

## Vnútoraná sloboda: jej étos i jej úpadok

Pavel Holländer

### 1. DLHÁ CESTA OD SOFOKLA („JE OTROKOM, ALE JE SLOBODNÝ“ K PAVLOVI Z TARZU („OTROK POVOLANÝ V PÁNOVI, JE PÁNOVÝM OSLOBODENCOM; A PODOBNE SLOBODNÝ TAK POVOLANÝ JE SLUHOM KRISTOVÝM“)

V toku stáročí od antiky do prelomu 18. a 19. storočia prevažovalo chápanie slobody vo význame antonyma voči otroctvu, či inej podobe podrobenia (vonkajšej či vnútornej tyranii). Nástup novej paradigmy ohlasuje Benjamin Constant (1767-1830), ktorý hovorí o antickej slobode ako o „slobode spočívajúcej v aktívnej a trvalej účasti na spoločnom panstve“, avšak, prízvukuje. na rozdiel od nej „naša sloboda musí spočívať v pokojnom užívaní osobnej nezávislosti“.1 Florian Weber-Stein, politológ pôsobiaci na univerzite v Ludwigsburgu, poukazuje na význam Constantom formulovanej kľúčovej tézy, charakterizujúcej rozdiel medzi antickým a moderným chápaním slobody: „Constant vstúpil do dejín politických ideí predovšetkým ako zakladateľ zásadného rozlíšenia medzi individuálnou a politickou slobodou, ktoré urobil s neomylnou jasnosťou vo svojej prednáške *O slobode v staroveku v porovnaní k slobode dnešnej*, prednesenej v roku 1819 v *Athénée royal* (parížskom lýceu – pozn. P.H.).“2

Povedľa chápania slobody ako „aktívnej a trvalej účasti na spoločnom panstve“, t. j. ako politickej (komunitnej rovnosti), sa v toku stáročí formoval aj vedľajší prúd, spájajúci slobodu s introspekciou, s mravnosťou a rozumom jednotlivca. Tento prúd je vyznačený aj slávnymi menami – spomeňme dramatikov Eiripida a Sofokla, filozofov školy sofistov a stoikov, či tie najmonumentálnejšie

### Abstract

Antiquity, and by extension the Christian Middle Ages, understands freedom as participation in the life and decision-making of the community, as political (communal freedom), and at the same time as a sign of the internal emancipation of the individual, of his or her power to make decisions about his or her own life, to do so on the basis of reason, free from external influences. Internal freedom has become the defining characteristic of every human being, regardless of his or her social status. If for Aristotle the condition of internal freedom is knowledge, reason, understanding of the causality of the external world, for Paul of Tarsus it is the acceptance of God's revealed truth and acting in accordance with it. The Aristotelian line is continued by the moderns in the work of Spinoza or Hegel. The present brings about a weakening of the space of internal (positive) freedom, in particular through the rise of media manipulation, the decline of education, the loss of universally shared values and the externalities associated with the application of new technologies.

### Keywords

communal (political) freedom, internal (introspective) freedom, positive and negative freedom, freedom of will and freedom of action, freedom and causality, freedom and equality

### Author

Prof. JUDr. Pavel Holländer, DrSc.  
Ústav teórie práva Gustava Radbrucha  
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach,  
Právnická fakulta  
[pavel.hollander@upjs.sk](mailto:pavel.hollander@upjs.sk)

### Cite

HOLLÄNDER, Pavel. Vnútoraná sloboda: jej étos i jej úpadok. In *Historia et theoria iuris*, 2022, roč. 14, č. 1, s. 53 – 74.

<sup>1</sup> CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. 1819. Nemecký preklad: CONSTANT, Benjamin. *Von der Freiheit der Altertums, verglichen mit der Freiheit der Gegenwart*. In BLAESCHKE, Axel – GALL, Lothar (Hrsg.). *Constant, Benjamin Werke in Vier Bänden*. 3. Band. Berlin, 1972, s. 39.

<sup>2</sup> WEBER, Florian. *Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat. Politische Theorie nach der Französischen Revolution*. Wiesbaden, 2013, s. 201.

postavy antickej filozofie, resp. vedy všeobecne, Platóna a Aristotela.

Euripides (asi 480 – 406 pred n. l.) nebol iba dramatikom, ale aj filozofujúcim dramatikom, navštevoval prednášky predsokratika Anaxagorasa, sofistov Prodikosa a Protagorasa, bol Sokratovým priateľom a Sokrates mu mal i pomáhať radami pri písaní divadelných hier.<sup>3</sup> Dobre sa poznali so Sofoklom, poznali navzájom svoje dielo a chovali k sebe úctu: „keď Sofokles počul, že Euripides je mŕtvy, trúchlil a vyviedol svojich hercov na proagon<sup>4</sup> bez ich ceremoniálnych korún a publikum plakalo“.<sup>5</sup>

August Nauck (1822–1892), svetovo preslávený nemecký klasický filológ, ktorý tridsať rokov pôsobil na univerzite v Petrohrade, autor monumentálnej zbierky fragmentov diel starovekých gréckych dramatikov *Tragicorum graecorum fragmenta*, ponúka príležitosť otvoriť „komnatu“ minoritného prúdu: Euripides vo fragmente 831 píše: „Mnoho otrokov je zneuctených iba označením, zatiaľ čo ich duša môže byť slobodnejšia ako duša ne-otroka (*πολλοῖσι δούλοις τοῦνομχ' αἰσρόν, ἢ δέ φρήν τῶν οὐχί δούλων ἐστ' ἐλευθερωτέρη*).“<sup>6</sup> Možno, že túto vetu napísal v reakcii na svoje rozhovory so Sokratom, kto vie...

Rovnako uvažoval aj Sofokles (497/496-406/405 pred n. l.). Pozrime sa na ním napísaný fragment 854: „Je otrokom, ale je slobodný (*εἰ σῶμα δούλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος*).“<sup>7</sup>

Slávny rétor a filozof – sofista,<sup>8</sup> Alkidamas, v 4. storočí pred n. l. svoju požiadavku „oslobodiť Helótov z Mesénie<sup>9</sup> zo spartského nevoľníctva“<sup>10</sup> zdôvodnil nasledujúcim zvolaním: „Boh všetkých ľudí priviedol na Zem ako slobodných; prirodzenosťou nikoho nie je byť otrokom!“<sup>11</sup>

Téza sofistov, hoci minoritná, nebola však prehliadnutá, čo dosvedčuje skutočnosť, že ju Aristoteles považoval do tej miery za významnú, aby sa stala predmetom jeho polemiky. Túto polemiku uvádza rekapituláciou presvedčenia sofistov, ktoré, podľa neho, „mieni, že vláda pána nad otrokmi je proti prirodzenosti (jeden je totiž otrokom a druhý slobodným podľa zákona, avšak na základe prirodzenosti tu vraj nie je žiadny rozdiel), a preto nie je spravodlivá, lebo je založená na násilí.“<sup>12</sup>

<sup>3</sup> LEFKOWITZ, Mary R. The Euripides Vita. In *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1979, Vol. 20, s. 189.

<sup>4</sup> K významu pojmu *proagon* pozri GROH, František. *Topografie starých Athen*. Časť druhá: Aheny za doby klasickej, hellenistickej a rímskej. Praha, 1913, s. 281: Proagon bol stavebnou časťou *Odeionu*, chrámu boha Dionýzia: „Sedadlá boli veľmi početné a pravdepodobne drevené. Okrem vlastných hudobných produkcií konal sa v odeion pred Veľkými Dionysiami tzv. *proagon*, t. j. básnici, ktorí hodľali počas slávnosti pretekať, vystupovali tu so svojimi hercami, zborom, pišťalkármi i choregmi a odporúčali sa priazni obecnstva. Okrem toho sa odeion používal aj na súdne účely, na čo sa zaiste dobre hodil; v mimoriadnych dobách sa sem zvolávali ozbrojení občania; ba niekedy slúžil tiež ako skladisko obilia a múky.“

<sup>5</sup> LEFKOWITZ, ref. 3, s. 187.

<sup>6</sup> NAUCK, August. *Tragicorum graecorum fragmenta*. Editio secunda. Leipzig, 1889, s. 630.

<sup>7</sup> Tamže, s. 329.

<sup>8</sup> Sofisti – skôr, než o názorový smer išlo o skupinu učiteľov a filozofov v čase 5. a 4. storočia pred n. l., ktorí sa okrem matematiky, astronómie, hudby, venovali najmä rétorike; okrem iného sa preslávili svojimi súdnymi rečami. Podrobnejšie pozri GRAESER, Andreas. *Sophistik und Sokratik, Plato und Aristotelés*. 1983. Český preklad: GRAESER, Andreas. *Řecká filosofie klasického období*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 20 a nasl. ISBN 80-7298-019-X.

<sup>9</sup> K histórii Helótov z Mesénie pozri OLIVA, Pavel. *Zrození evropské civilizace*. Praha: Epocha, 2003, s. 68 a nasl. ISBN 80-86410-37-4.

<sup>10</sup> BARANZKE, Heike. Menschenwürde und Freiheitsidee. Zum Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten, geprüft im Spiegel der Sklavenfrage. In BARANZKE, Heike. (Hrsg.). *Menschenleben – Lebenszeit. Impulse für eine Ethik der Hoffnung*. Göttingen, 2009, s. 137.

<sup>11</sup> ALKIDAMAS. Fragment 1. In BAITER, Johann Georg – SAUPPE, Hermann (Hrsg.). *Oratores Attici*. II. Zürich, 1850, s. 154.

<sup>12</sup> ARISTOTELÉS. *Politika* I. Praha: Oikoymenh, 2019, s. 55. ISBN 978-80-7298-360-5.

Tézu, s ktorou prichádza Alkidamas, téza, podľa ktorej „prirodzenosťou nikoho nie je byť otrokom“, o storočie neskôr prijíma filozofická škola stoikov,<sup>13</sup> filozofickej školy, ktorej vychýrenosť je spätá s menami jej zakladateľa, Zenona z Kitia (asi 333-262 pred n. l.), jej kľúčovej osobnosti, Chrysippa zo Soloi (asi 280 – asi 207 pred n. l.), ktorého myšlienky sa stali východiskom aj pre ďalšie formovanie pojmu slobody, Diogena z Seleukeie (asi 240 – 150 pred n. l.), a neskôr, v antickom Ríme, s Luciom Annaeusom Senecom (4 pred n. l. – 65 n. l.) či Epiktétom, Grékom, pôsobiacim v Ríme (asi 55 – asi 135 n.l.). Dejinný kontext, helénistická doba, ovplyvnili smerovanie, zameranie, voľbu tém, ktorými sa stoikovia zaoberali. Išlo o dobu, kedy Gréci stratili svoju samostatnosť,<sup>14</sup> dobu spätú s menami Filipa II. Macedónskeho a jeho syna, Alexandra Macedónskeho, dobu spätú s úpadkom, či zánikom mestských štátov a ich nahradením väčšími štátnymi útvarmi, v ktorých sa už slobodný občan nemohol zúčastniť verejného života. Táto zmena viedla k introspekcii, k zameraniu intelektuálneho snaženia a intelektuálneho uvažovania viac na seba samého, filozofia sa namiesto sociálnej etiky koncentruje na skúmanie etiky individuálnej.

Stoici vo svojom učení o slobode, nazvime ju introspektívnou alebo vnútornou slobodou, nadviazali na dva myšlienkové zdroje. Prvý som už spomenul: boli nimi sofisti a ich učenie o ľudskej prirodzenosti, podľa ktorej „prirodzenosťou nikoho nie je byť otrokom“. Zdrojom druhým sú úvahy Platóna a Aristotela o ľudskom rozhodovaní a o slobode ľudskej vôle.

Na tomto mieste na prvom mieste pripojme k Platónovým i Aristotelovým textom všeobecnú poznámku: „V starej gréčtine neexistovalo slovo, ktoré by zodpovedalo slovným označeniam pre vôľu, vyskytujúcim sa vo všetkých európskych jazykoch počnúc stredovekom, v zmysle nezávislej psychickej sily ako príčiny ľudského konania“; čo sa týka termínu sloboda, „grécke slovo *ελευθερία/eleutheria* nebolo používané ani v psychologickom ani v morálnom zmysle, ale slúžilo výlučne na označenie sociálnych a politických podmienok“.<sup>15</sup>

Platón teda výslovne neuvažuje o slobodnej vôli, skúma ideálne účely ľudského konania, za ktoré považuje spravodlivosť, umiernenosť, harmóniu, a to na pozadí analýzy troch zložiek ľudskej duše: rozumu (*boulesis*), vznetlivosti (*philotimia*) a žiadostivosti (*epithymiai*): „Nazvime to, čím duša rozumne uvažuje, jej rozumovou zložkou, to potom, čím túži po láske a stráda aj smädcom a čím sa chveje aj pri ostatných žiadostiach, zložkou nerozumnou a žiadavou, spoločníčkou to všelijakých druhov nasycovania a rozkoší. ... Tým by sme mali teda vymedzené dva javy obsiahnuté v duši; avšak vznetlivosť a to, čím sa rozhorľujeme, to je tretia zložka. ... Musíme si teda pamätať, že aj každý z nás bude spravodlivý a konajúci svoje, ak v ňom bude konať každá zo zložiek, ktoré v ňom sú. ... Do súladu ich potom asi uvedie ... náležitá zmes hudby a gymnastiky, ktorá jednu z nich napína a živí krásnymi myšlienkami, druhú potom povoľuje krotiac ju harmóniou a rytmom. ... A tieto dva činitele, takto súc vypestované a naozaj vyučené a vychovávané každý vo svojom, budú riadiť zložku žiadostivosti – ktorá v každom zaujíma najväčšiu časť duše a je prirodzene najnenásytnejšia – budú ju strážiť, aby nedošlo k tomu, že by naplňajúc sa telesnými takzvanými rozkošami príliš zväčšila a zosilnela a neplnila potom už svoju úlohu, ale pokúsila sa podrobiť si a ovládať činitele, nad ktorými jej druhu vláda neprináleží, a tak zvrátila všetok život všetkých ľudí.“<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Stoikov v odbore morálnej filozofie možno charakterizovať ich vyhraneným záujmom o problematiku ľudských cností, v tom rámci potom záujmom o skúmanie vzťahu determinizmu a slobody v ľudskom konaní. Podrobnejšie pozri LONG, Anthony Arthur. *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. 1974. Český preklad: LONG, Anthony Arthur. *Hellénistická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 140 a nasl. ISBN 80-7298-077-7.

<sup>14</sup> Stalo sa tak v bitke pri Chairóneii (338 pred n. l.), v ktorej Filip II. Macedónsky porazil spojené vojsko Aténčanov, Thébanov a ich spojencov, čo znamenalo začiatok macedónskej hegemonie v Grécku.

<sup>15</sup> FREDE, Dorothea. Platon: Wunsch und Begehren. In AN DER HEIDEN, Uwe – SCHNEIDER, Helmut (Hrsg.). *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart, 2007, s. 25, 26.

<sup>16</sup> PLATÓN. *Politeia*. Český preklad: PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 132 – 133, 135. ISBN 80-7298-024-6.

Platón bol prvý, ktorý popísal štruktúru momentov, hrajúcich úlohu v ľudskom rozhodovaní – dnes by sme ich označili zrejme pojmi rozumu, emócií, ako aj potrieb, a z nich vyplývajúcich cieľov.

Túto triádu akceptuje aj Aristoteles, avšak – bez toho, aby použil pojem slobody vôle – smeruje ju k pochopeniu tohto pojmu, ktorému – zatiaľ – chýba označenie alebo názov. Podľa Christopa Jedana, filozofa a historika pôsobiaceho na univerzite v Groningene, „u Aristotela totiž nenachádzame žiadne slovo, ktoré by bolo možné preložiť bez toho, aby sme sa dopustili násilia na jazyku, slovom ‚sloboda vôle‘.“<sup>17</sup> Je teda otázkou, či je v preklade Aristotelovej Etiky Nikomachovej, obsahujúcej úvahy o slobode jednotlivca, adekvátne použiť termín „vôľa“.<sup>18</sup>

Aristotelov prínos k uvedomeniu si individuálnej slobody je v zásade dvojaký. V prvom rade „Aristoteles zásadne rozlišuje medzi slobodou chcenia a slobodou konania. Sloboda konania je daná vtedy, ak je konanie dôsledkom zhody s vôľou. Naproti tomu znamená sloboda vôle v užšom slova zmysle jej slobodné utváranie. Formovanie vôle zatiaľ nemá nič spoločné s premenou vôle na čin.“<sup>19</sup> Ďalej, Aristoteles v súvislosti s individuálnou slobodou nastoľuje otázku vzťahu kauzality a determinizmu na jednej strane a slobody chcenia a slobody konania na strane druhej: „vedomé rozhodnutie (je – pozn. P.H.) uvážená žiadosť po niečom, čo je v našej moci“.<sup>20</sup>

Opakovane treba spomenúť dôležitú okolnosť: Aristoteles analyzuje „dobrovoľnosť“, resp. „nedobrovoľnosť“, „vedomosť“, resp. „nevedomosť“ ľudského rozhodovania, pre ktorého označenie neužíva termín sloboda: na spojenie slova sloboda s označením „dobrovoľnosťou“, resp. „nedobrovoľnosťou“, „vedomosťou“, resp. „nevedomosťou“ ľudského rozhodovania si európske dejiny ešte museli počkať.

Aristoteles teda rozlišuje slobodu chcenia a slobodu konania, pri slobode chcenia zohráva rozhodujúcu úlohu poznanie (vedenie), pri slobode konania vonkajšie donútenie: „Zdá sa, že nedobrovoľnosť je čosi, čo sa deje násilným donútením alebo z nevedomosti. Donútenie je to, čoho hybná príčina zasahuje zvonka, a to tak, že konajúci alebo trpiaci človek k tomu nijako neprispieva.“<sup>21</sup>

Inými slovami, sloboda chcenia je dotknutá neznalosťou, absenciou vedenia: „Keďže sa podľa tohto nevedomosť môže vzťahovať na všetky okolnosti, za akých je konanie mysliteľné, zdá sa, že ten, kto niektorú z týchto okolností nepoznal, konal nedobrovoľne, najmä ak sa nevedomosť vzťahovala na najpodstatnejšie okolnosti; a najpodstatnejšími sa javia predmet a účel konania. Ak sa teda nedobrovoľnosťou nazýva to, čo sa deje v takej nevedomosti, musí také konanie spôsobiť zármutok a dodatočnú ľútosť.“<sup>22</sup> Sloboda chcenia je však len nevyhnutná, nie dostatočná podmienka slobody konania: „Keďže teda nedobrovoľnosť je to, čo sa deje násilným donútením a z

<sup>17</sup> JEDAN, Christopher. Aristotelés: Auf dem Weg zum Willensfreiheitsproblem – Kausalität, offene Zukunft und menschliches Handeln. In AN DER HEIDEN, Uwe – SCHNEIDER, Helmut (Hrsg.). *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart, 2007, s. 39.

<sup>18</sup> ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram, 2011, s. 81. ISBN 978-80-8101-417-8; tiež ARISTOTELÉS. *Nikomachova etika*. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 50, 55.

<sup>19</sup> AN DER HEIDEN, Uwe – SCHNEIDER, Helmut. Einführung. In AN DER HEIDEN, Uwe – SCHNEIDER, Helmut (Hrsg.). *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Stuttgart, 2007, s. 13.

<sup>20</sup> ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, ref. 18, s. 81; český preklad znie takto: „záměrná volba (je – pozn. P.H.) uvážená žádost toho, co jest v naší moci“ (ARISTOTELÉS, *Nikomachova etika*, ref. 18, s. 54).

<sup>21</sup> ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, ref. 18, s. 71; český preklad znie takto: „Nedobrovolností, jak se zdá, jest to, co se děje násilným donucením nebo z nevědomosti. Donucením jest to, čeho hybná příčina jest vně, a jest taková, že v ní ten, kdo jedná anebo trpí, ničím nepřispívá.“ (ARISTOTELÉS, *Nikomachova etika*, ref. 18, s. 44.)

<sup>22</sup> ARISTOTELES, *Etika Nikomachova*, ref. 18, s. 75; český preklad znie takto: „Je-li tedy ve všem tom, v čem jest jednání, také nevědomost, zdá se, že ten, kdo z toho něco neznal, jednal nedobrovolně, a zvláště ve věcech nejpodstatnějších; nejpodstatnější věcí pak se zdá předmět a účel jednání. Když pak se nedobrovolností nazývá to, co se děje v takové nevědomosti, jest také potřebí, aby ten skutek působil zármutek a lítost.“ (ARISTOTELÉS, *Nikomachova etika*, ref. 18, s. 48.)

nevedomosti, tak by dobrovoľnosťou mohlo byť to, čoho hybný princíp jen v konajúcej osobe, ktorá dokonale pozná jednotlivé okolnosti konania.“<sup>23</sup> Sloboda je teda dobrovoľným výberom prostriedkov vedúcich k cieľu, výberom založeným na rozume a uskutočneným bez vonkajšieho donútenia: „Hybným princípom konania je človek. Lebo úvaha sa zameriava na to, čo môže sám uskutočniť, jednotlivé skutky sú však prostriedkami k cieľu. Cieľ totiž nemôže byť predmetom úvahy, môžu ním byť iba prostriedky k cieľu.“ Vyjadrené inými slovami: „Keďže teda predmetom želaní (chcení) je cieľ, predmetom uvažovania a rozhodovania sú však prostriedky na dosiahnutie cieľa, konania zamerané na prostriedky sa uskutočňujú na základe vedomého rozhodnutia, a preto sú dobrovoľné.“<sup>24</sup>

Analytické vymedzenie skúmaného predmetu, tak príznačné pre Aristotelovo myslenie, v danom prípade dobrovoľnosti, resp. nedobrovoľnosti ľudského rozhodovania s ohľadom na poznanie (rozum) a s ohľadom na vonkajšie donútenie, je východiskom precízneho vymedzenia ďalšieho pojmu – pojmu zodpovednosť: „Jednotlivci v súkromnom živote aj zákonodarcovia ... karhajú a trestajú tých, čo páchajú nečestné veci, pokiaľ to neurobili z násilného donútenia alebo z nezavinenej nevedomosti ... A ľudia trestajú dokonca aj nevedomosť, kedykoľvek sa o niekom zdá, že je vinný svojou nevedomosťou.“<sup>25</sup> Aristoteles teda na tomto mieste hovorí, že absencia slobodnej voľby spočívajúca vo vonkajšom donútení, alebo v samým sebou nezavinenej neznanosti (nevedení), vylučuje zodpovednosť – *a contrario* absencia vonkajšieho donútenia spoločne s vedomím, resp. s jeho nedostatkom zavineným samým sebou, predstavuje slobodu voľby zla (*nečestnosti*) a má za následok zodpovednosť.

Aristoteles spája ľudské rozhodovanie, t. j. jeho dobrovoľnosť, resp. nedobrovoľnosť s ohľadom na poznanie (rozum) a s ohľadom na vonkajšie donútenie, s etickou dimenziou, s voľbou medzi dobrom a zlom. Voľba zla je zaťažená teda vinou a má za následok zodpovednosť. Odtiaľ pramení neskoršie presvedčenie stoikov, podľa ktorých slobodnou voľbou je iba voľba dobra, či kresťanských mysliteľov, podľa ktorých slobodná voľba je iba taká voľba, ktorá je v zhode s Božou vôľou (čiže absolútnym dobrom).

Napokon, pri Aristotelovej analýze štruktúry ľudského rozhodovania nemožno odhliadnuť od jeho rozboru kauzality a determinizmu. V nej sa predstavuje nielen ako geniálny analytik, ale aj človek, ktorému nechýba zmysel pre humor – skúma vzťah determinizmu a náhodnosti a pre túto situáciu s ironickým úsmevom volí príklad kuchárovho konania: „kuchár, ktorého umenie má za cieľ chuť, môže snáď niekedy pripraviť, čo je prospešné zdraviu; ale potom to nerobí so ohľadom na svoje kuchárske umenie. Preto hovoríme ‚prihodilo sa to tak‘ a ‚je možné, že to urobí‘, ale nie ‚robí to vôbec‘. ... Čo totiž náhodne je alebo vzniká, má aj náhodnú príčinu. ... Teda všetko, čo sa stane, stane sa nutne, napríklad že ten, kto teraz žije, zomrie; je v ňom totiž už niečo, čo sa protiví telu. Ale tým nie je ešte rozhodnuté, či zomrie chorobou alebo násilím; závisí to od toho, či sa stane to a to. Je teda zjavné, že to postupuje až k určitému počiatku, ale ten už k ničomu inému.“<sup>26</sup>

<sup>23</sup> ARISTOTELES, Etika Nikomachova, ref. 18, s. 75; český preklad znie takto: „Ježto nedobrovolností jest to, co se děje násilným donucením a z nevědomosti, bude asi dobrovolností, to, čeho počátek jest v jednající osobě, a to tak, že zná také jednotlivé okolnosti jednání.“ (ARISTOTELÉS, Nikomachova etika, s. 48.)

<sup>24</sup> ARISTOTELES, Etika Nikomachova, ref. 18, s. 80, 81, 82; český preklad znie takto: „Počátkem jednání jest člověk; rozvaha se vztahuje k tomu, co jest možno vykonati jemu samému, skutky však jsou pro něco jiného. Předmětem praktické rozvahy není tedy asi účel, nýbrž prostředky.“; „Poněvadž tedy předmětem chtění jest účel, to pak, o čem uvažujeme a pro co jsme se rozhodli, jsou prostředky, bude asi jednání, jež se vztahuje k těmto prostředkům, odpovídati záměrné volbě a bude dobrovolné.“ (ARISTOTELÉS, Nikomachova etika, ref. 18, s. 53, 55.)

<sup>25</sup> ARISTOTELES, Etika Nikomachova, ref. 18, s. 83; český preklad znie takto: „Jednotlivci soukromě i zákonodárci; kárají totiž a trestají lidi, kteří páchají špatnosti, mimo ty, kteří tak činí z násilí nebo z neznanosti, již sami nezavinili. ... Vždyť lidé kárají i neznanost samu, kdykoli se někdo zdá býti vinen svou neznaností.“ (ARISTOTELÉS, Nikomachova etika, ref. 18, s. 56.)

<sup>26</sup> ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2003, s. 161 – 162. ISBN 80-86027-19-8.

Načrtli sme teda dve základné východiská prevratných úvah gréckych i rímskych stoikov o slobode jednotlivca (t. j. vnútornej, introspektívnej slobode), a to tézu sofistov o ľudskej prirodzenosti, podľa ktorej „prirodzenosťou nikoho nie je byť otrokom“, a analýzu Platónovho a Aristotelovho ľudského rozhodovania týkajúceho sa voľby prostriedkov smerujúcich k zamýšľaným cieľom (účelom) s ohľadom na poznanie (rozum) a vonkajšie donútenie, ako aj formulovanie otázky vzťahu kauzality (determinizmu) a slobody chcenia a slobody konania.

Okrem problematiky ľudských cností sa stoici intenzívne zaoberali logikou. Logické vyplývanie definovali epistemickými hodnotami pravda – nepravda, pričom logiku samu chápali v zmysle rozumovej reflexie súcna. Ak potom vplyvajú v logickom systéme výroky (tvrdenia) s hodnotou pravdivosti, resp. nepravdivosti, vyvodzovali z toho záver, podľa ktorého platí tvrdenie – ak dvojhodnotová logika odráža súcno, nie je v ňom priestor mimo kauzality (okrem nutnej príčinnosti javov). Nie je ním ani náhoda, pretože náhoda sa deje v dôsledku nepravdivosti príčin, nie v dôsledku ich absencie; náhoda je teda súčasťou kauzality, je iba výnimkou z determinizmu. Takto narysované súradnice fungovania súcna a fungovanie rozumu nastoľujú problém pochopenia vzťahu medzi kauzalitou a slobodou, vzťahu, ktorý by bolo možné nazvať paradoxom kauzality a slobody. Aristoteles tento paradox síce sformuloval, neponúkol ale jeho riešenie.

Tým, kto sa pokúsil o riešenie Aristotelovho paradoxu, bol stoik, Chrysippos zo Soloi (asi 280 – asi 207 pred n. l.), kľúčová postava tohto filozofického myšlienkového prúdu.

Chrysippos pristúpil k odstráneniu rozporu medzi determinizmom (kauzalitou) a slobodou jednotlivca originálnou ideou: „Základným predpokladom na pochopenie vzťahu príčin k osudu a slobodnej vôli u stoikov je rozlišovanie medzi hlavnou (*συνεκτικὰ αἴτια*) a takzvanou vedľajšou alebo predchádzajúcou príčinou (*συνεκτικὰ αἴτια*), ktorú zaviedol Chrysippos. Zatiaľ čo prvá menovaná je autonómna a slobodná, vyvierajúca z našej prirodzenosti, druhá nadobúda exogénny charakter. Ak by sme si charakter týchto dvoch príčin chceli predstaviť v konkrétnej situácii, predchádzajúce príčiny by znamenali vonkajšie okolnosti pôsobiace ako spúšťač nášho rozhodovania, zatiaľ čo hlavné príčiny by znázorňovali našu prirodzenosť, to, čo je v nás a čo dokážeme svojou slobodnou vôľou ovládať. Najznámejším príkladom na rozlíšenie týchto dvoch príčin je Chrysippov argument o valivosti a točivosti valca a kužeľa zachytený v *De fato* 42–43. Podľa neho sa valec a kužeľ nemôžu začať hýbať bez podnetu (*quae moveri incipere nisi pulsa non possunt*). Tento podnet síce spôsobí predchádzajúce príčiny, ale následná postupnosť týchto dvoch útvarov sa deje už na základe ich vlastnej prirodzenosti (*suapte natura*), teda prostredníctvom hlavných príčin. Tieto dva elementy, jeden vonkajší (osudový) a druhý vnútorný (voľný), vstupujú podľa Chrysippa do každého nášho konania. Človek síce nemôže ovplyvniť činnosť predchádzajúcich, vonkajších príčin, ale napríklad vďaka výchove dokáže kultivovať svoju prirodzenosť a tým slobodne zmeniť charakter hlavných príčin vo svojom vnútri.“<sup>27</sup>

Chrysippos ponúka teda koncepciu, v ktorej sa usiluje vyriešiť rozpor medzi kauzalitou a slobodou vôle, a ďalej, aj zodpovednosťou (a teda aj vinou) – náukou „o rozdielnosti príčin, pomocou ktorej sa ... snažil vyhnúť kritike obviňujúcej stoikov z toho, že ich koncepcia osudu v zmysle súvislého reťazca príčin zbavuje človeka vlastnej etickej zodpovednosti. Pokiaľ totiž osud dokáže všetkým pohybovať (*fato omnia moveri*) a jeho prúdu a toku sa nemožno ani vyhnúť, ani ho

<sup>27</sup> FRAŇO, Peter. Otázka slobodnej vôle v helenistickej filozofii (na pozadí Ciceronovho spisu *De fato*). In *Ostium*, 2010, roč. 6, č. 2. Chrysippovým oponentom je starogrécky filozof Karneades (214/213–129/128 pred Kr.): „Dogmatický charakter stoickej teórie príčin napadá vo svojom systéme akademický skeptik Karneadés. V spise *De fato* sa stáva hovorcom jeho názorov Cicero, ktorý sa domnieva, že zavedenie nepretržitej príčinnej súvislosti (*causarum serui semper*) okradne ľudskú dušu o slobodnú vôľu a pripúta ju k sebe nevyhnutnosťou osudu (*mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati devinciunt*). Vo svojom stanovisku neodmieta všetky druhy príčin, ale len pôsobenie predchádzajúcich príčin na našu slobodnú vôľu. Podľa neho sa hlavné príčiny stávajú jedinými príčinami, ktoré sa podieľajú na našom rozhodovaní. Dokážeme ich totiž mať vo svojej moci (*nostra potestate*) a vďaka tomu si zachováme možnosť slobodnej voľby.“ (Tamže).

prekročiť, tak ani chyby a zločiny (*peccata et delicta*) nemožno ľuďom zazlievať a pričítať ich vôli, ale ich pôvod tkvie v nevyhnutnosti a závažnosti osudu (*sed necessitati cuidam et instantiae, quae oritur ex fato*)... Praktický mechanizmus rozlíšenia je nasledujúci: Vonkajšie prostredie, zasadené do kauzality sveta, pôsobí ako osudový element na naše konanie cez vedľajšie príčiny a ľudská prirodzenosť (grécky *φύσις*; lat. *natura*) ako vnútorný prvok zaisťuje pomocou hlavných príčin mieru autonómie nášho konania. V epistemickej rovine dôležitú úlohu zohráva súhlas (grécky *συγκατάθεσις*; lat. *adsensio*), ktorý je nevyhnutný pre racionálne uchopenie významu vonkajších podnetov. Hlavná príčina a súhlas zaisťujú vnútornú slobodu, sú v našej moci, a preto nie sme zbavení morálnej zodpovednosti za naše konanie. Tento názor je explicitne vyjadrený v Cic. *De fato* XVII, 40 – XIX, 45.<sup>28</sup>

Chryssipovu úvahu George E. Karamanolis z univerzity vo Viedni zhrňa v konštatovaní: „Chrysippos slobodu (*eleutheria*) definuje ako schopnosť konať na vlastnú zodpovednosť (*exousian autopragias*) a otroctvo ako jej nedostatok.“<sup>29</sup> Zhodne zovšeobecňuje aj Michael Frede (1940-2007), významný nemecký filozof zaoberajúci sa dejinami antického myslenia, pôsobiaci na univerzitách v Berkeley, Princetone a v Oxforde: „Existuje stoická definícia slobody, ktorá má pôvod v Chrysipposovom diele, a ktorá sa stala celkom rozšírenou. Podľa tejto definície je sloboda vecou schopnosti konať podľa vlastného uváženia, konať na vlastnú zodpovednosť, konať samostatne.“<sup>30</sup>

Tieto vymedzenia sú však implicitné, Chrysippos, a rovnako tak aj ďalší stoici, výslovne na označenie svojej analýzy ľudského rozhodovania a z neho plynúcej zodpovednosti termín sloboda nepoužili.<sup>31</sup> Podľa Dorothee Frede (1941), emeritnej profesorky dejín filozofie na univerzite v Hamburgu, mimochodom, manželky Michaela Frede, o ktorom teraz padla zmienka, sa na otázku dôvodov nepoužitia slova „sloboda“ stoikmi pre daný kontext ponúka nasledujúce vysvetlenie: „Slovu ‚sloboda‘ sa (stoici – pozn. P.H.) z veľkej časti vyhýbali. Nie je to len preto, že pôvodne mala *eleutheria* politické konotácie a že v debate o osude až do jej konca nebola použitá. Je to tiež preto, že ‚sloboda‘ je termín, ktorý by musel byť starostlivo definovaný, pokiaľ by nemal označovať len oslobodenie od vonkajšieho obmedzenia alebo sily. V morálnom diskurze ‚sloboda‘ nemôže znamenať neprítomnosť akéhokoľvek vplyvu zvonku, pretože také vákuum neexistuje. Sloboda tiež nemôže znamenať absenciu akéhokoľvek vnútorného podmienenia. Neexistujú žiadne osoby bez charakteru, bez vlastných názorov a účelov, ktoré podmieňujú ich rozhodnutie. Vzhľadom k týmto neistotám pri použití slova ‚sloboda‘ boli Gréci zrejme natoľko múdri, že v debate o morálnej zodpovednosti uprednostňovali termín ‚to, čo je na nás‘.“<sup>32</sup>

Na označenie mohutnosti a schopnosti človeka rozhodovať sa o svojich cieľoch a o prostriedkoch na ich dosiahnutie na základe poznania a oslobodene od vonkajších vplyvov termínom, slovom, „sloboda“ si naša Západná civilizácia musela ešte počkať poldruha storočia. Postupuje tak Marcus Tullius Cicero a po ňom rímski stoici.

Cicero bol tou postavou dejín filozofie, ktorá vo svojom diele *O osude (De fato)* premostuje idey veľkých osobností helénskej filozofie počínajúc 3. storočím pred n. l. a kľúčových osobností novej európskej civilizácie, civilizácie kresťanstva, Pavla z Tarsu (apoštola Pavla) a Aurelia Augustína (svätého Augustína).

<sup>28</sup> FRAŇO, Peter. Ciceronovo uvažovanie o Chrysippovej náuke peri symphaeteias v spise *De fato* (IV, 7-V, 11). In *Filosophia*, 2013, roč. 68, č. 2, s. 99 – 100.

<sup>29</sup> KARAMANOLIS, George. *The Philosophy of Early Christianity*. New York, 2014, s. 273. Pozri tiež von ARNIM, Hans Friedrich August. *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*. 1903. Reprint: Stuttgart, 1964, fragment 355.

<sup>30</sup> FREDE, Michael. *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley-Los Angeles, 2011, s. 66 – 67.

<sup>31</sup> Pozri ARNIM, ref. 29.

<sup>32</sup> FREDE, Dorothea. Stoic Determinism. In INWOOD, Brad (ed.). *The Cambridge Companion to The Stoic*. Cambridge-New York et al. 2003, s. 200.

Doba zrodu Cicerovej knihy *O osude* je dobou spoločenského prelomu aj ľudských tragédií. Je dobou zániku rímskej republiky a zrodu cisárstva, dobou prevratov, občianskych vojen i vraždenia a prenasledovania politických protivníkov a odporcov. Nedlho pred dokončením knihy, zrejme len niekoľko týždňov či mesiacov, 15. marca roku 44 pred n. l., bol zavraždený Gaius Julius Caesar, a poldruhého roka po jej spísaní bol 7. decembra roku 43 pred n. l. v druhých proskripciách, nariadených Gaiom Okraviánom a Markom Antoniom Antóniom (na popud Marka Antonia), zavraždený aj jej autor, Marcus Tullius Cicero.<sup>33</sup>

Ciceronova úvaha *O osude* je polemikou s koncepciami najvýraznejších osobností gréckej filozofie, s Aristotelom, Epikurom, Chrysippom, Karneadom, Demokritom a ďalšími. Paola Calanchini z univerzity v Berne na okraj Cicerovho spisu výstižne poznamenáva: „Cicero konfrontuje postoje a argumenty hlavných predstaviteľov stoicizmu, epikureizmu a novej akadémie;<sup>34</sup> v žiadnom prípade sa neuspokojuje s vykreslením gréckeho myšlienkového bohatstva, ktorému by chýbali emócie, ale sa vehementne stavia proti stoickému pohľadu a debatu o osude predkladá úplne originálnym spôsobom. ... Originalita Cicerovho diela nespočíva v samotných filozoficky tvorivých ideách, ale v selektívnom výbere prameňov, v spôsobe, akým je materia zostavená a prezentovaná, ďalej v kultivovaných formuláciách a rétorickej podobe, rovnako ako v zámernom kladení akcentov.“<sup>35</sup> Ako som už spomenul, Cicero svojou polemikou prenáša myšlienkový odkaz antiky do nasledujúcich storočí: „Čo sa týka Cicerovho spisu o osude, medzi jeho čitateľov, ktorí ho preberali v toku storočí, patrili takí slávni učenci, akými boli Augustín Aurelius a Gottfried Wilhelm Leibniz“.<sup>36</sup>

V tomto dejinnom okamihu, t. j. na začiatku nášho letopočtu, Rím kopíruje históriu Atén. Podobne ako porážka pri Chairóneii (338 pred n. l.) prináša so sebou úpadok mestských štátov, zánik aténskej demokracie, skepsu a odklon od verejnej aktivity k introspekcii, ako aj nástup rímskeho cisárstva na prelome nášho letopočtu prináša analogickú kultúrnu reakciu: „Stoicizmus považoval za ‚slobodného‘ iba mudrca, ktorý sa oslobodil zo závislosti prírodného, sociálneho a politického vonkajšieho sveta tým, že všetko vonkajšie vyhlásil za nepodstatné.“<sup>37</sup>

Spomedzi slávnych rímskych stoikov (Senecu, Marka Aurélie a ďalších) spomeňme na tomto mieste Epiktéta (asi 55 n. l. – asi 135 n. l.); Epiktétos bol prepustencom, vo svojom učení spojil tézu o rovnosti ľudí s tézou vnútornej emancipácie človeka, pričom oboje označil slovom „sloboda“. Predpokladom slobody je podľa Epiktéta možnosť voľby (teda, jej opak, predurčenosť, slobodu vylučuje): „Človeka Boh uviedol na svet preto, aby sa pozeral naňho aj na jeho diela a aby bol nielen divákom, ale aj ich vykladačom.“<sup>38</sup> „Sloboda“ je teda pre neho vecou vnútornej voľby človeka a nie spoločenským statusom: „Človeče, máš slobodnú vôľu, ktorá nepodlieha podľa svojej prirodzenosti ani zabraňovaniu, ani prinucovaniu. ... Či ti môže niekto zabrániť, aby si neprisvedčil pravde? Nikto. Či ťa niekto môže prinútiť, aby si uznal nepravdu? Nikto. Nikto. Vidíš, že v tejto oblasti máš slobodnú vôľu nepodliehajúcu ani zabraňovaniu, ani prinucovaniu, ani prekážkam? A čo v oblasti

<sup>33</sup> Pozri WEIDEMANN, Hermann. Einführung. In CICERO, Marcus Tullius. *Über das Schicksal. De fato*. Berlin, 2019, s. 7.

<sup>34</sup> Stoikov a stoicizmus som už spomenul. Epikureizmus formujúci sa v závere 4. storočia pred n. l. nadväzuje na Demokritov atomizmus, v teórii poznania sa orientuje na empirizmus, na zmyslový základ poznania, za kľúčovú etickú hodnotu považuje blaženosť, vidí v nej zmysel ľudskej existencie. Nová akadémia bola pokračovaním Platónovej Akadémie, založil ju v polovici 2. storočia pred n. l. Karneadés z Kyrény (214-129 pred n. l.), radikálny skeptik ako náboženský, tak aj noetický – formuloval argumenty voči poznateľnosti bohov, argumenty proti pravdivostnému poznaniu a v prospech pravdepodobnostného myslenia.

<sup>35</sup> CALANCHINI, Paola. Nachwort. In CICERO, Marcus Tullius. *De fato. Über das Schicksal*. Ditzingen, 2015, s. 148 – 149.

<sup>36</sup> WEIDEMANN, ref. 33, s. 78.

<sup>37</sup> SCHLUMBOHM, Jürgen. Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozeß. Zur Geschichte eines politischen Wortes. Göttingen, 1973, s. 12.

<sup>38</sup> EPIKTÉTOS. *Rukojeť. Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1972, s. 66.



žiadosti a chcenia je tomu inak? Čo môže prekonať snahu, než nejaká iná snaha? A čo môže prekonať žiadosť a nechť ako nejaká iná žiadosť a nechť? Ak mi niekto hrozí smrťou, povieš, prinúti ma. Nie je to táto hrozba, ale to, že sa ti zdá lepšie to a to urobiť ako zomrieť. Zase ťa prinútila tvoja mienka, to znamená voľba prekonala voľbu. ... Ak chceš, si slobodný, ak chceš, nebudeš nikoho haniť, nebudeš nikomu robiť výčitky a všetko sa bude diať zároveň podľa tvojej vôle a podľa vôle boha.<sup>39</sup>

Pre Epiktéta je sloboda introspekciou, je vnútornou vecou človeka nezávislou od vonkajších vplyvov: „Sloboda a otroctvo, jeden je názov cnosti a druhý necnosti: oboje je skutok vôle. Ale tam, kde nie je vôľa, ani jedno z nich tieto veci neovplyvní. Duša je však zvyknutá byť pánom tela a veci, ktoré patria k telu, nemajú na vôli podiel. Žiadny človek nie je otrokom, ktorý je slobodný vo svojej vôli.“<sup>40</sup> Ďalej, „sloboda“ je podľa Epiktéta výsledkom sebapoznania, vnútornou emancipáciou jednotlivca: „Slobodný je ten, kto žije ako chce: ten, koho nemožno ani prinútiť, ani znásilniť, ten, komu nemožno brániť; ten, ktorého chcenie nepozná prekážky, ktorého túžby sa spĺňajú, ktorého nechuti sú zabezpečené proti tomu, čo nechce.“<sup>41</sup> Inými slovami vyjadrené tým istým autorom: „Lebo slobodný je ten, komu sa všetky veci dejú podľa jeho vôle a komu nikto nemôže prekážať.“<sup>42</sup>

Idey stoikov prenikli aj mimo zdobené stĺporadia (*stoa poikilé*) lemujúce antické námestia, pri ktorých debatovali antickí učenci a filozofi. Zdôraznime na tomto mieste myšlienku slávneho historika antiky Kurta Raaflauba: „Zmeny v sociálnej a politickej terminológii spoločnosti sú v nutnej vzájomnej závislosti na zmenách jednak v sociálnom a politickom svete skúseností a jednak sa nachádzajú v myslení tejto spoločnosti ovplyvnenom týmto svetom a na tento svet spätne pôsobiacim.“<sup>43</sup>

Ako sa pojem „sloboda“ v Aténach a v Ríme postupne formuje zrkadlením histórie, tak aj spätne pojem, teória, začínajú históriu formovať, utvárať jej podobu. Stoici svoju ideu – „prirodzenosťou nikoho nie je byť otrokom“ – „ďalej odovzdávajú právnikom éry rímskeho cisárstva, ideu, podľa ktorej v zmysle *ius naturale* sa všetci ľudia rodia slobodní a otroctvo je možné až na základe *ius gentium*“.<sup>44</sup> Napokon, *Digesta* (I, 5.4; I, 5.5) sú dôkazom priemetu tejto idey stoikov do práva, politiky i sociálnych vzťahov: „Otroctvo je ustanovením práva národov, prostredníctvom ktorého sa niekto v rozpore s prirodzenosťou podrobuje nadvláde druhého. ... Otrokmí sa za nášho panovania stávajú buď podľa práva občianskeho, alebo práva národov; podľa práva občianskeho, pokiaľ niekto starší ako dvadsaťročný dovoľí, aby bol on sám predaný s tým, že na tejto cene získa svoj podiel; podľa práva národov sú našimi otrokmí zajatí nepriatelia alebo tí, ktorí sa rodia z našich otrokyní.“<sup>45</sup>

Vráťme sa ale k stoikom. Od Epiktéta vedie priama línia k dielu jeho súčasníka, Pavla z Tarsu (apoštola Pavla), línia kontinuity, ktorá nás prenáša do novej historickej epochy. Rudolf Bultmann (1884-1976), významný a vplyvný nemecký teológ a historik, pôsobiaci na univerzite v Marburgu, formuluje tézu, podľa ktorej sa v oboch týchto kľúčových bodoch (t. j. v téze o rovnosti ľudí a téze vnútornej emancipácie človeka) kresťanský pojem slobody, ktorý sa odvíja od odkazu Pavla z Tarsu, a stoický pojem slobody zhodujú.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Tamže, s. 93.

<sup>40</sup> *The Discourses of Epictetus; with the Encheiridion and Fragments*. Translated, with Notes, a Life of Epictetus, and a View of his Philosophy by LONG, George. London, 1890, s. 453.

<sup>41</sup> EPIKTÉTOS, ref. 38, s. 288.

<sup>42</sup> Tamže, s. 83.

<sup>43</sup> RAAFLAUB, Kurt. Freiheit in Athen und Rom: ein Beispiel divergenter politischer Begriffsentwicklung in der Antike. In *Historische Zeitschrift*, 1984, Band 238, s. 530.

<sup>44</sup> SCHLUMBOHM, ref. 37, s. 11.

<sup>45</sup> SKŘEJPEK, Michal (ed.). *Digesta seu Pandectae*. Tomus I. Liber I – XV. *Fragmenta selecta. Digesta neboli Pandekty*. Svazek I. Kniha I – XV. *Vybrané části*. Praha: Karolinum, 2015, s. 163. ISBN 978-80-246-3078-6.

<sup>46</sup> Pozri BULTMANN, Rudolf. Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur. In BULTMANN, Rudolf. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Zweiter Band. Tübingen, 1933, s. 124.

Pavol z Tarsu alebo apoštol Pavol († asi 67 n. l.), ktorého zásluhou sa kresťanstvo stalo svetovým náboženstvom, v *Prvom liste Korintským* (1. Kor. 7, 22) píše: „Otrok povolaný v Pánovi, je Pánovým oslobodencom; a podobne slobodný tak povolaný je sluhom Kristovým,“, k čomu dodáva (1. Kor. 12, 13): „I my všetci v jednom Duchu pokrstení v jedno telo, či Židia a či Gréci, či otroci a či slobodní. A všetci sme boli napojení jedným Duchom.“<sup>47</sup>

Kontinuita Pavlovho učenia a stoicizmu sa stala predmetom mimoriadneho záujmu historikov i teológov.

Mireia Ryšková, teologička pôsobiaca na Univerzite Karlovej v Prahe, zaoberajúca sa dejinami kresťanstva, pripomína, že „apoštol Pavol sám môže byť príkladom helénskeho Žida, ktorý dosiahol vzdelanie nie prostredníctvom helénskych vzdelávacích inštitúcií, ale v rámci židovského. ... Helénska kultúra a životný štýl sa tiež neprístupňovali a nerealizovali len prostredníctvom školského a výchovného systému, ale boli všadeprítomné, takže ich do seba do značnej miery nasávali aj tí, ktorí žili na ich okraji. Bez určitej spoločnej myšlienkovvej, skúsenostnej a etickej bázy by ťažko dochádzalo ku komunikácii medzi Židmi/židokresťanmi a antickou pohanskou spoločnosťou. Navyše priestor mesta (a najmä veľkomiest tej doby) na to poskytoval mnoho príležitostí a podnetov. Na Pavlových listoch môžeme dobre vidieť, ako využíval pre svoje ciele antickú kultúru sprostredkovanú životom a každodenným stykom (formálne náležitosti listového formulára, spôsob vedenia reči: *diatribe*,<sup>48</sup> argumentáciu a pod., obrazy a obraty zo života spoločnosti atď.). A stále treba mať na pamäti, že ani Palestína 1. storočia nebola izolovaným „ostrovom“ židovstva uprostred pohanského sveta, ale do tohto helénskeho sveta aj so svojím svojrázom a náboženskými odlišnosťami patrila. ... Jeho materčinou bola evidentne gréčtina, ktorá prezrádza, že mal minimálne základné grécke vzdelanie, zrejme v židovsko-helénskom podaní“.<sup>49</sup>

Podľa Udo Schnelle, nemeckého teológa z univerzity v Halle-Wittenbergu, „Tars bol považovaný za centrum stoickej filozofie“,<sup>50</sup> k čomu možno pripojiť poznámku Stanleyho K. Stowersa, teológa a historika, emeritného profesora Brownovej univerzity (Providence, Rhode Island), podľa ktorej „Pavel niekde študoval *Septuagintu*, a to v tradícii, ktorá ju čítala pomocou kategórií a termínov, ktoré pochádzali z gréckej filozofie“.<sup>51</sup>

Na kontinuitu Pavlovho učenia a stoicizmu možno teda usudzovať poznaním prostredia, v ktorom vyrastal a v ktorom sa nemohol nezoznámiť so stoicizmom, ďalej z formy, prostredníctvom ktorej sa vyjadroval (formou jeho listov, spôsobom argumentácie), a konečne interpretáciou jeho diela. Za kľúčovú považujem v tejto súvislosti tézu Troelsa Engberg-Pedersena, dánskeho teológa z univerzity v Kodani, podľa ktorej „veľa z toho, čo sa ukázalo ako problematické a nekonzistentné v Pavlových listoch, zapadá na miesto a dáva súladný zmysel, akonáhle sa na to pozeráme vo svetle určitých ústredných myšlienok v stoickej etike a všeobecnejšie starovekej etickej tradícii – ktorých ... hlavnými reprezentantmi sú Aristoteles a stoicizmus“.<sup>52</sup>

Pavol z Tarsu a po ňom cirkevní otcovia i kľúčové osobnosti patristiky, pojmu slobody v porovnaní so stoikmi dávajú jednak teologický obsah a jednak obsah slobody vymedzujú jej negatívnou a zároveň pozitívnou dimenziou: „Skutočná sloboda bola chápaná ako sloboda od hriechu, zákona a smrti; človek sa stal jej súčasťou – a tu sa sloboda kresťanského spasenia líšila od

<sup>47</sup> Písmo sväté Nového zákona. IV. Bratislava, 1970, s. 450, 461.

<sup>48</sup> *Diatribe* predstavovala v tom čase formu morálno-filozofickej reči, adresovanej širokej laickej verejnosti uvoľneným, často populárnym tónom, aby ju vychovávala prostredníctvom zábavnej výučby. Medzi slávnych používateľov tejto formy prejavu patrili Seneca a Epiktétos.

<sup>49</sup> RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svet*. Praha, 2018, s. 50 – 51, 84. ISBN 978-80-246-4159-1.

<sup>50</sup> SCHNELLE, Udo. *Paulus. Leben und Denken*. Berlin, 2003, s. 43.

<sup>51</sup> STOWERS, Stanley K. *Apostrophe, Προσωποποιία and Paul's Rhetorical Education*. In FITZGERALD, John T. – OLBRIGHT, Thomas H. (eds.). *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*. Leiden-Boston, 2003, s. 369.

<sup>52</sup> ENGBERG-PEDERSEN, Troels. *Paul and the Stoics*. Louisville, 2000, s. 4.

slobody stoeckej filozofie – prostredníctvom Božej milosti, na základe Kristovho vykúpenia prostredníctvom diela Ducha Svätého. Táto sloboda bola totožná s podriadením sa Božej vôli: slobodní sú tiež Božími otrokmi.<sup>53</sup> V zhode s Jürgenom Schlumbohmom opisuje zrod kresťanského chápania slobody aj Christof Gestrich (1940-2018), významný nemecký teológ pôsobiaci na Humboldtovej univerzite v Berlíne: „Cirkevní otcovia neustále zdôrazňujú, že sloboda niečo stojí, má svoju cenu. Cenou za negatívnu slobodu, za vykúpenie od nešvárov/zla, je krv Ježiša Krista. Cenou pozitívnej slobody je naplnenie Kristovho zákona (porov. Gal 6: 2).“<sup>54</sup>

Sedem storočí, počnúc dobou Homérovou, končiac prvým storočím po Kristovi, sformovalo antické a v nadväznosti na neho aj kresťanské (stredoveké) chápanie ľudskej slobody. Sloboda sa stala jednak označením príslušnosti ku komunite, participácie na jej živote a rozhodovaní, stala sa označením pre politickú (komunitnú slobodu), zároveň sa ale stala aj označením vnútornej emancipácie ľudskej bytosti, jednotlivca, jeho mohutnosti rozhodovať o vlastnom živote, postupovať tak na základe vedenia, rozumu, bez vonkajších vplyvov. Sloboda vnútorná, emancipačná, sa ďalej stala definičným znakom každého človeka bez ohľadu na jeho spoločenský status. Ak je pre Aristotela podmienkou vnútornej slobody poznanie, rozum, porozumenie kauzalite vonkajšieho sveta, pre zakladateľa kresťanstva je onou podmienkou prijatie zjavenej Božej pravdy a konanie v súlade s ňou; pre oboch, Aristotela i zakladateľa kresťanstva, je sloboda autonómna, je chcením a konaním zbaveným vonkajších vplyvov.

Táto štruktúra pojmu slobody sprevádza Západnú civilizáciu v rôznych a neustále sa meniacich kulisách dejín, v rôznych prepojeniach a nachádza aj rozmanité označenia, dvetisíc rokov. Dvetisíc rokov étosu i pátosu, nezriedka aj faľše, dvetisíc rokov zákutí, trajektórií, ktorých zmyslu sa usilujeme priblížiť, ktorých význam sa snažíme pochopiť.

## **2. INTROSPEKTÍVNA SLOBODA: OD VÔLE PLYNÚCEJ Z PRIJATIA BOŽEJ PRAVDY K VÔLI VEDENEJ MOHUTNOSŤOU ROZUMU**

Stredoveké, t. j. kresťanské chápanie pojmu slobody sa v jeho závere rúca. Toto zrútenie, okrem mnohých ďalších príčin, možno spájať s historickými pohybmi prinášajúcimi nové civilizačné paradigmy: renesanciou a reformáciou (a to reformáciou na európskom kontinente aj v Británii). Jacob Burckhardt (1818–1897), švajčiarsky historik, priekopník moderného historického sprístupnenia dejín talianskej renesancie, najmä jej významu pre ďalšie utváranie európskej civilizácie, za jeden z kľúčových momentov renesancie, momentov, ktoré prináša nová civilizačná paradigma, považuje spojenie renesancie s individualizmom: „V stredoveku ležali obe strany vedomia – obráteného voči svetu a obráteného dovnútra človeka – akoby v snívaní alebo driemajúcej pod spoločným závojom. Závoj bol utkaný z viery, detinstva a ilúzie; videné cez neho, svet a história vyzerali zázračne zafarbené, ale človek nazerá sám na seba iba ako rasu, národ, stranu, korporáciu, rodinu alebo akúkoľvek inú formu všeobecného. V Taliansku je tento závoj odvaný do vzduchu ako prvý; prebúda sa objektívne úvahy o štáte a nakladaní s ním, ako aj so všetkými vecami tohto sveta všeobecne; okrem toho sa subjektívne povznáša s plnou silou; človek sa stáva duchovným individuumom a nazerá na seba ako takého.“<sup>55</sup>

Na potvrdenie Burckhardtovej charakteristiky postavenia jednotlivca v stredoveku môžeme odkázať na vynikajúcich medievalistov Jaquesa Le Goffa a Arona J. Gureviča. Prvý z nich v tejto

<sup>53</sup> SCHLUMBOHM, Jürgen. *Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozeß. Zur Geschichte eines politischen Wortes*. Göttingen, 1973, s. 13.

<sup>54</sup> GESTRICH, Christof. *Freiheit und Verantwortung in Kirche und Gesellschaft. Theologische und philosophische Argumente in Begegnung*. In HEILINGER, Jan-Christoph – KING, Colin Guthrie – WITTEWER, Héctor (Hrsg.). *Individualität und Selbstbestimmung*. Berlin, 2009, s. 312.

<sup>55</sup> BURCKHARDT, Jacob. *Die Cultur der Renaissance. Ein Versuch*. Basel, 1860, s. 141.

súvislosti vyslovuje nasledujúcu charakteristiku: „Ak sa snažíme k ľuďom stredovekej západnej Európy priblížiť v ich individuálnosti, čoskoro spoznáme, že jednotlivci nielen patria, ako v každej spoločnosti, každý k niekoľkým skupinám alebo spoločenstvám, ale v stredoveku akoby v nich skôr zanikali, než sa v nich uplatňovali. ... Je príznačné, že jednotlivci v stredoveku dlhý čas neexistuje vo svojej fyzickej jedinečnosti. Ani v literatúre, ani v umení osoby nie sú popísané alebo vykreslené so svojimi zvláštnosťami. Každá je redukovaná na fyzický typ, zodpovedajúci jej postaveniu, jej sociálnej kategórii. ... Stredoveký človek nemá vôbec zmysel pre slobodu v modernom chápaní toho slova. Slobodou je pre neho výsada, a slová sa radšej užíva v pluráli... Nie je sloboda bez spoločenstva. Sloboda môže spočívať len v závislosti, keď predstavený zaručuje podriadenému rešpektovaniu jeho práv.“<sup>56</sup> K postaveniu jednotlivca v stredovekej spoločnosti dodajme ešte tézu Arona J. Gureviča: „Jedinec si spravidla nevyberal ľudí, s ktorými vytváral skupinu. ... Vôľový prvok sa tu pri formovaní spoločenských skupín a systému zväzkov vôbec neuplatňoval, alebo bol minimálny.“<sup>57</sup>

Renesancia prináša antropocentrické vnímanie sveta, v rámci ktorého sa komunitná sloboda mení na slobodu individuálnu: „v roku 1479 píše florentský humanista Alamanno Rinuccini<sup>58</sup> dialóg *De libertate* namierený proti Lorenzovi Medici ako utláčateľovi občianskej slobody a tým slobodného rozvoja a uplatnenia ľudí v spoločnosti“.<sup>59</sup>

Margaret L. King, emeritná profesorka histórie na univerzite v New Yorku špecializujúca sa na obdobie renesancie, vyslovila v tejto súvislosti kľúčový postreh, podľa ktorého Rinuccini formuluje „filozoficky presnú definíciu slobody, ktorá spája politickú slobodu danú ľudskou skúsenosťou s existenciálnou slobodou danou jednotlivcovi“.<sup>60</sup> Vyjadrené slovami samotného Rinucciniho, adresovanými Lorenzovi Medici: „Svojvoľná moc porušila zákony rovnosti medzi občanmi, ako aj slobodu. Existuje niekto, kto nevie, že rovnosť občanov je hlavným základom, na ktorom je budovaná sloboda?“<sup>61</sup>

Antropocentrizmus prináša svojim učením aj reformátor a revolucionár Martin Luther (1483 – 1546). Luther v buričskom spisku *O kresťanskej slobode (Von der Freiheit eines Christenmenschen; Tractatus de libertate christiana)*, ktorým v roku 1520 pokračuje v odpore voči Rímu, formuluje tézu, ktorej dôsledky budú pre utváranie európskych dejín nasledujúcich storočí epochálne: Podľa tejto tézy dosiahnutie ľudskej spásy nie je podmienené vykonaním skutkov predpisovaných cirkvou, ale vierou a milosťou (*sola fide, sola gratia*): „Je to prílišné bláznovstvo a nepoznanie viery i života kresťanského, to jest chcieť bez viery skrze skutky ospravedlnený a spasený byť.“<sup>62</sup>

V základe Lutherovej teologickej koncepcie je obsiahnutá nominalistická téza, podľa ktorej všetci kresťania prostredníctvom viery a krstu majú bezprostredný prístup k Božej spásy bez toho, aby boli odkázaní na cirkevné (kňazské) sprostredkovanie. Erich Fromm charakterizuje túto stránku Lutherovho učenia týmito slovami: „Nové učenie urobilo človeka nábožensky nezávislým; zbavilo cirkev jej autority a prenieslo ju na individuum; jeho poňatie viery a spásy je subjektívnu,

<sup>56</sup> LE GOFF, Jacques. *La Civilisation de l'Occident médiéval*. Paris, 1964, 1982. Český preklad: LE GOFF, Jacques. *Kultura stredoveké Evropy*. Praha: Odeon, 1991, s. 270 – 271. ISBN 80-207-0206-7.

<sup>57</sup> GUREVIČ, Aron Jakovlevič. *Kategorii srednjevokovoj kultury*. Moskva, 1972. Český preklad: Aron Jakovlevič. *Kategorie stredoveké kultury*. Praha: Mladá fronta, 1978, s. 123 – 124.

<sup>58</sup> Alamanno Rinuccini (1426 – 1499), florentský učenec, prívrženec Cosima Medici, ktorý Medicejov opúšťa a prechádza do tábora Pazziiov, po neúspešnom pokuse v roku 1478 prevziať od Medicejov moc vo Florencii napísal dialóg *De Libertate* (pozri *Renaissance Humanism. An Anthology of Sources*. Edited and translated, with an Introduction by KING, Margaret L. Cambridge, 2014, s. 86 a nasl.).

<sup>59</sup> GRUNDMANN, Herbert. Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter. In *Historische Zeitschrift*, 1957, Band. 183, s. 23 – 24.

<sup>60</sup> KING, ref. 58, s. 86.

<sup>61</sup> Tamže, s. 214.

<sup>62</sup> LUTHER, Martin. *O svobodě křesťanské*. Čáslav: Nákladem Ev. Matice, Spolku pro potřeby a úkoly českých evangeliků A.V., 1917, s. 42.

individuálnou skúsenosťou, za ktorú je plne zodpovedný jednotlivec a nie žiadna iná autorita, ktorá mu nemôže poskytnúť to, čo nemôže dosiahnuť on sám.<sup>63</sup> Táto téza mala veľký vplyv na utváranie európskych koncepcií slobody, rovnosti a neskôr aj demokracie, v rôznych transformovaných podobách sa stala jadrom filozofických smerovaní veľkých protestantských filozofov, či už išlo o iusnaturalistov (Hugo Grotius a Samuel Pufendorf) alebo veľkých anglických, francúzskych a nemeckých filozofov (John Locke, Christian Wolff, Christian Thomasius, Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau). Stopy tejto tézy sú prítomné aj v súčasnej nemeckej konštitucionalistike, vo vplyvnej téze Petra Häberle o pluralistickom chápaní interpretácie ústavy v zmysle verejného procesu otvoreného, prístupného každému členovi ústavného spoločenstva.<sup>64</sup>

Týmito dvoma revolučnými krokmi sa sloboda v zmysle príslušnosti k privilegovanej skupine mení na slobodu individuálnu, a introspektívna sloboda (sloboda vôle, sloboda chcenia) prelamuje vonkajšie zovretie a prepája sa so slobodou konania. To však nie je všetko – raz nastúpená trajektória historického procesu nadobúda na dynamike.

Ak je introspektívna sloboda možnosťou rozumu poznať Božiu pravdu, zásadná zmena vo vnímaní slobody je implikovaná postupným, niekoľko storočí trvajúcim ústupom Boha z dejinnej scény.

Hugo Grotius v úvode svojej slávnej knihy *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturale et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, ktorú píše v čase inferna tridsaťročnej vojny, a vydáva ju v roku 1625 v Paríži, vedie polemiku práve s Karneadesom z Kyrény (214/213–129/128 pred Kr.), starogréckym filozofom, skeptikom popierajúcim existenciu všeobecných pravidiel spravodlivosti, pretože „svojou prirodzenosťou všetky stvorenia vrátane človeka jednoducho usilujú len o svoju vlastnú výhodu“, naproti tomu však podľa Grotia človek „sa vyznačuje sociálnym inštinktom, ktorý prinútil ľudí k životu s vlastným druhom v spoločnosti usporiadanej v mieri“, pre neho „ľudská prirodzenosť sa stala, matkou prirodzeného práva“, čo prezentuje „najslávnejšími riadkami svojej rozpravy“ (THIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights*. Michigan, 2001, s. 317–318.): „*Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.*“ HUGONIS GROTII. *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturale et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*. New Jersey, 2005, s. 7). V slovenčine táto slávna sekvencia znie: „Čo sme vyslovili, nadobudlo by stupeň platnosti, aj keby sme mali pripustiť to, čo nemožno dovoliť bez toho nanajvýš bezbožného: že Boh neexistuje alebo že sa Ho záležitosti ľudí netýkajú.“

Na scénu historických premien v polovici 17. storočia vstupuje jeden z ich hlavných aktérov, Tomáš Hobbes. Hobbesov *Leviathan* (1651) je už teoretickou koncepciou moderného štátu, po ktorej siahne Európa po prijatí Vestfálskeho mieru v roku 1648 a postupne v ďalšom priebehu 17. a 18. storočia utváraním centralizovanej štátnej moci, jednotnej, hierarchicky usporiadanej štátnej správy, prekonaním právneho partikularizmu vytvorením univerzálneho právneho systému, zavedením daňového systému. Na rozdiel od Jeana Bodina po tom, čo Hobbes odmietne pojem zjavenia, Hobbesov suverén už nie je obmedzovaný ani Božím právom: „V štáte, kde poddaný nemá o Božej vôli žiadne určité a zaručené zjavenie určené len jemu, musí namiesto toho poslúchať príkazy štátu. Keby totiž ľudia mohli pokladať za Božie prikázanie vlastné sny a fantázie alebo sny a fantázie iných súkromných osôb, sotva by sa dvaja zhodli, čo vlastne Božie prikázanie je; napriek tomu by každý s ohľadom na ne opovrhoval príkazmi štátu. Dospievam preto k záveru, že vo všetkom, čo

<sup>63</sup> FROMM, Erich. *Escape from freedom*. 1941. Český překlad: FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 47. ISBN 80-206-0290-9.

<sup>64</sup> HÄBERLE, Peter. Verfassungsinterpretation als öffentlicher Prozeß. In HÄBERLE, Peter. *Verfassung als öffentlicher Prozeß. Materialien zur einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*. Berlin, 1978, s. 121 – 154.

neodporuje morálnemu zákonu (teda prirodzenému zákonu), sú všetci poddaní povinní poslúchať to, čo štát zákonmi za Boží zákon vyhlási.“<sup>65</sup>

V dvojitej štruktúre práva ponecháva tak Hobbes priestor nepozitívnemu právu iba v oblasti Rozumu (t. j. v oblasti prirodzeného práva), nie však Dobra (teda v oblasti danej Božím príkazom).

Hobbes kategóriu suverenity štátu ako prvý pojmovo spojil s kategóriou spoločenskej zmluvy – išlo o nevyhnutný dôsledok ním vykonanej desakralizácie pozemského vládcu. Suverénna moc musela získať nový koncept svojej legitimacy. V tomto zmysle uskutočnil Hobbes rozhodujúci krok k sekularizácii pozemskej moci a k chápaniu práva výlučne v zmysle práva pozitívneho. Hobbesom koncipovaná spoločenská zmluva je antropologickým javom, jej účelom je zachovanie možnosti prežitia človeka – štát prestáva byť Božím výtvorom. Táto zmluva je u Hobbesa jednorazovým, nezrušiteľným aktom: „Zhoda ... medzi ľuďmi je založená na zmluve, ktorá je umelá. Nečudo preto, keď sa (okrem zmluvy) vyžaduje ešte niečo, čo ich zhodu urobí stálou trvalou; tým je spoločná moc, ktorá ľudí udržiava v bázni a usmerňuje ich činy pre spoločný prospech. Jediná cesta, ako ustanoviť takúto spoločnú moc, ktorá by bola schopná ochrániť ľudí pred vpádom cudzincov a vzájomným bezprávím ... je zveriť všetku moc a silu jednému človeku alebo jednému zhromaždeniu, čo môžu premeniť všetky ich vôle väčšinou hlasov v jednu vôľu ... Keď sa tak stane, množstvo ľudí zjednotené v jednej osobe sa nazýva ŠTÁT, latinsky CIVITAS. To znamená zrodenie toho veľkého LEVIATANA alebo ... toho *smrteľného Boha*, ktorému pred *nesmrteľným Bohom* vďačíme za mier a ochranu ... pretože právo byť predstaviteľ osoby všetkých je dané tomu, koho ľudia robia suverénom na základe zmluvy uzavretej iba medzi nimi navzájom, a nie medzi ním a kýmkoľvek z nich, nemôže sa stať, že zmluvu poruší suverén; teda nikto z jeho poddaných sa nemôže vymaniť zo svojho poddanstva nárokom na jej zrušenie.“<sup>66</sup>

Sloboda tým pre Hobbesa už nie je voľbou medzi Božou pravdou a zlom (hriechom), ale rámcom slobodnej vôle, ktorý je daný rozhodnutím suveréna. Neobmedzená sloboda príznačná pre prirodzený stav vedie k vojne všetkých proti všetkým, a teda k sebazničeniu. Jediným východiskom, podľa Hobbesa, jedinou možnosťou sebazachovania človeka je vytvorenie *Leviatana* spoločenskou zmluvou, *Leviatana*, ktorého úlohou je prostredníctvom zákona uviesť do súladu slobodu jedného so slobodou druhého. Na jednej strane tým Hobbes slobodnú vôľu sekularizuje, na strane druhej jej stanovuje vonkajšie obmedzenie (lepšie povedané, vymedzenie).

Hobbes (1588 – 1679) predstavuje paradigmatické vykročenie novým smerom. Hobbesom koncipovaný pojem spoločenskej zmluvy významovo posúva John Locke (1632-1704). Opúšťa predstavu „poddanskej zmluvy“ a nahrádza ju poňatím, na ktoré nadväzuje Jean Jacques Rousseau aj ďalší kontraktualisti. Uzavretím spoločenskej zmluvy zostáva ľud suverénom, rozsah jeho slobody je apriórny, je daný jeho prirodzenými právami: „Lebo keď nejaký počet ľudí utvoril so súhlasom každého jednotlivca spoločnosť, tým kreoval toto spoločenstvo ako jedno teleso s mocou konať ako jedno teleso, čo sa deje iba vôľou a rozhodnutím väčšiny. ... ak položil trvanie svojej legislatívy medze a ak kreoval túto najvyššiu moc zverenú niektorej osobe alebo zhromaždeniu iba ako dočasnú alebo inak, keď chybami tých, ktorí sú pri moci prepadla, vracia sa po jej premárnení vládcovi alebo pri ukončení stanovenej lehoty spoločnosti a ľud má právo konať ako zvrchovaný a pokračovať v legislatíve sám alebo zriadiť novú formu alebo pod starou formou ju vložiť do nových rúk, ako pokladá za dobré.“<sup>67</sup>

Lockeove idey nezostali iba v prostredí univerzít a filozofických debát. Vedúce osobnosti Americkej revolúcie boli ovplyvnené tézami o ľudskej slobode kľúčových postáv anglického

<sup>65</sup> HOBBS, Thomas. *Leviathan*. 1651. Slov. preklad: HOBBS, Thomas. *Leviatan alebo Podstata, forma a moc štátu cirkevného a občianskeho*. Bratislava: Kalligram, 2011, s. 319. ISBN 978-80-8101-497-0.

<sup>66</sup> Tamže, s. 208 – 209, 212.

<sup>67</sup> LOCKE, John. *Two Treatise of Government*. 1690. Český preklad: LOCKE, John. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992, s. 86, 174 – 175. ISBN 80-205-0222-X.

empirizmu, predovšetkým tézami Johna Locke: „Väčšina Američanov vstrebáva Lockove práce ako určitý druh politického evanjelia; a *Deklarácia* (nezávislosti – pozn. P.H.), v jej forme, v jej frazeológii preberá niektoré vety z Lockova *Druhého pojednania o vláde*. Jefferson po prečítaní Lockovho pojednania o vláde ním bol tak zaujatý, že ho čítal znova a znova tak, že Lockove formulácie sa znovu objavujú v jeho vlastných dielach“.<sup>68</sup>

Nezabúdajme, že Thomas Jefferson bol nielen autorom americkej *Deklarácie nezávislosti*, ale bol osobnosťou (vtedy pobytom v Paríži vo funkcii amerického vyslanca), s ktorou Emmanuel Joseph Sieyès a Gilbert du Motier, markíz de La Fayette, konzultovali obsah nimi pripravovanej *Deklarácie práv človeka a občana*.<sup>69</sup>

Francúzska revolúcia, dejiny konca 18. a celého 19. storočia priniesli dramatický zvrät – nový koncept legitimacy, legitimitu odvíjajúcu sa od suverenity ľudu. Priniesli aj predstavu o „neobmedzenej“ moci suveréna: „Monarchia starého režimu... vychádzala z milosti Božej, čiže z hľadiska právoplatnosti nemohla rátať s najmenším postihom ... jej vykonávatelia ju však rešpektovali a predostierali ako axiómu. (...) Až do Rousseaua králi pochádzali od Boha a ľud od kráľa. Počnúc *Spoločenskou zmluvou* najprv sa utvárajú národy, tie až potom ustanovujú kráľov. A kde je Boh, o tom sa zatiaľ neuvažuje. V politickom systéme ide o obdobu Newtonovej revolúcie... súd nad kráľom svojimi dôvodmi a dôsledkami stojí na počiatku našej súčasnej histórie. Symbolizuje desakralizáciu tejto histórie a odtelesnenie kresťanského Boha. Boh až dovtedy vstupoval do histórie prostredníctvom kráľov. Lenže po zabití jeho dejinného zástupcu už niet kráľa. Ostáva iba príznak Boha vypovedaného do nebeskej ríše princípov... Po kráľovraždách tohto obdobia nasledujú v 20. storočí bohovraždy, lebo revoltujúcu logiku dovedú až do konca s úsilím nastoliť kráľovstvo na zemi – a jeho bohom bude človek.“<sup>70</sup>

Zmenu epochy azda najhlasnejšie oznamuje Friedrich Nietzsche – filozof so slovníkom básnika: „Boh je mŕtvy. Boh zostane mŕtvy. A zabili sme ho my! Ako sa utešíme, my, vrahovia nad vrahmi? Najsvätejší a najmocnejší, ktorý doposiaľ ovládal svet, vykvrácal pod našimi nožmi, – kto zmyje z nás túto krv? Akou vodou by sme sa mohli očistiť? ... Nie je veľkosť tohto činu pre nás príliš veľká? Nebudeme sa musieť sami stať bohmi, aby sme sa aspoň javili hodní tohto činu?“<sup>71</sup>

Mení sa vnímanie človeka – sloboda už naďalej nie je daná závislosťou, naopak, jednotlivец nadobúda dimenziu slobodnej bytosti nadanej prirodzenými právami.

Štát nie je už viac z Božej milosti, je racionálnou konštrukciou, ktorého legitimita je daná súhlasom slobodných indivíduí, súhlasom, ktorý je vyjadrený v osobitnej, právnej forme, v spoločenskej zmluve alebo ústave. Písaná ústava je spoločenskou zmluvou, ktorou sa ľud, predstavujúci ústavodarnú moc (*pouvoir constituant*), ustanovuje v jedno politické (štátne) teleso, zakotvuje vzťah indivídua k celku a sústavu mocenských (štátnych) inštitúcií. Carl Schmitt na okraj pojmov, popisujúcich novú realitu, poznamenáva: „Všetky pregnantné pojmy modernej štátovedy sú sekularizovanými teologickými pojmami. Nielen podľa ich historického vývoja, pretože boli prevzaté z teológie do štátovedy, v tom rámci napríklad sa stáva všemocný Boh všemocným zákonodarcom, ale aj v ich systematickej štruktúre.“<sup>72</sup>

Všetko vyslovené je ilustráciou vývojovej línie dejín Západu k antropocentrizmu, k premene komunitného na individuálne vnímanie slobody a zároveň aj postupujúcej sekularizácie.

<sup>68</sup> BECKER, Carl Lotus. *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*. 1922. Reprint: New York, 1942, s. 27. Odbornú diskusiu k Lockovmu vplyvu na americké politické myslenie sumarizuje práca HUYLER, Jerome. *Locke in America. The Moral Philosophy of the Founding Era*. Lawrence, 1994.

<sup>69</sup> FREMONT-BARNES, Gregory (ed.). *Encyclopedia of the Age of Political Revolutions and New Ideologies, 1760–1815*. Vol. 1. Westport-London, 2007, s. 190.

<sup>70</sup> CAMUS, Albert. *L'Homme révolté*. Paris, 1951. Slovenský preklad: CAMUS, Albert. *Vzbúrený človek*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 2004, s. 104 – 106, 123. ISBN 80-220-1275-0.

<sup>71</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Die fröhliche Wissenschaft*. 1882, 1887. Frankfurt a.M.-Leipzig, 1982, kap. 6/125.

<sup>72</sup> SCHMITT, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 3. Auflage. Berlin, 1979, s. 49.

Obdobný proces nástupom novoveku prebieha aj v prípade introspektívnej slobody.

Presbyteriáni v anglickom „dlhom parlamente“ v roku 1643 prijali právnu úpravu cenzúry, obmedzenie slobody prejavu, zaviedli podmienku tzv. licencie na vytlačenie akéhokoľvek spisu. John Milton, básnik (jeden z najslávnejších v anglických dejinách), a politický mysliteľ, reaguje v roku 1644 na tento krok, namierený proti slobode manifestom, ktorý vošiel do dejín západnej civilizácie ako snáď tá najslávnejšia obrana slobody prejavu – *Areopagitikou alebo rečou o slobode tlače*. Básnickým jazykom naplneným étosom slobody stavia svoju argumentačnú stavbu na tomto základnom bode: „Ak by každý čin dospelého človeka, či už dobrý alebo špatný, bol podrobený dozoru a príkazom a donúteniu, cnosť by bola len prázdny pojem, nebolo by možné chváliť správne konanie, zásluha by nespočívala v tom, že dokážeme byť striedmi, spravodliví a zdržanliví. Mnohí si neuvážene sťažujú na Božiu prozreteľnosť, že dovolila, aby Adam porušil príkaz. Keď mu Boh dal rozum, dal mu tiež slobodnú vôľu, lebo rozum je práve možnosť sa rozhodnúť; inak by to bol len bábkový Adam, taký Adam, aký by bol v bábkovom divadle... Tí, ktorí sa domnievajú, že odstránia hriech tým, že odstránia predmet hriechu, nepoznajú dobre ľudskú povahu... Predpokladajme, že by sme týmito prostriedkami mohli odstrániť hriech; veďme však, že by sme odstránili práve toľko cnosti, koľko by sme odstránili hriechu, pretože predmet ich obidvoch je ten istý; odstráňte hriech a odstránite aj cnosť... Bolo by lepšie uznať, že je nesprávny taký zákon, ktorého úlohou je obmedzovať veci, ktoré môžu rovnako viesť k dobru, ako aj ku zlu. A pokiaľ by som mal voliť, vybral by som si radšej hŕstku dobra ako omnoho väčšie množstvo násilnej zábrany zla.“<sup>73</sup>

Základným Miltonovým argumentom je rozum ako potencialita slobody. Inými slovami, ak Boh obdaril človeka rozumom, t. j. možnosťou spoznávať svet a voliť si v dôsledku toho alternatívy svojho konania, mohol ho potom neobdariť slobodou? Na čo je človeku rozum, ak nedisponuje slobodou voľby? Pokiaľ slobodou voľby nedisponuje, potom nedisponuje ani cnosťou, t. j. v jeho konaní prejavenu tendenciou konať dobro. Zdôvodnenie slobody v Miltonovej *Areopagitike* vyplýva z ľudskej prirodzenosti, z napätia či rozporu medzi rozumom a neslobodou.

Spojenie rozumu s kategóriou slobody vniesol do európskeho filozofického diskurzu so všetkou naliehavosťou Baruch Spinoza. V *Rozprave politickej* Spinoza hovorí: „Nazývam teda človeka slobodným len potiaľ, pokiaľ sa necháva viesť rozumom, pretože je do tej miery jeho konanie určované príčinami, ktoré možno plne pochopiť len výlučne z jeho povahy, a to aj vtedy, ak by jeho konanie bolo nimi určené nutne. Pretože sloboda... nutnosť konania neruší, ale ju uznáva.“<sup>74</sup>

V *Logike ako vede* Georg W. F. Hegel označuje slobodu ako pravú nevyhnutnosť: „Sloboda je vedome utvorená, odhalená nevyhnutnosť“.<sup>75</sup> V *Encyklopédii* v tejto súvislosti dodáva: „V každom prípade nevyhnutnosť sama osebe ešte nie je slobodou; je však jej predpokladom a obsahuje ju v sebe a ruší ju. Mravný človek si uvedomuje obsah svojho konania ako niečoho nevyhnutného a pre neho platného a neľutuje nalomenie svojej slobody. Naopak, táto sa stáva o mnoho viac týmto uvedením skutočnou a obsahom naplnenou slobodou, a to na rozdiel od ľubovôle, ako ešte bezobsažnej a len novej slobody.“<sup>76</sup>

<sup>73</sup> MILTON, John. *Areopagitica*. 1644. Český preklad: MILTON, John. *Areopagitika aneb řeč o svobodě tisku*. Praha: Míkuta, 1946, s. 36 – 37.

<sup>74</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tractatus politicus*. 1675 – 1676. Český preklad: SPINOZA, Baruch. *Rozprava politická*. Praha: ČAVU, 1939, s. 14.

<sup>75</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Teil. Leipzig, 1934, s. 214.

<sup>76</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie*. Band I. Berlin 1840, s. 311. Friedrich Engels v *Anti-Dühringovi* formuluje vo väzbe na Hegla tézu, ktorá sa neskôr stala súčasťou komunistickej ideológie, súčasťou dezinterpretácie vzťahu slobody a rozumu, odpútaním pozornosti od vzťahu slobody a jej obmedzenia tyraniou: „Hegel jako první správně vyložil vztah mezi svobodou a nutností. Svoboda je pro něho pochopením nutnosti. ‚Nutnost je slepá jen potud, pokud není pochopena.‘ Svoboda nespočívá ve vysněné nezávislosti na přírodních zákonech, nýbrž v poznání těchto zákonů a v možnosti, která je tím dána, dát jim plánovitě působit k určitým účelům. Platí to jak ve vztahu k zákonům vnější přírody, tak k zákonům, které řídí tělesné a duchovní jsoucno člověka samého – dvě třídy zákonů, které můžeme od sebe oddělovat nejvýš jen v představě, nikdy však ve skutečnosti. Svoboda vůle neznamená proto



### 3. SMERUJEME K OSLABOVANIU PRIESTORU POZITÍVNEJ SLOBODY?

Sloboda sa vyjavuje len v konflikte. Vo svete Robinsona Crusoea sloboda nemá rozumný zmysel. Sloboda jedinca môže byť v konflikte so slobodou iného, v konflikte s verejnou mocou ale nakoniec i so sebou samotnou (ako hovorí Schopenhauer, „slobodný som vtedy, keď môžem robiť, čo chcem... Môžeš tiež chcieť, čo chceš? ... Môžeš chcieť to, čo chceš chcieť?“).<sup>77</sup> Sloboda jedného vo vzťahu k druhému je daná vyvažovaním, vo vzťahu ku spoločenstvu (verejnej moci) ideálom ľudského statusu: je teda daná dvomi hľadiskami – rovnosťou (proporcionalitou) v právach či privilégiách, a ideálom ľudského bytia, predpokladom čoho je existencia *tertia comparationis*.

Čo je vlastne teda Sloboda? Evidentne nejde o pojem s výlučne vlastným, sebou samým daným obsahom. Ide o pojem, ktorému sa možno priblížiť len vo vzťažnej sústave: jednotliviec – spoločenstvo, a to *sub species* dobovo určujúcich hodnôt a ideálov.

Vo väzbe jednotliviec – spoločenstvo nejde (presnejšie vyjadrené, nejde len) v súvislosti so slobodou o väzbu identickú s Kantom formulovanou maximou zosúladenia slobody jedného so slobodou druhého. Postavenie jednotlivca v spoločnosti obsahuje nielen ochranu individuálnych práv a slobôd (a ich vyvažovanie v prípade kolízie medzi nimi), ale aj ochranu verejných statkov. Rozdiel medzi nimi spočíva v ich distributívnosti. Pre verejné statky je typické, že prospech z nich je nedeliteľný a ľudia nemôžu byť vylúčení z jeho využívania. Príkladmi verejných statkov sú národná bezpečnosť, verejný poriadok, zdravé životné prostredie. Verejným statkom, ako poznamenávajú Paul Samuelson, Joseph Raz či Robert Alexy sa teda určitý aspekt ľudskej existencie stáva za podmienky, kedy nie je možné ho pojmovo, vecne ani právne rozložiť na časti a tieto priradiť jednotlivcom ako podiely.<sup>78</sup>

V tejto súvislosti môžu nastať tri nepriaznivé situácie: vychýlenie kyvadla na jednu alebo druhú zo strán daného vzťahu (anarchia versus tyrania), alebo absencia relevantných, spoločnosťou akceptovaných a spoločenstvo integrujúcich a identifikujúcich hodnôt a ideálov (dekadencia, dekonštrukcia, relativizmus, fragmentácia). Môžu tieto hodnoty a ideály a teda i koncept slobody nebyť transcendentné? Odpoveď moderny znie: áno. Počínajúc Tomášom Hobbesom, pokračujúc Jeanom Jacquesom Rousseauom, Immanuelom Kantom až po Johna Rawlsa vertikálu transcendentie nahradila horizontála spoločenskej zmluvy. Ortega y Gasset jasnozrivo upozornil na jej paradox: „Historický priestor, ktorý mám na mysli, sa meria okruhom účinného a dlhotrvajúceho spolužitia. Svojím spôsobom a nevyhnutne toto spolužitie vytvára mravy, zvyky, jazyk, právo, politickú moc. Jeden z najväčších omylov moderného myslenia, ktorého poškvrnou dosiaľ trpíme, spočíval v zámene spoločnosti za združenie, ktoré je zhruba jej opakom. Spoločnosť sa neustanovuje dohodou rozumných ľudí. Naopak, každá dohoda vôľ predpokladá existenciu spoločnosti, ľudí žijúcich spolu, a dohoda tu môže spočívať len v spresnení jednej či druhej formy tohto spolužitia vo vopred existujúcej spoločnosti. Idea spoločnosti ako zmluvného, a teda právneho

---

nic jiného než schopnost rozhodovat se se znalostí věci. Čím svobodnější je tedy soud člověka o určitém předmětu, s tím větší nutností je určen obsah tohoto soudu; zatímco nejistota, založená na neznalosti, která volí zdánlivě libovolně mezi mnoha různými a rozpornými možnostmi rozhodnutí, dokazuje právě tím, že je nesvobodná, a že je ovládána předmětem, který měla ovládnout. Svoboda spočívá tedy v naší vládě nad námi samými a nad vnější přírodou, ve vládě založené na poznání přírodních nutností; je tedy nutně produktem dějinného vývoje.“ (ENGELS, Bedřich. *Pana Evžena Dühringa převrat vědy*. 1878. In MARX, Karel – ENGELS, Bedřich. *Spisy*. Sv. 20. Praha: Svoboda, 1966, s. 126 – 127).

<sup>77</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha: Academia, 2007, s. 340. ISBN 978-80-200-1547-1.

<sup>78</sup> Pozri SAMUELSON, Paul A. – NORDHAUS, Wiliam. *Economics*. Český překlad: SAMUELSON, Paul A – NORDHAUS, Wiliam. *Ekonomie*. Praha, 1991, s. 770 – 771, 982. ISBN 80-205-0192-4; RAZ Joseph. *Right-Based Moralities*. In WALDRON, Jeremy (ed.). *Theories of Rights*. Oxford 1984, s. 187; ALEXY, Robert. *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1995, s. 239 a nasl.

zhromaždenia, je tým najnerozumnejším pokusom, pri ktorom sa voz zapriaha pred volský záprah.“<sup>79</sup>

Mnohí filozofi dlhú dobu pred Ortegom y Gassetom predkladajú voči pojmu spoločenské zmluvy námietky. Tou kľúčovou postavou dejín európskej filozofie je v tomto kontexte David Hume. Predovšetkým v dvoch svojich dielach: v eseji *O pôvodnej zmluve*, a v knihe *Pojednanie o ľudskej prirodzenosti*,<sup>80</sup> a to polemizujúc s Johnom Lockom, formuluje argumenty namierené voči kontraktualizmu. Humeova kritika kontraktualizmu bola vo svojej podstate reakciou na historické okolnosti vývoja Británie po *Slávnej revolúcii* (1688), reakciou na politické postoje kľúčových politických strán toryov a whigov, opierajúcich sa o teologickú, resp. kontraktualistickú argumentáciu. Hume obe odmieta. Voči teórii spoločenskej zmluvy prekladá rad protiargumentov: Patrí medzi ne výhrada fiktívnosti spoločenskej zmluvy, tvrdenie, podľa ktorého fiktívna zmluva nemá žiadnu normatívnu záväznosť. Ďalej, podľa Humea zmluvná teória ponúka falošný obraz vzniku štátu plynúci predovšetkým z násilia, hrozieb a podvodu, štáty podľa tejto koncepcie nemajú žiadny mravný pôvod, či mravný základ. Keďže by pôvodná spoločenská zmluva nevznikla dobrovoľne, slobodne, ale sa tak malo stať v dôsledku enormného stresu prirodzeného stavu, bola teda uzavretá neslobodne, preto vynútená zmluva je podľa neho neplatná. Pôvodná zmluva podľa Humea nemôže zaväzovať ďalšie generácie (na tomto mieste je Hume výrazne ovplyvnený Hobbesom), teda namiesto pôvodnej zmluvy musí nastupovať pravidelne opakovaná generačná spoločenská zmluva.<sup>81</sup>

David Hume a Ortega y Gasset formulujú potrebu normatívneho základu spoločenskej zmluvy. Ak už nie je po Hobbesovi týmto základom náboženstvo, čo by ním malo byť? Na túto otázku Hume hľadá odpoveď v úvahách o tzv. prirodzenom náboženstve.<sup>82</sup> Osobnosti súčasného sveta filozofie si kladú rovnaké otázky a nachádzajú podobné odpovede: Ronald Dworkin vo svojej poslednej, tesne pred svojou smrťou napísanej knihe, v úvahách o náboženstve bez Boha,<sup>83</sup> Jürgen Habermas v úvahách o neteologickej transcencii (čiže transcencii, ktorá je výsledkom skúsenosti dejín, následne transformovaným do podoby apriórnej hodnoty), t. j. v úvahách o „nenáboženskom a postmetafyzickom zdôvodnení normatívnych základov demokratického ústavného štátu“.<sup>84</sup>

Paradoxne a v rozpore s proklamovanými heslami, nosnou ideou nastupujúceho sveta racionalizmu, liberalizmu, osvietenstva, moderny, nebola sloboda, ale rovnosť, a to rovnosť v privilégiách, čiže spravodlivosť. Príznačne pripomína Albert Camus: „Len čo libertínske myslenie začne Boha spochybňovať, do popredia stavia problém spravodlivosti. Vtedajšia spravodlivosť jednoducho splýva s rovnosťou.“<sup>85</sup> Spoločenská dominancia jedného náboženstva (jednej náboženskej slobody ako privilégia) sa prelomí tolerančným patentom, vlastnícka sloboda, sloboda pobytu, sa ako stavovské privilégia lámu zrušením nevoľníctva a poddanstva, privilégium volebného

<sup>79</sup> Y GASSET, Ortega. *Evropa y la idea de la Nación*. 1966. Český preklad: Y GASSET, Ortega. *Evropa a idea národa*. Praha: Mladá fronta, 1993, s. 29. ISBN 80-204-0380-9.

<sup>80</sup> HUME, David. *Of the Original Contract*. In MILLER, Eugene F. (ed.). *Essays. Moral, Political, and Literary*. Indianapolis, 1985, s. 465 – 487; HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. 1740. Český preklad: HUME, David. *Pojednání o lidské přirozenosti*. Praha: Togga, 2015. 455 s. ISBN 978-80-7476-094-5.

<sup>81</sup> Podrobne k Humeovej kritike kontraktualizmu pozri CHWASZCA, Christine. *Hume and the Social Contract. A Systematic Evaluation*. In *RMM*, 2013, Vol. 4, Issue 73, s. 108 – 130. Pozri tiež SCHMIDT, Claudia M. *David Hume. Reason in History*. University Park, 2010, s. 267 a nasl.; CASTIGLIONE, Dario. *History, reason and experience: Hume's arguments against contract theories*. In BOUCHER, David – KELLY, Paul (eds.). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London-New York, 1974, s. 95 – 114.

<sup>82</sup> HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. 1779. Český preklad: HUME, David. *Dialogy o prirodzeném náboženství*. Praha: Dybbuk, 2013. 206 s. ISBN 978-80-7438-101-0.

<sup>83</sup> DWORKIN, Ronald. *Religion without God*. 2013. Nemecký preklad: *Religion ohne Gott*. Frankfurt am Main, 2014.

<sup>84</sup> HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 2009, s. 107.

<sup>85</sup> CAMUS, ref. 70, s. 105.

práva do parlamentu (v Predlitavsku ním disponuje ešte v 90. rokoch 19. storočia len 15% mužského dospelého obyvateľstva!) sa láme zavedením všeobecného volebného práva, atď, atď. Rovnosť v privilegiách je nesená označením s pozitívnou konotáciou: sloboda.

V tomto procese sa objavuje nový moment utvárania obsahu slobody: vytváranie nových proporcií medzi individuálnou autonómiou (osobnou autonómiou jednotlivca) a spoločenstvom, ktorého je onen jednotlivec súčasťou (rodiny, obce, štátu a pod.). Medzi základné princípy spravodlivého trestného procesu patrí zákaz donucovania obvineného k priznaniu: zatiaľ čo historicky, v dobách 17. až 19. storočia, išlo o ochranu ľudskej dôstojnosti zákazom mučenia, na konci 20. a začiatku 21. storočia už diskutujeme na tému, či získanie bukálneho steru za účelom identifikácie pomocou testu DNA bez súhlasu obvineného nie je porušením princípu *nemo tenetur se ipsum prodere* (čiže zákazu donucovania k priznaniu), prípadne či ním nie je odňatie pachovej stopy opäť za účelom identifikácie. Rozširovanie priestoru osobnej autonómie jednotlivca by sa v tejto súvislosti mohlo niesť pod heslom: od tortúry k bukálnemu steru!

Zámerné provokatívnym spôsobom v televíznom programe *Fokus Václava Moravce: Doba konzumu* (Česká televízia 8.3.2016) Ivo Možný, významná osobnosť českej sociológie, k pojmu slobody poznamenal: „sloboda – to je marketingová značka pre individuálnu autonómiu“, resp. „individuálna autonómia sa dobre predáva pod značkou sloboda“.<sup>86</sup> Český historik umenia Pavel Kalina na okraj tohto trendu vnímania slobody pripája pesimistické konštatovanie: „Projekt moderny prestáva fungovať. ... Naša individuálna sloboda je takmer neobmedzená. K tomu málu, čo nemôžeme, patrí sloboda umrieť v kruhu rodiny. Moderný človek, najslobodnejšia bytosť v dejinách, spravidla umiera v kúte a sám, podobne ako pes (v predmodernej dobe). Nemôžeme už ísť s celou dedinou do kostola a spolu s celou obcou sa zúčastniť rituálu, ktorý presahuje hranice ordinárnej skúsenosti. Naše chyby nám nemá kto odpustiť. Moderný človek je sám a samota nie je sloboda.“<sup>87</sup> Empiricky stačí na tomto mieste odkázať na rozpad rodiny, na percento samostatne žijúcich a samostatne bývajúcich dospelých, na populačný pokles, na štatisticky dramatický nárast pohrebov bez akejkolvek rozlúčky či rituálu.

Okrem toho Ján Kysela upozorňuje na oslabovanie verejného priestoru v súvislosti s ďalším momentom fragmentácie spoločnosti: „Ak bola vyššie reč o oslabovaní verejného priestoru, treba dodať, že ide o priestor zdieľaný. Inými slovami, jeho účastníci sa musia cítiť vzájomne ako ‚my‘, a nie ako ‚my‘ a ‚oni‘. Zatiaľ čo predtým sa hovorilo o fragmentácii spoločnosti politickej..., dnes sa upozorňuje na kultúrne (náboženské) deliace čiary. A práve s nimi môže byť spojené spochybnenie elementárnej hodnotovej zhody, ba možno aj zhody na spôsoboch riešenia nezhody. Bez nej však nejde o jednu spoločnosť, ale o viacero spoločností. Prežitie viacerých spoločností v jednom štáte je neisté, pretože predpokladá nadradenie vôle byť spolu za podmienok určitého obmedzenia... To však znamená nové vytvorenie taviaceho kotla, v ktorom sa rozpustia všetci. Evidentne k tomu však nie je ochota na žiadnej strane, lebo dôraz sa kladie práve na pestovanie svojbytných identít. Na pretrvávajúce obce zloženej z nadmieru odlišných častí neveril už Aristoteles.“<sup>88</sup>

Žijeme v protikladoch: v stále sa zrýchľujúcich závodoch slobody a rovnosti: expanzia slobody v zmysle osobnej autonómie generuje nerovnosť, paradigma rovnosti okrem frustrácie vytvára nerovnosť medzi proklamovanou rovnosťou a skutočnou nerovnosťou (formálnou rovnosťou, právnou rovnosťou, rovnosťou pred zákonom, politickou rovnosťou, informačnou rovnosťou a ich reálnym opakom). Obrátenou stranou, resp. rubom týchto závodov je oslabovanie

<sup>86</sup> Fokus Václava Moravce: Doba konzumu. In Česká televize. [online]. [cit. 2017-04-06]. Dostupné na internete: <<http://www.ceskatelevize.cz/porady/11054978064-fokus-vaclava-moravce/216411030530003/video/>>

<sup>87</sup> KALINA, Pavel. Stísněnost ve svobodě. In *Lidové noviny*, 24. august 2012, s. 9.

<sup>88</sup> KYSELA, Ján. Stát jako obr na hliněných nohou. Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu. In *Právnick*, 2014, roč. 153, č. 11, s. 966.

verejného priestoru, oslabovanie, ktoré je plné paradoxov a so všetkou silou sa manifestuje vo svete práva.

Zdá sa, že trojuholník slobody, rovnosti a verejného priestoru drží spolu nielen silou, danou určitou konštantou, ale najmä vzájomnými pomermi významu vrcholov trojuholníka, proporciami medzi nimi. Ak je dnes nárast miery slobody vo význame osobnej autonómie spojený s nárastom reálnych nerovností (ekonomických, daňových, reálneho politického vplyvu, v prístupe k informáciám relevantným pre spoločenské riadenie, ale koniec koncov aj nerovností v reálnom fungovaní právneho štátu),<sup>89</sup> a je spojený s dekonštrukciou verejného priestoru, ponúka sa na tomto mieste otázka: Čo je príčinou toho, že tieto tenzie v spoločnostiach Západu nepredstavujú výrazný nárast vnútorného napätia (tak, ako tomu bolo v podobných situáciách v 19. a v 20. storočí)?

Pokus o odpoveď na túto otázku predstavuje tézu (či hypotézu?) epilógu tohto príbehu.

Isaiah Berlin, rusko-britský filozof, esejista a historik, jeden z najvýznamnejších teoretikov politického liberalizmu, rozlíšil chápanie kategórie slobody do jej dvoch podôb: podoby negatívnej a pozitívnej slobody, slobody „od“ a slobody „za“;<sup>90</sup> slobody voči vonkajšiemu zasahovaniu do sféry vlastného bytia („morom, proti ktorému bola namierená zbraň negatívnej slobody, nebolo *laissez faire*, ale despotizmus“<sup>91</sup>) a slobody konať podľa vlastnej vôle na základe rozumného rozhodnutia.

Pripomeňme na tomto mieste už raz spomínané Schopenhauerove slová: „Slobodný som vtedy, keď môžem robiť čo chcem, ... Môžeš tiež chcieť, čo chceš? ... Môžeš chcieť to, čo chceš chcieť?“<sup>92</sup>

Negatívna sloboda predstavuje teda „vymanenie sa z pút otroctva, tyranie, despotizmu“, pozitívna sloboda potom schopnosť formulovať alternatívy svojho konania. Pozitívna sloboda má pritom dve dimenzie: dimenziu endogénnu, t. j. dimenziu sebazdokonaľovania, dimenziu vnútornej schopnosti či neschopnosti poznania, a dimenziu exogénnu, dimenziu vonkajších myšlienkových vplyvov (od tých pozitívnych, emancipačných až po tie negatívne, manipulatívne).

V európskych dejinách 19. a po väčšinu 20. storočia to boli nerovnosti v oblasti negatívnej slobody, ktoré viedli k spoločenským (i právnym) zmenám. Zdalo sa, že záver 20. storočia v tejto oblasti priniesol pozitívnu zmenu. Nárast nerovnosti a dekonštrukcie verejného priestoru sa na rozdiel od minulosti v tejto dobe výrazne nedotkli negatívnej slobody – naopak nebránili jej rozširovaniu v zmysle atomizácie spoločnosti. Dnes ale pozorujeme nové, doposiaľ neznáme ohrozenia negatívnej slobody. Ani v našom kultúrnom okruhu nemožno nevnímať narastajúci politický vplyv slobodný diskurz neprípúšťajúcich ideológií *cancel culture*,<sup>93</sup> rasizmu naruby alebo

<sup>89</sup> K trendu nárastu nerovností v súčasnej dobe pozri podrobne: PIKKETTY, Thomas. *Le Capital au XXI siècle*. 2013. Český preklad: PIKKETTY, Thomas. *Kapitál v 21. století*. Praha: Universum, 2015. 664 s. ISBN 978-80-242-4870-7; MASON, Paul. *PostCapitalism: A Guide to Our Future*. 2015. Nemecký preklad: *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*. Berlin, 2016; ATKINSON, Anthony Barnes. *Inequality: What Can Be Done?* 2014. Český preklad: ATKINSON, Anthony Barnes. *Ekonomika nerovnosti*. Praha: BizBooks, 2016. 376. ISBN 978-80-2650-508-2.

<sup>90</sup> BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. 1969. Český preklad: BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999, s. 219 a nasl. ISBN 80-7260-004-4.

<sup>91</sup> Tamže, s. 65: „Základným významom slobody je oslobodenie z pút, z uväznenia, z otroctva. Všetko ostatné je buď rozšírenie tohto významu, alebo metafora.“

<sup>92</sup> SCHOPENHAUER, ref. 77, s. 340.

<sup>93</sup> Z rozsiahlej literatúry venovanej fenoménu *cancel culture* vyberám knihu profesora Harvardovej univerzity a jedného z najznámejších obhajcov v USA Alana Dershowitza: DERSHOWITZ, Alan. *Cancel Culture. The Latest Attack on Free Speech and Due Process*. New York, 2020.

*critical race theory*<sup>94</sup> čiže úvah o dedičnom hriechu bielej rasy, či radikálneho enviromentalizmu.<sup>95</sup> Symbolický sa pre mňa v tomto smere stal útok davu ničiaceho sochu Cervantesa v San Franciscu.<sup>96</sup>

Zároveň sme svedkami oslabovania priestoru pozitívnej slobody, a to najmenej zo štyroch dôvodov: mimoriadnym nárastom vplyvu mediálnej manipulácie (exemplárnym príkladom tohto javu je konzumná spoločnosť), úpadkom vzdelanosti (ako na túto skutočnosť so všetkou naliehavosťou a presvedčivosťou poukázal Konrad Liessmann<sup>97</sup>), dôsledkami Böckenfördeho dikta,<sup>98</sup> t. j. stratou všeobecne zdieľaných, spoločnosť identifikujúcich a integrujúcich hodnôt, *last but not least* i externalitami spojenými s uplatnením nových technológií, ktorých obsahom je nárast ľudskej pasivity, zužovanie priestoru vlastnej, samostatnej poznávacej, tvorivej a rozhodovacej aktivity, prenášanie poznávania, rozhodovania na stroj, ach, tak jednoduchým „vygooglovaním“ hľadanej odpovede – priamo prorocky znejú v tejto súvislosti slová Alberta Einsteina: „Je zrejmé, že naša technológia prekročila našu ľudskosť.“<sup>99</sup>

Napriek všetkému nie som pesimista. Stále máme vnútornú slobodu voľby: slobodu voliť medzi cestou pohodlnejšou, cestou postmodernej vlnky, cestou konformity, bez hlbokého vzdelanostného prieniku do matérie, ktorá je predmetom nášho rozhodovania, bez poznania historických väzieb a systematických súvislostí, alebo cestou náročnejšou, cestou poznania, cestou vzdelanosti. Je to na nás...

<sup>94</sup> Opäť vyberám, tentoraz monografiu komplexne popisujúcu zrod, vývoj a obsah kritickej rasovej teórie z pera Richarda Delgada a Jean Stefancic, oboch profesorov právnickej fakulty univerzity v Tuscaloose, v Alabame: DELGADO, Richard – STEFANCIC, Jean. *Critical Race Theory. An Introduction*. Third Edition. New York, 2017.

<sup>95</sup> Ilustratívne odkazujem na text Rogera S. Gottlieba, profesora filozofie na univerzite vo Worcesteri, Massachusetts: GOTTLIEB, Roger. Religious Environmentalism and Environmental Activism. In HART, John (ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Hoboken, 2017, s. 439 – 456.

<sup>96</sup> Pozri PENDERGAST, Thomas K. *Statues Vandalized in Golden Gate Park*. [online]. Dostupné na internete: <<https://sfrichmondreview.com/2020/06/20/statues-vandalized-in-golden-gate-park/>>

<sup>97</sup> LIESSMANN, Konrad Paul. *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien 2006. Český preklad: LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. Praha: Academia, 2008. 125 s. ISBN 978-80-200-1677-5.

<sup>98</sup> „Slobodný, sekularizovaný štát žije z predpokladov, ktoré sám nemôže garantovať.“ (BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. 2. Auflage. Frankfurt am Main, 2006, s. 112. Slovenský preklad: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Sekularizovaný štát. Jeho povaha, jeho zdôvodnenie a jeho problémy v 21. storočí*. Krásno nad Kysucou: Absynt – Kaligram 2022, s. 103. ISBN 978-80-8224-004-0. Český preklad: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Vznik státu jako proces sekularizace. In HANUŠ, Jiří (ed.). *Vznik státu jako proces sekularizace. Diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006, s. 21. ISBN 80-7325-089-6.

<sup>99</sup> Pozri O'ROURKE, Daniel. *The Very Last Word. Reflection on Life, Spirituality, and Politics*. Bloomington, 2015, s. 80.