuje, se rodí, roste, umírá. Avšak „vše“ pouze je, nehybné. Nerodí se, neroste, neumírá. Právě proto, že se vše mění, „vše“ (celek) se nemůže změnit. (Věčný pohyb je vším, kdyby se však toto „vše“ změnilo, nastala by stagnace. Právě proto, že se vše pohybuje, se pohyb nesmí změnit z „pohybu“ na něco jiného.) To je výchozí bod k poznání, ale také bod konečný. Mysl umí sbližovat vzdálené, zpřítomnit absentující. Proto dokáže dosáhnout předmětu oblasti neměnné pravdy. I v tomto případě je však třeba nezaměňovat ony dvě roviny. Parmenidés (a pak i další) po celou dobu nemluví o mysli rozumu, nýbrž o mysli *nous* – Anaxagorem nazvaná mysl veškerého bytí, jež ovládá uvnitř něho probíhající změny, aniž by se s nimi sama mísila.⁴⁴ Pak je vskutku mysl totéž, co bytí, jak prohlašoval Parmenidés.⁴⁵

Vztah mezi těmito dvěma úrovněmi je následující: ve skutečnosti jde o jediné bytí, avšak v prvním případě je na něj nahlíženo z perspektivy abstrakce, v druhém případě z perspektivy zkušenosti. Ontologicky je to stejné bytí, liší se však pohled na něj (pohled mysli, pohled smyslů). Proto se dopouštíme zásadního omylu, relativizujeme-li předmět první oblasti. (O to se postarali sofisté – dle Hegela potřebný protiklad, antiteze ve vývoji světového ducha. Syntézou,

⁴² B 6 = Simplicios, *In Physica* 117, 2 (secundum B 2). Online. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>.

⁴³ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 40-43. ISBN 978-88-99306-12-0.

⁴⁴ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 55. ISBN 978-88-99306-12-0.

⁴⁵ Tamtéž. s. 40-43

tedy návratem existence pravdy jakožto absolutní hodnoty, jsou pak Sókratés, Platón a Aristotelés.⁴⁶⁾ Parmenidés nám poprvé předkládá metodu poznání. S ním poprvé přichází tato nutnost a potřeba rozlišovat dvě rozdílné roviny téhož. Proto v něm Platón a Aristotelés rozpoznali prvního filozofa.

Platónův svět idejí je postaven na stejném principu. (V páté knize *Ústavy* Platón uvádí, v čem se povaha filozofů liší od povahy ostatních, nefilozofů. Filozofové – ti, kteří usilují o pravé poznání – jsou schopni vnímat skutečnost věcí samu o sobě, nezastavit se pouze u toho, jak se jeví smyslům. Tato charakteristika filozofa je entrée k představení nejslavnější teorie: teorie idejí.) Idea – hypotéza Platónovy filozofie – je předpokladem skutečného poznání, a tedy i základem jakéhokoli následného politického projektu, společenského uspořádání. Analogicky jako u Parmenida, idea je bytím ve své jednotě, jež se projevuje v pluralitním světě zkušeností. „Její jednota se rozkládá v mnohosti,“⁴⁷ vysvětluje Platón účast ideje na každé konkrétní věci smyslového světa. Konkrétní věci obývající svět obdařený smyslem nesou rozličná označení, mají rozmanité vlastnosti, nepřetržitě vstupují do vztahu s dalšími věcmi či se stávají předmětem lidských dialogů. Účast ideje na těchto věcech je předpokladem jejího poznání. Filozof rozpoznává příznačné znaky, které charakterizují a současně od sebe odlišují dvě rozdílné oblasti, oblast bytí a oblast stávání. Nezaměňuje je a současně si je nesporně vědom jejich vnitřní souvislosti.⁴⁸

Rozjímá-li duše sama nad sebou, zkoumá-li povahu jsoucen, v takovém okamžiku je idea předmětem myšlení. Ideje jsou navíc implicitně obsažené v samotném jazyce. Slovo „krása“ je označením ideje, ke které odkazujeme, vyslovíme-li o něčem, že je „krásné“. Jednotné, neměnné jádro, jež se manifestuje v nekonečně mnoha prchavých podobách skutečnosti. Absolutní a stabilní vlastnost, jež se projevuje v pomíjivých skutečnostech. Neznamená to však, že by ideje byly skutečnější než měnící se předměty zkušenostního světa. Jde spíše o to, že každá ze dvou oblastí má jinou formu existence. Forma existence světa idejí je oblast, v níž se bytí shoduje s pravdou. Z této oblasti pramení jediná pravdivá kritéria k popisu a hodnocení světa konkrétních věcí. Vztah nestabilních, roztržitých věcí „zde dole“ a stálých, univerzálních idejí „tam nahoře“ (nejde o popis polohy, nýbrž o metaforu dvou úrovní bytí) lze popsat třemi výrazy: imitace (*mimesis*), přítomnost (*parousia*), participace (*methexis*). Hmotné věci obývající fyzický svět jsou reprezentací dokonalých idejí. Podílejí se na idejích, stejně jako jsou ideje přítomné ve věcech – jde o vztah komplementarity, reciprocitu. Krásné věci pozemského světa jsou

⁴⁶ Tamtéž. s. 67-68

⁴⁷ Tamtéž. s. 114

⁴⁸ Tamtéž. s. 112-118

reprezentací neměnného krásna. Jako kdyby se tato idea, začne-li se pohybovat v prostoru a čase (neboť dokonalost v prostoru neexistuje), stávala předmětem zkušenosti. Krásné věci zkušenostního světa se na ideji krásy podílejí (stejně jako je idea přítomná ve věci) – jsou její součástí „tam nahoře“, její konkretizací „tady dole“. Takto by zněla definice vztahu, který existuje mezi věcmi a možnostmi jejich poznání – možnosti stát se předmětem myšlení, jež je schopno rozpoznat podstatu různorodých entit. Podstatu, která přesahuje pouhý vzhled a podobu těchto entit. Idea, neodloučená od světa věcí, je jako síť, jejíž pochopení je intuitivní, popis však logický. Zvykne-li si člověk identifikovat ve světě kolem sebe ideje, nacházet v pomíjivých věcech pojitko srozumitelného, univerzálního, absolutního, stává se filozofem. Neexistuje žádný svět idejí, který by obýval prostor odlišný od prostoru světa věcí. Existuje jeden jediný svět. Co se však liší, je způsob nahlížení na svět. Ten závisí na vzdělání duše – představením idejí Platón poskytuje klíč ke změně pohledu duše na svět.⁴⁹

A tak přesto, že presokratici byli svou naivitou, kterou bez dalšího přijímali pravdu o existenci bytí, neexistenci nebytí a jednotě člověka s přírodou, tezí – počátkem, počínaje Platónem se oblast neměnného jádra pravdy opět obnovuje a kruh se tím uzavírá. S tím rozdílem, že Platón a Aristoteles již prošli zkušeností negace pravdy, bytí i nebytí – relativismu, o kterém s vervou přesvědčovali lid sofisté (kteří popřeli jakoukoli objektivitu, neboť prohlašovali, že člověk je měrou všech věcí, a vše je tedy subjektivní). Stali se syntézou, jež zahrnuje uchopení teze i antiteze, které by samostatně nemohly být skutečně poznány.⁵⁰ V myšlení došlo přirozeně k dalšímu vývoji, jakékoli ontologické otázky však vždy směřovaly ke vztahu těchto dvou rovin, absolutní a relativní. Tolik k metodě výzkumu, kterou použijí i novověcí a moderní filozofové ve vztahu ke svobodné vůli a její souvislosti se svobodou.

1.4. Sekularizující moderna

Novověcí a moderní filozofové dosazovali své filozofické závěry do tohoto vzorce nižší a vyšší sféry skutečnosti. Představa svobody podobné Bohu, jež obývá oblast *to eon*, svět idejí, v němž neexistuje čas a prostor (ty patří oblasti *ta eonta*, zkušenostnímu světu), přesto je tvůrcem nižší sféry bytí, byla pro Západ osmnáctého století důvěrně známá. Člověk je obdařen svobodnou vůlí, která je můstkem, jenž vede do světa jednoty bytí, soběstačné existence. Této

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Tamtéž. s. 67-68

sféry existence je součástí a podílí se na ní. Z tohoto obrazu vyvěraly myšlenky o tom, že člověk může být skutečně svobodný, z obou perspektiv, uvědomí-li si tento svůj vztah.⁵¹

1.4.1. Člověk se narodil svobodný, ale všude je v okovech

Osvícenský svět osmnáctého století byl oslněn představou pokroku. Lidé (a zejména elity) věřili, že průmyslový a technologický pokrok, pokrok obchodu, pokrok věd a umění společně se zvyšujícím se všeobecným blahem posouvají lidský vývoj vpřed, ke snovým zítřkům. Z tohoto způsobu myšlení však vyčníval Jean-Jacques Rousseau. „Člověk se narodil svoboden a všude je v okovech,“⁵² prohlašuje v úvodu *Společenské smlouvy*. Narodil se do předstátní rajské zahrady, ve které byl nejbližší své autentické podstatě. S nástupem kultury a civilizace se však jeho přirozenost začala vytrácet. (V knize *Emil aneb O výchově* dokonce doporučuje prosazovat namísto přehnané výchovy intelektu výchovu citovou.) Jeho *Rozprava o původu a základech nerovnosti mezi lidmi* – kritika nespravedlivé moderní společnosti plné nerovností – podpořila rostoucí společenský neklid, především po roce 1750 ve Francii, až se brzy nato sloganem Francouzské revoluce (neodmyslitelného milníku svobody, zejména té negativní, a liberální demokracie na Západě) stala právě jeho úvodní slova ke *Společenské smlouvě*.⁵³ (Často se uvádí, že mezi Rousseauem a Francouzskou revolucí byl vztah přímé inspirace.)⁵⁴

Jako lék představuje občanskou společnost, v níž se na její správě podílí každý a v níž jsou zákony, které musejí být obecné a před nimiž si každý je roven, vydávány v souladu s obecnou vůlí.⁵⁵ Jakýkoli zákon, který není schválen lidem, tak není zákonem.⁵⁶ Zákonodárná moc totiž náleží a může být pouze v rukou lidu,⁵⁷ stejně jako jenom jemu slouží veřejná služba.⁵⁸ Rousseau ve *Společenské smlouvě* vysvětluje, že obecná vůle, jež je součtem jednotlivých vůlí, vede k obecnému blahu. Podílení se vlastní osobou na správě společnosti umožňuje každému

⁵¹ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 49. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-07-20].

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě*. Praha: Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart, 1949, s. 12. ISBN 80-86473-10-4.

⁵³ BUCKINGHAM, Will; BURNHAM, Douglas; HILL, Clive; KING, Peter J.; MARENBO, John; WEEKS, Marcus. *Knih filozofie*. Vyd. 2., Praha: Universum, 2020, s. 158, ISBN 978-80-242-6597-1.

⁵⁴ KUČERA, Rudolf; CHOTAŠ, Jirí. *Politické myšlení raného novověku*. Praha: OIKOYMENH, 2022, s. 369, ISBN 978-80-7298-547-0.

⁵⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě*. Praha: Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart, 1949, s. 47. ISBN 80-86473-10-4.

⁵⁶ Tamtéž. s. 108

⁵⁷ Tamtéž. s. 67

⁵⁸ Tamtéž. s. 106

jednotlivci, který už sám o sobě je dokonalým a samostatným celkem, uvědomit si své místo v celku, který ho jako člověka přesahuje, jehož je však neoddělitelnou součástí.⁵⁹

S tímto názorem se Rousseau stal významnou postavou, jež umožnila sekularizaci oné ideje božské, tvořivé a soběstačné moci představené biblickým učením. V náboženských pojmech navazuje i na antikou pojmenovanou vyšší a nižší sféru světa. Vyšší sféra svobody a nižší sféra zotročení jsou opakujícími se tématy v jeho spisech.⁶⁰ „Příroda poroučí všem živočichům a zvíře poslouchá. Člověk zakouší stejný dojem, ale cítí, že má volnost souhlasu nebo nesouhlasu; právě vědomí této svobody ukazuje jeho oduševnělost.“⁶¹

„Na této Zemi je vše v neustálém pohybu. Existuje však stav, v němž duše nalézá dostatečně bezpečné místo k odpočinku, může se v něm usadit a celé své bytí soustředit tam. Místo, kde pro ni čas nic neznámá, kde přítomnost běží donekonečna. A nepřebývá v něm žádný pocit nedostatku nebo požitku, slasti nebo bolesti, touhy nebo strachu, pouze prostý pocit existence. Co je v takovém stavu zdrojem našeho štěstí? Nic vnějšího, nic kromě nás samých a naší vlastní existence; dokud tento stav trvá, jsme soběstační jako Bůh.“⁶² V této slavné pasáži popisuje duchovní naplněnost, kterou jedince obklopuje vyšší sféra bytí (povznese-li se nad nižší sféru materiálního chtění) připomínající Boha, přirozený stav.⁶³

Rousseau promítl obecnou vůli, dosud známou náboženskou představu, do politického prostoru – do společnosti. Společnou vůli svobodní jedinci pokládají základy společné politické existence. V *Rozpravě o politické ekonomii* uvádí svou představu konstitutivní autonomie, kterou společenství jednotlivců využilo při zakládání státu: „Politické tělo je tedy také morální bytostí, která má vůli, a tato obecná vůle je zdrojem zákonů a pravidlem toho, co je spravedlivé a nespravedlivé.“⁶⁴ Obecná vůle, která vedla k uzavření společenské smlouvy a založila stát, je popisována jako neomylná, nedělitelná, nezničitelná a absolutní. Před Rousseauovou sekularizací myšlenky tvořivé síly by takové vlastnosti byly čtenářem bez rozmyšlení připisovány Bohu.⁶⁵

⁵⁹ Tamtéž. s. 50

⁶⁰ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 49. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-07-20].

⁶¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949. s. 38

⁶² DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 50. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-07-21].

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Tamtéž.

Rousseau je se svou *Společenskou smlouvou* často považován za představitele teorie pozitivní svobody. V první řadě je nicméně obhájcem negativní svobody, ochrany individuální autonomie, a v ní spatřuje nenahraditelný předpoklad obecné vůle, pozitivní svobody.⁶⁶

1.4.2. Dva světy: svět, jak se nám jeví, a svět věcí o sobě

Další osobností osvícenského věku, období rostoucí sekularizace, jež se odvážila navázat na Platónovu metafyziku, byl Immanuel Kant. Středobodem Kantovy filozofie je myšlenka oddělenosti světa, jak se nám jeví, od světa, jaký sám o sobě je. Čas a prostor se vztahují k empirické realitě, jsou to vlastnosti zkušenostního světa (také „fenomenálního“ světa), od kterého se odlišuje a kterého přesahuje jednotná a neměnná sféra reality (Kantem popsána jako „noumenální“ svět), v níž přebývá existenciální soběstačnost.⁶⁷ Kant k tomu v *Kritice čistého rozumu* uvádí: „Čisté poznání se odlišuje nejen od všeho empirického, ale také zcela od veškeré smyslovosti. Je to jednota, která je sama o sobě, soběstačná, kterou nelze rozšiřovat žádnými přídatky zvenčí.“⁶⁸ Podstatou čistého rozumu je poskytnout rámec a pojmosloví, prostřednictvím kterých bude umožněno empirické poznání. Čisté poznání je tak nadřazené smyslovosti.⁶⁹

Demonstrací tohoto dualismu je Kantovo rozlišení fenoménů a noumenů. Byť se Kant vyhýbal popisování podstaty vyššího noumenálního jsoucna, v *Kritice praktického rozumu* deklaruje tři pravdy o vyšší realitě: „Všechny vycházejí ze zásady morality, která není postulátem, nýbrž zákonem. (...) Těmito postuláty jsou postulát nesmrtnosti, postulát svobody, viděné pozitivně (jako kauzality bytosti, pokud patří k inteligibilnímu světu) a postulát existence boží.“⁷⁰ A právě proto, že člověk není pouze součástí fyzického světa, jenž je determinován přírodními zákony, zákonem příčiny a následku, nýbrž patří i do božského „noumenálního“ světa, je nadán svobodou (kterou Kant nazývá autonomií). Ve fyzickém, fenomenálním světě se naše jednání řídí pravidly, která si stanovujeme. Máme zde regulační autonomii. Je-li však naše existence i součástí noumenálního světa, náleží nám více než pouhá svoboda jednání. Byť se Kant takovému závěru vyhýbal, doc. DeWiel z University of Northern British Columbia tvrdí, že součástí člověka tak musí být i konstitutivní autonomie vyplývající z existenciální soběstačnosti noumenálního světa. Původní náboženské přesvědčení, že Bůh dal lidem svobodnou vůli – jiskru

⁶⁶ CARTER, Ian. Positive and Negative Liberty. Online. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2003-02-27. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>. [citováno 2024-07-21].

⁶⁷ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie II*. Online. Praha: Městská knihovna v Praze, 2020. s. 247-249. Dostupné z: https://web2.mlp.cz/koweb/00/04/52/84/39/dejiny_filozofie_ii.pdf. [citováno 2024-07-22].

⁶⁸ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 50. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-07-25].

⁶⁹ BUCKINGHAM, Will; BURNHAM, Douglas; HILL, Clive; KING, Peter J.; MARENBO, John; WEEKS, Marcus. *Kniha filozofie*, Vyd. 2., Praha: Universum, 2020, s. 164-171, ISBN 978-80-242-6597-1.

⁷⁰ KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, s. 226, ISBN 80-205-0507-5.

své existenciálně soběstačné moci –, křesťanství přeneslo na Zem (svým učením o vtělení Ducha) a moderna jej následně začala zesvětšovat do dnešního pojmu pozitivní svobody.⁷¹

1.4.3. Světový duch se vynořuje do sebeuvědomění

Hegel, celým jménem Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dal dualismu vyšší a nižší sféry bytí časové měřítko, vtělil je totiž do pojmů minulosti a budoucnosti. Dle Hegela dochází k uvědomění existenciální soběstačnosti, k uvědomění lidské svobodné tvořivosti v průběhu dějin. Do vyšší, absolutní, jednotné a konečné sféry reality se jedinec dostává v procesu zrání lidského druhu. Na konci dějin, v okamžik, kdy se světový duch naplno vynoří do sebeuvědomění, přichází svoboda. Dějiny jsou tak cestou světového ducha, na níž hledá sám sebe. Sebe jako svobodu.⁷²

Je patrné, že Hegel nebyl o nic méně zbožný než předchozí myslitelé, nicméně jeho duch vyrůstal ve světě. Ve světě, který se skládal z myšlenek a představ. Sebeuvědomění a sebeutváření jsou z pohledu Hegelovy filozofie totožná s dějinným vývojem. S vývojem, v průběhu kterého duch lidstva naplno dospívá k vědomí sebetvořivosti. V tom je ztělesněn dějinný přechod od nižší, pomíjivé, materiální sféry bytí do jednoty bytí – vyšší sféry reality. Tuto dichotomii Hegel vysvětluje na příkladu gravitace. Předměty fyzického světa směřují k témuž bodu – jednotě. Roztříštěná nejednota je tudíž podstatou hmoty, svoboda sjednocené existence podstatou ducha. „Hmota má gravitaci na základě své tendence k centrálnímu bodu. Je v podstatě kompozitní; skládá se z částí, které se navzájem vylučují. Usiluje o svou jednotu, a proto se projevuje jako samostrukturální, jako směřující ke svému protikladu, opaku [nedělitelnému bodu]. Kdyby toho mohla dosáhnout, nebyla by již hmotou, zanikla by. Usiluje o uskutečnění své ideje, neboť v jednotě existuje ideálně. Duch může být naopak definován jako to, co má svůj střed v sobě samém. Nemá jednotu mimo sebe, ale již ji našel; existuje v sobě a se sebou. Materie má svou podstatu mimo sebe samu; duch je samostatná existence. A to je právě svoboda. Jsem-li totiž závislý, je mé bytí vztaženo k něčemu jinému, čím nejsem; nemohu existovat nezávisle na něčem vnějším. Svobodný jsem naopak tehdy, když mé bytí závisí na mně samém.“⁷³ Jádrem Hegelovy filozofie tak také byla myšlenka soběstačné svobody podobné Bohu. Stát byl pak v jeho očích ztělesněním ducha a základem státu moc rozumu (a stát tedy myslí ve světě) vědomě se realizující jako vůle.⁷⁴

⁷¹ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 50-51. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-07-27].

⁷² Tamtéž.

⁷³ Tamtéž. s. 51-52

⁷⁴ Tamtéž.

1.4.4. Vědomá činnost – podstata člověka

Posledním prominentním filozofem moderny, kterého zde uvedeme, byl Karl Marx (pod jehož vlivem se Evropou prohnaly revoluce nejen v 19. století). Zmiňujeme ho, protože jeho filozofické závěry ještě více sekularizovaly ideje, kterými svět obohatili Hegel i před ním zmíněný Rousseau.

Pro Marxe to byla lidská práce, jejímž prostřednictvím se projevuje ona spontánní tvořivá svobodná vůle (pocházející z oblasti *to eon*).⁷⁵ V *Ekonomicko-filozofických rukopisech*, které napsal roku 1844, v kapitole s názvem *Odcizená práce* píše: „Neboť práce, životní činnost, sám produktivní život (...) je rodový život. Je to život plodící život. Ve způsobu životní činnosti spočívá celý ráz určité species, její rodový charakter, a svobodná vědomá činnost je rodový charakter člověka.“⁷⁶ Vědomá činnost je tak dle Marxe podstatou smyslu lidského života, jeho bytostným naplněním. A tedy: život bez vědomé činnosti je pouhým prostředkem k životu. Marx obhajuje tuto skutečnost na rozdíl, jenž je v tomto ohledu patrný, mezi člověkem a zvířetem. „Zvíře je bezprostředně totožné se svou životní činností. Neliší se od ní. Je touto činností. Člověk dělá samu svou životní činnost předmětem svého chtění a svého vědomí. Má vědomou životní činnost. Není to určenost, s níž by bezprostředně splýval. Vědomá životní činnost odlišuje člověka bezprostředně od zvířecí životní činnosti. Právě díky tomu je rodovou bytostí. (...) Praktickým vytvářením předmětného světa, zpracováváním neorganické přírody se člověk osvědčuje jako uvědomělá rodová bytost, tj. jako bytost, která se staví k rodu jako k své vlastní bytosti anebo k sobě jako k rodové bytosti. Zvíře sice také produkuje. (...) Jenže produkuje jen to, co potřebuje bezprostředně pro sebe nebo pro svá mláďata (...) produkuje jen z donucení bezprostřední fyzické potřeby, kdežto člověk produkuje i bez fyzické potřeby (...) zvíře produkuje jen sebe sama, kdežto člověk reprodukuje celou přírodu; produkt zvířete patří bezprostředně k jeho tělu, kdežto člověk se staví svobodně vůči svému produktu (...) člověk tvoří podle zákonů krásy. Právě ve zpracování předmětného světa se tedy člověk teprve skutečně osvědčuje jako rodová bytost. Tato produkce je jeho dělný rodový život. (...) Předmět práce je tedy zpředmětněním rodového života člověka; tím, že se člověk zdvojnásobuje nejen rozumově, jako ve vědomí, nýbrž dělně, skutečně, a že tedy na sebe sama pohlíží ve světě, který sám vytvořil.“⁷⁷

⁷⁵ Tamtéž. s. 52

⁷⁶ MARX, Karl. *Odcizená práce*. In: MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Online. s. 85-86, Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/490094/mod_resource/content/1/04%20-%20Marx%20-%20Odcizena_prace.pdf. [citováno 2024-08-03].

⁷⁷ Tamtéž.

Pokud člověk neuskutečňuje vědomou životní činnost, zmocní se ho odcizení. Marx jej popsal jako „připravení člověka o předmět jeho produkce (...) snížení jeho vlastní činnosti, svobodné činnosti na pouhý prostředek jeho fyzické existence.“⁷⁸ Člověk přestane být sám sebou, společenskou bytostí, neboť se podrobuje vnějším objektům, aniž by si byl vědom, že jsou výsledkem jeho činnosti ve spolupráci s ostatními.⁷⁹ Neuvědomuje si tuto souvislost, a tak ze sebe postupně činí pouhý prostředek pro vlastní existenci – přežívá. Marx tímto prokázal, že svoboda jako tvůrčí činnost je nezpochybnitelnou součástí naplňování životního smyslu. (A současně tím znázornil, jak se „vyšší“ sféra reality promítá do „nižší“ – tedy že jde skutečně o jeden a ten samý svět.) Pouze v aktu sebeuvědomění lze překonat odcizení.⁸⁰

Existenci této sebetvořivé síly – základ pozitivní svobody – Marx spatřoval rovněž v kapitálu. Práce totiž generuje hodnotu v podobě předmětů, které jsou produktem na jejím konci. Ztělesníme-li tuto hodnotu do strojů a různých dalších nástrojů, započne proces, v němž hodnota dokáže vytvářet samu sebe. Ještě stále tu bude zapotřebí práce dělníků, dojde však k markantnímu zmnohonásobení výstupů. To je kouzlo kapitalismu, popisuje Marx. Jeho schopnost sebetvorby, schopnost hodnoty kapitálu (hodnoty existující sama za sebe) vytvářet samu sebe.⁸¹ (Marx se však neostýchal diagnostikovat i úskalí lidského přístupu k této skutečnosti.)

U Marxe skončíme cestu dějin představy sebetvořivé svobody, kterou započal Starý zákon. Skončíme u Marxe, neboť byl tím, kdo převrátil dějiny ideje pozitivní, sebetvořivé svobody. Nebyla to moderna, která sekularizovala Bohu podobnou sílu existenciální soběstačnosti. Právě naopak! To člověk předmoderní doby projektoval svou vlastní spontánní sebetvořivou sílu do svých představ o Bohu. Taková svoboda přebývala v člověku vždy.⁸² Marx tím navazuje na Feuerbachovu kritiku náboženství (které přidává ekonomický základ): člověk se odcizuje sám sobě a své existenciální podstatě, odevzdává-li svou tvořivou moc do rukou subjektu stojícího mimo něj. Odcizuje se sám sobě, dává-li tomuto subjektu přednost před reálným světem, srovnává-li negativně své já s tímto nadřazeným subjektem. Jako by zapomněl, že si mnoho představ o něm vytvořil sám. Začarovaným se kruh stává v okamžiku, kdy člověk začne hledat útěchu před odcizením právě u autoritativního Boha, místo aby si uvědomil příčiny svého odcizení v každodenním životě. Marx i Feuerbach tím zpochybnili spoustu představ, které

⁷⁸ Tamtéž. s. 86

⁷⁹ KUČERA, Rudolf; CHOTAŠ, Jiří. *Politické směry a myslitelé 19. století*. Praha: OIKOYMENH, 2022, s. 354

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 53. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-08-03].

⁸² Tamtéž. s. 53-54

o sobě máme. Mnohé z nich jsou totiž v Marxových slovech pouhou „nadstavbou“ – nadstavbovým vedlejším produktem ekonomických vztahů. Znamená to, že jejich účelem je podporovat určitou strukturu, jež se však mnohdy přirozené podstatě lidské existence vzdaluje, a naopak člověka přibližuje k jeho odcizení. Čímž se potvrzuje iluzornost takových představ.⁸³

Konec dějin podle Marxe spočívá ve společenské seberealizaci (stejně jako u Hegela), kdy se sebetvořivá hodnota navrátí do rukou každého, čímž se uvolní cesta soběstačné společnosti. Marx svou teorií poskytl konkrétnější obrysy Hegelově komunitní pozitivní svobodě.⁸⁴ (Režimy 20. století se však postaraly o její zdiskreditování. Různorodé existující marxistické proudy jsou si navíc poměrně protikladné.)⁸⁵

1.5. Svoboda a lidská práva

Byť jsme v úvodu této práce zdůraznili, že je třeba rozlišit svobodu negativní od svobody pozitivní, přesto z předchozích kapitol vyplývá, že se v průběhu lidských dějin nemíjely, naopak. Doplnovaly se. Čím těžší okovy byly odhozeny, tím větší prostor pro seberealizaci vznikal. Berlin byl poměrně skeptický k pozitivní svobodě, současní filozofové a teoretici se však kloní k hledisku, že negativní svoboda v mnoha ohledech skutečně slouží a je předpokladem svobody pozitivní, k níž dějinný vývoj směřuje. Stejný obrat nastává i v ústavním právu při interpretaci lidských práv.⁸⁶

Lidská práva byla odjakživa chápána ve smyslu ochrany a obrany jednotlivce před vládou, před státem. Což je logické, podíváme-li se na důvody jejich zakotvení do právních řádů a na způsoby, jakými se tato práva součástí právních řádů stala – byla vybojována utlačovanými proti utlačujícím. V judikatuře ústavních soudů po celém světě však dochází k určitému trendu. Ústavně zakotvená lidská práva začínají být vykládána jiným než doposud obvyklým způsobem. Opustila se dříve nesporně přijímaná představa lidských práv jako práv, do nichž stát nesmí zasahovat a která nesmí ohrožovat (čímž se potvrzovalo, že vláda apriori jednotlivce omezuje). Přesvědčení, že je třeba omezit či dokonce znemožnit takové zásahy vlády, se nahrazuje přesvědčením, že lidská práva jsou prostorem, který jednotlivci umožňuje co nejširší míru

⁸³ BUCKINGHAM, Will; BURNHAM, Douglas; HILL, Clive; KING, Peter J.; MARENBO, John; WEEKS, Marcus. *Kniha filozofie*, Vyd. 2., Praha: Universum, 2020, s. 201, ISBN 978-80-242-6597-1.

⁸⁴ DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. Vol. 2, Issue 4, Spring 2003, s. 53. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>. [citováno 2024-08-05].

⁸⁵ KUČERA, Rudolf; CHOTAŠ, Jiří. *Politické směry a myslitelé 19. století*. Praha: OIKOYMENH, 2022, s. 335

⁸⁶ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 757. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-01].

autonomie, čímž se mu usnadňuje převzít kontrolu nad svým vlastním životem – být pánem svého života. A v tom ho má stát naopak podpořit.⁸⁷

Důkazem prohlubování tohoto trendu (tedy přechodu k pozitivní svobodě a vnímání negativní svobody jako jejího nezbytného předpokladu) jsou následující tři skutečnosti. Za prvé: uznání horizontálního účinku. Člověk je chráněn nejen před zásahy vlády, nýbrž i před zásahy třetích osob (jako je například zaměstnavatel, pronajímatel a další osoby v obdobném postavení). Za druhé: dochází ke zvyšování pozitivních závazků států chránit určité statky, především fyzickou integritu a soukromí osob. Tím vlády neomezujeme, naopak jejich kompetence rozšiřujeme za účelem co největší podpory autonomie jednotlivců (a ochrany před vnějšími zásahy do kontroly nad vlastním životem). A za třetí: uznání socioekonomických práv (jako je například právo na zdravotní péči nebo na vzdělání) – tato práva totiž zajišťují vůbec samotnou existenci autonomního, nezávislého života.⁸⁸

1.5.1. Autonomie jako podstata lidských práv

Jak si dokážeme vysvětlit tento posun perspektivy v ústavním právu? Jaká argumentace podporuje výše zmíněný trend? Kai Möller, profesor práva z právnické fakulty London School of Economics, ve svém článku *Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights* představuje dvě navzájem konkurující koncepce, které si nárokují možné vysvětlení současné praxe ústavních soudů (jež směřuje k vykládání ústavních práv v co nejširším světle autonomie jednotlivce), a zkoumá, která z nich ob stojí. První z nich je „koncepce vyloučených důvodů“. Dle ní je autonomie člověka zasažena, pokud je s ním zacházeno z určitých nepřipustných důvodů, konkrétně paternalistických či moralistických. (Möller však dokazuje, že tato koncepce neobstojí, protože ji lze aplikovat pouze na určitou výšeč dnes široce přijímaných práv.) Následuje „koncepce chráněných zájmů“, která uznává, že každý člověk má zájem na autonomní kontrole určitých oblastí svého života. Möller dospívá k závěru, že právě o tuto koncepci se soudy ve svých rozhodnutích opírají.⁸⁹

Ačkoli je koncepce vyloučených důvodů nedostatečná, dosud tvořila základ chápání ústavních práv (jejími představiteli byli například Ronald Dworkin a Joel Feinberg).⁹⁰

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 758. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-02].

⁸⁹ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 759-760. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-04].

⁹⁰ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 761. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-07].

Považujeme však za důležité ji představit, neboť demonstruje onen posun od představy utlačovaných k představě soběstačných a nezávislých jedinců. Dle této koncepce člověk přestává být autonomní ve chvíli, kdy mu stát z paternalistických či moralistických důvodů vnucuje určité pojetí světa a života. Autonomní je naopak tehdy, jakmile svobodně rozhoduje o svém životě bez paternalistických či moralistických zásahů ze strany státu do jeho autonomní sféry. Za porušení autonomie by se například mohl považovat zákaz konkrétních sexuálních praktik s odůvodněním, že jsou nemorální, nebo zákaz jistých náboženství s tvrzením, že jsou scestná. Za touto koncepcí stojí myšlenka, že každý člověk má právo rozhodnout o tom, co pro něj znamená žít správný život, a podle toho se rozhodovat a jednat (nikoli se podřizovat vládnímu pojetí dobrého života).⁹¹

Podstata koncepce chráněných zájmů naopak spočívá v tom, že je třeba chránit ty zájmy, které jsou pro vedení autonomního života důležité: říkat své vlastní (hlavně politické) názory, vybrat si životního partnera, rozhodovat o svém vlastním těle, o svém povolání... Člověk, kterému toto není umožněno, který o těchto životních oblastech nerozhoduje sám za sebe, je méně autonomní, než by měl být. Smysl a směr života totiž člověk realizuje právě na těchto úsecích. Většinu času svého života vynakládá úsilí na navazování hlubokých vztahů, věnování se sobě a svým vášním, dosahování vytouženého vzdělání, které mu umožní se následně realizovat v zabezpečujícím zaměstnání atd. Kvalitu svého života poté hodnotí na základě úspěšnosti jednotlivých kroků v dílčích životních sférách. V průběhu života nicméně dochází ke změně úhlů pohledu, přehodnocení ideálů a priorit, a tak se představa, jak žít správný život, konkrétně svůj život, modifikuje na základě těchto obrátů. Podle toho pak dostávají nový směr i jednotlivé kroky v každé z těchto životních oblastí. Vzhledem k tomu, že tyto dílčí kroky tvoří základ, na němž je život jako celek založen, je třeba vnímat už samotné lidské počínání jako zájem, který má být chráněn.⁹²

Nepředstavujme si však, že se jedná o ochranu konkrétních, jasných a neomylných postojů k životu. To by bylo zcela nereálné. Chráněno má být jakékoli nabírání životních zkušeností, i prostřednictvím pokusů a omylů. Referenčním bodem koncepce chráněných zájmů je sebepojetí. Dle Möllerovy koncepce je měřítkem hodnoty jednotlivých zájmů každý z nás. Jde o „vnitřní“ perspektivu, nikoli o „vnější“ aneb „co by mělo“ tvořit sebepojetí člověka. Je však třeba mít na paměti, že se nejedná o nějaké nahodilé chtění, nýbrž o hodnoty, které člověku

⁹¹ Tamtéž.

⁹² MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 771-772. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-09].

dávají smysl a směr pro jeho vlastní život. Takové hodnoty se odvíjí od představ o sobě samých.⁹³

Ne každý autonomní zájem má však stejné měřítko důležitosti. Sami poznáme, že například svoboda náboženského vyznání na jedné straně a sledování televize či krmení ptáků na straně druhé nejsou pro plně autonomní život stejně důležité. Möller vysvětluje, že pro určení významu každého jednání je třeba posuzovat takové jednání z hlediska sebepojetí jednatelky osoby. To znamená: do jaké míry je to či ono jednání klíčové pro seberealizaci osoby. Svoboda náboženského vyznání tak bude z tohoto hlediska důležitější než možnost sledování televize či krmení ptáků. Kdo jsem a kým bych chtěl být – tato otázka je odrazovým můstkem pro poměrování důležitosti jednotlivých jednání z hlediska jejich významu pro umožnění autonomního života. Identita člověka je souhrnem toho, kým je, jak se popisuje, a současně i souhrnem ideálů, ke kterým směřuje, podle kterých by chtěl vidět své budoucí já.⁹⁴

Dle Möllera tato koncepce vysvětluje aktuální přístup soudů a je základem téměř většiny jejich úvah o ústavně zaručených právech. To dokazuje fakt, že soudy ve svých rozhodnutích používají velmi podobné pojmy jako Möller ve své koncepci, a za druhé skutečnost, že jednání člověka uznaná jako ústavně relevantní jsou ta jednání, kterými se utváří jeho sebepojetí. Kromě toho tato koncepce ob stojí při vysvětlení současné praxe soudů i z toho důvodu, že má tendenci přiznávat spíše více práv než méně a uznaná stávající práva vykládat spíše šířeji než restriktivně.⁹⁵

Möller tyto závěry demonstruje na příkladu práva na soukromí. Dnes je čím dál tím jistější, že do něj bude zahrnuta sexuální orientace, právo na potrat a v některých zemích dokonce právo na sebevraždu. Všechna uvedená dílčí práva, jež spadají do práva na soukromí, jsou zcela zásadní pro sebepojetí člověka: otázka rodičovství, partnerství či samotné existence jsou projevem jeho autonomie, jak se vnímá, kým chce být, jak chce prožít svůj život. Podobně argumentuje jihoafrický Ústavní soud: „Právo na soukromí je třeba považovat nejen jako negativní právo na soukromý prostor, do něhož stát nemůže zasahovat, ale také jako prostor pro realizaci práva žít svůj život, projevovat svou osobnost a vytvářet zásadní rozhodnutí o svých

⁹³ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 774-775. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-10].

⁹⁴ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 776. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-10].

⁹⁵ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 773. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-09].

intimních vztazích bez jakéhokoli postihu. Soukromí musí být považováno také jako alespoň určitá odpovědnost státu vytvářet podmínky, které budou tuto seberealizaci podporovat.⁹⁶

Tato koncepce odpovídá přístupu soudů i v případě dalších práv a svobod, jako je právo na tělesnou integritu, svoboda projevu či svoboda náboženského vyznání. Vezmeme-li si například právo na tělesnou integritu, i zde existuje nesporná souvislost mezi tímto právem a vlastním sebepojetím (byť ne tak patrná jako třeba u práva na sexuální orientaci). Kontrola nad vlastní tělesnou integritou je předpokladem pro naplňování představ o sobě samých. Kým bychom byli, kdyby nám bylo lhostejné, co se děje s naším tělem? (Samozřejmě, pomyslíme-li na to, co k plné autonomii potřebujeme, kontrola nad vlastní tělesnou integritou nás zrovna jako první nenapadne – v západní kultuře je samozřejmostí, že nedochází k ustavičnému ohrožování tělesné integrity ze strany státu či třetích osob. Upřednostňování kontroly nad vlastní tělesnou integritou navíc nevyvolává žádné kontroverze.)⁹⁷

Přesuneme-li se k právu na svobodu projevu, je zřejmé, že má význam nejen pro samotnou existenci demokracie, nýbrž i pro obecný zájem, a především pak pro jednotlivce samotného. Absence takového práva eliminuje jedincovu roli účastníka diskusí – nejen těch politických, nýbrž také těch v rodině, na pracovišti a v dalších společenských vrstvách. Tato skutečnost činí ze svobody projevu další podstatný předpoklad pro autonomii osoby. Evropský soud pro lidská práva ve svém rozhodnutí uvádí: „Svoboda projevu představuje jeden z podstatných základů demokratické společnosti a jednu ze základních podmínek jejího pokroku a seberealizace každého jednotlivce.“⁹⁸ Podobně vidí důležitost svobody projevu (jehož součástí je i právo shromažďovací) pro autonomii a rozvoj osobnosti i německý Spolkový ústavní soud: „Tím, že člověk svůj názor sděluje fyzicky, veřejně a bez zprostředkování médií, přímo rozvíjí svou osobnost. Demonstrace ve své ideální podobě kolektivně vnáší do popředí přesvědčení, čímž její účastníci zažívají uznání a posílení svého přesvědčení na jedné straně a v bezprostředním slova smyslu zaujímají postoj vůči vnějšímu světu a vydávají svědectví o svém postoji na straně druhé.“⁹⁹ Jihoafrický Ústavní soud navíc dodává, že „svoboda projevu úzce souvisí se svobodou náboženského vyznání, víry a přesvědčení, právem na zachování důstojnosti, jakož i se svobodou sdružování, právem volit a být volen do veřejných funkcí

⁹⁶ Rozhodnutí jihoafrického Ústavního soudu ze dne 9. října 1998, CCT 11/98.

⁹⁷ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 777. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-12].

⁹⁸ Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Lingens proti Rakousku, ze dne 8. července 1986, stížnost č. 9815/82.

⁹⁹ Rozhodnutí Spolkového ústavního soudu ze dne 14. května 1985, BVerfGE 69, 315-372, 1 BvR 233/81, 1 BvR 341/81.

a právem shromažďovacím. Tato práva implicitně uznávají význam (jak pro demokratickou společnost, tak pro jednotlivce) možnosti formulovat a vyjadřovat názory, ať už individuálně nebo kolektivně, a to i v případě, že jsou tyto názory kontroverzní.¹⁰⁰

Další zmiňovanou svobodou, na které Möller demonstruje promítnutí pozitivní svobody do její interpretace, je svoboda náboženského vyznání. V současném světě, ve kterém neexistuje shoda ohledně „správného“ či jediného náboženství a víry, tato uznaná svoboda podporuje společenský mír (protože chrání menšiny před jejich utlačováním a nerespektováním) a navíc umožňuje člověku otevřít se transcendentním záležitostem bez vnějšího vnučování. Takovou perspektivu uvádí ve svém prohlášení Evropský soud pro lidská práva, dle kterého je svoboda náboženského vyznání „jedním z nejdůležitějších prvků, které tvoří identitu věřících a jejich pojetí života. (...) Je také cenným přínosem pro ateisty, agnostiky, skeptiky a bezvěrce. Závisí na něm pluralita neoddělitelná od demokratické společnosti, která byla draze vydobita v průběhu staletí.“¹⁰¹

Potřebou autonomie a plného rozvinutí individuality argumentují soudy i při interpretaci práva na ochranu osobních údajů. Se sebepojetím člověka jde ruku v ruce jeho sociální identita. Pro každého jednotlivce je tak podstatné, jaké informace o něm se do širší veřejnosti dostanou. Evropský soud pro lidská práva k tomu připomíná, že „pojem soukromého života zahrnuje i aspekty týkající se osobní identity, jako je jméno nebo fotografie osoby. Kromě toho soukromý život podle názoru Soudu zahrnuje fyzickou a psychickou integritu osoby, což je záruka poskytovaná čl. 8 Úmluvy, jejímž cílem je zajistit rozvoj osobnosti každého jednotlivce v jeho vztazích s ostatními lidmi bez vnějších zásahů. Existuje tedy zóna interakce jednotlivce s ostatními, a to i ve veřejném kontextu, která může spadat do oblasti ‚soukromého života‘ (...) V projednávaném případě není pochyb o tom, že zveřejnění fotografií stěžovatelky (z jejího každodenního života, ať už je na nich sama, nebo s jinými osobami) různými německými časopisy spadá do oblasti jejího soukromého života.“¹⁰² Spolkový ústavní soud v dalším rozsudku (který se týkal sčítání lidu) zdůrazňuje vztah mezi ochranou údajů a osobní autonomií: „Osoba, která nemůže s dostatečnou jistotou vědět, jaké informace týkající se její osoby jsou v určitých oblastech jejího sociálního prostředí známy, a která si nemůže s jistotou odhadnout znalosti možných kontaktních osob, může být podstatně omezena ve své svobodě plánovat a rozhodovat v oblasti sebeurčení (...) Osoba, která si není jistá, zda budou odchylné činnosti

¹⁰⁰ Rozhodnutí jihoafrického Ústavního soudu ze dne 26. března 1999, CCT 27/98.

¹⁰¹ Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey, ze dne 31. července 2001, stížnost č. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98.

¹⁰² Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Von Hannover s. Germany, ze dne 24. září 2004, stížnost č. 59320/00.

kdykoli zaznamenány a trvale uloženy, použity nebo předány dál, se bude snažit nevzbuzovat pozornost zapojením se do takových činností (...) To by negativně ovlivnilo nejen možnost seberozvoje jednotlivce, ale také obecné dobro, neboť sebeurčení je základní podmínkou svobodného demokratického státního zřízení, které je založené na schopnosti občanů zapojit se do aktivit a účastnit se jich.¹⁰³ Soud argumentoval, že právo na informační sebeurčení „zaručuje právo jednotlivce samostatně rozhodovat o zveřejnění a použití svých osobních údajů,¹⁰⁴ a dodal, že se to týká všech osobních údajů. Neboť v této době, kdy dochází k automatickému zpracování údajů, už neexistují žádné údaje, které by byly „triviální“. Smyslem práva na informační sebeurčení není ochrana našeho sebepojetí – tedy abychom pro stát nebyli podezřelí, a aby nás proto „nechal na pokoji“. Naopak – je podmínkou toho, abychom byli schopni žít život podle našich vlastních představ, jak o životě, tak o sobě samých. Kdybychom se měli neustále obávat, že nás někdo sleduje, schopnost žít život podle vlastního úsudku by byla omezená.¹⁰⁵

Autonomie člověka hraje roli i při výkladu vlastnického práva. V okamžiku, kdy existuje ochrana a jistota vlastnického práva do budoucna, je jednotlivci umožněno plánovat si svůj život a rozhodovat o tom, jak s ním naloží.¹⁰⁶

Poslední právo, které zde zmíníme, abychom dali najevo, jak je pozitivní svoboda soudními instancemi projektována do ústavních práv při jejich interpretaci, je právo na svobodnou volbu povolání – další významná součást mozaiky autonomního života jednotlivce. Položíme-li si klíčovou otázku, tedy kdo jsem a jakým člověkem chci být, volba povolání je v tomto ohledu důležitá jak pro kvalitativní, tak pro kvantitativní stránku života. V práci člověk stráví většinu svého dne, a tak i většinu svého života. Povolání nás formuje – naše motivace při výběru povolání, ať jsou zprvu jakékoli, se nemohou minout s tím, že práce odráží, kým jsme a kým se staneme. Totéž platí, pokud se mylně domníváme, že lze žít dva životy, soukromý a profesní. (Tuto iluzi implicitně vyvrátil Evropský soud pro lidská práva ve věci Niemietz, ve které shledal prohlídku advokátní kanceláře za zásah do práva na soukromý život a obydlí (čl. 8). „Respektování soukromého života musí do určité míry zahrnovat právo na vytváření a rozvíjení vztahů s dalšími lidskými bytostmi (...) Právě během své pracovní činnosti má většina lidí

¹⁰³ Rozhodnutí Spolkového ústavního soudu ze dne 15. prosince 1983, BVerfGE 65, 1-71, 1 BvR 209/83, 1 BvR 269/83, 1 BvR 362/83, 1 BvR 420/83, et al. 1983 Census Act.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 781-782. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-14].

¹⁰⁶ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 783. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-14].

značnou, ne-li největší příležitost rozvíjet vztahy s vnějším světem.“)¹⁰⁷ „Povolání je třeba chápat ve vztahu k osobnosti člověka jako celku, který teprve v oddanosti určité činnosti, jež je pro něj životním úkolem a zdrojem obživy, plně dosahuje své podoby a svého naplnění, a zároveň jejím prostřednictvím přispívá k celkovému výkonu společnosti,¹⁰⁸“ dodává Spolkový ústavní soud.

Pro shrnutí: Möller si klade za cíl zrekonstruovat judikaturu a doktríny současné praxe soudů, aby nám poskytl srozumitelnější podobu teorie ústavních práv.¹⁰⁹ Z uvedených příkladů judikatury je nesporné, že posun k pozitivní svobodě se týká i přístupu soudů k ústavně zakotveným právům. Möller nám díky svým vypracovaným koncepcím umožňuje porozumět logickému vzorci, který se za rozhodnutími může skrývat a kterým je posun od negativní k pozitivní svobodě odůvodňován. Ačkoli jeho první navržená koncepce, koncepce vyloučených důvodů, rovněž operuje se sebepojetím člověka, stále je podmíněná paternalistickými či moralistickými důvody, a tím pádem nedostačující pro vysvětlení současné praxe. Koncepce chráněných zájmů se naopak zaměřuje na význam každého jednotlivého lidského jednání a na jeho souvislost se sebepojetím jednajícího člověka – do středu tak čím dál víc staví jednotlivce a jeho vnímání.

Z Möllerovy diskuse však není možné vyvodit komplexní obraz ústavních práv. Sám zmiňuje, že by musel existovat určitý práh důležitosti autonomního zájmu, aby se mohl stát podkladem ústavního práva. Nicméně kromě Möllera jsou tu i další autoři, kteří potvrzují fakt, že se současná praxe ústavního práva vyznačuje širokým chápáním základních práv. Podíváme-li se na situaci z pohledu jednotlivce, má právo téměř na vše, aby jeho život dával smysl a měl směr – zkrátka na to, co je důležité pro jeho autonomní život (ovšem nemusíme připomínat, že se nejedná o bezbřehou možnost a že zájmy státu hrají významnou roli při ospravedlnění omezení práv). Z pohledu státu je tak nutné, aby byly autonomní zájmy každého jednotlivce náležitě respektovány. Stát nezohledňuje a nerespektuje zájem člověka na tom, aby jeho život měl smysl a směr, pokud mu zasahuje do života a jeho životních voleb způsobem, který neodpovídá legitimnímu cíli státu (není vhodný) nebo jde nad rámec toho, co je nezbytné k dosažení tohoto legitimního cíle (není nezbytný). Z toho vyplývá, že se státní zásahy do autonomních zájmů osob

¹⁰⁷ Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Niemietz proti Německu, ze dne 16. prosince 1992, stížnost č. 13710/88.

¹⁰⁸ Rozhodnutí Spolkového ústavního soudu ze dne 1. března 1979, BVerfGE 50, 290-381, 1 BvR 532/77, 1 BvR 533/77, 1 BvR 419/78, 1 BvL 21/78 Co-determination Act 1976.

¹⁰⁹ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 786. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-16].

musejí omezit na to, co je vhodné a nezbytné.¹¹⁰ (Projev autonomie tedy není neomezený, nelze jím obhájit vše. Ze samotné podstaty vyplývá, že existují jisté hranice, bez nichž by se vytratila vůbec existence jakékoli autonomie. Dostáváme se tak opět k nezbytnosti negativní svobody a důležitosti jejích mantinelů, na které upozorňovali již klasičtí liberálové. Bez nich by sama seberealizace ani nepřicházela v úvahu.)

1.6. Současná doba

Jak jsme se mohli shora dočíst, vývoj světového ducha má v otázkách svobodného člověka jasno. Svoboda je jeho přirozenou podstatou. A ačkoli tomu chod dějin chtěl mnohdy jinak – až se skoro mohlo zdát, že se vědomí svobody a svobodné vůle ztratilo v hlubinách zapomnění – tendence na sebe znovu a znovu upozornit a prosadit se nikdy nezeslábly, naopak. Ukázalo se, že úsilí o prosazení sebe, svobodného sebe, je člověku vrozené a přirozené.

Celé moderní dějiny západního světa byly ve znamení úsilí člověka osvobodit se od pout politických, ekonomických a duchovních.¹¹¹ Po staletích bojů jsme tak zrovna my, kteří právě nyní žijeme, vrženi do světa, jehož největší vymožeností je individualita a jedinečnost osobnosti. Člověk současnosti žije ve věku demokracie (zůstáváme-li u západní civilizace). Zároveň si v průběhu jejího dobývání uvědomil, že musí jít ruku v ruce s právním státem. K němu navíc přidal konstitucionalismus, který jde ještě dál – klade nejvyšší důraz na svobodu jedince, která musí být zakotvena v ústavě. (A tedy si uvědomil, že „pouhá“ demokracie nestačí.) Moderní člověk, na rozdíl od bezprostředně předcházejícího předindividualistického středověkého jednotlivce (a jednotlivců žijících ještě před ním), již není svázán pouty, která by jeho postavení od okamžiku narození do okamžiku smrti determinovala.¹¹² Rodí se svobodný. Je vítězoslavně deklarováno, že může téměř vše, může být, kým chce.

V centru pozornosti moderního státu je lidská bytost, její práva a svobody a ústavní záruky těchto práv a svobod. (Všeobecně přijímaným dokumentem, který vystihuje současný stav ústavního práva evropského typu je Evropská úmluva o lidských právech (jak ji vykládá Evropský soud pro lidská práva). Přiznává člověku kontrolu (nebo minimálně určitou kontrolu) nad jeho vlastní tělesnou integritou, svobodou projevu, náboženským a politickým přesvědčením, soukromým a rodinným životem, majetkem, osobními údaji... Podobně rozsáhlé seznamy, s drobnými odchylkami, mají všechny evropské ústavy. Takto široké uznání práv

¹¹⁰ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 784-786. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-16].

¹¹¹ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 17. ISBN 978-80-262-0615-6.

¹¹² Tamtéž. s. 9

potvrzuje i později přijatá Listina základních práv Evropské unie.¹¹³) Liberální demokratický právní stát ústavami, mezinárodními smlouvami a dalšími prameny práva včetně dle nich zřízených orgánů a institucí slibuje, že jakákoli změna těchto jeho podstatných náležitostí je nepřípustná. A nejen to. Dochází rovněž ke stále širšímu chápání a interpretaci významu svobody. Změna pohledu soudů na základní lidská práva a svobody jakožto možnosti individua plně rozvinout svou individualitu je toho důkazem.

Ať už existují jakékoli koncepce svobodné vůle, odpovědnosti či různé podoby svobody, moderní právní kultura v tomto ohledu vychází z určitých filozoficko-etických závěrů. Přijímá určitý obraz světa, společnosti a postavení jednotlivce v nich. Právo zná člověka svobodného a odpovědného za svá jednání, ať už před ostatními, sebou samým či dokonce transcendentálně. (Dá se tedy říci, že právní přístup je v tomto směru poměrně exaktní, přestože relevantních východisek a názorů na tuto problematiku je více a samotná otázka svobodné vůle se týká smyslu života na Zemi vůbec.)¹¹⁴

Takto vypadá současná podoba svobody a její ochrana (ve formě liberálního demokratického právního státu), kterou si člověk po dlouhá staletí konečně vybojoval. Z toho také plyne jeho důvěra, jistota a pocit bezpečí. Stačí to?

¹¹³ MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 29, Issue 4, Winter 2009, s. 759. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>. [citováno 2024-07-1].

¹¹⁴ BOGUSZAK, Jiří; ČAPEK, Jiří; GERLOCH, Ales. *Teorie práva*. Vyd. 2., Praha: ASPI, 2004, s. 189-191. ISBN 80-7357-030-0.

2. Strach ze svobody

„Zdá se, jako by historie dokazovala, že člověk si může vládnout sám, sám o sobě se rozhodovat, myslet a cítit, jak to považuje za správné. Zdá se, že plné vyjádření lidských možností je slibným cílem, k němuž se společenský rozvoj rychle přibližuje. Principy ekonomického liberalismu, politické demokracie, náboženské svobody a individualismu v osobním životě jsou výrazem tužeb po svobodě a současně se zdá, že přibližují lidstvo k jeho seberealizaci. Člověk zpřetrhal jedno pouto za druhým, odvrhl nadvládu přírody a sám se učinil jejím pánem; zničil nadvládu církve a způsobil převrat absolutistického státu. Odstranění vnější nadvlády se zdálo nejen nezbytnou, ale i dostatečnou podmínkou k dosažení vytouženého cíle: svobody jednotlivce,“¹¹⁵ uvádí Erich Fromm ve svém díle *Strach ze svobody*. Nyní je však na řadě otázka: Je současný, (post)moderní, člověk připravený na podobu svobody, za niž tak dlouhou dobu bojoval?

Abychom si na tuto otázku mohli odpovědět, je důležité podívat se na samotného moderního člověka, který je stavebním kamenem společenských procesů. Na jeho touhy, obavy, tendence ke svobodě, zkrátka jeho psychologické procesy, a zvláště pak na samotné kulturní prostředí, jež ho utváří a v němž se rozvíjí. Totiž objev atomové energie a možnosti jejího destruktivního zneužití, kybernetická revoluce, v níž stroje nepředvídatelnou rychlostí nahrazují lidskou pracovní sílu (nyní nejenom fyzickou, nýbrž i intelektuální), populační exploze zejména v rozvojových zemích způsobující nemožnost materiální produkce odpovídat narůstajícímu počtu lidí¹¹⁶ a další nečekané nesnáze (kterým zde budeme věnovat pozornost), s nimiž je moderní člověk konfrontován a které mu nastavují zrcadlo, v němž se vidí čím dál tím menší a bezmocnější, jsou druhou stranou mince dosažené individuality.

Následující analýza významu svobody pro současného člověka vedle důležitosti sociálních a ekonomických podmínek, jakožto podstatných předpokladů svobodného člověka, vnímá za nezbytnou zejména jejich vzájemnou podmíněnost s psychologickými faktory coby dynamickými, aktivními silami. (Stejně jako ve Frommově analýze, ze které čerpáme, navazujeme na Freudovy objevy týkající se nezanedbatelného působení nevědomí v lidském charakteru a jeho závislosti na vnějších vlivech.) Vycházíme tedy z předpokladu, že vztah mezi člověkem a společností není statický, nýbrž že mezi člověkem a společností existuje organické pojítko. Vzájemně na sebe působí: lidská přirozenost, její touhy, vášně, ale i úzkosti a strachy

¹¹⁵ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 17. ISBN 978-80-262-0615-6.

¹¹⁶ Tamtéž. s. 9, 13-14

kulturu utváří, stejně jako ji kultura ztvárňuje, dává jí formu, zdůrazňuje její obrysy. Kultura má tudíž nejenom na první pohled známou potlačovací funkci, nýbrž také funkci tvůrčí. Dějiny utváří člověka, tak jako je to člověk, kdo dějiny tvoří.¹¹⁷ „Lidská povaha není ani biologicky daný, vrozený souhrn pudů, ani neživotný stín kulturních vzorců, jimž se hladce přizpůsobuje; je produktem lidské evoluce.“¹¹⁸ Proto je třeba se na současného člověka dívat v kontextu jeho nepřetržitého situování.

Jako předloha nám pro zodpovězení shora položeného dotazu mohou v mnohém posloužit dějiny 20. století – jsme totiž svědky toho, jak generaci, jež nejzazší uplatnění individuality spatřovala v boji za svobodu, vmžiku nahradila generace, která hledala, jak dosažené svobodě uniknout.¹¹⁹ To nás vede k zamyšlení – opomeneme-li vedle sociálních, ekonomických a ideologických faktorů ty psychologické (a jejich vzájemnou propojenost), mohou taková zanedbání způsobit fatální následky.

2.1. Konec velkých příběhů

Ačkoli to nebyl Jean-François Lyotard, který by poprvé použil pojem „postmoderní“, jeho dílo *O postmodernismu* (zejména druhá část: *Postmoderní situace*) bývá často považováno za počátek postmoderního myšlení, byť tou dobou byla postmoderna dávno v plném proudu. Text popisuje jeden z klíčových znaků současné doby. Ocitáme se v 70. letech 20. století ve Francii. V období, jež je ve znamení velkého zklamání. Pařížské májové bouře nedopadly ani zdaleka dle očekávání a zapříčinily návrat k francouzskému konzervatismu de Gaulla. Zklamání a trpkost však nezpůsobily pouze neúspěšné májové bouře. Odhalování zločinů bolševismu, Stalinových gulagů, Mao Ce Tungova diktatura či selhání čínské kulturní revoluce, to vše mělo za důsledek zahořklé vystřízlivění a deziluzi z marxismu a levice celkově.¹²⁰ Velké ideologie měly definitivní utrum.

Postmodernismus, píše Lyotard, je „nedůvěřivost vůči metavyprávěním“¹²¹ Metavyprávění (z řeckého *meta*, nad-, a latinského *narratio*, vyprávění) zjednodušeně řečeno můžeme chápat jako zastřešující ideologii. Narativ, příběh, jenž si klade za cíl poskytnout všeobjímající, ucelený obraz světa. Vysvětlit původ a historii lidstva všezahrnujícím způsobem

¹¹⁷ Tamtéž. s. 24

¹¹⁸ Tamtéž.

¹¹⁹ Tamtéž. s. 18

¹²⁰ DOLÁK, Antonín [@antonindolakfilozofie]. *Uvedení do postmoderní filosofie a její kořeny: Kant, Nietzsche, architektura*. Online, video. 2021-02-08. Dostupné z: Youtube, https://www.youtube.com/watch?v=yv_bCbV6Ek. [citováno 2024-06-15]

¹²¹ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Vyd. 1., Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, s. 97. ISBN 80-7007-047-1.

a vměstnat tak lidské vědění do specifického rámce. Metanarativy tu existovaly odjakživa. Zprvu to byly různé mýty, následovalo křesťanství ve středověké Evropě, katolicismus, protestantismus, liberalismus, kapitalismus, marxismus, komunismus, nacismus... Kam nás však ideologie zavedly? Do Osvětí, píše Lyotard. K dehumanizaci, násilí, válkám, ke genocidě celého jednoho etnika. Začalo být jasné, že tyto ideologie nejsou podloženy žádnými vědeckými závěry, jedná se zkrátka o iluze.¹²²

Co vlastně „postmodernismus“ znamená? Předložka „post“ má trojí význam. Jednak naznačuje časové vymezení, tedy že postmoderna přichází v časovém měřítku po moderně. Jednak tím chce vyjádřit, že na modernu reaguje. A jednak ji v jistém smyslu rozvádí, radikalizuje, zostřuje. (Nejde tak o žádnou „anti-modernu“ – postmoderna je formou toho, co je třeba v moderně naplnit.)¹²³ Je na místě si však nejdříve vymezit samu modernu. Odo Marquard, představitel německé postmoderní filozofie, tvrdí, že prvním krokem do moderny bylo nahrazení polyteismu monoteistickými náboženstvími. Namísto mnohosti chceme jedno vysvětlení, jeden systém (čehož moderna později ve svých ideologiích využila). Moderna věřila v osvícenský rozum. Ten se kriticky stavěl k víře, církvi, křesťanství a dalším všemožným dogmatům. Tímto kritickým pohledem, hodnocením a skepsí se však zapomněl dívat sám na sebe. Vychvaloval se automatizací, mechanizací, byrokratizací, avšak tato jeho neschopnost sebekritiky ukázala, jak dokáže být nehumánní, destruktivní – že v konečném důsledku může vést až k jaderné válce. Postmoderna tak nastupuje jako jakési aplikování osvícenské racionality na sebe samu. Snaží se o to, co moderna zanedbala. Skepse rozumu k sobě samému. Na jednu stranu tak postmoderna reaguje negativně na modernu a kritizuje její pýchu ohledně rozumu, který se ukázal destruktivní. Na druhou stranu ji však také rozvádí, sama používá rozum ke své kritice. Tentokrát jej však využívá ke kritice samotného rozumu, osvícenské racionality. Zkrátka představuje jakousi sebekritiku rozumu, sebereflexi osvícenství. Byť víme, kam osvícenství vedlo, stále v osvícenský rozum věříme. (Proto Wolfgang Welsch naši dobu, stejně jako své dílo, nazval postmoderní modernou, neboť dle něj žijeme stále v moderně, avšak pouze potud, pokud v ní uskutečňujeme cosi postmoderního.) Avšak tentokrát mu věříme s jistou dávkou pozornosti, s určitým odstupem – snažíme se být pozorní. I k němu samému máme skepsí. Uvědomili jsme si, že kromě přínosů má i mnoho negativ, a nejen tak nějakých.¹²⁴

¹²² DOLÁK, Antonín [@antonindolakfilozofie]. *Postmoderní situace, Jean-François Lyotard, Umberto Eco*. Online, video. 2021-02-15. Dostupné z: Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=440wO-57oYQ>. [citováno 2024-06-15]

¹²³ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 14. ISBN 80-7113-104-0.

¹²⁴ DOLÁK, Antonín [@antonindolakfilozofie]. *Postmoderní situace, Jean-François Lyotard, Umberto Eco*. Online, video. 2021-02-15. Dostupné z: Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=440wO-57oYQ>. [citováno 2024-06-15]

Liotard tedy naši dobu, postmodernu, vnímá jako konec velkých příběhů, které doposud člověku vysvětlovaly svět a život v něm. Postmoderna je skepse, pochybnost. Přestali jsme věřit, že by mohlo existovat jedno jediné, správné a definitivní vysvětlení všeho. Začali jsme si uvědomovat, že tyto velké ideje jsou utopiemi, které se při své realizaci transformují do dystopií, jež s sebou nesou mnoho obětí, mnoho zmařených lidských životů. Na dřívější místo metanarativu jsme dosadili relativismus, pluralitu úhlů pohledů. Na místo všejednoty nastupuje mnohost. Mnohost vysvětlení, pravd, systémů. Což je současně nepochybný důsledek globalizace, která přišla s tak širokým výběrem všeho, ať už jde o kultury, náboženství a další systémy, že je pro člověka těžké uvěřit, že by v takto dlouhém seznamu existovalo jedno správné východisko. (V tom všem bychom si však, dle Lyotarda, dokázali pojmenovat jednu hodnotu, která spojuje tento pohled na svět – a tím je tolerance.) Takto zní Lyotardova zpráva o současném světě. Svět, ve kterém se nacházíme, je mozaika, koláž všeho možného. Mnozí připodobňují postmodernu k míchání barev: z čistě červené, modré, zelené a dalších barev nám však vyjde jakási všeobjímající šedá, z níž se vytratila identita jednotlivých barev.¹²⁵

2.2. „Merkantilizace“ nejen vědění

Dalším ze znaků vstupu do postindustriálního věku, do věku postmoderního, je změna podoby vědění – tak zní Lyotardova hypotéza, která se objevuje v *Postmoderní situaci*, v níž analyzuje situaci vědění v nejvyvinutějších společnostech. (Na tomto konkrétním a poměrně podrobném příkladu je patrné, jakým principům začíná podléhat život postmoderního člověka a do jakých forem se dle toho tvaruje. A tedy – jak na sebe jednotlivec a společnost vzájemně působí.) Přibližně od 50. let 20. století dochází k zásadní proměně našeho vztahu k vědění, což je způsobeno tím, že nastala značná změna v technických postupech, které v přístupu k vědění používáme – ve vědě a v technice. V hlavní roli jsou nyní počítače.¹²⁶ Ty změnily nejen naše postoje, nýbrž i samotné vědění, které se v podstatě díky počítačové technice stalo souborem informací, uchovávaných v databázích, se kterými můžeme pohybovat, které zejména můžeme kupovat a prodávat. Z toho plyne jeden zásadní důsledek, tvrdí Lyotard: vědění se stalo vnější věcí. „Vědění je a bude produkováno proto, aby bylo prodáváno (...) Stalo se základní výrobní silou.“¹²⁷

Co vše taková skutečnost změnila?

¹²⁵ Tamtéž.

¹²⁶ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Vyd. 1., Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, s. 100. ISBN 80-7007-047-1.

¹²⁷ Tamtéž. s. 101

Za prvé, nevyhnutelně se na vědění, jakožto výrobní sílu, začal vztahovat princip maximální výkonnosti, princip optimalizace výkonů: snížit vstupy, zvýšit výstupy. To přirozeně zapříčiňuje změnu přístupu k pravdivosti vědění. Dochází k postupnému nahrazování pravdivosti účelností, komerční hodnotou. Místo toho, abychom posuzovali, zda je vědění pravdivé, nás více zajímá, jak dobře slouží svému cíli, jak je užitečné, jak ho lze prodat.¹²⁸

Za druhé, stejně jako jakákoli další výrobní síla se vědění stává otázkou moci.¹²⁹ „Ve formě informačního zboží nepostradatelného pro stupňování výrobní kapacity vědění je už a bude nadále podstatným a možná nejvýznamnějším momentem ve světovém soupeření o moc.“¹³⁰ V souvislosti s tím však vyvstává další problém. Velký vliv a kontrolu nad tímto zbožím, věděním, mají a budou mít soukromé korporace, které takové databáze, na nichž bude vědění nadále uchováváno, vlastní. Začnou to být tedy ony, kdo budou moci rozhodovat o tom, jaký typ zboží zpřístupní a komu ho zpřístupní. Nikoliv politická třída.¹³¹ „To, co tu dnes máme, je ve svém důsledku duální systém. Oficiálním systémem jsou „národní ekonomiky“ států, tím skutečným, byť z větší části neoficiálním, je systém nadnárodních korporací a institucí...“¹³²

Za třetí, se změnou povahy vědění přirozeně souvisí i jeho předávání. V první řadě jde o to, že se stát řídí tím, co může na světovém trhu jako svou „specialitu“ prodat. Vědění tak začíná být ovládáno principem „legitimizace performativou“: „Výsledek, kterého se má dosáhnout, je optimální příspěvek výuky k lepší performativě společenského systému. Ta bude muset vypěstovávat lidi vybavené těmi typy kompetence, které jsou pro tento systém nepostradatelné.“¹³³ Efektivní je tedy pěstovat kompetence, nikoli hodnoty. „Předávání vědění nemá už sloužit k formování elity schopné vést národ v procesu jeho emancipace, nýbrž zajišťuje systému hráče schopné vyhovujícím způsobem plnit svoji roli v těch pragmatických pozicích, kterých instituce mají zapotřebí.“¹³⁴ Vědění tak pomalu přestává být nástrojem k vnitřnímu duševnímu rozvoji, něčím, co nás může změnit. Vztahy, včetně vztahu dodavatelů a uživatelů poznání k poznání samotnému, na sebe postupně přebírají formu směnné hodnoty.¹³⁵ (Lyotard svou pracovní hypotézou, jejímž cílem je znázornit, jaké jsou účinky změny povahy vědění na veřejnou moc a na občanské instituce, navíc ve svém díle rovněž upozorňuje na již zmiňované stále častější svěřování funkcí úředníků automatům.)

¹²⁸ Tamtéž. s. 158

¹²⁹ Tamtéž. s. 104

¹³⁰ Tamtéž. s. 102

¹³¹ Tamtéž. s. 114

¹³² BAUMAN, Zygmund. *Tekutá modernita*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2020, s. 256. ISBN 978-80-262-1602-5.

¹³³ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Vyd. 1., Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, s. 155. ISBN 80-7007-047-1.

¹³⁴ Tamtéž. s. 155

¹³⁵ Tamtéž. s. 101

Sociální psychologie se nám snaží ukázat, že člověk je neustále situován, a tudíž jej zkoumá vždy ve vztahu k situaci, která na něho působí. Vracíme se opět k tezi, že vztah člověka a společnosti je provázaný. Člověk se v důsledku společenského působení mění a vyvíjí, současně však takto vymodelovaná lidská energie je následnou produktivní silou společenského působení.¹³⁶ Byť se tedy projev této skutečnosti, například v uvedené podobě merkantilizace vědění, může zdát člověku vzdálený, je třeba si uvědomit, že je pouze viditelnou špičkou ledovce. Zárodky současného stavu, tedy kladení důrazu na výkonnost a efektivitu, sahají až do 16. století, kdy západní Evropu začala ovládat posedlost prací a úspěchem. Bez těchto motorů by neexistoval důvod jednat dle ekonomických zásad a požadavků moderního systému. Z pohledu individuálního života se však každý narodí do již připraveného prostředí, jemuž se postupně adaptuje. Pro každého člověka jsou navíc potřeba žít (tedy uspokojit své fyziologické potřeby) a sociální systém společnosti, v níž vyrůstá, nezměnitelné – to znamená, že pracuje za jistých společností nastavených podmínek. Nevylučujeme tím jeho schopnost (společně s ostatními) k politickým a ekonomickým změnám, snažíme se spíše vyzdvihnout, že zvláštnosti ekonomického systému se vždy budou podílet na určování struktury jeho charakteru, neboť potřeba přežít mu neumožňuje nepřijmout určité podmínky.¹³⁷

Postmoderní člověk tak vyrůstá ve stále se zrychlujícím světě, v němž změny a požadavky trhu pomalu ale jistě pronikají do sfér života, kam ještě v době předindustriální neměly namířeno. „Produktivita“, „efektivita“, „racionalizace“, „konkurenceschopnost“ – tak nějak by mohly znít slogany současné reality.¹³⁸ Kam až efektivita jakožto ovládající hodnota v životech jednotlivců dosáhne? Začne se člověk ptát i sám sebe, zda je jeho podstata dostatečně efektivní? Jedno je nicméně jasné: jedinec vyrůstající v takové realitě si již v brzkém věku osvojuje vzorce ustavičné produktivity a soutěživosti.

Přesto si je na druhou stranu vědom, že „lidské kosti nejsou totéž co součástky motoru – že nejsou dodávány předem hotové, že mají sklon kazit se a rychle rozpadat, jsou-li nadlouho hermeticky uzavřeny, a že když doslouží, nelze je tak snadno nahradit.“¹³⁹ Při pohledu na takové prostředí, v němž se propast mezi nároky na výkon a reálnými možnostmi jeho dosažení neustále prohlubuje (a tudíž se člověk začíná nahrazovat výkonnějšími mechanismy), se dle Lyotarda jednatel neubrání pomyšlení, „že je odkázán na své já. A že toto já mnoho neznamena.“¹⁴⁰

¹³⁶ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 24. ISBN 978-80-262-0615-6.

¹³⁷ Tamtéž. s. 28

¹³⁸ BAUMAN, Zygmund. *Tekutá modernita*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2020, s. 217. ISBN 978-80-262-1602-5.

¹³⁹ Tamtéž. s. 219

¹⁴⁰ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Vyd. 1., Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, s. 114-115. ISBN 80-7007-047-1.

2.3. Vědomí konečnosti

Osvědčená idea pokroku selhala. Světu, který přinesl krutou a iracionální zkušenost války a holokaustu, už nikdo neuvěří. Ale co je horší – tento svět za sebou zanechal masu nenapravitelně zdecimovaných jedinců. Všudypřítomná hrozba neustálého nebezpečí a nemožnost uniknout extrémním situacím učinily člověka úzkostného, bezmocného, osamoceneného. Něco se v něm změnilo. Začal si uvědomovat svoji konečnost.¹⁴¹ Konečnost jakožto neodvratitelný cíl, ke kterému život, o němž ztratil iluze, směřuje.

Jako každý filozofický směr, stejně tak i existencialismus reagoval na svoji dobu, ve svém případě dobu poválečnou. Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel, Karl Jaspers a další se snažili svět a člověka v něm, jenž nenávratně přestal být tím, za koho se dosud považoval, vyjádřit. Jean-Paul Sartre ve své knize *Bytí a nicota*, kterou psal již za války, říká: „Člověk není“. Co tím chtěl vyjádřit? Začneme-li názvem, skrývá se za ním, že podstatou člověka je nicota. Jde-li o bytí, můžeme si jej představit například u kamene. Kámen byl, je a bude vždy kamenem. Naopak u člověka je jeho podstata hotová až teprve na konci všech jeho dní. Do té doby se může učinit, kým chce, a to každý den. Kým je dnes, tím nemusí být zítra. Člověk tedy není, a zároveň je vším. S tím souvisí i něco dalšího. Člověk dokáže vidět věci, které nejsou. Vidí, jak zítra míří na poštu, jak na vymýcené planině stojí jeho budoucí dům, jak se stává rodičem, přestože své děti ještě nepoznal. Tato schopnost člověka představovat si nekonečné verze budoucí reality je důkazem toho, že svět pro něj není nějaká nezměnitelná danost. Co platí o něm, platí i o světě, v němž žije: existence předchází podstatě. V tom spočívá bezmezná svoboda člověka, tvrdí existencialisté.¹⁴²

Jenže člověk je také člověkem, který za sebou vláčí zkušenost událostí dvacátého století, jež mu ukázaly, jak blízko na něj smrt čeká. Začíná tak vnímat svobodu jako břemeno, jemuž je odsouzen. Navíc, jde-li o jeho svobodu – on si nevybírá, kam se narodí ani s jakými situacemi bude v životě konfrontován. Je do světa vržen. Je vržen do boje mezi daností a relativitou všeho. Svoboda spočívá v tom, že máme možnost reagovat na každou nevyzpytatelnou situaci, v níž se ocitáme. Díky této možnosti rozhodnout se v každé situaci, jak na ni budeme reagovat, jak s ní naložíme a budeme jednat, jsme schopni udat směr toho, kým se staneme a jaké činy po nás zůstanou. Nicméně tato možnost s sebou nese odpovědnost za každé z takto učiněných jednání. A za svá jednání neseme celou odpovědnost pouze my sami. To je tíha svobody moderního člověka a hlavní rozdíl, kterým ho dvacáté století markantně odlišilo od předindividualistického

¹⁴¹ PETŘÍČEK, Miroslav [@filozofickafakultauniverzi7374]. *Pojmy z filozofie: Existencialismus*. Online, video. 2014-03-21. Dostupné z: Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=10lLGF416OE>. [citováno 2024-06-29]

¹⁴² Tamtéž.

středověkého jedince. Pro člověka může být snadnější uvěřit, že svou odpovědnost lze svěřit do rukou druhých. Připodobnit se téměř dokonale jejich představě o sobě samém a navodit si tak pocit, že v tom všem není sám. Je to pro něj totiž otázka života a smrti. A tak se sice nechce svobody vzdát, ale občas by si asi přál být raději kamenem.¹⁴³

V naší době mezi námi smrt žije nelegálně. Ideálem moderního člověka se stalo být rozumným. Projevuje-li své emoce příliš, je považován za přecitlivělého, nevyrovnaného, hysterického, neurotického, zkrátka ne za normálního. „Vývoj intelektuálních schopností člověka daleko předstihl rozvoj jeho emocí. Lidský mozek žije ve 20. století, ale srdce většiny lidí ještě v době kamenné.“¹⁴⁴ Jen určitá výseč života je vyhrazena pro prožívání hlubokých citů, tento prostor je však pro veřejnost (kterou lze očekávat kdekoli za prahem dveří vlastního domu) vyloučen. Citům se brání a navozuje si dojem, že rozumová a citová stránka života od sebe mohou existovat odděleně (což přirozeně vede k oklešťování nejenom citů, ale i myšlení, vzhledem k tomu, že je toto jejich oddělení pouze iluzorní). Smysl pro tragédii je jedním z citů, které člověk obzvlášť potlačuje, přestože vědomí smrti a jakýkoli tragický aspekt života je člověku imanentní.¹⁴⁵

Význam tragédie pro citový život člověka je zdůrazňován dávno v Aristotelově *Poetice*, jedním z nejvlivnějších děl ve světě umění a estetiky. Divák, jenž sleduje vývoj dějové linie, se postupně začíná ztotožňovat s hlavní rolí, jež je obětí nemilosrdného osudu. Pociťuje ohromnou lítost, pocit nespravedlnosti, marnost a malost nad diktátem determinismu života. Obrat však nastává v okamžiku, kdy vyjde najevo, že postava svým, byť pouze nedbalým, počátečním omylem ruku k dílu přiložila, a tak nelze tvrdit, že by nebyla spoluvíničkem sledu všech tragických důsledků. Divák se v ten moment vrací zpět k sobě, odcizí se postavě a staví se do role soudce. Tuto vzdálenost (od sebe k hlavní roli a následně zpět k sobě), kterou za celý děj ušel, Aristoteles nazývá katarzí. Smysl tragédie spočívá v tom, že umožní divákovi po dobu trvání děje procítit emoce, před kterými se v každodenním životě schovává, bez nichž je však jakýkoli další osobní rozvoj nemožný.¹⁴⁶

„Pro společnosti, v nichž proces individualizace pokročil jen málo, je konec individuální existence menším problémem, protože zkušenost individuální existence jako takové je málo vyvinuta. Smrt není ještě pojímána jako něco, co se bytostně liší od života.“¹⁴⁷ Moderní člověk však dosáhl takového stupně individuality, že smrt jednoduše popřít nemůže. Strach z ní však

¹⁴³ Tamtéž.

¹⁴⁴ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 15. ISBN 978-80-262-0615-6.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 186

¹⁴⁶ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 189-192. ISBN 978-88-99306-12-0.; ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: Orbis, 1962, s. 48-50.

¹⁴⁷ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 186. ISBN 978-80-262-0615-6.

popírá, avšak jeho odklizením se nevypaří – zůstává živý. Vedlejším produktem nevypořádání se s ním je přehnaná ostražitost a neklid, které člověka plíživě doprovázejí celý život. „Místo toho, aby si člověk vědomě připustil, že musí jednou zemřít, a aby se smrt a utrpení staly jedním z nejsilnějších podnětů pro život, základnou lidské solidarity, zkušeností, bez níž radost a nadšení postrádají sílu a hloubku, je donucován je potlačit.“¹⁴⁸ Ale proč je člověk donucován je potlačit?

Člověk je smrtelným, protože ví, že jednou zemře. Zvířata jsou oproti němu nesmrtelná, tvrdí Heidegger. Jak k takovému závěru dospěl? Pro člověka smrt není jen koncem jeho života, ale něčím mnohem víc. Smrt je něčím, co ho kompletně determinuje. Smrtelníci jsou takoví, jací jsou, protože jednou musejí zemřít. Kdybychom zemřít nemuseli, byli bychom takoví, jací jsme, donekonečna? Nikoliv. Jsme tím, kým jsme, protože víme, že jednou zemřeme. Konečnost je tím, co vše mění. Nekonečnost nás nenuť k rozhodování. A tak smrt nepřichází na konci života, ale determinuje nás už na jeho začátku. Žije v každém našem dni. Skutečnost, že nejsme nesmrtelní, nás podmiňuje, absolutně determinuje. Naopak zvíře, například kráva, která se pase na louce, v ten okamžik neví a ani se nedozví, že tu jednou nebude – její nevědomost z ní činí nesmrtelnou bytost. Vědomí smrti je tak lidská síla i slabina. Něco, co člověka limituje. Zvíře, které má odlišné psychické schopnosti, tak žije zde na Zemi jiný život.¹⁴⁹ Vycházeli bychom-li z Aristotelovy definice, tedy že definici utvoříme z nejbližšího vyššího rodu a druhového rozdílu¹⁵⁰, pak výše popsané by představovalo druhový rozdíl, který vystihuje podstatu člověka. Strach ze smrti a jeho potlačení je tak jednou z nejvýznamnějších příčin plochého prožívání života a pocitu izolovanosti jednotlivce. Hnací síla konformity a v konečném důsledku podlehnutí čemukoli, co se tváří jako pomocná ruka, jako osvobození, upozorňuje Fromm. „Většina lidí ještě nesložila zkoušku zralosti z nezávislosti, racionality a objektivity. Potřebují mýty a idoly, aby unesli skutečnost, že člověk je ve všem sám sebou, že kromě člověka samého neexistuje žádná autorita, která by dávala životu smysl.“¹⁵¹ Jak se takové nevědomé síly projevují navenek?

¹⁴⁸ Tamtéž. s. 187

¹⁴⁹ PALUMBO, Lidia. *Storia della filosofia antica* [přednáška]. Neapol: Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di Studi Umanistici, 5. 12. 2023.

¹⁵⁰ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 143. ISBN 978-88-99306-12-0.

¹⁵¹ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 15. ISBN 978-80-262-0615-6.

2.4. Iluze individuality

„Moderní člověk žije v iluzi, že ví, co chce, zatímco ve skutečnosti chce to, co se od něj očekává.“¹⁵²

Kdo jsem já? Zdánlivě jednoduchá otázka, na kterou by moderní člověk bezpochyby poskytl bezprostřední odpověď. Jsem student, pracující člověk, matka, dcera, otec, syn, přítel, příslušník té či oné rasy, národnostní či menšinové skupiny, volič té či oné politické strany, fanoušek toho či onoho fotbalového týmu... Ale kdo jsem, když zrovna nejsem nic z toho?

Moderní člověk žije v domněnání, že v momentě, kdy dosáhne vzdělání, nejlépe z instituce s dobrou pověstí, jakmile získá dobře placenou pracovní pozici, která mu zajistí společenské uznání, kariérní růst, umožní cestovat a zabezpečí uspokojivé a bezstarostné stáří, až bude ve stabilním partnerském vztahu a obklopen přáteli, založí-li rodinu (a to vše nejlépe co nejdříve), až si postaví dům a koupí automobil (či dokonce ještě lepší automobil), teprve v ten okamžik se může pochválit a utěšit, že s úspěchem složil zkoušku života. Tolik přání, pro která je schopen vynaložit mnoho let a veškerou životní energii. Občas se možná v tom všem zápalu činností pozastaví a pomyslí si, co se stane, až tohle dosáhnu? Stanu se šťastným člověkem? Zpravidla však hlas vzápětí utiší.

Za prvé, průběh plnění těchto přání sleduje až příliš mnoho diváků. V první řadě nedočkavě sedí rodina, kterou musí učinit pyšnou, za ní natahují své krky další autority, kterým se chce zalíbit. Důležité je hlavně nikoho z pozorujících nezklamat. Navíc je přesvědčený, že takto vypadá recept na správný život. Jediný možný recept. Za druhé, zpochybnil-li by opravdovost těchto přání, respektive upřímnost svého vztahu k nim, nezbytně by se musel vypořádat s otázkou, co tedy skutečně chce. (Nejde o zpochybňování formální stránky přání – tedy forem jako jsou vzdělání, zaměstnání, rodina a podobně – nýbrž o zpochybňování jejich obsahu a záměrů, které k jejich naplnění vedou.) Jenže pokus se zdá být pouze jeden (zde vidíme, jak smrt zcela determinuje jedincův život). A nejenom představa, že by se byl jen jedině přání ze seznamu nenaplnilo, nýbrž především otázka, jaká tedy jeho skutečná přání jsou, ho zaplavují úzkostí a pocitem bezmoci.

„Skutečnost, že je zvlášť těžké poznat, do jaké míry nejsou naše přání stejně jako naše myšlenky a city skutečně naše, ale jsou do nás vložené zvenčí, úzce souvisí s problémem autority a svobody.“¹⁵³ Dřívější autoritu církve, po ní následující autoritu státu, kterou svrhla autorita svědomí, v dnešním věku nahradila autorita veřejného mínění. „I když jsme se osvobodili od starších, otevřených forem autority, nevidíme, že jsme se stali kořistí autority nového druhu.“

¹⁵² Tamtéž. s. 192

¹⁵³ Tamtéž.

Stali jsme se automaty, které žijí v iluzi, že jsou jedinci s vlastní vůlí.¹⁵⁴ Možná je pro jedince jistější a jednodušší přijmout za svá ta přání, která nejsou jeho. Je tak schopný vynaložit obrovské úsilí a risk pro něco, co dost možná jeho podstatě nikdy nebylo vlastní. Protože kým by pak byl, kdyby nebyl tím, za koho ho mají ostatní? Takhle vypadá iluze jistoty moderního člověka. Ztratí sám sebe, jakožto jedinou pravou jistotu skutečně svobodného života.¹⁵⁵

Ustavičné popírání sebe samého přirozeně posiluje potřebu přizpůsobit se, zapadnout, někam patřit, něčeho se držet. Tím se jedincova závislost na takovém prostředí prohlubuje, protože je to nyní právě toto prostředí, díky kterému má jistotu identity. Jediná jedincova jistota. Nicméně kompasem jakéhokoli jeho následného rozhodování se stává právě toto prostředí, jeho očekávání a jeho nesouhlas. Nežít podle představ onoho prostředí znamená přijít o identitu a v konečném důsledku naprosté osamocení, v němž se hlasitěji připomíná jeho konečnost. Přizpůsobení přináší jistotu alespoň o neměnnosti takového stavu. Člověk se tak velmi brzo stane automatem, který sice dýchá, avšak život již dávno přestal prožívat. Okamžiků, ve kterých se cítí být skutečně sám sebou, naživu, je čím dál tím méně, až mu začnou připadat jako výjimečná a nepředvídatelná událost, která život navštíví jen zřídka, ne-li vůbec, a která nemá s realitou nic moc společného. Opravdovou individualitu a spontánnost dávno pohřbil.¹⁵⁶

Takový člověk velmi brzy padá do jiných typů závislostí – zkrátka sahá po čemkoli, co zklidní nesnesitelné napětí, které tvoří protichůdné síly touhy po životě a strachu z něj. Na jednu stranu musí být stejný jako ostatní, aby nepřišel o své místo a identitu. Na druhou stranu se chce od ostatních nějak odlišit (aby si udržel poslední zbytky individuality), avšak pomáhá si k tomu pomíjivými skutečnostmi, které žádné opravdové odlišení slíbit nemohou. Tedy začne personifikovat materiální věci, protože jsou na první pohled ostatním patrné a o kterých se domnívá, že mu poskytnou společenské uznání a uspokojujivé postavení.¹⁵⁷

Moderní člověk utekl z klece, ve které byl nucen myslet, chtít, říkat a dělat, co mu nařídila autorita církve či státu. Osvobodil se, aby se mohl učinit tím, kým sám chce. Problém je však v tom, že neví, kým je, a bojí se to poznat. Rychle si tak sám otvírá dvířka do nové klece, ve které dobrovolně přijímá nahodilou identitu tvořenou představami druhých. „Při povrchním pohledu se zdá, že si lidé počínají docela dobře v ekonomice a společenském životě, bylo by však nebezpečné přehlížet za uspokojujícím vnějším povrchem hluboké neštěstí.“¹⁵⁸

¹⁵⁴ Tamtéž.

¹⁵⁵ Tamtéž.

¹⁵⁶ Tamtéž. s. 191-194

¹⁵⁷ Tamtéž.

¹⁵⁸ Tamtéž. s. 194

2.4.1. Nenáviděné pseudojá

Možná se nám může zdát, že konformní automat je jako zastávka, na které si člověk potřebuje alespoň na chvíli oddychnout a nečinit žádná životu převratná rozhodnutí. Jako takové zastavení reality pouhým zmáčknutím tlačítka. „Na chvíli po mně nikdo nic nechtějte.“ (Skrývá se za slovem „nikdo“ nastražená očekávající společnost, nebo strach z vlastních emocí? Nebo se v jistém ohledu vztahuje tento povzdych k oběma?) K setrvání v tomto „vypnutém“ prostoru nám stačí zautomatizovat plnění očekávání druhých bez vědomého pocitu, že je to pro nás vyčerpávající – tuto část vytěsníme hluboko do podvědomí. Počká tam. (A my tak můžeme posedět na zastávce, dokud nenačerpáme síly k pokračování v naší cestě.) Proč máme pocit, že nám to nevadí?

Takový druh vyčerpanosti je totiž plíživý. Nic po nás nepožaduje (alespoň ne nutně), nekřičí na nás, není alarmující. Zkrátka nedává na sebe moc upozornit, není akutní, a tak jej lze odklidit k řešení až za všechny zbylé starosti. Nechce po nás žádné rozhodnutí mezi životem a smrtí, a tím se nám mezi těmi všemi ostatními tlaky jeví téměř jako příjemný. Sami si z toho vyvodíme, že tento prostor konformního automatu by neměl mít žádné hroživé vedlejší účinky a zásadní důsledky pro nás a náš život. Ve skutečnosti si, pravděpodobně dokonale nevědomě, vytváříme identitu „pseudojá“, která postupně přichází na uvolněné místo potlačovaného „já“. A konec naší původně zamýšlené chvilkové zastávky se rozplyne v nedohlednu.

Pseudojá (nejenom) zprvu nepocitujeme jako škůdce. Jak bychom mohli. Zbaví nás rozporů mezi sebou a světem, a tím i vědomého strachu z osamělosti a bezmocnosti. Kulturní vzory již připravily dokonalý model osobnosti, který si stačí obléct, a stanu se takovým, jací jsou ostatní a za jakého mě ostatní dle jejich očekávání chtějí mít. Je tak hřejivý, že se ho nechceme vzdát, a přesto věříme, že je stále pod naší kontrolou, jak s ním budeme chtít zacházet. Brzy si na něj však zvykneme tak, že začínáme zapomínat, že pod ním jednou něco existovalo – naše vlastní já.¹⁵⁹

Takové zapomínání nevyžaduje žádné složité a náročné procedury, může se do něj s lehkostí pustit kdekdo. Výsledný stav je takový, že na místo našich vlastních myšlenek, citů, přání či dokonce i smyslových vjemů dosadíme cizí duševní procesy, přicházející zvenčí. Přece si však budeme téměř jisti, že se jedná o naše vlastní, protože je tak subjektivně pocitujeme. Nejsou však výsledkem vlastní duševní činnosti. Jsou vlastní pouze ve formálním smyslu. My je však chceme pocítovat jako své, drží totiž naši křehkou identitu pohromadě – identitu vymodelovanou na míru společenského přijetí. Cena, kterou riskujeme, je nevídaně vysoká,

¹⁵⁹ Tamtéž. s. 146

varuje nás naše úzkost. Spustíme tak lavinu dalších myšlenek, které slouží k racionalizaci oné domněnky, že tohle jsem přece já. Jedinou funkcí těchto racionalizujících úvah je přitom mé pocity o tom, že tohle jsem stůj co stůj já, učinit důvěryhodné. Nejsou žádným skutečným zdůvodněním.¹⁶⁰

K diagnóze takového případu nestačí pouhé pozorování pacienta. Pozorovatelné symptomy totiž „nevidíme“. Téměř pokaždé se jedná o zcela normálního, ne neurotického, jedince (s jistou dávkou úzkosti a potřebou souhlasu, na kterou jsme si však u moderního člověka už zvykli). Sám ani nerozumí tomu, proč je vyšetřován. Vůbec by ho nenapadlo, že je něco v „nepořádku“.¹⁶¹ Jeho výpovědi jsou přece logické. Nenechme se zmást – „pseudomyšlení může být také logické a racionální“,¹⁶² vysvětluje Fromm. „Jeho pseudocharakter vůbec nespočívá v nelogičnosti. Naopak můžeme vidět jeho racionalizace, jimiž se snaží vysvětlovat nějaké jednání nebo pocit racionálními a realistickými důvody, ačkoli jsou ve skutečnosti určovány faktory iracionálními a osobními. Racionalizace může být v rozporu s fakty nebo s pravidly logického myšlení, sama však bývá logická a racionální. Její iracionalita tkví v tom, že není skutečným motivem jednání, že jeho příčinu předstírá.“¹⁶³ Nejde o to mít myšlenku, kterou by před námi nikdo jiný neměl. Jde o to využít opravdovou funkci myšlení – myšlení jako nástroje, který pomáhá odkrývat a pojmenovávat něco nového ve světě, ať už mimo sebe či uvnitř sebe samého. „Racionalizace v podstatě znamená, že člověku tato vlastnost odkrývání a odhalování chybí; racionalizace jsou jen sebeutvrzováním ve vlastních emocionálních předpojatostech. Racionalizování není nástroj k pronikání do skutečnosti, ale pokus uvést do souladu vlastní přání s existující realitou.“¹⁶⁴

Totéž se týká pocitů. Pacient je přesvědčený, že pocity, které dává najevo, jsou jeho vlastní. Je totiž natolik zvyklý cítit, co se od něj očekává, že se mu jeho ryzí pocity nezdaří ani skutečné (a aby nevznikl rozpor, potlačí je, protože jim stejně ani nechce věřit). Ke správné diagnóze slouží u pacienta odhalit, že se zajímá o dvě věci: za prvé, zda udělal dobrý dojem, a za druhé, zda je jeho názor správný. Neptá se, zda se tak cítil skutečně „on“ a zda je to „on“, kdo si myslí jím vyslovený názor. „Tlak smyslu pro povinnost je dost velký na to, aby mu dal pocit, že chce to, co se od něj očekává, aby chtěl.“¹⁶⁵

Prognóza je následující: jeho postavení se stane nepřetržitým vyčkáváním na přijetí ze strany druhých. Neustálou nejistotou. „U mnoha lidí, i když ne u většiny, je opravdové já

¹⁶⁰ Tamtéž. s. 148-149

¹⁶¹ Tamtéž. s. 155

¹⁶² Tamtéž. s. 152

¹⁶³ Tamtéž.

¹⁶⁴ Tamtéž.

¹⁶⁵ Tamtéž. s. 156

oním pseudojá úplně udušeno. Někdy ve snu, ve fantaziích, nebo když se člověk napije, se něco z opravdového já možná projeví – city a myšlenky, které člověk po léta nezakusil. Někdy jde ovšem o to nejlepší v něm, co ze strachu potlačil.¹⁶⁶

Je to tak pseudojá, které drží člověka v neustálém pocitu nejistoty. Prvotní úlevu, že někam zapadá, vystřídá posedlost pochybnostmi.¹⁶⁷ Každý krok je podmíněn nevyzpytatelným hodnocením ze strany druhých. Příběh však nekončí. Na scénu nyní přichází zrozené „nenáviděné já“, jak jej pojmenovala psychoanalytička Karen Horneyová. Nenáviděné já je dle Horneyové nevyhnutelným důsledkem přirozeného rozporu mezi pseudojá (ona jej nazývá jako „ideální já“, jež si zvnitřnělo nezdravé a toxické sociální normy – instrukce se slovy „měl/a bych“) a skutečným já (a jeho autentickými touhami). Nenáviděné já bojuje s ustavičnými pocity selhání, zklamání, méněcennosti, neštěstí a rezignace. Jednosměrná cesta k neuróze. (Závěry Horneyové našly široké uplatnění zejména na počátku 20. století v Německu, které ke konformitě směřovalo velmi silně.)¹⁶⁸

2.4.2. Instrumentální vztahy

„Nerozprávějí spolu, a přesto jsou v neustálé komunikaci, mají jen málo společného, a přesto předstírají podobnost.“¹⁶⁹

Aristotelés v *Politice* napsal, že ten, kdo není schopný sdílet život s druhými či díky své soběstačnosti toto sdílení nepotřebuje, nemůže být součástí polis, a proto je buď zvířetem, nebo bohem, nikoli však člověkem.¹⁷⁰ Celý lidský život se odehrává ve vztazích. Již víme, že pohled druhého byl ve starověkém Řecku vším – bezpochyby jím tak byly i mezilidské vztahy. Teprve v setkání pohledů, ve výměně slov bylo možné v druhém spatřit vlastní odraz, poznat sám sebe. Dialog přinášel poznání – druhých i sebe. „Jako oko nemůže poznat samo sebe, nespátří-li jiné oko, stejně i duše, chce-li objevit samu sebe, musí pohlédnout na jinou duši.“¹⁷¹ Od té doby čekalo na cestě západního člověka ještě mnoho dosud nepoznaných výzev a jeho vztah k sobě samému a sebepoznání nabral dalších rozměrů. Vztahy jsou však stále tu, stále se stejnou esencí: jsou odrazem nás samotných. Jako každá doba, i ta postmoderní je v něčem nová, jedinečná a bezprecedentní. A podíváme-li se na člověka současnosti, na výzvy, jež jsou mu postmoderní

¹⁶⁶ Tamtéž. s. 160

¹⁶⁷ Tamtéž.

¹⁶⁸ COLLINOVÁ, Catherine; BENSON, Nigel; GINSBURGOVÁ, Joannah; GRANDOVÁ, Voula; LAZYANOVÁ, Merrin; WEEKS, Marcus. *Kniha psychologie*. Vyd. 2., Praha: Universum, 2019, s. 110. ISBN 978-80-7617-356-9.

¹⁶⁹ BAUMAN, Zygmund. *Tekutá modernita*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2020, s. 215. ISBN 978-80-262-1602-5.

¹⁷⁰ ARISTOTELEŠ. *Politika*. Vyd. 2., Praha: Petr Rezek, 1998, str. 10. ISBN 80-86027-10-4

¹⁷¹ PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, s. 13. ISBN 978-88-99306-12-0.

dobou předkládány, musí nám dojít, že jeho vztahy, jež jsou neodmyslitelnou součástí života, stojí před podobnými úkoly.

Jestliže člověk uniká před výzvami postmoderní doby do konformity, činí ze sebe objekt. Sám sebe vnímá jako objekt, a tím se stává jedním z mnoha objektů i ve světě druhých. A jako každý další srovnatelný objekt je kriticky pozorován, hodnocen, souzen. Je neustále vystaven těmto pohledům, bezmocně uvězněn v cizí pozornosti. Svěří-li směr svého života do rukou druhých, jejich úsudků a očekávání, prožití láskyplného vztahu s druhým člověkem je odsouzeno k zániku, říká pesimisticky Sartre. V následujících odstavcích se pokusíme poskytnout možné vysvětlení, proč objekt nemůže prožít autentický lidský vztah (v nejširším slova smyslu), který je podstatou neizolovaného bytí na světě, a proč je tudíž Sartrův pesimismus na místě.

Připomeňme si Sartrovu fenomenologii lidského vědomí: bytí předchází podstatě. Člověk není, neboť se může ve své absolutní svobodě učinit, kým chce. Jeho nicota je tak současně potencialitou všeho. Z takové neukončenosti jeho podstaty pramení možnost reflektovat sám sebe. A nejen to. Ve své čisté spontaneitě je lidské vědomí schopno překročit samo sebe, směřovat k něčemu mimo sebe. Je schopné si uvědomovat něco, co v realitě není. Proto je aktivita lidského vědomí totožná s neomezenou svobodou, vyvozují existencialisté.¹⁷²

Jenže člověk, vržen do neustále se zrychlující reality, jež se všemi svými postmoderními vymoženostmi umocňuje jeho pocit bezmocnosti a malosti, tak trochu touží být. Být jako je například bytí kamene – je tím, čím je, a tudíž jeho bytí nemůže být zpochybněno. Nedokáže být přes noc změněno. Není schopné být ve své podstatě ztraceno. Ve srovnání s bytím kamene mu připadá jeho vlastní (ne)bytí nedostatečné. Neboť leckdy, snaží-li se o svou vlastní definici, po horlivém a suverénním úvodu se začne pozvolna zamotávat do všelijakých nesouvisejících, kontradiktorních, prázdných floskulí, které ve výsledné spletenině postrádají smysl. Vlastně možná ani neví, kým je. A byť si je na malou chvíli jist, že odpověď drží pevně v hrsti, vmžiku se nepozorovatelně rozplyne a zmizí. K celému tomuto postupu však zpravidla nedojde z jednoho prostého důvodu: dostal-li by se člověk tak daleko, že by si připustil podstatu svého svobodného bytí, pohltila by ho kolosální vlna negativní extáze, jak daný stav popisuje Sartre.

A tak hledá spásu kolem sebe. V pohledech druhých se odráží možné varianty jeho bytí – připravené, ukotvené, determinované identity, jež se jeví hotovým bytím se všemi jistotami, které jsou součástí čehokoli neměnného. Být takový, jak mě vidí druhý, jak mě vidí společenství – kotva je spuštěna! Postoj, který vylučuje (alespoň iluzorně) nicotu a udržuje lidské vědomí

¹⁷² HEIKENS-BERENPAS, Martine. Jean-Paul Sartre and the Possibility of Authentic Love. Online. *Kritikos, an international and interdisciplinary journal of postmodern cultural sound, text and image*. vol. 8, March-April-May 2011, ISSN 1552-5112. Dostupné z: https://intertheory.org/heikens-berenpas.htm#_edn6. [citováno 2024-08-19]

v přesvědčení, že svobodné není. Tak vypadá „špatná víra“ moderního člověka. Lže sám sobě, aby se ušetřil bezprostřední bolesti. Uzavírá se všem příležitostem k prožití smysluplnějšího života a odsuzuje sám sebe ke ztrátě vlastního já a k uvěznění do instrumentálních vztahů. Nutí se věřit něčemu, o čem však nikdy nebude plně přesvědčen: o tom, že nemá jiné možnosti. V dalších možnostech totiž číhá nebezpečí promarněného života, u něhož by si však tentokrát musel přiznat, že odpovědnost za takovou chybu nese pouze on sám. Již nelze vinit okolí, kterému se nezavděčil.

Pohlédne-li člověk sám na sebe, není si jist tím, co vidí, a bojí se to zjistit. Pohled druhého mu však nabízí téměř jednoznačnou odpověď. Je viděn – nemůže tedy nebýt. Podle toho, jak je jeho bytí pohledem druhého hodnoceno, zakouší buď pocity studu, či pýchy. Své bytí tak začne modelovat po vzoru toho, jak ho chtějí vidět druzí. Přijímá skutečnost, že je takový, jak ho vidí druzí: objektem. Svou identitu tak nicméně zjišťuje teprve ex post na základě pocitů, které se dostávají při zhodnocení. Tento stav vede k jisté formě odcizení: v pohledu druhého zjišťuje, kým je, aniž by tuto bytost znal. Zůstává pro něho tajemstvím. Tím se jeho bytí stává zcela závislé na druhém. Hranice svobody jsou vytyčeny a nepřesahují bytost, jež je mu přisouzena. (Proto, začne-li si jedinec uvědomovat své autentické já, celé okolí tomu nemůže uvěřit, neboť se doposud nevědomě popíralo, že je někým jiným než očekávanou bytostí.) Tato touha být je opět v Sartrově slovníku aktem „špatné víry“, neboť se vědomí pokouší být něčím, čím není.¹⁷³

Touha být nutí vědomí přivlastnit si bytí, které se odhaluje v pohledech druhých. To se neobejde bez dvou věcí. Za prvé: snaha být takový, jak mě vidí druhý. Přesvědčit ho o tom, že takovým jsem, a tím si zabezpečit pocity sounáležitosti, jistoty a bezpečí (jako kdyby druhá osoba byla jediným generátorem těchto pocitů). „Chci-li být milován, musím infikovat druhého svou vlastní fakticitou, nutit ho, aby mě stále znovu vytvářel jako podmínku svobody, jež se podrobuje a zavazuje, chtít, aby svoboda zakládala faktický stav a aby zároveň faktický stav vládl nad svobodou.“¹⁷⁴ Za druhé: mít nablízku nosič naservírované identity. Lpět na něm, snažit se jej vlastnit. On je totiž jistotou zachování uspokojivého stavu, jenž udržuje dané bytí při životě.

Doposud jsme tak možná mohli mít pocit, že se jedná o nerovnocenný vztah, v němž je pouze jedna osoba jakožto objekt podřízená, závislá a na druhém a jeho očekávání zcela fixovaná. Ve skutečnosti je druhá osoba úplně totožným nejistým objektem, včetně obrazu, který se rýsuje v jejím pohledu. Kruh se tak uzavírá tím, že i druhá osoba je objektem našeho pohledu.

¹⁷³ Tamtéž.

¹⁷⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 431. ISBN 80-7298-097-1.

Slouží účelu: je prostředkem k dosažení snahy být. Instrumentální vztahy jsou založené na tom, jak se osoby navzájem vidí a jaký obraz o sobě chtějí představovat na veřejnosti. Neboť – i jejich vztah se stal objektem v pohledech druhých. Nemají tak daleko od Baumanových šatnových komunit, které „potřebují podívanou, která by apelovala na podobnost zájmů dřímajících v jinak disparátních jedincích, a takto všechny svedla dohromady na dobu, kdy ostatní zájmy – ty, které je rozdělují – jsou dočasně odloženy, přesunuty na pomalý hořák nebo úplně utišeny,“¹⁷⁵ neboť „podívaných, věšáků v šatně i davů přitahovaných karnevalovými slavnostmi je mnoho.“¹⁷⁶ Ve své hře se snaží napodobit a vybudovat něco skutečného, přispívají však pouze k pokračování osamocení. Tímto Bauman pojmenoval nerozlučnou vazbu mezi neutěšenou situací osamělých jedinců a „šatnovými komunitami“, nepostradatelnou součástí tekuté modernity. Ve spojení se závěry z předchozích kapitol vyvozujeme, že způsob, jakým lidské vědomí prožívá samo sebe, má vliv na to, jaký vztah bude mít s ostatními. Odcizí-li se samo sobě, je-li v konfliktu samo se sebou, pak i jeho vztahy, jež uvízly ve schématu subjekt-objekt (nebo spíše objekt-objekt), se vyznačují konfliktem a odcizením.¹⁷⁷ Touha být brání vědomí, aby bylo skutečně svobodné a prožívalo autentické vztahy. Instrumentální vztahy, nebo také Heideggerem nazvané vztahy „konvenční“, jsou stejně jako pomalu i vědění předmětem merkantilizace. Směnná hodnota se však tentokrát nevztahuje ke zboží, nýbrž jí je potřeba úniku od osamocení, od strachu z vlastní konečnosti a s tím související nutnost budovat identitu, jež se v očích druhých bude jen blýskat.

2.4.3. Mechanismus úniku od svobody; shrnutí

Proč věnujeme tak důkladnou pozornost „konformnímu automatu“? Zajisté existují i jiné mechanismy úniku před svobodou, respektive před strachem z ní – tedy formy, kterými člověk překonává pocit bezvýznamnosti, jež cítí při pomýšlení na neúprosný tlak vnějšího světa. (Fromm dále uvádí autoritářství a destruktivitu. Či další podoby, jejichž kulturní význam však není tak významný, a proto je zde neuvádíme.) Tato práce je zasvěcená této formě mechanismu úniku, protože je součástí identity současného postmoderního člověka. Do této „zastávky“ má tendenci se uchýlovat téměř každý normální člověk moderní společnosti.¹⁷⁸ Navíc nevyvolává žádné otazníky. Ve skutečnosti se však vzdaluje liberální demokracii úplně stejnou rychlostí jako otevřené uznávání nesvobody. Společenský význam je tak obrovský.

¹⁷⁵ BAUMAN, Zygmund. *Tekutá modernita*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2020, s. 266. ISBN 978-80-262-1602-5.

¹⁷⁶ Tamtéž. s. 267

¹⁷⁷ HEIKENS-BERENPAS, Martine. Jean-Paul Sartre and the Possibility of Authentic Love. Online. *Kritikos, an international and interdisciplinary journal of postmodern cultural sound, text and image*. vol. 8, March-April-May 2011, ISSN 1552-5112. Dostupné z: https://intertheory.org/heikens-berenpas.htm#_edn6. [citováno 2024-08-20]

¹⁷⁸ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 145. ISBN 978-80-262-0615-6.

„Předpoklad, že ‚normální‘ cestou k překonání osamělosti je stát se automatem, odporuje jedné z nejrozšířenějších myšlenek týkajících se člověka v naší kultuře. Většina z nás se domnívá, že jsou jedinci, jimž je ponecháno na vůli, aby mysleli, cítili, jednali, jak se jim zlíbí. Zajisté, není to jen obecné mínění o subjektu moderního individualismu, ale i každý jedinec je upřímně přesvědčen, že on je ‚on‘ a že jeho myšlenky, city, přání jsou ‚jeho‘. I když jsou však mezi námi ryzí jedinci, je tato víra ve většině případů iluzí a nebezpečím tou měrou, jakou blokuje odstranění podmínek, které jsou zodpovědné za daný stav věcí.“¹⁷⁹ Paradoxem tak je, že svobodné rozhodování, kterým se moderní společnost pyšní, je ve skutečnosti ojedinělým případem.¹⁸⁰

2.5. Dvojznačnost významu svobody

Stali jsme se svědky tendence moderního člověka unikat svobodě. Vzdávat se vlastní integrity a přežívat v instrumentálních vztazích. Abychom však všechnu vinu nesvalovali pouze na něj, zasadili jsme ho do kontextu postmoderní doby, jež ve své tekutosti, ve svých nejasných a prchavých obrysech číhá na člověka na každém rohu. Už se neostýchá ukázat mu svou pravou tvář: stálost, věčnost, řád, to byly staré ideály zkušenostního světa – světa, jenž je k mání lidskému zraku. V něm však žádná pravá jistota není, ponecháme-li stranou změnu.

Nicméně, je třeba se dotknout ještě jedné koncepce. Pojítka, jež je důležité pro pochopení analýzy svobody v současné společnosti. Mluvíme zde o koncepci, podle které svoboda charakterizuje lidskou existenci jako takovou. A v závislosti na dosaženém stupni uvědomění člověka, na jeho pojetí sebe samého jako nezávislé a samostatné osobnosti, se mění také význam takové svobody.¹⁸¹

Od počátku dějin lidské společnosti dochází u člověka k postupnému uvědomění, že není tak úplně v jednotě s okolním světem. Začíná si uvědomovat sebe jako samostatnou bytost, jsoou, do jisté míry vyčleněné od ostatních lidí, přírody a objektů, jimiž je obkloповáno. Tento proces uvědomění však není vytyčen žádnými ostrými hranicemi, po dlouhá léta byl spíše nejasným. I po prvotním vystřízlivění, v jehož okamžiku člověk rozpoznal ve světě kolem sebe přírodní zákony, zákon příčiny a následku (a tedy opustil představu pravěkého a do jistého období starověkého člověka, že je vše oduševnělé; nastal-li totiž nějaký, dnes námi nazvaný, protiprávní stav, například přírodní katastrofa, tehdejší společenství přiznávalo přírodě subjektivní odpovědnost, neboť projevila vůli totožnou s vůlí člověka, a tudíž dané následky

¹⁷⁹ Tamtéž. s. 146

¹⁸⁰ Tamtéž. s. 157

¹⁸¹ Tamtéž. s. 32

zavinila¹⁸²), pokračoval ve svém vývoji sice o mnoho iluzí lehčí, nadále byl však těsně připoután ke světu, jež obýval. Částečně vnímal svoji individualitu, částečně byl však stále neoddělitelně spjat se sociálním a přírodním světem. Proces individualizace, v němž se jedinec graduálně vyčleňoval ze svých původních vazeb, dosáhl svého vrcholu v moderních dějinách.¹⁸³

Tentýž identický proces, který nastává v historii lidské společnosti, se odehrává i v životní historii každého jedince. Jakmile se přestřihne pupeční šňůra, dítě přestává být v jednotě s matčiným tělem. Toto biologické oddělení je počátkem individuální lidské existence. Ve funkčním smyslu však závislost dítěte na matce ještě několik let trvá. Zprvu dítě ani nerozpoznává jiné osoby jako takové, a ještě dlouho poté, co od sebe začne odlišovat jednotlivé objekty, bude sám sebe plést s univerzem. V určité vývojové fázi, jak popsal Jean Piaget, přichází zvláštní druh egocentrismu, kdy si dítě začne uvědomovat samo sebe jako oddělenou bytost. Rodiče a další autority jsou však stále součástí vesmíru, za který se ještě nedávno považovalo, a proto, upozorňuje Fromm, je tato podoba podřizování autoritě kvalitativně odlišná od vztahu k autoritě a jejímu podřizování, které nastávají, jakmile jsou od sebe dva jedinci ve své individualitě zcela odděleni. V tomto procesu individualizace dítěte hrají roli dva zásadní faktory. Prvním je neurologický a celkový tělesný vývoj dítěte – dítě začne vlastní činností objevovat svět kolem sebe, čímž je mentálně i fyzicky schopno vnímat od sebe oddělené předměty. Druhým faktorem je výchova, při níž dítě zjišťuje, že existují hranice, které se přičí jeho přáním, a tento vzájemný rozpor vyostřuje rozdíl mezi jím a ostatními lidmi.¹⁸⁴

V každém procesu individualizace, ať už jsme na úrovni života jednotlivce nebo společenského vývoje, dochází ke dvěma protichůdným silícím tendencím: růst síly vlastního já na jedné straně, růst osamělosti na straně druhé. Čím více se zpřetrhávají prvotní vazby, tím více touží dítě po svobodě a nezávislosti. Jsou to však tyto prvotní vazby, jež ztělesňují bezpečí a jistotu, jednotu se světem. Vzrůstá sice integrace individuální osobnosti, současně se však vytrácí původní totožnost s podobou světa, do něhož se dítě narodilo a od něhož se v určité fázi začíná odpoutávat.¹⁸⁵ Čím větší stupeň individualizace je dosažen, tím intenzivnější je uvědomění, že je člověk sám za sebe, oddělenou bytostí, jež je schopna individuálního činu a odpovědnosti za něj. „Jakmile se stane individuem, ocitne se sám tvář v tvář světu se všemi jeho nebezpečnými a mocnými stránkami.“¹⁸⁶

¹⁸² KELSEN, Hans. *Liniamenti di dottrina pura del diritto*. str. 213) Torino: Einaudi, 2000, s. 213. ISBN 978-88-06-15675-6.

¹⁸³ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, s. 32. ISBN 978-80-262-0615-6.

¹⁸⁴ Tamtéž. s. 33-34

¹⁸⁵ Tamtéž. s. 37

¹⁸⁶ Tamtéž. s. 36

A právě v tomto okamžiku se otevírá prostor pro uplatnění mechanismů úniku. Podřízení se okolnímu světu se jeví jako východisko k překonání pocitu osamělosti a bezmocnosti. Nicméně tato nová vazba už nemá nic společného s vazbami primárními. „Právě jako se dítě nikdy nemůže tělesně vrátit do matčina lůna, nikdy nelze zvrátit proces individualizace.“¹⁸⁷ Na vědomé úrovni tak člověk získá pocit, že žije stále v předvídatelném, jistém, bezpečném světě. Podvědomě však cítí, že k tomuto podrobení dochází na úkor jeho vlastního já. Tento rozpor však na sebe bude různými cestami upozorňovat, a tak efekt takového podrobení bude opačný než u podrobení malého dítěte. Nejistota nemizí, naopak jsou splněny všechny předpoklady pro růst pasivního odporu člověka. K sobě samému, paradoxně k autoritám, na nichž je závislý, a k okolí, jehož očekávání se podrobuje.¹⁸⁸

Fromm zde opět zdůrazňuje analogický proces u dějin lidského vývoje. „Člověk se z předlidského stadia vyděluje tím, že se nejdříve zaměřuje na osvobození od nátlakových instinktů.“¹⁸⁹ (Instinktem zde míní určitou formu činnosti, jež je determinovaná vrozenými neurologickými strukturami.) Čím níže se živočich na vývojové stupnici nachází, tím více se adaptuje přírodě a jeho činnosti jsou řízeny instinkty a reflexy. Naopak čím výše po této stupnici postupujeme, tím u daných živočichů pozorujeme větší flexibilitu činností, současně si však můžeme všimnout méně dokonalé strukturální přizpůsobivosti při jejich narození. Na vrcholu takové stupnice pak stojí člověk. Člověk se přizpůsobuje přírodě prostřednictvím procesu učení, nikoli instinktivní determinací. „Lidská existence začíná tehdy, když nedostatek organizace činnosti řízené instinkty dospěl k určitému bodu; když přizpůsobování se přírodě ztrácí svůj nutkový charakter; když způsob činnosti už nadále neurčují dědičně dané mechanismy. Jinými slovy: lidská existence a svoboda jsou od počátku neodlučitelné.“¹⁹⁰ (Mluvíme o negativní svobodě – osvobození od pudové determinace.) Taková je dvojznačnost svobody člověka. Narodí se jako jeden z nejbezbrannějších živočichů, nejdéle ze všech živočichů je kriticky závislý na svých rodičích a na rozdíl od zbytku živočišné říše není vybaven pohotovými a automatickými reakcemi ve vztahu k přírodě. Právě tato jeho slabost je však podmínkou kultury. Člověk je nadán volbou reakce na vnitřní stimuly (ostatní živočichové uspokojují napětí vyvolané stimuly automatickými determinovanými reakcemi). Myslí. Rozvažuje různé možnosti. „Svou roli vůči přírodě mění z čistě pasivního přizpůsobování v přizpůsobování aktivní: tvoří.“¹⁹¹

¹⁸⁷ Tamtéž.

¹⁸⁸ Tamtéž.

¹⁸⁹ Tamtéž. s. 37

¹⁹⁰ Tamtéž. s. 38

¹⁹¹ Tamtéž. s. 39

Dokud se nerozpadnou primární vazby (vazby, jež existují před procesem individualizace), nemůže být člověk svobodný. Primární vazby jsou přirozenou součástí lidského vývoje (vzhledem k bezbrannosti lidského těla, na niž jsme právě upozornili). Do určité fáze jsou ztělesněním zakořenění, bezpečí, jistoty, orientace. Současně však znemožňují plné rozvinutí individuality, brzdí vývoj rozumu a jeho kritických schopností. V určité etapě vývoje jsou tyto vazby zcela organicky zpřetrhány – jejich účel byl naplněn – a člověk je postaven před novou výzvou: „orientovat se a zapustit své kořeny do světa sám, najít bezpečí jinými způsoby, než jaké byly charakteristické pro jeho předindividuální existenci. Svoboda má pak odlišný význam, než měla před dosažením tohoto stupně vývoje.“¹⁹²

Dvojznačnost významu svobody, která je tak charakteristická pro moderní kulturu, zjednodušeně znamená, že v člověku instinktivně sílí tendence být na vnějších autoritách nezávislý, současně je však pohlcen následnými pocity bezvýznamnosti a bezmocnosti při představě sebe jako osamocené individua ve světě, jenž neslibuje žádnou pevnou jistotu.¹⁹³ A tak se ohlíží zpět: dítě na podřízenost autoritě, člen primitivního společenství na jednotu s přírodou, středověký člověk na oddanost církvi. „Patří k nim, je v nich zakořeněn, jsou strukturovaným celkem, v němž má své nesporné místo. Může trpět hladem a potlačováním, netrpí však nejhorším ze všech utrpení – naprostou osamělostí a nejistotou.“¹⁹⁴ Tentokrát je však takový pohled mechanismem úniku, jenž organický není, a důkaz tohoto faktu se dostaví v jeho efektu: vzdalování od svobody a její ochrany, liberální demokracie.

¹⁹² Tamtéž. s. 33

¹⁹³ Tamtéž. s. 42

¹⁹⁴ Tamtéž. s. 40

3. Nabytí svobody není začarovaným kruhem

(Post)moderní člověk se osvobodil z klece, která mu po dlouhá staletí bez optání determinovala podobu jeho bytí na Zemi. Nabytí svobody. Jakmile však vzlétl do prostoru neomezených možností a pocítil v něm náznaky osamocení a strachu z vlastní individuality, odvrátil pohled na důvěrně známé místo. Vyplývá z naší analýzy postmoderní společnosti, že člověku není svoboda až tak vlastní? Že podoba svobody, v níž věřili pozitivní libertariáni (kteří si však na liberální demokracii, jež by jim takový stav umožňovala prožít, ještě dlouho museli počkat), je utopie? Že skok do svobody je začarovaným kruhem, který vede do nového otroctví (– zvoleného jaksi svobodně)? Je to tak, že ať už se bude jednat o jakoukoli podobu svobody, počká si na člověka s otevřenou náručí plnou pocitu izolovanosti, osamocení a strachu? Nebo člověku stále zbývá poslední nezbytný krok k dosažení takové podoby svobody, v níž bude jedinečným, a přesto v neodvolatelném propojení s ostatními lidskými bytostmi, přírodou a se světem kolem?

Nabytí svobody není začarovaným kruhem a ani její zachování sisyfovskou prací. Fromm a mnoho dalších věří, že skutečně existuje cesta z emoční zaostalosti (která nás jediná doposud přesvědčovala o iluzi svobody), jež vede člověka zpátky k sobě – ke svobodě, jejíž odvrácenou stranou nejsou destruktivní samota ani pochybnosti. Taková svoboda naopak činí člověka nezávislou, kritickou, integrální součástí lidstva. Jeho úkolem však je, aby zrodil sám sebe.¹⁹⁵ Fromm si dokonce troufá říci, že je to jediná možnost člověka, jenž prošel procesem individualizace a nenávratně zpřetrhal primární vazby, jak se znovu propojit se světem. (Tentokrát však nikoli skrz primární vazby, neboť jak jsme demonstrovali, tato cesta není uskutečnitelná a jakákoli jiná, která se jí podobá, není opravdovým spojením člověka se světem.)

Jistě nás napadne Berlinova kritika, že právě pozitivní svoboda může být ve skutečnosti převlečeným nástrojem autoritářství. Či závěry idealistických filozofů, ze kterých vyplývá, že seberealizace lze dosáhnout pouze z intelektuálního hlediska – tedy že lidská osobnost se skládá ze dvou hluboce a nesmiřitelně protichůdných částí, u nichž je třeba, aby první ovládla a držela na uzdě druhou: aby rozum vládl citu. Tyto postoje však učinily zásadní chybu. Zapomněly, že člověk není mašinkou, již můžeme rozdělit na součástky a vybírat si, kterou z nich do něj trvale vložíme a kterou dle libosti a potřeb moderního života ponecháme stranou. Rozum i cit jsou neoddělitelnými stránkami lidské osobnosti – zmrzačí-li se jedna, vážně se poškodí i druhá.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Tamtéž. s. 195

¹⁹⁶ Tamtéž. s. 195-196

Skutečná seberealizace musí nastat na všech frontách lidské osobnosti, „aktivním vyjadřováním citových i intelektuálních potencialit. Tyto potenciality má každý, uskutečňují se jen tou měrou, jakou se vyjadřují. Jinými slovy: pozitivní svoboda spočívá ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti.“¹⁹⁷ Nezdravé podrobení (které je podmínkou jakéhokoli autoritářství), jež se tvářilo jako jediná útěcha před úzkostí a osamocením, v tomto scénáři vypadává ze hry. (Navíc – právě podrobení se vnější síle, která ztělesňuje „vyšší nepoznané já“ zhmotněné v komunitě, jež člověka (neschopného spoléhat se sám na sebe a s vrozenou potřebou podřízení) přesahuje, bylo hlavním tématem Hitlerovy ideologie.¹⁹⁸)

3.1. Spontaneita

Většina z nás si jistě vybaví momenty z vlastního života, ve kterých nám do našeho předem naplánovaného, téměř předvídatelného dne (a života), který se tvářil jako každý další, a tudíž nevzbuzoval jediný důvod k pochybování, že by tentokrát měl být odlišný, vklouzlo něco zcela nečekaného. Ať už náhlá, intenzivní myšlenka učinit něco namísto zcela obvyklého způsobu pro jednu jinak, náhodné setkání s někým, koho jsme si přáli vidět, nebo dokonce bezmyšlenkovité oslovení a poznání někoho do té doby neznámého. Spočínutí v přírodě či uvědomění si její blízkosti v ruchu velkoměsta, spontánní smích, při němž vytryskly slzy, vědomí hluboké a upřímné blízkosti k další lidské bytosti a opravdová vděčnost za to... Zkrátka nejnepatrnější maličkost, která nám v daný okamžik naši rutinu nenápadně nabourala a zapříčinila sled náhod, jenž nás rychlostí světla, navenek zcela nepozorovatelnou, vtáhl do pocitu trvající věčnosti. Cítíme propojenost, spontánní vztah k člověku a k přírodě. „V těchto momentech víme, co je spontánní akt, a můžeme si představit, jaký by mohl být lidský život, kdyby takové zážitky nebyly tak řídkými a málo kultivovanými událostmi,“¹⁹⁹ dodává Fromm.

Proč je vůbec řeč o spontaneitě? Jak jsme již uvedli, dle Fromma spočívá pozitivní svoboda ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti. Co přesně to znamená? Latinské úsloví *sua sponte* doslovně znamená „z vlastní svobodné vůle“. Spontánní aktivitou zde není míněno „něco dělat“, nýbrž stav harmonie citění, myšlení a jednání jedincova já – když se jeho jednání stane výsledkem souhlasu citových, rozumových i smyslových částí jeho osobnosti. Teprve tehdy, když ví, že nepotlačil žádnou z podstatných částí svého já a že se zachoval upřímně k sobě samému, a tedy že jeho jednání je odrazem jeho samého, můžeme hovořit

¹⁹⁷ Tamtéž.

¹⁹⁸ Tamtéž. s. 42-43

¹⁹⁹ Tamtéž. s. 197

o spontánní aktivitě vyplývající z jeho skutečné svobodné vůle.²⁰⁰ (Spontaneita v tomto smyslu tak přesahuje pouhé nahodilé momenty. Je ve skutečnosti aktivitou, jež dává smysl zaručeným lidským právům a svobodám. Neboť, co udrží svobodu myšlení a svobodu projevu při životě, pokud člověk neví, zda si skutečně myslí, co říká?)

Fromm tak vnímá spontánní aktivitu jako pojítka, kterým si člověk rozpomene na jednotu bytí – na jeho neoddělitelné a absolutní propojení se světem, s přírodou, ostatními lidskými bytostmi a se sebou samým. Necítí se osamocený a zároveň neobětovává svou jedinečnost. Podstatu tohoto stavu tvoří láska. Nejedná se však o iluzi lásky, v níž člověk ztrácí sám sebe, chce druhé vlastnit, chce si pro budoucí jistotu zapečetit svůj status quo, determinuje dle ní svou hodnotu či na ní závisí jeho identita (a to vše ze strachu z osamocení a smrti). Je to láska bezpodmínečného přijetí, sebe a ostatních jako plnohodnotných bytostí – takových, jaké doopravdy jsou, a má je a sebe za to skutečně rád. Spontaneita vede k jednotě, v níž však není popřena jedinečnost a neopakovatelnost. „V každém spontánním aktu člověk objímá celý svět. Přitom jeho individuální já zůstává nejen nedotčeno, ale stává se silnějším a pevnějším.“²⁰¹ Opak – tedy nedovolení si vyjádřit, co je nám skutečně vlastní, a tedy schovávání se za masku „pseudojá“, je důkazem pocitu méněcennosti a odcizení.²⁰²

V čem je klíčový právě pojem „aktivita“? Aktivita vyjadřuje dynamiku života, neustálé změny, které jsou jeho podstatou a podstatou jeho dalšího vývoje. Aktivita je proces, jenž je cílem sám o sobě, člověku v něm nejde o konečný výsledek.²⁰³ (Což je mimojiné podstatou předposlední fáze k dosažení Nietzscheho nadčlověka.) „Uvědomuje si sebe jako aktivní a tvořivé individuum a poznává, že existuje jen jeden smysl života: prožívat ho.“²⁰⁴

3.2. Vnitřní svoboda

„Duchovní svoboda člověka, kterou mu nelze až do posledního dechu vzít, mu také až do posledního dechu dává příležitost uspořádat svůj život smysluplně.“²⁰⁵

Někdo by si mohl pomyslet: od narození jsme nevyhnutelně ovlivňováni a formováni svým okolím. Naše životy jsou těmito biologickými a sociálními podmínkami zcela determinovány. Někdo další, kdo svou mysl zpřístupní abstraktnějším metafyzickým úvahám, by

²⁰⁰ Tamtéž. s. 196

²⁰¹ Tamtéž. s. 198

²⁰² Tamtéž.

²⁰³ Tamtéž.

²⁰⁴ Tamtéž. s. 199

²⁰⁵ FRANKL, Viktor Emil. *A přesto říci životu ano*. Vyd. 5., Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2018, s. 85. ISBN 978-80-7566-022-0.

se možná přiklonil k existencialistům a letmo oponoval: existuje svoboda, avšak je břemenem tak neúnosným, že pochopitelně vzdát se v jisté míře své individuality a být konformním je nejenom rozumné, nýbrž jediné reálné východisko (cokoli jiného je pouhopouhý nesplnitelný sen). Oba názory si tak najdou společnou cestu k témuž závěru. Připomenou si a logicky zdůvodní mnoho případů, kdy si člověk zkrátka nemůže „dělat, co chce“. Člověk se tak ihned nasytí pocitem jistoty, že jeho duše a chování jsou jednoznačně utvářeny podmínkami života. (K jakým možným následkům takový postoj vede, jsme si znázornili výše.) Existuje tedy vůbec nějaký prostor pro svobodu, pro svobodnou vůli a odpovědnost v elementárním smyslu? Má smysl se o svobodě, aniž bychom ji nutně vnímali jako produkt společenského uspořádání, který se svému ideálu může neustále přibližovat, nikdy ho však nedosáhne, bavit? Je na těchto společenských mantinelech bez dalšího závislá? A nakonec – do jaké míry je pro podobu svobody, jež je modernímu člověku zaručena, podstatný závěr, kterým by se nám podařilo vyvrátit přesvědčení, že je svoboda bez výjimky nerozlučně propojená se společenskými podmínkami?

Podobně jako existencialisté, i Viktor Emil Frankl, rakouský psycholog a psychiatr s českými kořeny, přeživší holokaustu, potvrzuje tentýž holý fakt, a to sice, že jsme do života a situacích v něm bez optání vrženi. Při svém nástupu do Osvětimi si s sebou přál propašovat svou vlastní rozpracovanou vědeckou studii, ve které chtěl objektivními metodami zachytit důkazy psychologie nacismu. Brzy nato však narazil na onu chladnokrevnou realitu vězně – kromě svého těla mu nemá právo náležet vůbec nic. Přesto po osvobození vydal spisek s názvem *A přesto říci životu ano*, v němž podává zprávu o tom, co život v koncentračním táboře s psychikou vězně „udělá“, a zároveň – a to je v díle (a pro naši analýzu významu svobody pro člověka) klíčové – že je to postoj, postoj ke každé situaci, v níž se člověk bez možnosti volby octne, onou výhybkou osudu.

Frankl si svou roli lékaře o duši udržel i v pozici vězně a v těch nejtěžších chvílích (byť i on samotný čelil neustupující skleslosti, podrážděnosti, zimě a hladu, jež se ve dne v noci držely každého vězně) ostatní morálně povzbuzoval. „Tak jsem začal,“²⁰⁶ popisuje v knize onen náročný večer po celodenní hladovce, kterou mělo být dva a půl tisíce vězňů potrestáno za to, že nechtěli odhalit identitu „zloděje“, kamaráda, který si hladem polomrtvý potají sebral více brambor, než směl (což znamenalo v případě jeho odhalení okamžité oběšení), – „a začal jsem tím, že se každému nestrannému člověku musí budoucnost jevit neutěšeně. Připustil jsem, že si každý z nás už může vypočítat, jak malá je pravděpodobnost přežití. A to ještě nevypukla v lágru

²⁰⁶ Tamtéž. s. 102

tyfová epidemie. Přesto jsem odhadl vyhlídku na přežití tak na pět procent. Lidem jsem to řekl. Ale taky jsem jim řekl, že se sám za svou osobu nevzdávám naděje a nehodlám složit zbraně. Vždyť žádný člověk nezná budoucnost, žádný neví, co mu přinese příští hodina. I když nemůžeme hned nazítří počítat s nějakým zásadním zvratem na frontě, přesto my, zkušení vězni, víme lépe než kdo jiný, že se často náhle naskytne nějaká velká šance, přinejmenším pro jedince: neočekávané zařazení do nějakého malého transportu se zvláštním posláním s neobyčejně příznivými pracovními podmínkami a tak podobně, což jsou věci, které byly pro vězně v lágru vytouženým štěstím.²⁰⁷

Své dílo zasvětil vnitřní svobodě – té poslední a současně nejvyšší úrovni svobody, která je člověku ponechána. Můžeme si být s největší pravděpodobností jisti, že lidská duše je formována vnějšími i vnitřními okolnostmi, jež jednoduše nastávají, bez upozornění, bez optání, náhle a nevyzpytatelně. Že člověk je předurčen a podmíněn okolnostmi biologickými, psychologickými a sociologickými. Přesto, upozorňuje nás Frankl, žijeme beznadějný život, pokud tomuto závěru bez dalšího uvěříme. „Člověk může vždycky jinak!“²⁰⁸ píše Frankl. „Vždy existuje zbytek duchovní svobody, svobodného postoje našeho ‚já‘ k okolí dokonce i ve zdánlivě absolutně vnucené situaci, vnější i vnitřní. (...) Člověku v koncentračním táboře lze vzít všechno kromě jednoho: kromě nejvyšší lidské svobody, která mu dovoluje zaujmout k daným poměrům adekvátní postoj. A možnost výběru byla! Každý den a každá hodina v lágru dávaly tisíce příležitostí k vnitřnímu rozhodnutí, které bylo rozhodnutím pro nebo proti propadnutí člověka těm okolním silám, které hrozily uloupit mu to nejvlastnější, jeho vnitřní svobodu, a svěst ho k tomu, aby se zřekl své svobody a důstojnosti a stal se pouhým míčkem na hraní, pouhým objektem vnějších podmínek.“²⁰⁹ Ve svém díle podává svědectví o tom, že člověk je mnohem víc než čirým produktem okolností. Že se svým postojem může oprostít od vnucených vlivů existenční formy. Nepopíratelně dnes a denně na každého z nás tlačí všemožné podmínky – tělesné, duševní, společenské... V konečném důsledku však rozhodnutí o tom, co se s člověkem vnitřně stane, co s ním tyto podmínky udělají, náleží pouze jemu samotnému. Frankl nám připomíná, že je to výsledek vnitřního rozhodnutí.

3.2.1. Spatřit smysl utrpení

Přirozeně začíná u utrpení. Není překvapením, že většinu vězňů sužovala stále dokola stejná myšlenka: pokud není možné dostat se z lágru živý, pak toto utrpení nemá vůbec žádný smysl. Naproti tomu si Frankl položil následující otázku: „Má celé toto utrpení, to umírání kolem

²⁰⁷ Tamtéž.

²⁰⁸ Tamtéž. s. 84

²⁰⁹ Tamtéž.

nás, nějaký smysl? Neboť nemá-li jej, pak by nakonec nemělo smysl ani přežití lágru. Neboť život, jehož smysl stojí a padá s tím, zda si jej uchovám, nebo ne, tedy život, jehož smysl závisí na milosti takové náhody, takový život by vlastně nemělo vůbec cenu žít.²¹⁰ A tak začíná mluvit o jeho významu, jeho hodnotě, jeho neodvolatelném a nenahraditelném místě v lidském životě.

Začíná mluvit o tom, že hodnotným není pouze aktivní život, život tvůrčí, život požívačný. Nýbrž úplně každý život, dokonce i život vězně, život v utrpení. „Vyprávěl jsem svým kamarádům (kteří leželi docela tiše, téměř bez hnutí, jen tu a tam vydali dojatý povzdech) o tom, že lidský život má vždy a za všech okolností smysl a že tento nekonečný smysl naší existence v sobě zahrnuje i utrpení a umírání, nouzi i smrt.“²¹¹ Dává-li život smysl, není možné, aby se tentýž smysl vyhnul utrpení. Protože teprve utrpení, tak jako smrt a osudovost, činí lidskou existenci kompletní.²¹² Mluví o postoji člověka k vlastnímu nezvratnému osudu (a k utrpení, jež je s ním spojeno), jenž je ve skutečnosti oním hybatelem osudu, který až do poslední minuty života člověku otevírá nevyčerpatelnou řadu možností, jak svému životu dát smysl. Jak se nevzdat vnitřní svobody a uskutečnit ty hodnoty, které v sobě utrpení ukrývá. A byť po celou dobu promlouvá k ostatním vězňům, svým dílem se obrací i na nás. Upamatovává nás, že se tyto vnitřní postoje netýkají jen malé hrstky z nás. „Člověk může být vnitřně silnější než vnější nepřízeň osudu, a to nejen v koncentračním táboře.“²¹³

Príznačnou reakcí na jakoukoli provizorní, časově neomezenou a neomezitelnou existenci je zpravidla nostalgický pohled do minulosti (či úzkostlivý do nejisté budoucnosti). Účelem této reakce je snížit hodnotu přítomnosti a tím i utrpení, které s sebou nese. Současně s tím se však zvyšuje pravděpodobnost přehlédnutí podnětů, existujících v přítomnosti, k utváření skutečností. Čím větší je popření přítomnosti, tím silnější je motivace člověka připustit svůj vnitřní úpadek, být vydán napospas prostředí. Stejně s tím „nic nezmůže“. A on je to přesně tento okamžik, oním přehlíženým impulzem vnější obtížné situace, který mu právě dává možnost vnitřně přerůst sebe sama. Opak, totiž útek před přítomností, drží člověka v mrtvém bodě (utrpení však přežívá). Většina lidí je v takovém stavu přesvědčena, že všechny možnosti k uskutečnění sebe sama jsou ty tam. Ony však po celou dobu spočívají právě v tom, jak člověk naloží se svým životem v jakékoli přítomné situaci.²¹⁴

Jednotlivé lidské osudy jsou zcela ojedinělé, neopakovatelné – jako cokoli ve fyzickém, hmotném světě. A tak nejenom že nenarazíme na dvě stejné lidské bytosti, ale ani nastalé situaci

²¹⁰ Tamtéž. s. 86

²¹¹ Tamtéž. s. 103

²¹² Tamtéž. s. 85

²¹³ Tamtéž. s. 86

²¹⁴ Tamtéž. s. 91-92

už nikdy nebude umožněno vstoupit do stejného času a prostoru. Její konkrétní podoba je jediná, poslední na světě, byť v jejím pohledu vidíme důvěrně známou skutečnost. Ale není jí a ani nemůže být. Tudíž i jednotlivé lidské reakce na dané situace budou vždy odlišné – v každé situaci je člověk vyzván k něčemu zcela jedinečnému. „Pokud konkrétní osud uloží člověku nějaké utrpení, pak bude muset tento člověk v tomto utrpení vidět úkol, a to zcela jedinečný. Tváří v tvář tomuto utrpení bude muset proniknout k vědomí, že tu se svým trýznivým osudem stojí v celém kosmu jako neopakovatelná a jedinečná bytost. Nikdo mu ho nemůže odejmout, nikdo ho nemůže místo něj protrpět. Avšak v tom, jak on sám, postižený tímto osudem, ponese toto utrpení, v tom spočívá jeho specifická možnost vykonat něco jedinečného.“²¹⁵ Život nezačne dávat smysl až uskutečněním nějakých cílů vlastním tvořivým úsilím. „Nám šlo o smysl života jakožto oné komplexnosti, jež v sobě skrývá i smrt, a tak neposkytuje jen smysl života, nýbrž i smysl utrpení a smrti; o tento smysl jsme zápasili.“²¹⁶

Franklovi a ostatním přítomným osud naložil uplatnit vůli ke smyslu a spatřit smysluplnost utrpení. Smysl utrpení však může být odhalen jen za podmínky, že mu člověk nahlédne do tváře v celé jeho úplnosti. Přestane jeho hloubku sentimentálně přibarvovat, zlehčovat, vyhybat se jí, přenášet se přes ni laciným a křečovitým optimismem.²¹⁷ „I když to bylo spojeno s nebezpečím, že ‚změkne‘, že se potají neubráníme slzám. Za tyto slzy se člověk nemusí stydět, protože byly důkazem toho, že v sobě našel nejvyšší odvahu, odvahu trpět. O tom však věděli jen málokterí a ti se jen stydlivě tu a tam přiznávali, že si opět jednou poplakali, jako třeba onen kamarád, jehož jsem se ptal, jak se zbavil otoků z hladu. Odpověděl mi tehdy: ‚Vyplakal jsem je.‘“²¹⁸

3.2.2. Něco čeká

„Typická odpověď na všechno povzbuzování zněla: „Co můžu já ještě od života očekávat?“²¹⁹ Frankl nám kromě připomenutí vnitřní svobody a smyslu utrpení zanechal ještě jednu náповědu k rozpomenutí na, Heideggerem nazvanou, jednotu bytí. Na takový povzdych totiž Frankl reagoval následovně: „Nejde o to, co my ještě očekáváme od života, jako spíše o to, co život očekává od nás.“²²⁰ V roli dotazovaného není život, od kterého čekáme, až nám ukáže smysl. Tato role náleží od počátku člověku. Život je pouze tazajícím. Den co den, hodinu co hodinu pokládá tutéž otázku. Bezprostředně před každým našim činem: v něm jediném se totiž

²¹⁵ Tamtéž. s. 97-98

²¹⁶ Tamtéž. s. 98

²¹⁷ Tamtéž.

²¹⁸ Tamtéž. s. 99

²¹⁹ Tamtéž. s. 96

²²⁰ Tamtéž.

skrývá odpověď, jím je vyjadřován onen smysl. Bytí je jediným dědictvím, které nepodléhá konečnosti individuální existence. Což potvrzuje jeho esenci smyslu, je důvodem vnitřního napřímení, směřování člověka – „patří jaksí k člověku, že může existovat jen pod zorným úhlem nějaké budoucnosti, tedy tak říkajíc *sub specie aeternitatis* (s pohledem na věčnost).“²²¹

A tak u dvou mužů, kteří už už připouštěli svůj vnitřní pád, domnívajíce se, že v něm naleznou pravé osvobození, vyšlo najevo, že od obou život něco očekával, na oba v budoucnosti něco čekalo. Na jednoho čekal člověk: dítě čekalo v zahraničí na svého tátu. Na druhého vězně čekalo rozpracované dílo, vědecká studie o konkrétním tématu, jemuž se ve své profesi věnoval, byl totiž vědcem. Oba byli ve vztahu k tomu, co na ně v životě čekalo, bezpodmínečně a jednoznačně nepostradatelní. „Ona neopakovatelnost a jedinečnost, kterou se vyznačuje každý jednotlivec a která každé jednotlivé existenci teprve dodává smysl, se tedy uplatní jak ve vztahu k nějakému tvůrčímu dílu, tak i ve vztahu k druhému člověku a jeho lásce. Tato nezastupitelnost a nenahraditelnost každé jednotlivé osoby je právě tím, co je nutno si uvědomit a co dá vyniknout zodpovědnosti, kterou má člověk za svůj život.“²²² Oba muži tak opět spatřili ono zapomenuté „proč“ své existence, které svým významem mělo mnohonásobnou přesilu nad tíhou téměř jakéhokoli „jak“.²²³

Frankl učinil kopernikovský obrat ve vztahu k existencialistům: svoboda není břemenem, nýbrž tím jediným, co nás může nesnesitelné tíhy břemen ušetřit. Svoboda postojí a schopnost činit vlastní rozhodnutí jsou silami, jež poskytují každému člověku možnost spatřit smysl v jakékoli situaci. Franklovy myšlenky jsou neodmyslitelně spjaté s tím, co si prožil. Životní smysl se tak stává středobodem jeho teorie i praxe. Ne však ten životní smysl, jehož příchod netrpělivě očekáváme v zásadních životních okamžicích, nýbrž všudypřítomný, věčný životní smysl, který na své spatření čeká v každém běžném okamžiku. Frankl nám ukazuje směr, kterým se dívat. Prožitím hodnoty, především lásky (lásky k životu), včetně prožití utrpení, jež uvádí do pohybu vědomí svobodné vůle, svobodného postojí (a jehož skrytým požehnáním je, už od dob Aischylových, moudrost²²⁴). Schováváme-li se před přítomností, přežíváme v mrtvém bodě, nikoli však bez utrpení. Takový bod totiž není tak úplně doslova mrtvý – hýbe se, ale proti nám. Protože jsme to my, kdo jsme v první řadě proti sobě. V mrtvém bodě nelze vyčkávat, setrvávat. Život se kontinuálně manifestuje, tisíci různými způsoby. Nelze nereagovat, nelze neodpovědět.

²²¹ Tamtéž. s. 92

²²² Tamtéž. s. 100

²²³ Tamtéž. s. 99-100

²²⁴ AISCHYLOS. *Agamemnón*. Online. Praha: Městská knihovna v Praze, 2023, s. 14. Dostupné z: <https://web2.mlp.cz/koweb/00/04/69/22/55/agamemnon.pdf>.

Pokusem o únik, nasazením masky, popřením přítomnosti, to všechno jsou odpovědi, reakce, činy, pod které se podepisujeme a které si odžíváme. Frankl nám svým dílem ukazuje, jaké souvislosti existují mezi takovou životu nebezpečnou netečností na jedné straně a ztrátou naděje na straně druhé. Mezi myslí člověka, odvahou, nadějí a mezi odolností, imunitou organismu. Uvědomí-li si člověk tyto vnitřní vztahy, pak „také pochopí,“²²⁵ říká Frankl, „jak smrtelně může působit pád do beznaděje a sklíčenosti.“²²⁶

Frankl odkryl a pojmenoval skutečnou sílu postoje. Jeho bezpodmínečnou existenci, jež může přežít i v podmínkách nulové negativní, natož pozitivní svobody. Dokázal, že vnitřní svoboda je vždy a za každých okolností jádrem, stavebním kamenem jakékoli navazující svobody. Proto je uvědomění si vnitřní svobody tak podstatné pro schopnost pokračovat v dosažené negativní a pozitivní svobodě, pečovat o ni a předat ji generacím, které na svůj život teprve čekají.

3.3. Vztah Já a Ty ve světě změny

Dopad neodmyslitelných důsledků válečných událostí 20. století na člověka a jeho osobní vztahy, ztráta jistoty a bezpečí, které turbulentní postmoderna v lecčem znásobila, je předmětem poznání též pro tzv. filozofy dialogu. Jedním z nich byl Martin Buber, který své myšlenky shrnuje v díle *Já a Ty*. Byť byla kniha napsaná v roce 1923, tedy mnohem dříve, než svět spatřil postmodernu, svým nadčasovým myšlením Buber předjímá souvislosti, kterými se zde zabýváme. „Svět je pro člověka dvojitý, neboť i jeho postoj je dvojitý,“²²⁷ zní Buberova úvodní věta. Pohybuje-li se člověk na hranici „Já-Ty“, pronikl do světa vztahů. V okamžiku, kdy se dostane na hranici „Já-Ono“, je lapen ve světě předmětů, zkušeností. „A tak je i lidské já dvojitý.“²²⁸

Tento postoj člověka je dvojitý, neboť existují i dvě základní slova, jež je schopen pronášet (slovy však Buber nemíní jednotlivá slova, nýbrž slovní dvojice): Já-Ty a Já-Ono. Žádné Já samo o sobě není – vyslovujeme-li slovo „Já“, vždy tím míníme jednu ze dvou oblastí, tedy buď oblast Já-Ty, nebo oblast Já-Ono. Stejně tak je tomu i u slova „Ty“ a slova „Ono“. Pronášením těchto slov se navíc nepojmenovává něco, co existuje mimo ně. Naopak – jejich vyřčením se zakládá bytí toho, co vyjadřují. Já-Ty lze říkat pouze celou svou bytostí. Slovní dvojici Já-Ono nikoliv. Já-Ty ustavuje svět vztahů, Já-Ono je projevem světa jako zkušenosti. „Svět slova Ono

²²⁵ FRANKL, Viktor Emil. *A přesto říci životu ano*. Vyd. 5., Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2018, s. 95. ISBN 978-80-7566-022-0.

²²⁶ Tamtéž.

²²⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*. Vyd. 4., Praha: Portál, 2016, s. 7. ISBN 978-80-262-1093-1.

²²⁸ Tamtéž.

je souvislý v prostoru a čase. Svět slova Ty není takto souvislý.²²⁹ Připomíná nám to známé Parmenidovy oblasti *to eon* a *ta eonta*? Pokud ano, pak jsme blíží k pochopení těchto dvou Buberových světů, dvou existencí, v nichž se odvíjí bytí člověka. Buber nám tak, stejně jako Parmenidés, připomíná jádro cesty poznání, na níž nelze obejít žádnou ze dvou oblastí: k prozření oblasti *to eon* je nutné rozpoznat oblast *ta eonta*.

„Vnímám něco. Pociťuji něco. Představuji si něco. Chci něco. Cítím něco. Myslím na něco.“²³⁰ (...a další činnosti, jejichž předmětem je nějaké „něco“.) Člověk zakouší svět rozprostírající se okolo něho. Rozebírá ho, analyzuje ho, vysvětluje si ho, poznává ho. Čerpá vědění o jeho povaze, vlastnostech, funkcích, struktuře. To vše mu umožňuje svět zkušeností, svět Já-Ono. Svět „něčeho“ však žije minulostí. Člověk zakouší jevy, předměty, osoby (ano, i osoby, hlavně osoby – svět Já-Ono, předmětů, zkušeností, vzpomínek nelze vykládat doslovně, vyhnuli bychom se tím jeho významu) v jejich danosti. Danost však patří minulosti. Zakoušením světa se člověk světa neúčastní. Nicméně! „Ve vši vážnosti pravdy poslyš: kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“²³¹

Byť jsme si zvykli být ponořeni do světa zkušeností, jakožto prostoru, v němž se poznává svět (vždyť každý vědní obor svět třídí, takto rozebrané části porovnává, zkoumá, dává do souvislostí a nachází v nich zákonitosti), a klást na něj důraz, není to pouze on, který člověku otvírá svět. „Kdo říká ‚Ty‘, nemá žádné něco, nemá nic. Ale stojí ve vztahu.“²³² Vnímáme-li druhou bytost jako „Ty“, není pro nás předmětem světa. Není souborem vlastností, schopností, vzpomínek. Není prostředkem, účelem, neuspokojuje žádnou chtivost, žádné předjímání. Stojí před námi jako bytost ve vši úplnosti. Ze všech objektů, které tvoří náš svět, se jeden vydělí a přistoupí k nám. A my pocítíme, že jsme se našli. Ocitáme se ve vztahu, jenž je setkáním, které žije přítomností. „Přítomnost – a tou není míněn bod, kterým v myšlenkách vždy označujeme jen závěrečnou vteřinu ‚proběhlého‘ času, jen zdání zachyceného ukončení, nýbrž skutečná a naplněná přítomnost – existuje jenom potud, pokud existuje setkání a vztah. (...) Přítomnost není prchavá a pomíjivá, nýbrž zpřítomňující a trvalá. Předmět není trvání, nýbrž zastavení, ustání a ztuhnutí, jasná vymezenost, absence vztahu a přítomnosti.“²³³

Jaký je tedy vztah Já a Ty?

Nejopravdovější a nejvlastnější poměr člověka k člověku.

²²⁹ Tamtéž. s. 31

²³⁰ Tamtéž. s. 8

²³¹ Tamtéž. s. 31

²³² Tamtéž. s. 8

²³³ Tamtéž. s. 15

„Sem nedosahuje žádný klad: zde je kolébka skutečného života.“²³⁴

Taková říše vztahu se rozprostírá ve třech dimenzích: v životě s přírodou, v životě s lidmi a ve vztahu s duchovními jsoucný. Život s přírodou se odehrává pod prahem řeči, zachvívá se v temnotě. Život s lidmi je řečí obdarován. A vztah s duchovními jsoucný, zahalen v oblak, je příčinou řeči. („Neslyšíme žádné Ty, a přece cítíme, že jsme voláni. A odpovídáme – ať už vytváříme, nebo myslíme, nebo jednáme, říkáme svou bytostí základní slovo, aniž bychom mohli říci ‚Ty‘ svými ústy.“²³⁵) Je to však onen život s lidmi, který je jakousi vstupní branou k věčnému Ty.

„Základní slovo Já-Ono není nic zlého – stejně tak jako hmota není nic zlého. Ale snadno se stává něčím zlým – stejně tak jako hmota, která si činí domýšlivě nárok na to, že je samým jsoucнем. Nechá-li je člověk vládnout, přeroste ho ustavičně se zvětšující, přebujelý svět slova Ono a vlastní Já pro něj pozbude skutečnosti.“²³⁶ Člověka uvězněného ve světě Já-Ono jsme poznali již v předchozích kapitolách. Užívá světa, předmětů a osob v něm, ztotožňuje se s nimi, přivlastňuje si je. Tvoří součást jeho identity – vše to, co mu patří a čeho dosáhl, včetně vztahů, charakterizuje jeho podstatu. (A přesto, ne a ne uniknout osamocení.) Ze zvyku vyslovuje „Ty“, byť se obrací k Ono. (A nad mnohými Ty jen celou svou bytostí zpovzdálí rozjímá.) Před světem vystupuje jako Já slovní dvojice Já-Ono – on sám se však brzy stává součástí takového užívání. On i svět mají nějakou funkci a účel – řídí je zákon kauzality. Zmocňuje se ho posedlost procesem a v takové neomezené příčinnosti určuje pravidla života „neblahá sudba“. Říká tomu sebevědomě osud, aniž by tušil, že je svou představou o něm jeho skutečnému významu na míle vzdálený. „Kdo je přemožen světem slova Ono, musí spatřovat v dogmatu o nezměnitelném procesu pravdu, která zjasňuje to, co bylo nepřehledně bujícím děním; ale toto dogma ho ve skutečnosti činí ještě větším otrokem tohoto světa. (...) To jediné, co se člověku může stát neuniknutelnou sudbou, je víra v tuto sudbu; neboť ona potlačuje pohyb obrácení.“²³⁷ Přes veškerou hláсанou individualitu je polapen neskutečností. Čas od času si to uvědomuje, je-li sám (se) sebou. Potencialitu svého Já však vyčerpá na únik před takovýmto zamyšlením a s ním spojenými návaly nicotnosti. Přesvědčí se o opaku, o skutečnosti užívání světa. „Je pouze třeba dát tomuto užívání antické jméno a ono se ocitá ve společnosti bohů.“²³⁸

²³⁴ Tamtéž. s. 12

²³⁵ Tamtéž. s. 10

²³⁶ Tamtéž. s. 40

²³⁷ Tamtéž. s. 49

²³⁸ Tamtéž. s. 50

S osudem se může setkat pouze člověk, který vychází ze svobody. Neboť „svoboda a osud jsou si vzájemně zaslíbeny, spojují se ve smyslu.“²³⁹ Svobodný člověk věří ve skutečnost: ve vztah Já a Ty. „Věří v určení a v to, že určení ho potřebuje: ono ho nevede na provázku, ale očekává ho; on za ním musí jít, a přece neví, kde je nalezne. Ale ví, že musí vyjít celou bytostí. Věci se nebudou dít podle jeho rozhodnutí, ale to, co má přijít, přijde jenom tehdy, rozhodne-li se k tomu, co může chtít. Musí obětovat svou malou, nesvobodnou vůli, ovládanou věcmi a pudy, své velké vůli, která opouští určenost a jde za určením. Tak už do ničeho nezasahuje, ale zároveň ani jenom pasivně nepřihlíží, jak se věci dějí. Naslouchá tomu, co roste samo ze sebe, cestě podstatného bytí ve světě; ne proto, aby tím byl nesen, nýbrž proto, aby to uskutečnil tak, jak to jím má být uskutečněno – jím, bez něhož se určení nemůže obejít, lidským duchem a lidským činem, lidským životem a lidskou smrtí.“²⁴⁰ Věří: setkává se. Věří: začíná si uvědomovat svou touhu po takových setkáních, svou schopnost do nich vstupovat a touto svobodou naplňovat svůj osud – smysl pro to být.

„To, co existuje, se otvírá v dění a to, co se děje, se odhaluje jako bytí; není přítomno nic jiného než toto jediné, ale toto jediné má vesmírnou povahu. (...) Setkání nejsou uspořádána a nemohou tvořit svět, ale každé z nich je ti znamením světového řádu. Nejsou vzájemně spojena, ale každé z nich tě ujišťuje o tvém sepětí se světem.“²⁴¹ Buber tím nepřímou (a o několik desítek let dříve) vysvětluje spojitost mezi postmodernou, která ve svých znacích odhaluje skutečnou tvář zkušenostního světa, a mezi z toho vyplývající úzkostí současného člověka, který hledá východisko v konformitě. Neboť „těžká modernita“ (období před „tekutou modernitou“, postmodernou), jak o ní mluví Bauman, se spoléhala na neměnné projevy řádu, věčnosti, stálosti a pevnosti ve zkušenostním světě, ve světě předmětů. Nepochybovala o nich, dokud ji nepřekvapilo jejich selhání.

Výzvou současného člověka je přijetí, že svět slova Ty, viděn a pojmenováván z perspektivy zkušenostního světa, je nejistý, tekutý (neboť v něm vše proniká vším), neuchopitelný. Přichází neočekávaně a mizí, byť by si jej člověk rád podržel. Projevuje se jako něco neustále nového. Přichází znovu, zpravidla však pokaždé v jiném přestrojení. Lpíme-li na jeho projevech, snažíme-li se je udržet, uspořádat, učinit přehlednými, brzy nato přijdou o svou přítomnost, vstoupí do říše Já-Ono. Věčné Ty navíc člověku nezajistí jeho fyzické přežití na Zemi (a proto se člověk tak pevně drží zkušenostního světa, z potřeby otupit tajemství smrti –

²³⁹ Tamtéž.

²⁴⁰ Tamtéž.

²⁴¹ Tamtéž. s. 30

paradoxně je však diktátem přírody, že se z každé podoby Já i Ty nakonec vždy stane věčné Ono). Ale věčné Ty člověku pomáhá tušit věčnost.

Svět Já-Ty a svět Já-Ono jsou ve skutečnosti součástí jednoho jediného koloběhu života. Jsou cestou, na níž kráčí člověk i jeho dějiny. Byť bychom si přáli věčně přebývat v jednom, či mít nezpochybnitelnou jistotu v druhém, možné to není, neboť ve skutečnosti nejsou žádné dva světy. Jde stále o jeden jediný, nahlížen dvěma různými pohledy, které teprve dohromady projevují jeho podstatu. (Jeden pomáhá přežít, druhý prožít – teprve spojení těchto dvou skutečností rodí život. Zaměřovat je vzájemně je však cesta do bezvýslednosti.) Buber tuto organickou skutečnost dokazuje, stejně jako Fromm, na vývoji jednotlivce. „Zdrojem úplnějšího poznání je dítě. Zde se nám nezastřeně objasňuje, že duchovní skutečnost základních slov povstává ze skutečnosti přírodní: duchovní skutečnost základního slova Já-Ty z přírodního sepětí, duchovní skutečnost základního slova Já-Ono z přírodní oddělenosti.“²⁴² Dítě se rodí v absolutní jednotě s Ty. („Na počátku je vztah: jakožto kategorie jsoucna, jakožto připravenost, uchopovací forma a duševní model; je to vztahové apriori, je to *vrozené* Ty.“²⁴³) Viděno z kosmicko-metakosmického původu, při zrození opouští nerozdělený prasevět, který existoval ještě před vymezenými tvary. Člověk vyvstává z absolutního přírodního sepětí, jež má kosmickou povahu. „Je to sepětí, které v člověku zůstává jako obraz tajného přání.“²⁴⁴ Přirozeným procesem individualizace se však začíná vyčleňovat. Odlišovat sebe od světa, ježž nyní dokáže zakoušet.

Ona touha a přání po opětovném sepětí však neznamená vrátit se zpátky po téže cestě (opomeneme-li fakt, že ani není uskutečnitelná), nýbrž spočinout v kosmickém sepětí se svým pravým Ty. „Neboť z tohoto prasevěta vystoupilo zcela jenom tělesné individuum, které se narodilo do světa, nikoli však dosud živá, aktualizovaná bytost, která se z něho může vymanit jenom postupně, a to právě tím, že bude vstupovat do vztahů.“²⁴⁵ Lidské bytí tak sice vychází ze vztahu Ty k Já. Podoby onoho Ty však začnou v průběhu jedincova života brzy nejenom přicházet, ale nemalá hrstka z nich nečekanou rychlostí následně odcházet. V průběhu těchto dynamických procesů sílí vědomí někoho neměnného: vědomí Já. Ještě stále však jaksi tíhne k Ty. Až jednoho dne oddělené Já stojí tváří v tvář sobě samému, „aby se vzápětí zmocnilo sebe samého a vstupovalo napříště do vztahů s tímto sebeuvědoměním. Teprve nyní může vzniknout druhé základní slovo.“²⁴⁶ Stejně jako Fromm tak v otázce dvojznačnosti významu svobody

²⁴² Tamtéž. s. 24

²⁴³ Tamtéž. s. 26

²⁴⁴ Tamtéž. s. 24

²⁴⁵ Tamtéž. s. 27

²⁴⁶ Tamtéž.

dospívá Buber k závěru, že jediným přirozeným lidským vývojem je toužit a usilovat o věčné Ty, o propojenost s člověkem a se světem – tentokrát však z pozice Hegelovy syntézy, která prošla zkušeností antiteze, tedy zkušeností svého Já jakožto odděleného individua, které svou touhu po kosmickém bytí nadále naplňuje prostřednictvím vědomého života v podobě lidského bytí. (Totožný vývoj, k němuž dochází na úrovni individuálního života, se odehrává i v duchovních dějinách člověka. Proto primitivní člověk vnímal vše kolem sebe jako oduševnělé, a tudíž připisoval přírodním jevům subjektivní odpovědnost, jak jsme zmiňovali v kapitole o dvojznačnosti významu svobody. Neboť si uvědomoval pouze Ty. Ještě nedošlo k individualizaci Já.)

„Uspořádaný svět není světovým řádem. Jsou okamžiky hlubokého mlčení, v nichž zříme světový řád jako přítomnost. Tehdy slyšíme – ve vzletu – tón, jehož nejasným notovým záznamem je uspořádaný svět. Tyto okamžiky jsou nesmrtelné, a zároveň nejpomíjivější: nelze si z nich uchovat žádný obsah, ale jejich síla vchází do stvoření a do poznání člověka, paprsky jejich síly pronikají do uspořádaného světa a znovu a znovu jej roztavují. Děje se tak v historii jedince i v historii lidského rodu.“²⁴⁷ Buber zkrátka mluví o tomtéž, o čem před více než dvěma tisíci lety Platón, a ještě před ním Parmenidés. O vztahu mezi relativním a absolutním, tentokrát však na míru postmoderní situaci. A takové poznání je možná jedním z největších přínosů postmoderní doby, která se neostýchá ho v různých podobách současnému člověku připomínat.

3.3.1. Věčné Ty

„V každé sféře, skrze vše, co nám dává pocítit svou přítomnost, zahlížíme lem věčného Ty.“²⁴⁸ Každý vztah, ať už s člověkem, přírodou či duchovními jsoucný, všechny se protínají ve věčném Ty. Vrozené věčné Ty se v těchto vztazích uskutečňuje, v žádném z nich se však nezastaví. Nemilosrdnou pravdou je, že na každou podobu, na níž se jednou účastnilo Já či Ty, čeká okamžik, v němž se nenávratně uvelebí ve světě Ono, ve světě vzpomínek. („Přírodní tvor, který se mi teprve před chvílí ukázal ve světle tajemství vzájemného působení, je nyní zase něčím, co lze popsat, rozebrat a zařadit – průsečíkem mnoha a mnoha kruhů zákona.“²⁴⁹) Tato skutečnost však nedosáhne na věčné Ty.

Z věčného Ty se nikdy nemůže stát Ono. Věčné Ty samou svou podstatou ani nemůže být předmětem myšlení, nemůže být zakoušeno, užíváno. Člověk však prahne po kontinuitě, touží si zachovat věčné Ty v prostoru a čase. Činí z věčného Ty, Bytí, Života, Boha, či jakkoli si jej přejeme pojmenovat (my sis jej dovolíme nazvat Bytím), objekt víry – Ono. Bytí je věčnou

²⁴⁷ Tamtéž. s. 29

²⁴⁸ Tamtéž. s. 10

²⁴⁹ Tamtéž. s. 18

přítomností, přemýšlení nad ním z něho činí předmět. Jediná pravá záruka kontinuity tkví pouze ve vlastní svobodné volbě, v rozhodnutí naplňovat vztah Já a Ty. Ten „nemůže být zachován, nýbrž jenom osvědčován – osvědčován činem a vtělován jím do života. Nelze tak od sebe oddělit vztah k Bytí a poměr ke světu. Jsme zavedeni zpět k postoji, o němž hovořil Frankl. Každý sebemenší čin je odrazem našeho postoje k Bytí a současně tvůrcem takového postoje. Z tohoto Středu vstupujeme do vztahu Já a Ty, v něm jej prožíváme a v něm se nám zjevuje ono věčné Ty. Samotné dějiny člověka, stejně jako individuální lidský život, jsou „tajuplným přibližováním říši, která se skrývá v našem Středu.“²⁵⁰

Branou k Věčnému Ty je pouze vztah Já a Ty. „Je to skutečnost, že člověk nevychází z okamžiku nejvyššího setkání stejný, jako byl, když do něho vstupoval.“²⁵¹ Toto zjevení není žádným zážitkem. Jde o obdarování silou, v jejíž přítomnosti se s člověkem něco stává. „Člověk, který vystupuje z bytostného aktu čistého vztahu, má teď ve své bytosti něco více, podstatný přírůstek, o němž předtím nevěděl a jehož původ není s to náležitě označit.“²⁵² Lze pouze říci, že člověk prožívá naplňující vzájemnost, skutečné sepětí a bezpodmínečné přijetí. Otázka po smyslu odpadá, neboť je touto přítomností zaručen. (I kdyby tato otázka existovala, na odpověď bychom stejně nepřišli. My však víme, že o smyslu nemusíme mít sebemenší pochybnost.) A za třetí: jde o smysl našeho života, našeho světa. Žádného „jiného“ či „onoho“. A tento náš život, tento náš svět nás žádá, abychom onen smysl osvědčili – v tomto životě a ve vztahu k tomuto světu. Smysl lze pouze přijmout a uskutečňovat celou svou bytostí. Nelze ho zakoušet, nemůže být vměstnán do obecně platného pravidla, vědění, konvence či jakéhokoli dogmatu. Nelze jej pojmenovat, shrnout do slov ani tradovat jako platnou povinnost. Smysl se rodí do světa pouze prostřednictvím jedinečnosti každé bytosti a jejího neopakovatelného života. A jen takto jej ona může přijmout a osvědčovat, skrze svou vzácnou a nenahraditelnou jedinečnost (jež není daná, nýbrž předmětem nekonečného sebeobjevování, upřímného hledání opravdovosti). Neexistuje žádné „měl, měla bych“ pro naplňování tohoto smyslu, a přesto – my víme, že jej *musíme* uskutečňovat. Člověk se ani trochu nevzdává odpovědnosti, přesně naopak. Jen už nejde o „trýzeň té konečné, která pátrá po účincích.“²⁵³ Na její místo nastupuje odpovědnost „za hybnou sílu té nekonečné – za mocnou, láskyplnou odpovědnost za celé, nezanedbatelné světové dění – za hlubokou příslušnost ke světu.“²⁵⁴

²⁵⁰ Tamtéž. s. 95

²⁵¹ Tamtéž. s. 87

²⁵² Tamtéž. s. 88

²⁵³ Tamtéž. s. 87

²⁵⁴ Tamtéž.

„To, před čím žijeme, to, v čem, z čeho a k čemu žijeme – tajemství –, zůstalo, čím bylo. Zpřítomnilo se nám a zjevilo se nám ve své přítomnosti jako spása; ‚poznali‘ jsme je, ale nemáme o něm žádného poznání, které by činilo jeho tajemnost menší – mírnější. Přiblížili jsme se Bohu, ale nejsme o nic blíže rozluštění hádanky bytí, sejmutí závoje z jeho tváře. S tím, co jsme přijali, nemůžeme jít k druhým a říci: ‚Toto musíš vědět, toto musíš činit.‘ Můžeme jenom jít a osvědčovat.“²⁵⁵ A nic více.

Je to láska, jedna jediná, objímající celý svět. Člověk ji nemůže „mít“. On v lásce je.

Proto je všecken skutečný život v setkání. V setkání Já a Ty.

²⁵⁵ Tamtéž. s. 89

Závěr

Postmoderní západní člověk dosáhl negativní svobody, o které si jeho předindustriální středověký předchůdce mohl nechat pouze zdát. Posun interpretace základních lidských práv a svobod z negativní k pozitivní svobodě je důkazem toho, že je mu navíc poskytnut prostor, v němž se nemusí neustále bránit zásahům vnějších sil, nýbrž je mu umožněno uvědomit si sama sebe jako tvořivé síly. Současný člověk se nicméně domnívá, že tento stav, v němž se ocitá, je neměnný, neboť mu tuto nezlomnou neměnnost právní řád slibuje. Předpokládá, že jsou tyto skutečnosti jisté, nedotknutelné a pevně zakotvené. Z takového stavu čerpá pocit jistoty a bezpečí. Výše uvedená analýza významu svobody pro postmoderního člověka však ukázala, jak iluzorní takový pasivní postoj k liberální demokracii je. A navíc předvedla, že současný člověk v mnoha ohledech ani takto předloženou svobodu naplňovat neumí.

Hlavním záměrem této diplomové práce byl rozbor vztahu, který existuje mezi člověkem a jeho postojem na jedné straně a mezi svobodou, která je liberálním demokratickým právním státem zaručena, na straně druhé. Práce je věnovaná člověku západní kultury. Proto započala svou analýzu v antickém Řecku, kolébce západní civilizace. Antický člověk byl pro účely práce nejenom, v Hegelově slovníku, tezí, tedy počátkem, nýbrž nám poskytl logický vzorec, v němž pokračovala tradice západního myšlení – nástroj, jenž nám pomáhá odkrýt vztah mezi absolutním a relativním. V práci se mnohokrát opakovala Hegelova dialektika, dle které každý závěr, každé poznání (syntéza) v sobě zahrnuje tvrzení (tezi) a jeho rozpor (antitezi). Opět ji využijeme ke shrnutí této práce. Spojitost mezi antickou společností a Hegelovou tezí spočívá v tom, že starověký Řek byl v oné jednotě bytí (o níž v závěru práce hovoří i Fromm, Frankl a Buber) s člověkem a se světem kolem. Nepochyboval, že je neměnnou součástí Kosmu. Ještě stále však neprošel zkušeností antiteze – rozporu, vědomí oddělenosti. Byl tak v absolutní závislosti na společenském dění, jež plně determinovalo jeho identitu.

Antiteze ve své úplnosti přepadla až moderního člověka. Události dvacátého století ve spojení s narůstající globalizací a přicházející relativizující postmodernou mu ještě více připomněly jeho individuální oddělenost a v konečném důsledku jeho konečnost. „Tvrdá modernita“, jak ji nazval Bauman, se roztavila do „tekuté modernity“. Instituty, v nichž člověk spatřoval řád, pevnost a stálost, se ve zkušenostním, hmotném světě čím dál tím více začaly modelovat do doposud neznámých, prchavých tvarů. Postmoderna tak ještě více odhalila pomíjivost hmatatelného světa a postavila člověka tváří v tvář hledání onoho Středu jinde.

Na rozdíl od Baumana nevnímám nestálost, tekutost a pluralitu postmoderního prostředí jako negativní důsledky změny světového pořádku po událostech dvacátého století. Domnívám se, že postmoderna naopak v mnoha ohledech jedinci umožňuje dosáhnout stavu Hegelovy syntézy. Vyzývá ho k uvědomění si jeho postoje. K uvědomění si významu jeho postoje. Práce v tomto směru usilovala o to být perspektivní. Dospívá k závěru, že skutečná individualita může být pouze syntézou, jež nemůže obejít zkušenost antiteze. Doopravdová individualita je ve skutečnosti opětovným propojením se světem – v takovém spojení si je však člověk, na rozdíl od antického jedince, vědom své neopakovatelné a jedinečné individuality, která je neodmyslitelnou součástí celku, na níž se celou svou bytostí podílí.

Dospěje-li člověk k této syntéze, uvědomí si, že není pouhým objektem využívajícím výhod liberální demokracie (alespoň ne udržitelně). Výše popsaný mechanismus úniku před svobodou demonstroval, jak ještě stále mnoho lidí věří, že se jich chod vlastního života i vnějšího dění netýká nebo že jejich vliv na takový chod je minimální. Hlavní příčinou mechanismu úniku od svobody není postmoderní doba, která by jednotlivce nabádala ke konformitě. Je jím pocit vlastní nedůležitosti, nicotnosti, kterým se jedinec drží na úrovni antiteze. Jak individuálně, tak kolektivně se dívá do minulosti, neboť tu jistojistě zná. Chce věřit tomu, že jsou to ony primární vazby, jež dříve zprostředkovávaly jednotu bytí, kterých se lze nadále držet. Chtít po procesu individualizace, aby se zvrátil, je však stejně reálné jako toužit se navrátit do období prvoroh. (Také proto si myslím, že je liberální demokracie na pomyslném vývojovém stupni forem vlády nejvyšší, neboť od člověka vstup do výše popsaného stavu syntézy očekává.)

Byť by se mohlo zdát, že netečný postoj ve své pasivitě až tak hrozivý není, ve skutečnosti je odpovědí na otázku života, jaký život chce člověk žít. Svou intenzitou je stejně významný jako kterýkoli jiný přístup, neboť naplňuje osud, k němuž tímto samotným postojem směřuje. (Fromm za takovým postojem dokonce spatřuje hrozbu totality v západních demokraciích.) Buber nám navíc připomíná, že žádná skutečná izolace neexistuje. Není žádné samotné, indiferentní, nehybné Já, neboť situování jsme neustále. Buď ve vztazích Já-Ty, nebo ve světě Já-Ono. Volba, do jakých se jedinec rozhodne vstupovat, náleží plně pouze jemu.

Úskalím současného člověka je, že je příliš hnán výkonem (ve všech sférách života), o němž se domnívá, že odhalí jeho vlastní hodnotu. (Postmoderna mu to pouze ztěžuje, neboť činí takové úsilí stále více nedosažitelným.) Takto vybudovaná sociální identita však z velké míry slouží k otupení tajemství jeho konečnosti. Je to však právě otázka smrti, která by měla být jedním z nejsilnějších podnětů pro život a která umožňuje plně rozvinout jedincovu individualitu a naplňovat životní smysl. Proto je zde uveden Franklův odkaz, který zdůrazňuje, že nelze

spatřovat hodnotu pouze v aktivním životě, nýbrž samotný život, jenž sám o sobě je nejvyšší hodnotou, činí bez dalšího lidskou existenci kompletní.

Nejde tolik o zodpovězení otázky, zda fenomén svobodné vůle skutečně existuje. Všem musí jistě dojít, že jsou určité sféry, do nichž není naší lidské vůli vstup povolen. Za důležitější však vnímám položení si otázky, jaký postoj ke svobodné vůli je pragmatičtější zaujmout. Věřit, že jsme do světa bez dalšího vrženi, všem jeho nástrahám vydáni napospas a nic s nastalými situacemi nezmůžeme, nebo přijmout skutečný vliv postoje, kterým se každý člověk každým svým činem dennodenně podílí na dosaženém stavu svobody? Neboť vybavíme-li si následky těchto dvou rozdílných scénářů, spatříme v daných představách skutečný význam lidského postoje.

(Aneb stejně jako je v Platónově *Ústavě* dobro v jednotlivci totožné s dobrem v polis, stejně související je i vztah svobody v jednotlivci a svobody ve světě. „Poznej sám sebe“ ve stavu syntézy neznamena poznat v pohledech ostatních svou přisouzenou identitu, nýbrž spatřit prostřednictvím lidského soužití svůj pohled na sebe a vědět, že tento pohled souvisí s rozhodnutím, kým se stávám.)

Co bych tak svému hloubavému dětskému já odpověděla? Že skutečně štěstí mělo, pokud se narodilo do světa, který ho vnímá svobodného. Že však doopravdy svobodné bude potud, pokud jeho cítění, myšlení a jednání budou moci být v harmonické souhře, při níž nedojde k potlačení žádné z podstatných částí jeho osobnosti. A že k tomu je zásadní právě jeho vlastní postoj. Neboť on je tím, kterým se takto dosažená svoboda každým dnem osvědčuje. A nakonec: nebát se prožívat vztahy Já-Ty, celou svou bytostí, byť jejich jednotlivé podoby mohou, stejně jako přišly, i odcházet... a především, nechat k sobě promlouvat Věčné Ty.

Seznam použitých zdrojů

1. Seznam použité literatury

- AISCHYLOS. *Agamemnón*. Online. Praha: Městská knihovna v Praze, 2023. Dostupné z: <https://web2.mlp.cz/koweb/00/04/69/22/55/agamemnon.pdf>.
- ARISTOTELÉS. *Poetika*. Praha: Orbis, 1962.
- ARISTOTELÉS. *Politika*. Vyd. 2., Praha: Petr Rezek, 1998, ISBN 80-86027-10-4.
- BAUMAN, Zygmund. *Tekutá modernita*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2020, ISBN 978-80-262-1602-5.
- BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, ISBN 80-7260-004-4.
- BOGUSZAK, Jiří; ČAPEK, Jiří; GERLOCH, Ales. Vyd. 2., *Teorie práva*. Praha: ASPI, 2004, ISBN 80-7357-030-0.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. Vyd. 4., Praha: Portál, 2016, ISBN 978-80-262-1093-1.
- BUCKINGHAM, Will; BURNHAM, Douglas; HILL, Clive; KING, Peter J; MARENBO, John; WEEKS, Marcus. *Kniha filozofie*. Vyd. 2., Praha: Universum, 2020, ISBN 978-80-242-6597-1.
- COLLINOVÁ, Catherine; BENSON, Nigel; GINSBURGOVÁ, Joannah; GRANDOVÁ, Voula; LAZYANOVÁ, Merrin; WEEKS, Marcus. *Kniha psychologie*. Vyd. 2., Praha: Universum, 2019, ISBN 978-80-7617-356-9.
- FRANKL, Viktor Emil. *A přesto říci životu ano*. Vyd. 5., Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2018, ISBN 978-80-7566-022-0.
- FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Vyd. 2., Praha: Portál, 2014, ISBN 978-80-262-0615-6.
- KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, ISBN 80-205-0507-5.
- KELSEN, Hans. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*. Torino: Einaudi, 2000, ISBN 978-88-06-15675-6.
- KUČERA, Rudolf; CHOTAŠ, Jiří. *Dějiny politického myšlení. Svazek III/1. Politické myšlení raného novověku*. Praha: OIKOYMENH, 2022, ISBN 978-80-7298-547-0.
- KUČERA, Rudolf; CHOTAŠ, Jiří. *Dějiny politického myšlení. Svazek III/2. Politické směry a myslitelé 19. století*. Praha: OIKOYMENH, 2022, ISBN 978-80-7298-548-7.
- LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Vyd. 1., Praha: Filozofický ústav AV ČR, 1993, ISBN 80-7007-047-1.
- MARX, Karl. *Odcizená práce*. In: MARX, Karl. *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Online. Dostupné z: https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/490094/mod_resource/content/1/04%20-%20Marx%20-%20Odcizena_prace.pdf.
- PALUMBO, Lidia. *Trentadue ore di filosofia antica*. seconda edizione, Napoli: Paolo Loffredo Iniziative editoriali, 2015, ISBN 978-88-99306-12-0.
- RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie II*. Online. Praha: Městská knihovna v Praze, 2020. Dostupné z: https://web2.mlp.cz/koweb/00/04/52/84/39/dejiny_filosofie_ii.pdf.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O původu nerovnosti mezi lidmi*. Praha: Svoboda, 1949.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě*. Praha: Právnické knihkupectví a nakladatelství V. Linhart, 1949, ISBN 80-86473-10-4.

SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006, ISBN 80-7298-097-1.

VÝROST, Jozef; SLAMĚNÍK, Ivan. *Sociální psychologie*. Vyd. 2., Praha: Grada, 2008, ISBN 978-80-247-1428-8.

WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, ISBN 80-7113-104-0.

ZAKARIA, Fareed. *Budoucnost svobody*. Vyd. 2., Praha: Academia, 2005, ISBN 80-200-1285-0.

2. Seznam použitých odborných článků, internetových zdrojů a jiných zdrojů

CARTER, Ian. Positive and Negative Liberty. Online. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2003-02-27. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>.

DEWIEL, Boris. Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty. Online. *Journal of the Study of Religions and Ideologies*. vol. 2, Issue 4, Spring 2003. Dostupné z: <http://www.jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/91>.

DOLÁK, Antonín [@antonindolakfilozofie]. *Uvedení do postmoderní filosofie a její kořeny: Kant, Nietzsche, architektura*. Online, video. 2021-02-08. Dostupné z: Youtube, https://www.youtube.com/watch?v=yv_bCbVvk6Ek.

DOLÁK, Antonín [@antonindolakfilozofie]. *Postmoderní situace, Jean-François Lyotard, Umberto Eco*. Online, video. 2021-02-15. Dostupné z: Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=440wO-57oYQ>.

HEIKENS-BERENPAS, Martine. Jean-Paul Sartre and the Possibility of Authentic Love. Online. *Kritikos, an international and interdisciplinary journal of postmodern cultural sound, text and image*. vol. 8, March-April-May 2011, ISSN 1552-5112. Dostupné z: https://intertheory.org/heikens-berenpas.htm#_edn6.

MÖLLER, Kai. Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights. Online. *Oxford Journal of Legal Studies*. vol. 29, Issue 4, Winter 2009. Dostupné z: <https://doi.org/10.1093/ojls/gqp029>.

PALMER, John. Parmenides. Online. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008-02-08. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/parmenides/>.

PALUMBO, Lidia. *Storia della filosofia antica* [přednáška]. Neapol: Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di Studi Umanistici, 14. 11. 2023.

PALUMBO, Lidia. *Storia della filosofia antica* [přednáška]. Neapol: Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di Studi Umanistici, 5. 12. 2023.

PETŘÍČEK, Miroslav [@filozofickafakultauniverzi7374]. *Pojmy z filozofie: Existencialismus*. Online, video. 2014-03-21. Dostupné z: Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=10ILGf416OE>.

Parmenidova svědectví:

- Proklos, *In Platonis Timaeum comm.* I, 345, 18 Diehl (secundum B 1, 30). Online. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>.

- B 8 = Simplikios, *In Physica* 78,4; 145,1. Online. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>.
- B 6 = Simplikios, *In Physica* 117, 2 (secundum B 2). Online. Dostupné z: <http://fysis.cz/presokratici/parmenides/bcz.htm>.

3. Seznam použité judikatury

Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Lingens proti Rakousku, ze dne 8. července 1986, stížnost č. 9815/82.

Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey, ze dne 31. července 2001, stížnost č. 41340/98, 41342/98, 41343/98 and 41344/98.

Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Von Hannover s. Germany, ze dne 24. září 2004, stížnost č. 59320/00.

Rozhodnutí Evropského soudu pro lidská práva ve věci Niemietz proti Německu, ze dne 16. prosince 1992, stížnost č. 13710/88.

Rozhodnutí Spolkového ústavního soudu ze dne 14. května 1985, BVerfGE 69, 315-372, 1 BvR 233/81, 1 BvR 341/81.

Rozhodnutí Spolkového ústavního soudu ze dne 15. prosince 1983, BVerfGE 65, 1-71, 1 BvR 209/83, 1 BvR 269/83, 1 BvR 362/83, 1 BvR 420/83, et al. 1983 Census Act.

Rozhodnutí Spolkového ústavního soudu ze dne 1. března 1979, BVerfGE 50, 290-381, 1 BvR 532/77, 1 BvR 533/77, 1 BvR 419/78, 1 BvL 21/78 Co-determination Act 1976.

Rozhodnutí jihoafrického Ústavního soudu ze dne 9. října 1998, CCT 11/98.

Rozhodnutí jihoafrického Ústavního soudu ze dne 26. března 1999, CCT 27/98.

Filozofické a psychologické pojetí svobodné vůle a odpovědnosti (význam svobody pro (post)moderního člověka)

Abstrakt

Moderní, přesněji řečeno postmoderní, člověk západní kultury se rodí do liberálního demokratického právního státu, jenž ho bez sebemenších pochyb považuje od narození za svobodného. Právní řád přiznává člověku svobodnou vůli i odpovědnost, ačkoli samotná otázka svobodné vůle a odpovědnosti se týká smyslu života na Zemi vůbec. Evropská úmluva o lidských právech, jež je všeobecně přijímaným dokumentem vystihujícím současný stav ústavního práva evropského typu, později přijatá Listina základních práv Evropské unie a všechny evropské ústavy uznávají podobně rozsáhlé seznamy základních lidských práv a svobod, jejichž interpretace soudními instancemi se čím dál tím více přibližuje k co nejširšímu přiznání autonomie člověku. Může téměř vše, může být, kým chce. Stačí to?

Tato diplomová práce je především analýzou významu svobody pro postmoderního (západního) člověka. Analyzuje, jaký vztah existuje mezi postojem jednotlivce a mezi takto dosaženým stavem svobody, kterou mu liberální demokracie zaručuje. Neboť člověk současnosti, na rozdíl od svých předchůdců, zná nejen svobodu negativní – svobodu od donucování, nýbrž i svobodu pozitivní, svobodu seberealizace. Takto zaručená svoboda, svobodná vůle i odpovědnost nicméně s aktivním postojem jednotlivce souvisejí více, než asi sám tuší.

Na jednu stranu jsou totiž celé moderní dějiny západního světa ve znamení úsilí člověka osvobodit se od pout politických, ekonomických a duchovních. Na druhou stranu však tendence vzdávat se takto dosažené individuality spíše sílí. Při pohledu na jeho vztah k těmto skutečnostem tak vyvstává následující otázka: Je vůbec svoboda člověku vlastní? Co je příčinou takového rozporu? Může za to postmoderní doba, jež ve své tekutosti, urychlenosti a prchavosti vzdaluje člověka od starých ideálů „těžké“ moderny: stálosti, věčnosti a řádu?

Tato práce si klade za cíl demonstrovat, co je svoboda, svobodná vůle a odpovědnost jako lidská zkušenost, jaký vztah mezi těmito skutečnostmi existuje a jaký je význam každého člověka a jeho postoje pro udržení stavu svobody, který se mu mnohdy jeví jako neotřesitelný a nezpochybnitelný, neboť je takto právním řádem prezentován.

Klíčová slova: svobodná vůle, odpovědnost, negativní a pozitivní svoboda, liberální demokracie, postmodernismus

Philosophical and psychological concept of free will and responsibility (the meaning of freedom for (post)modern man)

Abstract

The modern, or more precisely postmodern, individual of Western culture is born into a liberal democratic rule of law that considers them free from birth without the slightest doubt. The legal order grants individuals free will and responsibility, although the very questions of free will and responsibility concern the meaning of life on earth in general. The European Convention on Human Rights, which is a universally accepted document describing the current state of European-style constitutional law, the later Charter of Fundamental Rights of the European Union and all European constitutions recognise similarly extensive lists of fundamental human rights and freedoms, the interpretation of which by the judiciary is increasingly moving towards the widest possible recognition of human autonomy. Individuals can do almost anything, they can be whoever they want. Is that enough?

This thesis is primarily an analysis of the meaning of freedom for postmodern (Western) man. It analyses what relationship exists between the attitude of the individual and the state of freedom thus achieved, which is guaranteed by liberal democracy. For individuals today, unlike their predecessors, know not only negative freedom – freedom from coercion – but also positive freedom, freedom of self-realization. However, the freedom, free will and responsibility thus guaranteed are more closely related to the active attitude of individuals than they probably know.

On the one hand, the entire modern history of the Western world is marked by man's efforts to free himself from political, economic, and spiritual bonds. On the other hand, however, the tendency to abandon the individuality thus achieved is rather growing. Looking at its relation to these facts, the following question arises: Is freedom inherent in man at all? What is the cause of such a contradiction? Is it the post-modern age, which in its fluidity, haste, and fleeting nature distances individuals from the old ideals of “heavy” modernity: permanence, eternity, and order?

This thesis aims to demonstrate what freedom, free will and responsibility are as a human experience, what the relationship between these realities is, and what the importance of each person and his or her attitude is in maintaining a state of freedom that often seems unshakeable and unquestionable to him or her because it is presented as such by the legal order.

Key words: free will, responsibility, negative and positive freedom, liberal democracy, postmodernism