

TROJÍ POJETÍ SVOBODY

TOMÁŠ HEJDUK, Univerzita Pardubice, Katedra filosofie a religionistiky, Pardubice, ČR

HEJDUK, T.: Three Concepts of Liberty
FILOZOFIA, 76, 2021, No 2, pp. 110 – 124

Berlin's division of liberty into its positive and negative variants is usually mentioned as a point of reference in the debates about freedom. However, I consider as more fundamental the difference between liberal freedom and freedom based on responsible relations with other people and the surrounding world. In other words, I question the meaning of freedom, which - with a reference to the conception of Ladislav Hejdíánek, proponent of the Czech practical philosophy – I do not consider to be an elimination of various life bonds, but instead their acceptance, fulfilment, or improvement. However, such binding freedom can also find its "allies" in liberalism – namely in the so-called liberalism of fear (B. Williams, J. Shklar), which is surprisingly close to Hejdíánek's conception and represents at least one of the contemporary currents of liberalism, able to unite with a seemingly opposing tradition. In addition to introducing Hejdíánek's conception of freedom, the aim of the paper is also to outline this connection.

Keywords: Freedom – Ladislav Hejdíánek – Liberalism of fear

Pochopit, že zde je místo, kde se odehrává vlastní drama svobody; svoboda nenastává ,až potom', až bude boj skončen, nýbrž má své místo právě v něm. [...] ti, kdo jsou vystaveni tlaku Síly, jsou svobodní... (Jan Patočka)

Benjamin Constant slavně rozlišil negativní koncept starověké svobody od jeho moderního protějšku svobody pozitivní (Constant 2006). Ani jeden koncept není ovšem shodný s pojetím, které se nejen v Evropě prosazuje paralelně. Toto pojetí v protikladu ke zmíněné dvojici z Constantova či později podobného Berlinova rozlišení představím především s odkazy na jeho aktuální podobu v díle Ladislava Hejdíánka, který čerpá z tradice hebrejských proroků, křesťanství a české filosofie – nejvíce z díla Dietricha Bonhoeffera, E. Rádla a B. Komárkové. Půjde tak také o představení jedné tradice kritiky liberalismu v jeho klasické podobě, tj. liberalismu devatenáctého století, Masarykem označovaného dobovou filosofií lhostejnosti, ovšem výrazně se prosazujícího dosud. Moje kritika vůbec neodmítá svobodu jako zásadní hodnotu, naopak

ji bere svým způsobem vážněji než tento liberalismus, protože se snaží určit její podobu hodnou obhajoby. V druhé části příspěvku pak navíc poukáží na jeden ze současných proudů liberalismu (liberalismus strachu), který má k Hejdánkově koncepci kupodivu velmi blízko a zdá se tak být možnou cestou k pojetí nejen svobody, na kterém se shodnou jinak odcizené tábory.

Dle Constanta je v antice za svobodného považován ten, kdo má právo jednat, totiž zapojit se do vládnutí a rozhodování obce (tato svoboda jednat ve veřejném prostoru je tzv. svobodou pozitivní), kdežto v moderní době se objevuje nový fenomén, kdy je za svobodného považován naopak ten, kdo je od politického či veřejného života (jednání a rozhodování) osvobozen, kdo si „soukromě“ říká a dělá, co chce, a to včetně zacházení se svým majetkem. Takový jedinec se může věnovat sám sobě, své rodině, přátelům, resp. prostě tomu, co si sám zvolí za vhodné (svoboda se odehrává v privátním prostoru), je to ten, kdo je nechán být (odtud „negativní svoboda“).¹

U výše zmíněné tradice představující koncept svobody alternativní k oběma zmíněným typům svobody je nicméně stále přítomno to, s čím se můžeme setkat už v antice, nejznáměji asi u Sokrata, tj. ocenění osvobození (*scholé*) od každodenních, respektive „politických“ úkolů. To je svoboda, na které musí trvat nejen filosof, ale i umělec, vědec, učitel a duchovní člověk obecně. Tato „negativní“ svoboda dává velký smysl.

Ovšem takové osvobození má daleko k „volnosti“, jak si ji představuje běžný člověk, spíše se blíží konceptu, který detailněji představím vycházející z díla Ladislava Hejdánka. V jeho základech je nekompromisně *vážný ohled na stav druhých lidí*. Obecně řečeno, svoboda jako zbavení se určitých povinností a závazků není přípustná jinak než jako uvolnění pro závazky lepší, vyšší, smysluplnější: „... izraelská a zejména Mojžíšova neposlušnost a vzpoura je interpretována jako odpověď na boží výzvu, na boží příkaz: cesta ke svobodě neznamena zbavit se jen pout, nýbrž uzavřít novou úmluvu, jejímž důsledkem je rozsáhlé osvobození, vysvobození z otroctví a služebnosti nižšího typu. Na to navazuje Rádl, když klade důraz na to, že zbavit se závazku, vyvázat se z povinnosti lze jen ve jménu nějakého závazku, nějaké povinnosti vyšší“ (Hejdánek 2004, 26 – 27).

Přítom mezi nižší a vyšší svobodou může být diskontinuita či nesoulad, neboli lze očekávat neshodu mezi respektováním vyšších výzev či „řádu“ a řízením se dle nižších „zásad“: „K prohloubení, zintenzivnění vlastní svobody se však může člověk dopracovat jen tak, že se něčeho z dosavadní jednodušší, nižší svobody vzdá, že dokonce něco opustí a zavrhne. A vždycky je tu otázka: ve jménu čeho se vzdáváme něčeho ze své nižší svobody, abychom se dopracovali k svobodě vyšší?“ (Hejdánek

¹ K problematice ztotožnění Constantova odlišení svobody antické od moderní s Berlinovým odlišením svobody negativní a pozitivní viz Květina (2013).

2008) Výše zmíněnou *scholé* starověkých filosofů lze uvést jako příklad: oproti jednání na radě či sestavování námořní flotily upřednostňuje Sokrates výchovu dospívajících coby činnost zásadnější.² Podobným příkladem (byť naopak v opuštění závazku vyššího ve prospěch nižšího) může být povzdech Rádl nad Masarykovou rezignací na myslitelskou práci při přijetí funkce prezidenta: už od něho nelze očekávat tvorbu nového způsobu myšlení či prohlubování pojmu češství (Rádl 1920).

V každém případě je tedy svoboda myšlena a uznávána jedině jako *účast na závazku*, nikdy sama o sobě či pro sebe, respektive jako svoboda daného jedince pro něho samého, jeho zájmy, plány či tužby. Toto pojetí představuje nejvážnější odmítnutí a kritiku konceptu svobody mající za konečný cíl *individuální svobodu* spočívající v nevměšování, nezasahování druhých lidí do plánů a akcí individua („zbavit se pout“). Navíc ani *osobní svoboda*, kterou by člověk využíval ke zkoumání sebe sama, svých z různých důvodů zastřených intencí, aby pak v životě tyto intence naplňoval, nemůže být stěžejním cílem či problémem, jehož řešení může představovat dlouhodobě, či dokonce celoživotně smysluplné podnikání, a tedy náplň a ospravedlnění svobody.

Tak je zde zjevný protiklad ke klasickému pojetí negativní svobody, minimálně v existencialistickém duchu například Sartra, v němž jde o *spontánní rozhodnutí* se pro to, co daný jedinec chce – svobodný je ten, kdo je rozhodujícím se já – či v duchu Nozicka, kde jde o *volbu jakéhokoliv*, třeba sebedestruktivnějšího cíle. Méně zjevný rozpor je tu s mysliteli typu Hobbese či Locka, u nichž ona „osobní“ rozhodnutí jsou ovšem chápána jako racionální, tedy podléhající jisté logice, a tak nepatřící do moci jedince. Těmto Anglosasům navíc nešlo o svévolné, egocentrické či slepé usilování o cokoli, ale jako občané monarchistického státu vedli *zápas o svobodu své víry* (Honneth 2018, 47). Proto je jejich pojetí, jež nese charakter negativní svobody, díky spojení se zmíněnou vírou blízko pojetí, které zde probíráme.

Jde přitom ale jen o to, že negativní svoboda (individuální či osobní) může mít dobrý smysl jako důležitý a přechodně legitimní cíl v jisté životní etapě – například v dospívání (ontogeneze) či fylogeneticky v etapě předcházející demokracii či režimům příznávajícím svým obyvatelům svobodu vyznání? Na tom, že negativní svoboda je takto vhodnou součástí svobody vyšší či cestou k ní jako k životně dlouhodobé a rozhodující svobodě, se asi lze shodnout: Proč ale nelze mít negativní svobodu coby *uvolnění k privátnímu životu* za stěžejní, či alespoň samostatný cíl (coby jeden z vícero životních cílů, naplní)?³

I v rámci odpovědi na tuto otázku pokračujme v představení konceptu, který je sám minimálně do jisté míry přesvědčivým argumentem pro zpochybnění výsadní

² Viz například Platón (*Phaedr.* 227b).

³ Srv. Sokol (2014, 49 – 50) upozorňující na význam, ale i zásadní omezenost negativní svobody.

role negativní svobody v lidském životě. Předně platí, že „u sebe“, „v sobě“, v privátním životě nenajdeme žádný celkovější smysl, náplň existence odpovídající životu, který je u člověka z definice životem společenským a dnes už zjevně i „světovým“, tj. zodpovídajícím alespoň do jisté míry minimálně i za osud Země. Individuální prosazování stejně jako sledování svých niterných pocitů je bez *vztahu k druhým* lidem a světu kolem sebe, bez zakotvenosti v širším společenství, tj. také bez „činu“, jalové, samoučelné (Hejdánek 1978a, dopis č. 9 [30]). Onen vztah přitom neznamená jen *ohled* na druhé (jak řečeno výše), protože svobodný život je možný jedině *spolu s druhými* („...veřejně se rozhodnu podle svého nejlepšího vědomí a svědomí – a vyzvu ty druhé, aby se přidali...“) a pro druhé („...abych proti výhodám a výsadám [...] volil spravedlnost, a to znamená především spravedlnost pro ty, jimž je upírána...“): „Chtějí-li [lidé, TH] svým chováním a jednáním ovlivnit chod dějin, musí se na něčem domluvit. Svoboda je proto velice závislá na mezilidských vztazích a na tom, kterým směrem se celé společnosti rozhodnou programově vykročit“ (Hejdánek 2004, 24).

Ani tato mezilidská vzájemnost ale nestačí. Základním a dlouhodobě fungujícím pojátkem tzv. svobodných lidí je *ideovost*, bez níž svoboda postrádá náplň, respektive ve skutečnosti ani neexistuje, protože nemá žádný názor, plán či zájem vypracovaný a) v kritické diskusi s druhými⁴ a b) v konfrontaci se situací teď a tady – včetně výzev s ní přicházejících – a pouze hlásat svobodu přesvědčení či „svoje preference“ nedává smysl: „Je absurdní prosazovat právo na svobodné přesvědčení, a zároveň žádné přesvědčení nemít. Tím absurdnější je volat po svobodě, vyslovit a hájit své přesvědčení, své pojetí, své názory, a přitom zapomínat na to, že pojetí a názory nejsou soukromou, subjektivní záležitostí každého člověka, bez ohledu na jeho znalosti, vzdělání a kultivovanost. Nejzákladnějším lidským právem je právo na pravdu, právo a spravedlnost. Protože však neexistuje způsob, jak toto právo institucionálně zabezpečovat, byla formulována jiná práva, která mají za úkol usnadnit situaci těm, kdo pravdu, právo a spravedlnost hledají, a znesnadnit situaci těm, kdo ji znásilňují. Svoboda přesvědčení ztrácí jakýkoli smysl, přestává-li být ve službách pravdy...“ (Hejdánek 2006, 5).⁵

Svoboda a s ní spjatý subjekt jsou tedy prostředky k pravdě, nikdy nejsou cílem o sobě, respektive nejprve je úvaha „k čemu“, a poté svoboda a subjekt (Hejdánek 2004, 28): Svá práva a svobody člověk uplatňuje až jako „odpověď“ na oslovení (ne jako svou přirozenou vložku) a výzvu, s níž se událostně setkává a kterou může také

⁴ Sokol (2014, 47 – 57), ukazuje, jak se koncepty skutečně lidské svobody, která se neomrzí ani časem nevyčerpá, rodí teprve ve střetávání s druhými, s velkými soupeři, kdežto v rovině soukromé lze mluvit maximálně o „pubertální svobodě“, tj. svobodě jako absenci překážek – uvolnění od všeho omezujícího, případně o „svobodě volby“ jako co nejrozsáhlejší rozšiřování možností svého života.

⁵ K spjatosti svobody a přesvědčení viz Hejdánek (2012, 49).

přeslechnout, jestliže je příliš soustředěn na sebe...“ (Hejdánek 1993, 125). Ke svobodě se tak bezpodmínečně váže program (jeho hledání a tvorba), v jehož jménu lze svobodu nárokovat – a takový program ovšem nemůže být jen negací, odporem proti něčemu, byť třeba zlému: „Nejde nám a nemůže nám jít o svobodu pro cokoli a pro kohokoli. To bylo charakteristické pro liberály, že hájili kdejakou bláznivou ‚svobodu přesvědčení‘, ale sami žádného přesvědčení neměli. Neexistuje žádná přírodní svoboda, s níž by se člověk rodil. Ke skutečné svobodě se musí každá společnost i každý jednotlivec dopracovat, musí si ji vydobýt, musí se o ni sám zasloužit. A svobody, skutečné svobody se nedosahuje žádným *bojem proti* čemukoliv, nýbrž především a nejprve tím, že na sebe bereme úkol, že se rozhodujeme plnit nějakou povinnost, že pro sebe uznáme platnost nějakého zákona. *Svoboda je nutně spojena se závazkem*, se smlouvou, se slibem“ (Hejdánek 1965).

Bez uznání a pochopení druhých, bez spolupráce a sounáležitosti s nimi ale i světem a životem vůbec včetně toho, čemu Hejdánek říká „nepředmětno“,⁶ nemůže jednatelce nacházet a naplňovat žádný hlubší životní smysl. Celá tato teze má ovšem základ v ontologii, která chápe pravé jsoucnost – i „nižšího“ typu než je člověk – jako subjekt, jehož bytí a jednotu tvoří právě tyto vztahy a v nich založený přesah k nepředmětné skutečnosti.⁷ „Člověk jako danost není identický sám se sebou, [...] ve svém úsilí o dosažení identity (a autentičnosti) se nemůže prostě opřít sám o sebe“; „člověk musí sám sebe hledat mimo sebe, tj. mimo rámec toho, čím jest (už teď)“ (Hejdánek 1990, 12).⁸

⁶ Zjednodušeně řečeno, předmětností má Hejdánek na mysli všechny druhy „světských jsoucností“, nejen „makatelné“: „... onou ‚danou‘ skutečností je něco reálného nebo něco jen představovaného, eventuálně ideálního (např. reálný socialismus nebo socialismus jako idea, tak či onak formulovaná)...“ (Hejdánek 2012, 48). Orientace na *nedané* je orientací na nepředmětnou stránku živých bytostí, pravých jsoucností. Naše intence je třeba nově, otevřeně vztahovat k ne-danému, které „má svéráznou osobitost, vlastní smysluplnost a tím podíl na nějakém širším smyslu, kterému se musíme rovněž otevřít, máme-li postřehnout vlastní smysl nějaké konkrétní skutečnosti“ (Hejdánek 1997, 91 – 92). Jinak řečeno, abychom nezabředli v předmětném myšlení, subjektivismu či antropologismu, nesmíme zaměřovat intencionální objekt a pravou skutečnost; zdrojem smyslu, celkovosti či integrity „věcí“ a fenoménů není člověk a jeho intencionalita; mnohé celky, „pravé subjekty“ nepotřebují člověka, aby se ukázaly, ustavily a děly, nemáme důvod redukovat jejich smysl na smysl „pro nás“.

⁷ Ona ontologie je ovšem inspirována vírou. Viz například Bonhoeffer (1991, 263): „Poznání, že se zde zakládá obrat všeho lidského bytí tím, že Ježíš ‚je tu pro druhé‘. Ježíšovo ‚bytí pro druhé‘ je zkušeností transcendence! Teprve ze svobody vůči sobě samému, z ‚bytí pro druhé‘ až k smrti věřá všemoc, vševědouce, všudypřítomnost.“

⁸ Chceme-li lépe pochopit Hejdánkovo pojetí „jáství“, jež klade proti zmíněnému individualismu, musíme podrobněji vysvětlit jeho koncepty *reflexe* a člověka jako *bytosti víry*. Důraz na nitro a jedince je na místě jen ve spojitosti s reflexí jako principem identity pravého individua, principem, který vylučuje „sebestředný“ subjektivismus. Reflexe je totiž tím, co teprve umožňuje přístup k sobě – je promyšlením svého vlastního myšlení a jednání. Jenže takový přístup k sobě je podmíněn odstupem od sebe: „Pouze z distance lze přijít opět k sobě samému.“ V odstupu, kdy jedinec „je mimo sebe“ (*ek-stasis*, *ek-sistentia*), se lze setkat s „nepředmětným oslovením a výzvou, jež nemohou být

Hejdánek v tomto smyslu vysvětluje, že k harmonii a vnitřnímu klidu jsou nezbytní druhí, respektive že myslet na sebe není možné než teprve ve druhém sledu, skrze druhé: „... pravá harmonie nepřichází k nikomu, kdo usiluje o její dosažení pro sebe [...], ale jen k tomu, kdo usiluje o harmonii pro druhé, a to i za cenu disharmonie, konfliktů, napětí a nerváků pro sebe...“ (Hejdánek 1990, 8). To je ostatně zřejmé již z faktu, že člověk je z definice tvor společenský. Pokud má člověk něco dokázat, musí sebe sama nejprve upozadit, vzdát se své domnělé svobody. Pravdu totiž jedinec ani nevytváří, ani někde na hranici světa či v nitru nekontempluje – z výše citovaného výroku je zřejmé, že se jí dobírá specifickým činem, totiž *konáním solidárním se služebníky pravdy*, tj. s lidmi žijícími teď a tady, opět také jako odkaz k dějinám a situaci, v nichž se nacházíme a v nichž je třeba jednat: „... je zapotřebí opravdu něco udělat, ne k tomu zaujmout jen nějaký postoj, který bude vnitřně uspokojivý a ‚mrvně čistý‘“ (Hejdánek 1978, dopis č. 2 [23]).

Tak jako je tzv. nedělitelná – buď ji mají všichni, nebo nikdo – svoboda,⁹ tak je nedělitelná i pravda: buď se prosazuje kolem nás, anebo není; nelze mít plně pravdu, aniž ji dosvědčí, potvrdí, uznají druhí. Totéž platí o lidskosti a „jáství“ – nelze se „stávat lidmi, aniž bychom polidšťovali svět, v němž žijeme, aniž bychom budovali své vztahy k druhým lidem jako vztahy opravdu lidské [...] [nelze] zůstat člověkem ‚jen za sebe a pro sebe‘“ (Hejdánek 1964). Výraz „svět“ tu navíc, jak už jsem naznačil výše, zdaleka neznamena jen svět lidí. Hejdánek systematicky odkazuje k živým bytostem obecně, respektive k pravým jsoucnům: bez odpovědného vztahu k nim nejsou harmonie, pravda a svoboda k mání: „... pojetí člověka nelze restituovat a vylepšovat izolovaně od pojetí skutečnosti vůbec, neboť ani praktický vztah k člověku nezůstane bez újmy, jestliže si podržíme vadný vztah k živé i neživé přírodě a k světu vůbec“

chápany ani subjektivně, ani objektivně a s nimiž se nelze ‚setkat‘ nikterak vnějšně, protože ne ‚jsou‘ ničím, co by stálo proti nám [...], tj. protože nejde o nic předmětného...“ V tomto smyslu „napadení“ nepředmětnými výzvami se k sobě člověk „z reflexe“ vrací jako někdo jiný, ve své jinakosti.

⁹ „Na zemi není možný mír, dokud budou existovat utlačení lidé: nemůžeme být opravdu svobodní, jestliže náš soused trpí pod násilím“ Hejdánek (1978; dopis č. 3 [24]). Dle Constanta je svoboda naopak „složena ze dvou rovin, individuální a politické“, přičemž první se vztahuje k „rozhodování týkajícímu se vlastní osoby a druhá k veřejným otázkám“ (Květina 2013, 560). Dle Hejdánka naopak jako je nedělitelná svoboda ve smyslu svobody každého nebo nikoho, tak je nedělitelná co do rovin života – nejsem-li svobodný v rovině politické, nejsem svobodný ani v soukromí. To sice na první pohled říká právě to, že jde o dvě na sobě nezávislé roviny života. Ve skutečnosti je ale poselstvím fakt, že se nelze utěšovat či uspokojit jednou rovinou, když selže druhá; jedna se na druhou váže v našem *jednom* životě a nákaza v jedné z nich se šíří do druhé, kalí ji a znemožňuje. Pěkným příkladem je Gaitovo dokazování tvrzení o tom, že „a private good is no remedy for a public wrong“. Nápravu onoho *public wrong*, tj. i politického života, lze hledat jedině ve veřejné aktivitě, kterou ovšem nemusí, ba nemůže být hned mocenská či technická politika, nýbrž různé občanské aktivity usilující o pravdu. Gaita (2002, 189 a n.), přitom vzpomíná Primo Leviho, který úlevu od fašismem znečištěného veřejného prostoru našel v chemii coby disciplíně prosazující pravdu jako život zakládající sílu, a tak léčící či napravující i prolhaný národní či státní život.

(Hejdánek 1997, 90). A i když to vypadá, že se zde dostáváme na pole čistého myšlení či teorie a pro praktický život tyto teze nemají žádný význam, ve skutečnosti jde o myšlenkovou revizi, která je vyústěním praktického života, je součástí revize praktického přístupu ke skutečnosti.¹⁰

Tvrzení, že životně a eticky prvotní je setrvalá pozornost vůči druhým lidem a světu především v jejich nepředemné skutečnosti, je ve zjevném rozporu s výše zmíněnou liberální tradicí prosazující ideál svobody jako úsilí o vyrovnání, o dosažení rovných práv, stejného i lepšího postavení (Hejdánek 1999). Ostře řečeno, jestliže liberalismus staví na intencích života a žití v souladu sám se sebou, svými názory, policy nebo svojí naukou, pak Hejdánek v návaznosti na Rádla a jeho realismus staví naopak na tom, co tyto intence nabourává a nutí kolabovat: v prvním případě sledujeme každý své zájmy a nade vše si vážíme svobody ode všeho, co nás od našich zájmů odvádí (raněný na cestě, nesamostatné děti), v druhém případě naopak pečujeme o svobodu ode všeho, co nás odvádí od rozhodujících skutečností zde a nyní – teprve raněný či dítě, kteří nás oslovují ve své bezmocnosti, nás „osvobozují“ od úkolů a plánů, které jsme zamýšleli uskutečnit, které jsme si „svobodně“ zvolili: „Smysl svobody není v tom, aby si lidé ulehčili svůj život, nýbrž aby se uvolnili pro nesnadnější, větší, ale tím naléhavější úkoly“ (Hejdánek 1978).

Hejdánek staví na distinkci mezi pravým (kulturně-ústavním) a falešným (hospodářským) liberalismem, ale i na Masarykově „platónsko-náboženském založení lidské svobody“, která má smysl „ve víře v člověka, v jeho hodnotu, v jeho duchovnost a nesmrtelnou duši [...] a odkazuje k nadlidské, vyšší moci, poslání...“ (Hermann 2002, 32). Odkaz k „nadmánskému“ ovšem znamená, že v tomto pojetí nejde o klasický „humanismus“. Jakákoli řeč o humanismu zde musí pamatovat na omyl jeho nejrozšířenějšího pojetí, které se hlásí k povaze lidských potřeb a zájmů. Faktem zřejmým z dějin totiž je, že člověk mnohdy či v mnohých rozhodujících chvílích „nad své potřeby a zájmy a nezřídka proti svým potřebám a zájmům založil a orientoval svůj život na něco, co neдрží v hrsti a nenosí v kapse jako něco ‚svého‘. Člověk je bytost, která je víc než kterákoliv jiná bytost určována pravdou.“ Odtud i Hejdánkovo odmítání humanismu, jak se mu běžně rozumí jako orientaci na člověka a vše lidské; člověk sám není „středobodem“, tím je až v jeho podřízení pravdě: orientace na pravdu se totiž „nedá odbýt floskulí, že pravda je pro člověka nanejvýš užitečná a že právě díky své schopnosti poznávat pravdu ve věcech a situacích i událostech získal nadřazenost nad ostatními tvory. Pravda totiž se může někdy obrátit také proti člověku; to tedy, když se s ní z jakýchkoliv příčin nebo důvodů rozešel. Pravda ukazuje

¹⁰ Tyto teze zastává velmi podobně Hejdánkovi – byť je spoluzakládá a rozvíjí v jiných kontextech (například fenomenologickém) – Erazim Kohák. Viz např. Trnka (2020).

v ‚pravém světě‘ všechno, tedy i nás; a to nemusí být vždy vítané ani příjemné“ (Hejdánek 1977 – říjen).

Svoboda tedy nepatří ani na stranu „egocentrického“ jedince, ani na stranu zájmů nejrůznějších sdružení, ba ani celého lidstva – pokud nejsou vázány na „nadlidskou“ rovinu nepředmětných výzev. Teprve pak lze mluvit o svobodě, a to ve všech třech zmíněných případech – jedinec může s takovým pozadím mluvit svobodně třeba proti celému světu (srv. Jan Hus), lidé se mohou sdružovat v zájmu pravdy (Charta 77) či lidstvo může tvořit program pro celou planetu a svět s odkazem na vyšší rovinu oslovení pravdou.

Jinak řečeno, svoboda nespočívá v libovůli, ve zbavování se vztahů k tomu, co jedince obklopuje, nýbrž naopak v odpovědném či otevřeném přístupu k situaci, v níž se nachází. Zde nestačí pozorně vše sledovat: raněný na cestě nikoho neosvobodí bez toho, že se k němu dotýčný skloní, a tak za něho převezme odpovědnost. Podobně teprve pokud se skloní k dítěti může spolu s ním vstoupit do světa výzev pro ně samé a pomoci mu v něm náležitě, svobodně žít. Dokud se člověk takovým *jednáním* neotevře (neoddá) nepředmětným výzvám („má být“), nevytvoří nové či spravedlivější možnosti pro život teď a tady. Svoboda tak není na počátku, ale jde ruku v ruce s činem – bylo by falešné myslet si, že nejprve lze získat jakousi svobodu, a pak v ní svobodně žít. O tom, že nemá smysl čekat na nějaké svobodnější období, nýbrž že žít je třeba teď a tady, dobře svědčí disidentská zkušenost: „Pochopit, že *zde* je místo, kde se odehrává vlastní drama svobody; svoboda nenastává ‚až potom‘, až bude boj skončen, nýbrž má své místo právě v něm. [...] Že ti, kdo jsou vystaveni tlaku Síly, jsou svobodní...“ (Patočka 2002, 129).

Hejdánek tedy liberálnost chápe netradičně jako spočívající „ve vztahu ke svobodě (a svobodám) našich spolulidí. Svoboda těch druhých je pro nás tak cenná, že jsme ochotni ji podporovat – třeba i na úkor svobody vlastní“ (Hejdánek 2008). Druhým totiž vděčíme za svobodu vlastní a jejich svoboda je naší svobodou – jednak nás vychovávají tak, až jsme sami připraveni na převzetí práv a svobod, a umožňují nám žít uprostřed „lidsky“ orientovaného společenství,¹¹ jednak nám umožňují právě v „otevřeném společenství“ hledět k pravdě, která teprve veškerou svobodu umožňuje, zakládá:¹² „Svoboda může být funkční, tj. dobrá, jen tam, kde je nějaké ‚nahore‘

¹¹ „Každý lidský život začíná tak, že jedinec stále bere... [...]; člověk není jen celoživotně ‚nedostatková bytost‘, jak to hodnotí antropologové, ale stává se od počátku a ještě i po narození každým dnem větším dlužníkem...“ Hejdánek (2008). Srv. jinými slovy Němec (2009, 4): Lidská svoboda „nikdy není svobodou v singuláru, ale v plurálu, a proto se konstituuje a strukturuje skrze sebeomezení na základě uznání hodnoty druhého. [...] Právo je především právo druhého, které v nějakém smyslu omezuje možnosti mého jednání v situaci koexistence více svobod...“.

¹² Srv. Havlíček (2012, 367 – 368): „... tím ‚nejvyšším‘ v našem jednání či životě není svoboda, nýbrž vůle udržet napětí mezi předmětnou a nepředmětnou stránkou skutečnosti, jež nás osvobozuje a je zdrojem naší svobody. Tato vůle má stejný význam jako ‚vůle k dobru‘. Hejdánkův příklon

a ‚dole‘, které nevytváříme teprve svým rozhodnutím, nějakou ‚volbou nazdařbůh‘. [...] Smysl svobody spočívá v tom, že můžeme volit dobré...“ (Hejdánek 2008). Tedy nikdy nemůžeme mít „svobodu“ jako takovou, vždy jde o vztah k někomu (druzí lidé) a něčemu (dobro, pravda), přičemž kvalitu svobody určuje bezmoc těch druhých a „výše“ dobra či pravdy. Obé je dvojnásobným umenšením libovůle, což dnes převládající liberalismus bude považovat za ztrátu svobody, zatímco v něm lze vidět podstatu rozumně pojímané, tj. život v celku respektující svobody.

Takový koncept svobody chce po člověku zdánlivě nemožné: „dosáhnout vlády nad tím, co musí respektovat“. Tentýž „oxymoron svobody“ vyjadřuje tím, že vyšší svobody dosáhneme jedině „rozpoznáním a převzetím pravidel a závazků vyšších, než jaké nám kdo mohl předat, protože závazků nových, svobodně zvolených“ (Hejdánek 2008). Vládeme a svobodně si volíme životní cestu či konkrétní jednání sami, anebo jsme nuceni respektovat, rozpoznávat a přebírat cosi dalšího? Vládeme – ale jen ve smyslu, že každá pravda a spravedlnost jsou personální, že se zde bez nás a našeho ztotožnění s nimi neprosadí. A když nás raněný na cestě či hladové bezmocné dítě vytrhává z povinností, a tak „osvobozuje“, pak ale koneckonců musí jít o náš vlastní objev „vyšší svobody“ – zdaleka ne každý ony výzvy a v nich vyšší svobody, a tedy i vlastní lepší já, „vidí“, chápe, a hlavně se pro ně rozhoduje, bere je za své.

Nutno ještě dodat, že v předloženém pojetí nejde o sklon ke *kolektivnímu* pojetí svobody. Požadavek participace spočívá v zapojení do veřejného dění, nikoli nutně politického (viz i výše odkaz k antické *scholé*) či masového, nýbrž duchovního v nejširším možném slova smyslu ovlivňování lidského způsobu myšlení a života (potenciálně tedy zahrnujícího i život politický). Že takové dění nebude nikdy směřovat (samo o sobě, neovlivněno dalšími popudy) k závěru ve smyslu kolektivního dobra, je snad zřejmé. Směřovat by mělo – a zde je paradoxně a při znalosti premis negativního pojetí svobody v pojetí Hobbesově a jeho následovníků velká podobnost či blízkost tomuto pojetí, a tedy snad jeho určitá obhajoba v této reformulaci či kontextu – k obraně jednotlivých, společných i všelidských zájmů.¹³

k dobru či pravdě jakožto výchozímu a sjednocujícímu principu je polemikou nejen s Patočkou, ale i s Heideggerem, který tvrdí, že ‚das Wesen der Wahrheit ist Freiheit‘, tedy že bytostí pravdy je svoboda. V reakci na uvedené myslitele hájí Hejdánek myšlenku, že dobro či ‚vůle k dobru‘ je základem svobody. Svoboda neurčená ‚vůlí k dobru‘ není svobodou. Svoboda totiž není předpokladem, ale důsledkem toho, že na sebe bereme závazky, že jsme odpovědní. Tím se podle Hejdánka utváří mravní vědomí, které je možností volby ‚vyšší‘ svobody. Rozdíl mezi oběma mysliteli, Hejdánkem a Patočkou, je právě v úloze dobra či ‚vůle k dobru‘ jako zdroji svobodného jednání. U Hejdánka je ‚vůle k dobru‘ nezpochybnitelným zdrojem svobody, naopak u Patočky je to věc víceméně arbitrární.“

¹³ Srv. Květina (2013), který ukazuje na překvapivou blízkost negativního pojetí svobody s republikánským.

Tento výklad zkrátka zřejmě připouští, že zde předložená koncepce svobody není nutně na straně „pozitivní“ svobody proti „negativní“ (pasivní). Jelikož jí v podstatě nejzásadněji jde o pomoc zbídačeným a deklasovaným (to jsou osvoboditelé a reprezentanti pravdy), nelze ji jednoduše spojovat s eudaimonickým typem svobody, svobody aktivně rozvíjející dané jedince či jejich skupiny (to je až další krok, který je očekávatelný, ale v první a vévodící fázi jednoduše jde o spolulidi a svět, jenž nás obklopuje). Ani ji nelze jednoduše spojovat s pozitivním vývojem a směřováním lidstva. Na druhou stranu ale přece je toto odhlížení od sebe, tj. osvobozování se od sebe, zjevně i „osobně“ životně naplňující a rozvíjející. A napravování škod, včetně jejich předcházení či snahy držet krok s jejich proliferací, jistý progres slibují, byť ne nutně jednotný a jednoznačný.

*

Tím se ovšem už dostávám ke druhé části, v níž vycházím z myšlenky, že to, co je dnes z tzv. negativní svobody či liberalismu na negativní svobodě trvajícím nosné a zajímavé, ztělesňuje tak zvaný *liberalismus strachu*. V jeho případě základním zájmem není dělat si (co nejvíce), co chci, mít co nejméně překážek na své privátní cestě životem, nýbrž – v souladu s výše představeným pojetím svobody – být zbaven (pokud možno všech forem) zbídačení, respektive žít ve světě, který se zbavuje zbídačování, a nikoli naopak, ve světě, kde je zbídačení potlačováno na nejmenší možnou úroveň, protože platí, že jedinec je zbídačen, dokud kolem něho jsou zbídačení lidé.

Výše představenou koncepci svobody spojuje s liberalismem strachu také fakt, že u obou *nejde o moc*, ale o *zbavování bezmocnosti*. Ovšem nikoli ve smyslu získání moci. Není nutné nabývat moci ve chvílích zbavování bezmoci – podobně jako jedinec, který se zrovna neřídí rozumem, ještě proto nemusí jednat nerozumně či proti rozumu. Lze žít jinými zájmy a aktivitami než mocenskými, a přitom nebýt bezmocný. Zbavování bezmoci tak lze považovat za nepřekonaný prvek negativní svobody i ve výše představené, oproti liberalismu opačně orientované koncepci svobody.

I další charakteristiky liberalismu strachu přitom upřesňují výše předloženou koncepci svobody. V dalším textu je proto krátce přiblížím. Liberalismus strachu je realistický a jako takový odmítá *liberalismus přirozených práv*, který „předpokládá společnost složenou z politicky zdatných občanů, z nichž je každý schopen a ochoten postavit se sám za sebe i za ostatní“ (Williams 2011, 99). Přece nikoliv (politicky) zdatní, nýbrž naopak zbídačení jsou ti rozhodující, podle jejich stavu teprve rozpoznáme, jak vyspělá je daná společnost či jak vyžrálý je daný jedinec, totiž podle toho, jak s nimi zacházejí. O tom svědčí také fakt, že svoboda, o které zde hovoříme, se

váže ke *spravedlnosti*, a nikoli k *právům*, tj. týká se nejzákladnější lidskosti. Výmluvný příklad nadřazenosti *spravedlnosti* vůči *právům* dává Raimond Gaita s odkazem k Simone Weilové poukazující na směšnost odvolávání se na svá práva (*I have the right to...*) v případě dívky nucené k prostituci – smysluplné je zde jediné odvolání na *spravedlnost* (*It is unjust...*): “If you say to someone who has ears to hear: ‘What you are doing to me is not just’, you may touch and awaken at its source the spirit of attention and love. But it is not the same with words like ‘I have the right...’ or ‘you have no right to...’ They evoke a latent war and awaken the spirit of contention. To place the notion of rights at the centre of social conflicts is to inhibit any possible impulse of charity on both sides.” Gaita tímto rozlišením varuje před tendencí chápat *spravedlnost* jako „férovost“ (*the tendency to theorise justice as essentially a species of fairness*) (Gaita 2002, 80). Férové, slušné a zákon respektující jednání ještě nezajišťuje elementární ctnění druhých jako lidských bytostí – to zajistí teprve jednání *spravedlivé*. Zákon a férovost (a pravda jako adekvace rozumu a skutečnosti či konvence většiny, norma) nikdy nedosáhne toho, čeho láska a *spravedlnost* (a s nimi spojená pravda jako osobní svědectví). Možnost vztahu k druhým jako plně lidským bytostem podmiňuje láska, přátelství či bratrství, které dávají vidět jinak neviditelné.¹⁴

Bernard Williams a Judith Shklar při odlišení liberalismu strachu od klasického liberalismu varují jedním dechem ještě před přeceněním *liberalismu osobního rozvoje*. Proti svobodám typu stát na vlastních nohou či osobně růst, po kterých bezpochyby nebaží zdaleka všichni lidé, a tedy je ani netrápí jejich nedostatek, drží liberalismus strachu univerzální, všelidský nárok svobody od teroru a zneužívání: „Hovoří k celému lidstvu, neboť pracuje s jedinými zcela jistě univerzálními politickými záležitostmi: mocí, bezmocí, strachem, krutostí a univerzálností záporných vlastností“ (Williams 2011, 105).

Jestliže liberalismus strachu skrze protipostavení mocných a bezmocných „... připomíná existenci politiky. [...] bere vážně moc, její rozdělení a omezení v každé dané situaci...“ (Williams 2011, 104), pak je zřejmé, že jde právě o politično nejúžeji spjaté se svobodou. Svoboda jako naplnění základních lidských práv a důstojnosti člověka odpovídá legitimizaci politické moci. Nejzákladnější koncepce svobody odpovídá nejzákladnější *legitimizaci* státu, politické i jiné moci, jíž je zabezpečení před zblázněním hrozícím lidem všude po světě.¹⁵ Politice pak ovšem musíme rozumět v její „syrové“ podobě, od níž máme dnes tendence odhlížet: „Pro tento liberalismus nejsou základními jednotkami politického života rozumně uvažující a hloubavé osoby, ani

¹⁴ “... love sees what is invisible” (Gaita 2002, 84).

¹⁵ Srv. Williams (2011, 111).

přátelé a nepřátelé, ani vlastenečtí vojáci-občané, ani energicky se soudící strany, nýbrž slabí a mocní. Svoboda, již si přeje zajistit, je svoboda od zneužívání moci a zstrašování bezbranných, k čemuž tento rozdíl vede...“ (Shklar 1991, 27).

Nejde tedy o zajištění participace na politice pro každého ani o zajištění prostoru pro soupeřící, vzdělané či jinak zdatné občany (třeba demokraty), nýbrž o základnější ochranu před nebezpečím, které ze strany moci a politična hrozí, a o hledání možností, jak mu čelit a předcházet. Podobně nejde o zajištění prostoru nedotknutelného ze strany druhých lidí: strach se tu netýká aktuálního zasahování jedněch lidí do životů druhých (Berlin) a ani případné vlády jedněch nad druhými (Pettit) – pokud ony zásahy a vláda mají legitimní charakter, tj. nevedou ke zvýšení zbídačení, ale naopak před ním lidi zabezpečují, pak mohou být přímo vítány.

A jestliže tento přístup ke svobodě vypadá jako ryze negativní a touto negací hloupě omezený, pak nutno říci, že jeho horizonty jsou podobně, ne-li více bezhraničné než u jiných svobod: „Liberalismus strachu se však neomezuje na varování a připomínky. Pokud jsou primární svobody skutečně zajištěny a základní strachy utišeny, pak liberalismus strachu přenáší pozornost na sofistikovanější pojetí svobody a jiné formy strachu, na jiné způsoby, jimiž asymetrie moci a bezmoci působí ke škodě bezmocných. Lze říci mnohé o tom, jak by tyto procesy rozšiřování a zvyšování důmyslnosti měly fungovat. Především obavy, jež jsou na lidské rovině nejzákladnější, se zpravidla přesně nepřekrývají s obavami, jež jsou nejzákladnější na politické rovině. Právě tento bod proti liberalismu strachu a jiným typům umírněného liberalismu vždy používali radikálové a revolucionáři: princip *erst kommt das Fressen*, pojetí svobody jako osvobození od něčeho – od nezaměstnanosti, nedostatku atd. Toto jsou skutečné cíle, jež se bude jakýkoli moderní stát snažit prosadit politickými prostředky. Neúspěch v takovém počínání však sám o sobě nezbytně nedokazuje, že se jedná o despoticou vládu, zatímco pokud stát zneužívá svoji vlastní moc či se mu nepodaří zajistit, aby jiní lidé neužívali své moci k podřízení druhých, dochází ke skutečnému selhání, neboť stát je tu především proto, aby takovým věcem zabránil“ (Williams 2011, 107). Prvním chybným omezením by tedy bylo předpokládat, že liberalismus strachu působí pouze na rovině politické. Sřet moci a bezmoci probíhá ve všech oblastech lidského života, jehož je politika jen jedním příkladem. Proto výše popsané pojetí svobody nelze redukovat na politično jako výhradní oblast svobodného života. Svobodný život, v tom zde popisovaném nejzákladnějším smyslu, je bohužel pro politiku často nezajímavý či vedlejší, byť by měl být ústřední.

Na druhou stranu je ovšem snížení roviny lidské vůči politické dle liberalismu strachu chyba, ať už politiků nebo veřejnosti, v níž se taková politika mohla prosadit. Jen s přesvědčením o svázanosti politiky s nejzákladnějšími zájmy člověka (viz i výše zdůrazněný společenský charakter lidského života) dává smysl fakt, že politično má

pro liberalismus strachu a s ním spojené pojetí svobody specifické, a možno říci výsadní postavení. Nepřekrývání se „lidských obav“ a „obav politických“ platí totiž jen do momentu „podřizování“, zotročování druhých – zde naopak jsou obavy obou sfér shodné. Nezaměstnanost nedokáže stát vždy zlikvidovat či snižovat, ovšem mučení nesmí připustit nikdy. A právě odtud pramení pojetí svobody, které protagonisté liberalismu strachu považují za kardinální – a které se nepřekrývá ani s tzv. negativní a pozitivní svobodou, které není ani ryze politické, ale ani primitivní: „Být nesvobodný znamená v základním slova smyslu být v něčí moci, z čehož opět v základním slova smyslu vyplývá, že vaše konání je řízeno záměry jiné osoby, i když vy takové věci dělat nechcete. ... Věci, jichž se lidé odůvodněně bojí, jsou však často vedlejšími účinky, nikoli výsledky záměrů směřujících k nim; mohou mít navíc závažnější dopad než pokyny směřované přímo na ně či pokyny směřované ke druhým, aby pomohli napravit situaci těch prvních. Pro liberalismus strachu to nutně nepředstavuje problém, pokud ovšem není konstruován jako úplná politická doktrína platná za všech okolností. Nemusí si myslet, že svoboda, zvláště pak svoboda úzce politicky definovaná, je jedinou hodnotou, na níž záleží“ (Williams 2011, 107).

Střet moci a bezmoci vždy nakonec vyvolává politično, proto liberalismus strachu neustále připomíná realnost politiky, respektive fakt, „že tam venku je politická realita“. Tím jsme ovšem zpět u oné „věčnosti“ či „situačnosti“ námi zdůrazňované svobody či liberalismu, protože právě ta ho váže k političnu: „Právě tak, jako [liberalismus strachu] považuje za svůj první požadavek podmínku života bez teroru a poté uvažuje, čeho dobrého by šlo ještě dosáhnout za příznivějších podmínek, zachází s každým návrhem na rozšíření pojmu strachu a svobody ve světle toho, čeho už se lokálně dosáhlo. Nepokouší se obecně určit, na co má kdokoli právo za jakýchkoli okolností, a poté to aplikovat. Pohlíží na objevování toho, jaká práva lidé mají, jako na politickou a historickou záležitost, nikoli filosofickou“ (Williams 2011, 108). Svoboda tak nespočívá v překračování světa jsoucencem, nýbrž naopak v jeho plném pochopení a jednání v něm na základě tohoto pochopení. Svoboda (filosofa) spočívá v tom, že nepropadá ani světu vezdejšímu, ani „zjevnosti“ či „bytí“, nýbrž je schopen a ochoten vidět a spolutvořit zdejší svět ve světle výzev nepředemětného světa. A ještě jeden rozměr této historičnosti a političnosti společný s výše předestřeným konceptem svobody je nasnadě: oproti kontinentálnímu teoretickému přemýšlení, dedukcím z apriorních principů, se u obou setkáváme s reflexí společenského dění, v případě Hejdánka konkrétně reformačního hnutí, které koncepty jako svoboda, lidská práva a důstojnost naplňuje smyslem a živým poselstvím: *pojmy*, s nimiž filosofové v této tradici přicházejí, *jsou plody reformačního zápasu*. Zásady o suverénním lidu či právu na odpor si vynutila situace a s ní příšle ideje: deklarace byly sepsány až po mnoha letech jejich účinného hájení (tak Komárková připomíná, že americká deklarace jen

vzala v potaz to, co již existovalo a pro co byla připravena půda, a revoluce proto na rozdíl od Francie nevedla k chaosu). Svobodu a práva člověka a občana (stejně jako jejich hanobení) proto nelze chápat jako dar přírody či kosmického řádu, ani jako nutné, anonymní a chladné stadium historického vývoje, nýbrž jako „... vítězství lidí, kteří do konkrétních životních podmínek vtělili nejvyšší možnou míru své transcendentní svobody, jež byla jejich vírou“ (Komárková 1997, 53). Teprve tento zápas založený v mravně-náboženském, ovšem zcela konkrétním životě jako absolutní normě dává deklaracím a právům jako normám pozitivním veškerou váhu a záruku platnosti.

Shklarová pak přes veškerou podobnost či možnost přibližovat liberalismus strachu negativně vymezené svobodě ho přece jen musí odlišit – a to právě na základě onoho nekonečného horizontu v případě svobody u liberalismu strachu oproti svobodě ryze negativní: „Byla by chyba přespříliš ztotožňovat liberalismus strachu s tím, co je obvykle zváno negativní svobodou. [...] Negativní svoboda si může stejně jako svoboda pozitivní sama klestit cestu ke zkáze: jestliže neuděláme nic k vytvoření podmínek svobody, pak je vysoce pravděpodobné, že se budeme moci svobodně utopit nebo budeme ponecháni napospas mrzačící chorobě a paralyzující chudobě, aniž kdokoli zasáhne“ (Shklar 1992). Liberalismus strachu a námi popisované pojetí svobody se nechtějí vyhnout ničemu více než nechání člověka na holičkách. Negativní svoboda, jak ji známe z Berlinovy koncepce, je závislá na dalších okolnostech (například hospodářského rozvoje), je podmíněným vrcholem, který se bez nezbytných základů typu zde představené svobody zhroutí sám o sobě. Svoboda, kterou má ambici zajišťovat liberalismus strachu a námi popsaná myšlenková tradice, žádné další podmínky a okolnosti nevyžaduje, protože nic základnějšího a potřebnějšího pro důstojný lidský život není. Zde jsme na samém okraji či v samých základech lidského života, což ovšem nemusí znamenat vůbec žádnou přizemnost, jak je doufám vidět z výše podaného představení obou konceptů.

Literatura

- BONHOEFFER, D. (1991): *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*. Praha: Vyšehrad.
- CONSTANT, B. (2006): O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní. Přeložila Hana Dohnálková. *Reflexe*, 17 (30), 77 – 97. [De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes. *Ecrits politiques*. Paris 1997, 589 – 619].
- GAITA, R. (2002): *A Common Humanity, Thinking About Love and Truth and Justice*. London – New York: Routledge.
- HAVLÍČEK, A. (2012): Svoboda a odpovědnost u Hejdánka a Patočky. In: týž (ed.), *Svoboda od antiky po současnost*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, 354 – 369.
- HEJDÁNEK, L. (2012): *Co je dnes zapotřebí*. Praha: Knihovna Václava Havla.
- HEJDÁNEK, L. (1993; původně 1977): *Dopisy přáteli*. Praha: Oikoymenh.
- HEJDÁNEK, L. (1978a): *Dopisy přáteli II*. Archiv Ladislava Hejdánka (dále jen ALH).
- HEJDÁNEK, L. (1999): Jaká láska? In: Stránský, R. (ed.): *Sborník k sedmdesátinám Milana Balabána*. Praha: Onyx, 45 – 55.

- HEJDÁNEK, L. (2004): *Kartotéční listky*, únor 2004. ALH.
- HEJDÁNEK, L. (1965): *Kultura tváří v tvář politice*. ALH.
- HEJDÁNEK, L. (1997): *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. Praha: Oikoymenh.
- HEJDÁNEK, L. (1978b): Perspektivy demokracie a socialismu ve východní Evropě. In: týž (ed.): *Filosofie a politika. Patnáct let nepolitické politiky. (Dokumenty z let 1963 – 1978)*, samizdatový sborník. ALH.
- HEJDÁNEK, L. (1977, říjen): Reakce na Jana Tesaře. *Dialogy*, 1 (1), 5 – 10.
- HEJDÁNEK, L. (1964): *Sancho Panza, Švejk a Ivan Děnisovič*. ALH.
- HEJDÁNEK, L. (2008): *Svoboda, dobro a – pravda*. ALH.
- HEJDÁNEK, L. (1990, původně 1983): Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla. *Listy*, 20 (6), 6 – 19.
- HEJDÁNEK, L. (2006): *Zápas o svobodu slova* (řeč pro Vzdělávací nadaci Jana Husa při příležitosti prvního udělování Cen Broni Mullerové). ALH.
- HERMANN, T. (2002): *Emanuel Rádl a české dějepisectví. Kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. Praha: Sešity Ústavu českých dějin UK FF.
- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Praha: Filosofia.
- KOMÁRKOVÁ, B. (1997): *Lidská práva*. Brno: Eman.
- KVĚTINA, J. (2013): Antická pozitivní versus moderní negativní? *Filosofický časopis*, 61 (4), 545 – 564.
- NĚMEC, V. (2009): ‚Přirozenoprávní teorie‘ bez pojmu přirozenosti. *Nomádva* 7.
- PATOČKA, J. (2002): Kacířské eseje o filosofii dějin. In: týž: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 13 – 144.
- RÁDL, E. (1920): Náš úkol. *Realistická stráž*, 1 (1), 2 – 4.
- SHKLAR, J. (1991): The Liberalism of Fear. In: Rosenblum, N. (ed.): *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press.
- SHKLAR, J. (1992): Rights in the Liberal Tradition. In: táž: *The Bill of Rights and the Liberal Tradition*. Colorado Springs: Colorado College.
- SOKOL, J. (2014): *Etika, život, instituce. Pokus o praktickou filosofii*. Praha: Vyšehrad.
- TRNKA, J. (2020): *Filosof Erazim Kohák*. Praha: Filosofia.
- WILLIAMS, B. (2011): Liberalismus strachu. In: týž: *Na počátku byl čin. Realismus a moralismus v politické diskusi*. Červený Kostelec – Praha: Pavel Mervart.

Tento článek byl podpořen projektem OP VVV *Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka*, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425, spolufinancovaným z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

Tomáš Hejduk
Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra filosofie a religionistiky
Studentská 84
532 10 Pardubice
Česká republika
e-mail: tomas.hejduk@upce.cz
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6445-9281>