

SLOBODA A JEDNOTA

ADAM CHMIELEWSKI

Institut Filozofii
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Wrocławski
Email: adam.chmielewski@uni.wroc.pl

Abstract:

The problems dealt in this study are problems of political philosophy and practice. In the study is developed some new theoretical proposals as well as some interpretations of political doctrines of the past. The study is analytical in character and are devoted to definition and elaboration of theoretical ideas, most especially the one of two conceptions of unity. The study consists of the concept of two traditions in political thinking, conversational turn, egalitarianism (epistemological, moral and political), and the idea of agonistic democracy. These ideas are supplemented here by distinction between two concept of unity, interpassivity, and the idea of the constitutive role of antagonism for (our understanding of) human nature, society and politics.

Key words:

Political philosophy, Liberty, Unity, Interpassivity, Public agoraphobia.

Dve koncepcie slobody

Už viac ako dekádu prežíva renesanciu rozdelenie na dve koncepcie slobody, uvedené v roku 1958 Isaiahom Berlinom (Berlin, 1994). Berlinovské rozdelenie na negatívnu slobodu, chápanú ako slobodu od vonkajších obmedzení, a tiež slobodu pozitívnu, zadanú ako schopnosť samourčenia sa a samorealizácie, bolo reaktivované v kontexte filozoficko-politickej diskusie medzi prívržencami liberalizmu a komunitarizmu. Teoretický návrat, k Berlinom stavaným dvom koncepciám slobody, mal rozhodne kritické ciele. V prácach Charlesa Taylora bol pojem negatívnej slobody podrobený bezprostrednej kritike ako dôležitý element ním

spochybnenej individualistickej a atomistickej sociálnej koncepcie západných spoločností (Taylor, 1993, s. 211 – 229). Radikálne kritické stanoviská voči blízkej Berlinovi, individualistickej koncepcii spoločnosti a tiež emotivistickej koncepcii ľudskej morálky sformuloval Alasdair MacIntyre, popredný reformátor a predstaviteľ súčasného komunitarizmu (MacIntyre, 1981), a tiež iný komunitarista, Michael Sandel (Sandel, 1984).

Pre porozumenie významu a váhy súčasnej filozoficko-politickej kontroverzie medzi liberalizmom a komunitarizmom je na mieste pripomenúť hlavné dôvody, ktoré primäli Berlina k zdôrazňovaniu rozdielnosti a protichodného postavenia oboch týchto koncepcií slobody. Negatívna sloboda, sloboda od, Berlin považoval za odpoveď na otázku „ako ďaleko siaha priestor, v rámci ktorého subjekt ... má alebo by mal mať úplnú slobodu bytia a konania podľa vlastnej vôle, bez miešania sa iných osôb?“ (Berlin, 1994, s. 182). Pozitívna sloboda, sloboda do (k), bola podľa Berlina odpoveďou na otázku, „čo alebo kto je zdrojom moci alebo ingerencie, ktorá môže rozhodnúť, že niekto má urobiť radšej to než tamto, byť taký a nie iný?“ (Berlin, 1994, s. 182). Negatívny pojem slobody, ku ktorému sa hlásil Berlin, bol podľa jeho názoru spätý s ohraničením nežiaducich vonkajších intervencií do individuálneho priestoru rozhodnutí jednotlivcov. Negatívnu slobodu nechápal len ako chybu frustrácie individuálnych túžob, tento výsledok je totiž možné dosiahnuť prinútením sa k rezignácii z túžob, ale ako neprítomnosť prekážok pri možných voľbách a činoch, dokonca aj keď nie sú ešte prijaté.

Pozitívne chápanie slobody je podľa Berlina výsledkom snahy človeka, aby zostal pánom samého seba. Táto „spôčiatku neškodná metafora“ (Berlin, 1994,

s. 192), ako vravel, začala žiť vlastným životom aj mimo zdanlivej významovej blízkosti ku negatívne mu chápaniu slobody, sa rozvíjala v historicky odlišnom smere, až nakoniec sa obe tieto koncepcie slobody ocitli v bezprostrednom konflikte (McCallum, 1967, Kakathas, 1998, s. 682 – 698). Sloboda chápaná ako smerovanie človeka do stavu byť pánom samému sebe, a tiež k tomu, aby sa iní stávali pánmi samým sebe, praje totiž podľa Berlina postojom nerátajúcim so skutočnými túžbami jednotlivých ľudí a celých spoločností: „môžem ich mučiť, utláčať, týrať ich v mene a pre dobro ich skutočných subjektov, keď ani na chvíľu nepochybujem, že nezávisle od toho, čo je skutočným cieľom človeka ..., je to identické s jeho slobodou – slobodnou voľbou vykonanou prostredníctvom skutočného, aj keď často latentného a nemého Ja“ (Berlin, 1994, s. 192).

Pozitívnu koncepciu slobody, ktorá podľa jeho presvedčenia predstavuje ohrozenie pre skutočnú, negatívnu slobodu, je možné podľa Berlina odvrhnúť, argumentujúc proti určitej hlbšej koncepcii ľudskej podstaty, opierajúcej sa o rozštiepenie individuálneho Ja na „vedúce“ Ja a „submisívne“ Ja. V jeho interpretácii koncepcia smeruje k dvom problematickým morálnym ideálom, t. j. ideálu sebaujavenia a sebarealizácie. Prvý z nich spočíva v „návrate do vnútornej citadely“; vedie k definitívnej rezignácii z túžob, a teda k ich samopotlačaniu, druhý zasa, pokrýva spojený s prvým, Berlin definuje ako nadiktovanie si „poslušnosti voči samému sebe“. Oba tieto postoje, nachádzajúce sa pri základe koncepcie pozitívnej slobody, implikujú podľa Berlina bagatelizovanie ba priamo negovanie skutočných túžob. Legitimizujú totiž diskrimináciu túžob, ktorej zdrojom môžu byť vonkajšie alebo vnútorné činitele. Vedú tiež k ideí nútenia do slobody seba alebo iných a konzekventne k politickému paternalizmu, ktorý spočíva na nárokaní si práva rozhodovať o tom, ktoré túžby sú vhodné na realizáciu, a aké by mali podliehať morálne upravenej represii. Tieto postoje naberajú podobu racionálneho snaženia sa vybudovať ľudí prostredníctvom vedenia a vedú jeho názor k autoritatívnosti a totalitarizmu. Berlin tvrdil, že prívrženci pozitívnej slobody musia akceptovať hore uvedené rozdelenie na Ja vedúce a submisívne, a teda dôsledné vyvrátenie ich stanoviska si vyžaduje ešte predtým vykonané vyvrátenie tejto rozdielnosti. Samotnú myšlienku o diskriminácii túžob Berlin považuje za nebezpečnú, pretože môže viesť ku „falošnej vízii ľudských potrieb“. Nabáda nás to konštatovať, že Berlin sa hlásil ku stanovisku, ktoré by sa mohlo nazvať menom „demokratizmu“ alebo „egalitarizmu túžob“.

Pri reakcii na toto stanovisko Berlina môžeme uviesť množstvo protiargumentov. Klasické zavrhnutie nediskriminačného postoja voči vlastným túžbam sformuloval Platón. Najdôležitejšou úlohou dialógu Gorgias je vyvrátenie stanoviska Kaliklesa, že „krásne

a spravodlivé podľa prírody je ... povoliť túžbam, aby boli čo najväčšie a neoslabovať ich; keď sú ohromné, treba ich uspokojovať vďaka statočnosti a múdrosti, a stále spĺňať to, po čom sa túži“ (Platón: Gorgiasz, 491e – 492a). Platón vyvracia toto tvrdenie privolajúc (pravdepodobne) Filolaosa, podľa ktorého „tá časť duše, kde sa nachádzajú túžby, zo svojej prirodzenej povahy podlieha rozporným popudom“, a u ľudí nerozumných, „vzhľadom na jej nenásytnú, neschopnú zachovať čokoľvek a plnú zmätku povahu“, pripomína deravý sud.

Platónom privolaný Filolaos tiež konštatoval, že ľudia, ktorí nie sú počas svojho života schopní zvládať svoje túžby, sú po smrti odsúdení na strašný trest: „v Hádeze ... musia vlievať do kadí bez dna vodu nosenú v rešetách, tiež neschopných ju zadržať“ (Platón: Gorgiasz, 493a-c). Trest je značne surovejší a viac zahambujúcejší ako ten, ktorý padol na Sifyfa. Nakoniec Kalikles uzná, „že sú potešenia lepšie i horšie“ (Platón: Gorgiasz, 499b). Rovnako to urobí o dosť neskôr J. S. Mill.

Argumentácia Charlesa Taylora proti obrane negatívnej slobody sa opiera o úsilie podobné tomu Platónovmu, t. j. na zavedení pojmu „silného hodnotenia“ (Taylor, 1993, Chmielewski, 2001, s. 264 – 270). Berlin, u ktorého sa viaže kritika pozitívnej slobody s hore vykresleným postojom egalitarizmu túžob, zanecháva predpoklad, že subjekt túžob sa nemôže myliť v tom, čo skutočne chce a mimo samotného chcenia neexistuje kritérium pre diskrimináciu svojich túžob. Zhodne s takto chápaným morálnym egalitarizmom sú naše túžby faktami, ktoré nemôžeme spochybňovať, negovať či s nimi bojovať. Berlinovo stanovisko implikuje, že akokoľvek ich môžeme ovládať, nemali by sme to robiť, ani k tomu smerovať. Vychádzalo by z toho, že Platónov Leontios by nemal robiť vlastným očiam výčitky, keď idúc z Pireusu do Atén narazil na telá ležiace okolo katovho domu a nemohol ovládnuť vlastné pokušenie obhliadnutia odporného pohľadu na smrť (Platón: Państwo, 439e – 440a).

Proti Berlinovi Taylor tvrdí, že morálnymi bytosťami sme na toľko na koľko získavame – z dôvodu formovania morálnym spoločenstvom – schopnosti na rozlišovanie túžob rodiačich sa v našich dušiach, schopnosti pridelovať im diferencované morálne hodnoty a tiež vyberať do vzťahov tie, ktoré uznáme za vhodné. Táto schopnosť nám umožňuje hodnotiť niektoré naše túžby ako dobré, iné zas ako zlé, umožňuje teda tiež rozhodovať, že realizácia týchto túžob, ktoré my – mimo morálneho spoločenstva, ktoré nás formovalo – uznáme za zlé, nie je dôsledkom našej slobody, ale svedectvom okov zväzujúcich našu slobodu myslenia a konania, ako keby neboli naše. Je totiž ťažké uznať za slobodnú bytosť osobu oddanú nediskriminačnému uspokojovaniu všetkých svojich túžob; o niekom takom skôr vravíme, že je nevoľníkom svojich túžob.

žob, zasa neschopnosť ovládania vlastných túžob – neschopnosť kontroly nad sebou – považujeme za deficit slobody.

Tieto a aj podobné argumenty si uvedomujú nielen jednostrannosť Berlinovej argumentácie, ale tiež fakt, že negatívne chápaná sloboda sa dá uviesť do súladu s ideálom autonomistického napĺňania individuálnych cieľov, a teda sebarealizácie, a taktiež s ideálom sebakontroly. Berlinovská koncepcia nediskriminácie túžob sa zdá byť ľahkovážna vzhľadom na fakt, že schopnosť identifikácie a realizácie ľudských cieľov, považovaná liberálnymi individualistami za spontánnu schopnosť, je v skutočnosti ľudskou vlastnosťou získavanou aktívnou účasťou v spoločnosti a tiež v tom význame, že obsah toho, čo uznáme za vlastné ciele, je vstěpované do našej „autonómnej“ subjektívnosti prostredníctvom edukačno-morálneho pôsobenia spoločensťva. Berlinovská kritika diskriminačnej koncepcie ľudských túžob sa zdá byť taktiež necitlivá k faktu, že schopnosť diskriminácie vlastných túžob je zásadnou vlastnosťou existencie morálnej bytosti, a že túto schopnosť nadobúdame práve vďaka nasledovaniu vzorov a vnímaním signálov od osôb z nášho spoločenského okruhu. Vedie to tiež k záveru, že Berlinova koncepcia neberie dosť vážne nebezpečenstvá spojené s liberálnym prístupom k ľudským túžbam. Zásada „neinterventovania“ v sfére vlastných túžob predstavuje totiž argument pre morálny hedonizmus, ktorého rozmáhanie sa v súčasnosti robí vrásky na čele nielen tradicionalistickým náboženským inštitúciám či konzervatívnym mysliteľom. Dôležitou politickou otázkou v tomto kontexte je taktiež to, že novodobými médiami kultivovaný hedonizmus slúži k poháňaniu hospodárskeho rozvoja, ktorý je v záujme síl globálneho kapitalizmu. To sa deje bez znepokojenia o budúcnosť zásob slúžiacich k pretrvaniu ľudstva. Princíp uvoľňujúci egoistické túžby spod spoločenskej kontroly a individuálnej sebakontroly môže viesť ku generovaniu hlbokých spoločenských nerovností.

Pod vplyvom diskusie, akú odštartovalo jeho rozdelenie, Berlin uznal význam druhej, pozitívnej koncepcie slobody. V neskorších komentároch k svojmu rozdeleniu na dva druhy slobody, sa tiež odvoláva na nebezpečenstvá morálnej a politickej zásady *laissez faire*, ktorá sa zdá byť neodvratným výsledkom liberálneho nátlaku na negatívnu slobodu. Tiež obraňuje slobodu „oviec“ pred slobodou „tigrov“ a akceptuje nutnosť „ohraničovania slobody detí a rodičov v mene plnohodnotnosti človečenstva“. Koniec koncov sa predsa len zdá, že zostal na svojom stanovisku, zhodne s ktorým „skutočným kritériom stupňa slobody jednotlivca sa mi naďalej zdá rozľahlosť priestoru, v ktorom nie sú voľby determinované. Tento minimálny priestor môže byť nezmieriteľný so systémami, ktoré prajú iným spoločenským ideálom – teokratickým, aristokratickým či technokratickým atď. – avšak domáhanie sa

slobody individua priťahuje túto žiadostivosť (Berlin, 1994, s. 57).

V dobe, keď Berlin formuloval svoje rozdelenie na dve koncepcie slobody, ideológia slobody bola vedúcou témou politickej filozofie, centrálna pozícia témy slobody v prebiehajúcej dobovej filozoficko-politickej debate bola čímsi samozrejým a prirodzeným. Svet bol totiž vtedy rozdelený na dva politické bloky, jeden z nich, blok komunistických štátov, bol považovaný druhým, svetom Západu, za najväčšiu hrozbu ľudskej slobody a jej pokojnej existencie v budúcnosti. Táto doba priala posilňovaniu ideológie slobody a tiež filozoficko-politických inštrumentov, ktoré mali stáť na jej stráži, a ktoré jej mali získavať náklonnosť, prostredníctvom jednotlivcov i národov, ktoré boli ideológiou a činnosťou komunizmu pozbavené slobody. Isaiah Berlin tvrdošijne trval pri chápaní slobody ako slobody individua od všetkých ohraničení. Idúc v stopách Karla Poppera kritizoval ideu historickej nevyhnutnosti (Berlin, 1994, s. 101 – 177). Karl Popper kritizoval historizmus ako intelektuálny základ hrozieb pre individuálne slobody a subjektívnosť človeka (Popper, 1993). Friedrich August von Hayek poukazoval na socializmus a vynútený egalitarizmus ako na cestu k individuálnemu nevoľníctvu (Hayek, 1976). V nespútanej individuálnej iniciatíve videl Milton Friedman zdroj bohatstva národov (Friedmann, 1962). V tomto období sa utvorilo okrem iného aj novodobé chápanie práv jednotlivca, ktorých služobníkom by mal byť dobre zorganizovaný liberálno-demokratický štát. Dominujúca ideológia slobody bola postulátom ideologickej, politickej a sociálnej praxe vo viacerých štátoch. Symbolmi tejto praxe boli a zostanú Ronald Reagan a Margaret Thatcherová.

Od tohto obdobia však svet podľahol dramatickej premene. Jedným z najvýznamnejších aktov tejto transformácie bol úpadok komunizmu. Víťazná liberálna sloboda prevládala vo väčšine oblastí tej časti sveta, ktorá bola pred revolúciou v roku 1989 obmedzovaná komunistickými režimami odvrhujúcimi liberálne, negatívne poňatie slobody, a včleňujúcimi do života jej pozitívne chápanie. Súčasne však víťazstvo liberálne ponímanej slobody vzbudilo radikálne reakcie odporu, zvlášť v tých regiónoch, kde tradícia negatívnej slobody nemala nikdy šancu sa vyprofilovať. Sila odporu proti západnej ekonomickej globalizácii a tiež súbežne prebiehajúcej globalizácii západnej ideológie vyústila v roku 2001 do ďalších, nemenej dramatických udalostí a roztržiek v súčasnom svete. História, ktorá sa spolu s víťazstvom liberálno-demokratického poriadku mala zakončiť v roku 1989, zrýchlila svoj priebeh výraznejšie ako kedykoľvek predtým.

Exkluzivizmus

Je všeobecne známe, že z dôvodu exkluzivistickej povahy človeka, je jednoduchšie zjednotiť ľudí proti spoločnému nepriateľovi alebo proti spoločnej hrozbe než pre vyriešenie spoločnej záležitosti. Neodstrániteľnosť exkluzivizmu ľudskej povahy nás však nenecháva bezradnými vo vzťahu k otázke jednotnosti. Môžeme totiž povedať, že všetky známe formy spoločenského života ľudí sú rôznymi metódami ohraničovania vln ľudského exkluzivizmu v mene ustanovenia ich súdržnosti. Tým, čo nám umožňuje formovať rýdzo exkluzivistickú snahu človeka po samostatnosti slobode a vyčleňovaní sa, ktorá je zodpovedná za spoločenské atomistické tendencie, a ktorá je poháňaná túžbou po individuálnom uznaní, ambíciou (*thymos*), je túžba bezpečnosti, ktorú poskytuje solidárne spolužitie v spoločenstve, v jednote s inými. Každá forma ľudského spoločenstva je teda ustavičným úsilím zachovať rovnováhu medzi odstredivými tendenciami zbavovania sa povinností voči iným, a tendenciami spájajúcimi ju kvôli všeobecnej potrebe bezpečnosti, ktorá nám môže byť garantovaná iba inými ľuďmi. V skutočnosti sa tento spoločenský, súdržný charakter ľudského individua prejavuje rovnako silno v jeho túžbe po bezpečnosti, ako aj v jeho túžbe po uznaní, pretože uznanie môžeme získať iba v očiach iného človeka, hoci zdrojom nie je solidarita s ním, ale túžba získať dominujúce postavenie a prevahu nad ním. Je to v zásade hlavný dôvod tvrdenia, že dilemma opozičného postavenia individua a spoločenstva je dilemou nevhodnou.

Vyplyva z toho, že dialektika jednoty a slobody je dialektikou dvoch základných ľudských úsilí: úsilia o bezpečnosť a úsilia o samostatnosť, každú formu spoločenského spolužitia môžeme zasa považovať za menej alebo viac trvalé, menej alebo viac dočasné riešenie tohto vnútorného, pre ľudskú prirodzenosť konštitutívneho antagonizmu. Pravdu má teraz Aristoteles tvrdiac, že človek je od prírody stvorený pre život v spoločnosti a že ten, kto prirodzene, a nie náhodou žije mimo spoločnosti je alebo krajným naničhodníkom alebo nadľudskou bytosťou. Preto tiež človeka, ktorý je zbavený morálnych pocitov Aristoteles považuje za najnehanebnejšie a najdivšie stvorenie, najpodlejšie v chťivej zmyslovosti a nenásytnosti (Aristoteles: *Politika*, 1253a).

K otázke ľudského exkluzivizmu môžeme pristupovať viacerými spôsobmi. Prvý z nich spočíva na snahe o politické utlmovanie agonistickej¹ potreby rozlišovania sa individuí ako aj ich skupín, ako to urobil Thomas Hobbes v svojom autoritárskom politickom projekte. Iným spôsobom prístupu k tomuto problému je vybudzovanie a zintenzifikovanie agonistickej rivalizácie medzi individuími a skupinami ľudí, ako to

urobil Carl Schmitt v svojej ultrapolitickej koncepcii politickosti alebo celkom nedávno Samuel Huntington v svojej téze o neoddieliteľnom konflikte civilizácií, tiež stanoviacich formu rámcovania poriadku ľudského exkluzivizmu, a súčasne vzájomného hľadania bezpečnosti. V tradičných filozofických uchopeniach tohto problému sa najmenej pozornosti venuje tretiemu spôsobu prístupu k problému exkluzivizmu: spočíva na ustavičnej snahe riadiť exkluzivistickú ľudskú rivalizáciu. Je to možné, nie prostredníctvom úplného vyhasnutia týchto ľudských rivalizačných inštinktov, ani prostredníctvom krajného vybadzania, ale cez prihliadanie na ich silu, avšak udržiavajúc ich súčasne v hraniciach rešpektu voči ľudskému životu, dôstojnosti a hodnotám iných.

Dve koncepcie jednoty²

Jednota ako problém politickej filozofie je taký starý ako problém slobody, sú totiž spojené prirodzenou dialektickou väzbou. Snaha o politickú jednotu je vnímaná ako ohrozenie slobody, sloboda je zasa definovaná prostredníctvom opozície so zjednocujúcimi, uniformujúcimi a egalitárnymi snahami. Starosť o jednotu spoločenstva bola motívom zákonodarnej činnosti Solón, ktorý sa za pomoci právneho systému snažil o ovládnutie neobmedzenej slobody pre najmocnejších, realizujúcich svoje egoistické túžby na úkor slabých. Bola tiež vedúcou témou Platónskej reflexie, ktorý v mene jednotnosti a kompaktnosti spoločnosti chcel obetovať jej rôznorodosť (Platon: *Państwo*, 545d, 465b). Aristoteles náležite doceňuje hodnotu politickej jednoty, avšak, tak ako bytie, ju chápe „viacerými spôsobmi“ (Aristoteles: *Metafyzika*, 1004a, 1053b) a hoci nie je priamo dominujúcou témou jeho politickej reflexie, poukazuje, podobne ako Platón, na nedostatok jednoty ako dôvod pádu viacerých zriadení (Aristoteles: *Politika*, 1312b – 1313a).

Prostredníctvom analógie k Berlinovskej rozdielnosti medzi dvoma pojmami slobody, majú tiež na vedomí dialektiku jednoty a slobody, by som chcel navrhnúť rozdelenie na dva pojmy jednoty. Domnievam sa totiž, že snaha o negatívne chápanie individuálnej slobody čoraz väčšou masou, čoraz viac nezávislých ľudí vedie k situácii, keď už nie iba sloboda, ba ani nie jednota, ale samotné zotrvanie ľudstva je ohrozené. Nutnosť filozofickej reflexie pojmu politickej jednoty sa zdá byť rovnako samozrejماً tvárou v tvár charakteru globálnej expanzie jedného, západného spôsobu organizácie spoločenského života do iných oblastí. Okolnosť si vyžaduje, že problém jednoty nemôžeme chápať tradičným spôsobom ako problematiku dotýkajúcu sa koherencie „prirodzených“ politických útvarov, za aké boli donedávna považované národné štáty,

¹ Poľ. *agonistyczna* (agonistyczność) (pozn. prekladateľa).

² Poľ. *jedność* (pozn. prekladateľa).

ale stáva sa to problémom globálnym. Stáva sa hneď problémom tým viac skomplikovaným, že svet, okrem uniformizačných snáh, ostane rôznorodý; je teda možné otvorene povedať, že čím silnejšie sú unifikačné snaženia, tým silnejšie partikulárne reakcie sú ich rezultátom.

Mnou navrhnuté rozdelenie dvoch koncepcií jednoty sa opiera o odhalenie, že existujú dva spôsoby organizovania ľudských spoločenstiev a zabezpečenia ich stability: prvý z nich spočíva na nadiktovaní stanovenej spájajúceho činiteľa všetkým členom daného spoločenstva, a na prinútení všetkých k jeho rešpektovaniu; druhý spôsob spočíva na budovaní jej jednoty ako kompromisu, ktorý je výsledkom rokovania, na ktorých sú zúčastnení všetci jej členovia. Teda jednota, podobne ako sloboda, vystupuje v dvoch podobách: jednota nadiktovaná a vynútená, ako aj jednota zjednaná v procese argumentácie, ktorá má za cieľ vzájomné porozumenie. Rozdiel medzi dvoma koncepciami jednoty je rozdielom medzi snažením sa o nadiktovanie dogmy a snahou o zjednanie kompromisu.

Oba tieto druhy jednoty sú rozdielne vzhľadom na spôsoby ich dosiahnutia, cieľmi ktorým majú slúžiť ako aj úrovňou súdržnosti a stability spoločenstiev, ktoré vzniknú týmto spôsobom. Nadiktovaná jednota sa zdá byť schopná garantovať trvácnosť a stabilitu spoločenstva, pretože sa opiera o silu. Avšak skúsenosti histórie ukazujú, že diktovanie jednoty silou nie stále garantuje súdržnosť a stabilitu. Idea zjednanej jednoty sugeruje, že jej dôsledkom môže byť spoločenstvo povrchné, plytké a nestabilné, avšak obvykle, ak sa ju podarí získať, javí sa ako trvalejšie a stabilnejšie.

Rozdiel medzi týmito dvoma koncepciami jednoty je teda rozdielom medzi, z jednej strany, jej monologickým chápaním, z druhej zasa dialogickým, diskurzívnym, konverzačným alebo jej agonistickým chápaním. Kľúčom k tomuto rozdielu je odlišnosť prístupu v otázke individuálnej subjektívnosti individua, schopnosti konať a individuálnej slobody, ktorá vychádza z obidvoch týchto pojmov jednoty. Jednota chápaná ako jednota nadiktovanej dogmy sa úplne opiera o vonkajšie znásilnenie individuálnej, diferencovanej ľudskej subjektívnosti a slobody. V opozícii k tomu, jednotnosť budovaná v procese zjednanej zhody uznáva a organizuje subjektívnosť individua a jeho slobodu. Práve preto, že jednotnosť budovaná podľa takého chápania individua tvorí nielen prísľub bezpečnosti, ale tiež prísľub rešpektu, ktorý je nemenej nevyhnutný než bezpečnosť pre pravidelné fungovanie individua. Individuum môže nájsť dodatočný impulz pre vnútornú mobilizáciu kontroly nad vlastnými túžbami, aby sa stal členom takéhoto spoločenstva.

Rozdiel v prístupe k subjektívnosti človeka, tvoriaci základ rozlíšenia obidvoch protikladných pojmov jednoty, vedie k záveru, že pokus vytvoriť jednotu na základe nadiktovanej dogmy môže byť neakceptovateľný

pre tých, ktorým je jednota nanútená; tento proces implikuje tvrdenie potreby uznania ich subjektívnosti; môže to vytvoriť dôvod pre odpor proti spredmetneniu, ktorý bude nie menej silný ako nespravodlivosť pri delení spoločne vytváraných statkov. Naopak jednota vytváraná cestou diskurzu, bez prehánania o jeho rezultáte, budí rešpekt predstavujúci znovuzískanie vzájomného rešpektu pre subjektívnosť individuí, ktoré sú zaangažované v tomto procese. Jednota nadiktovanej dogmy vedie definitívne k podriadeniu sa slabších silnejšiemu, jednota vytvorená zjednaným kompromisom otvára priestor pre všestrannú spoluprácu postavenú na hodnotách rovnosti.

Odlišný vzťah k ľudskej subjektívnosti vychádzajúci z rozlíšenia pojmov jednoty, implikuje, že budovanie jednoty podľa nadiktovanej dogmy vedie k uzavretiu verejného priestranstva pre určité formy realizácie individuálnej slobody. V tomto zmysle sa zdá, že rozdelenie na dva pojmy jednoty má charakter výraznejšie rudimentárny v porovnaní s rozdelením na dva pojmy slobody. Jednota zjednaného kompromisu implikuje otvorenie verejného priestranstva takým spôsobom, aby v nej mohol nájsť šancu realizácie čo najširší okruh individuálnych slobôd. Snaženie sa o jednotu, organizovanú na základe diktovanej dogmy sa opiera o nedôveru voči individuu a implikuje, že väčší okruh snáh má byť predmetom regulácie za pomoci donútenia voči subjektívnosti individua. Snaha o jednotu cestou zjednaného kompromisu, zasa spočíva na – totožnom s agonistickou koncepciou politiky – nedostatku rozhodovania o rezultáte kolektívnych rokovaní a o formách prípustnosti „individuálneho“ do tohto procesu; má teraz šancu vzbudzovať rešpekt, ktorý bude vykompenzovaním rešpektu, aký nachádza subjektívnosť individuí angažujúcich sa v tomto procese.

Z obidvoch spomínaných pojmov teda vychádza rovnako dôležitý rozdiel v prístupe k mnohosti, konfliktu a antagonizmu. Snaha o vytváranie spoločenstva cez diktovanie (vnucovanie, pozn. prekladateľa) jednoty sa opiera o vedomie, že zastieranie a eliminácia rozdielov ako aj z nich vyplývajúcich antagonizmov je nemožné a že môže ustúpiť iba dočasne. Toto snaženie predpokladá, že antagonizmy nie sú iba deštruktívne a že ich z toho dôvodu treba eliminovať, ale môžu byť konštruktívne a tvorivé. Nadiktovaná jednota je teda tyranou, jednota zjednaná – demokraciou.

Avšak antagonizmus spĺňa konštruktívnu úlohu nielen pre spoločenstvo a v jej rámci vedenej politiky; dosahuje totiž až vnútro ľudského individua. Najpriľhavejším vysvetlením konštitutívnej úlohy antagonizmu vo vzťahu s ľudskou prirodzenou povahou v tomto kontexte by bol návrat k už spomínanému problému egalitarizmu túžob, vychádzajúceho z filozofie Isaiaha Berlina. Zrážka stanovísk Platóna, Taylora a Berlina totiž ukazuje, že odvrhnutie ideí kontroly nad sebou samým implikuje spochybnenie reálnosti fun-

damentálneho konfliktu medzi ľudskými túžbami alebo medzi jednou časťou ľudskej prirodzenej povahy, napríklad jeho vôľou, a inou jej časťou, napríklad jeho rozumom, rovnako implikuje neschopnosť získania si právnej moci pri snažení jednej z nich ovládnuť druhú. V takomto význame hore uvedený Berlinov demokraticizmus túžob je v rozpore s agonistickým chápaním ľudskej prirodzenosti, zvýrazňujúcim vznikanie vnútorných konfliktov medzi snahami a túžbami v človeku, vzbudzujúcimi v ňom tvorivú energiu a pobádajúcimi ho k ich riešeniu. Akokoľvek totiž jeho verzia liberalizmu, zvýrazňujúca nesúmerateľnosť morálnych a politických hodnôt, zaslúžene nosí pomenovanie agonistického liberalizmu, jeho demokraticizmus túžob implikuje negáciu fenoménu agonistickosti na výraznejšej fundamentálnej úrovni, t. j. vo vnútri ľudskej prirodzenej povahy.

Teoretický potenciál zahrnutý v protiklade dvoch koncepcií jednoty je možné využiť pri vysvetľovaní dialektiky rôznych druhov sociálno-politických spoločenskostí, rovnako u malých, ako aj u veľkých skupín. Môžeme ho tiež použiť na vyjasnenie vzájomných vzťahov medzi najväčšími politickými organizmami, akými sú civilizácie. Pomáha nám tiež pochopiť nedávno demaskované rozdiely medzi politikou USA a politikou Európy vo veci nového globálneho poriadku, ako tiež súčasný globálny konflikt, hovorovo a mylne označovaný menom „vojny s terorizmom“, ktorý si každým dňom čoraz viac zasluhuje pomenovanie tretej svetovej vojny.

Interpasívnosť

Agonistické chápanie spoločnosti nachádza dialektický doplnok v pojme interpasívnosti, ktorú môžeme rozumieť ako kontrapozíciu interaktívnosti (Žižek, 2001, Pfaller, 2003). Interaktívnosť je známa jednak ako teoretický pojem a tiež aj ako reálny sociálny fenomén, ktorý vznikol vďaka technologickému rozvoju médií a zároveň s ich rastúcou silou v spoločenskej a politickej oblasti. Interaktívne fungovanie médií je výsledkom vytvorenia, otvorenia a rozširovania dosahu vo verejnom priestore pre ľudí, ktorí boli predtým zapájaní ako pasívni príjemcovia, do jednostranného odberu oznámení dodávaných iným (či „Veľkým Iným“) a pozbavení možnosti expresie a kreativity, a teda možnosti realizovania svojej subjektívnosti. Tento cieľ bol v určitom stupni zrealizovaný vďaka novodobým spôsobom komunikácie. Spolu s dosiahnutím tohto cieľa sa však spontánne objavil opačný fenomén – interpasívnosť.

Interaktívnosť si vyžaduje ujímať sa stanovených činností prostredníctvom vzťahov k niečomu alebo k niekomu, aby splnila danú úlohu alebo povinnosť. Interpasívnosť naopak umožňuje zanedbať stanovené činnosti, aby urobila niečo úplne iné, alebo tiež zostala

úplne pasívna. Podmienkou existovania interpasívneho vzťahu je teda disponovanie niečím alebo niekým, čo (kto) namiesto nás vykoná nami zanedbanú činnosť. Akokoľvek interpasívnosť nepatrí medzi široko známe pojmy, je oveľa rozšírenejšia než môžeme predpokladať. Slavoj Žižek i Robert Pfaller hojne riešia, menej alebo viac neobvyklé príklady interpasívnosti. Sprevádza nás častejšie než pripúšťame. Naša každodenná interpasívnosť sa prejavuje v našich vzťahoch k rôznym predmetom a osobám, napríklad k našim blízkym, k autoritám verejného života, a taktiež – nado všetko – k osobnostiam politického, duchovného a praktického života, pôsobiacimi vo verejnom priestore.

Prejavuje sa napríklad v našom vzťahu k lekárom, ktorí v ľudskom vnímaní figurujú ako niekto, kto má dbať o naše zdravie – za nás a bez našej výraznej participácie. Podobne interpasívny býva aj náš vzťah k učiteľovi, o ktorom si myslíme, že má povinnosť vybaviť študenta určitým poznaním, bez jeho snahy. Prejavuje sa v našich reláciách voči farárovi, od ktorého očakávame vykonanie – za nás a v našom mene – stanovených činností prajúcim nášmu spaseniu, zvyčajne pod podmienkou vykonávania nie veľmi zaneprázdňujúcich aktov. Je badateľná (interpasívnosť, pozn. prekladateľa) aj v našom vzťahu k politickému komentátorovi, ktorý funguje v médiách, a od ktorého zvyčajne očakávame, že – za nás, ba v našom mene – sformuluje a vypovie hodnotenie politickej situácie, oslobodzujúc nás od toho, hoci určitá aktivita v tejto sfére je v našom záujme.

Zásadný význam má fakt, že interpasívne vzťahy sú zvyčajne sprevádzané výmenou určitých statkov, zvyčajne ide o bezprostrednú alebo sprostredkovanú výmenu peňazí. Domnievame sa teda, že zaplatiac si lekára, učiteľa, farára, politika či kozmetičku, ich účinne nakloníme vykonať činnosť alebo úlohu, ktorá je v našom záujme, ktorá je prirodzene našou povinnosťou voči nám samým. Komodifikácia spoločenských vzťahov praje stupňovaniu fenoménu interpasívnosti, ale tiež naopak: rozširovanie sa sféry interpasívnosti praje rozvoju komodifikácie spoločenských vzťahov.

Verejná agorafóbia

Explanačný potenciál pojmu interpasívnosti môžeme ilustrovať pomocou analýzy súčasných politických javov v liberálno-demokratických štruktúrach, obzvlášť v kontexte fungovania novodobých médií, alebo tiež, všeobecnejšie, pomocou analýzy javov, ku ktorým dochádza vo verejnom priestore – analógiou antickej agory – fungujúcim v týchto štruktúrach.

Vďaka svojej otvorenosti je verejné priestranstvo, z jednej strany, miestom, na ktorom môže človek zakúsiť svoju autonómiu, subjektívnu tvorivosť a zodpovednosť, a taktiež ju formovať v konfrontácii s inými,

ktorí vchádzajú na toto isté priestranstvo. Zároveň však, z druhej strany, presne z tých istých dôvodov, t. j. v dôsledku svojej otvorenosti, a taktiež v dôsledku jej rozmerov v súčasných spoločnostiach, značne rozšírený vďaka novodobým prostriedkom transportu a spojenia, toto priestranstvo vzbudzuje odpor a strach, ktorý je vlastne strachom z konfrontácie s inými. Akokoľvek je existencia otvoreného verejného priestranstva oblasťou potenciálnej i faktickej skúsenosti individuálnej slobody ako aj zjednávaní súdržnosti jednoty, rodí to zároveň fenomén, ktorý môžeme pomenovať ako verejnú agorafóbiu, ktorá vedie k dobrovoľnej, spontánnej ľahostajnosti, subjektívnej pasivite a k unikaniu od zodpovednosti.

Interpasívnosť je s určitosťou názvom pre fenomén objímajúci tú druhú stranu efektu otvorenosti verejného priestranstva. Všeobecne vraviac, je interpasívnosť dobrovoľnou rezignáciou z vstupovania do verejného priestoru, ktorý bol otvorený vďaka realizácii politického a technologického potenciálu novodobých spoločností kultúrne patriacich do liberálno-demokratickej sféry. Hlavným dôvodom objavenia sa interpasívnosti je samotný vznik otvoreného verejného priestoru, ako priestoru interaktívnosti, ktorá však, zhodne so zásadami liberalizmu, necháva na individuálnom rozhodnutí to, či niekto bude chcieť do neho vstúpiť, či nie. Interpasívnosť – rezignácia z možnosti byť interaktívnym – sa stala možnou vďaka vzniku priestranstva, ktoré malo umožňovať slobodu bytia interaktívnym. Bez nej by nebola možná, nevznikla by a ostala by nepovšimnutá. Psychologický mechanizmus interpasívnosti sa teda rodí v situácii, kedy liberálno-demokratická kultúra, ktorej cieľom bolo a zostane udeľovanie, prinavracanie a podporovanie samostatnosti ľudských individuí, vedie k opačnému výsledku: individuálna subjektívnosť podlieha atrofii a oslabeniu následkom samotnej slobody výberu, ktorú ľudia získali v otvorených liberálnych spoločnostiach a o ktorú kedysi bojovali. Je to ďalší paradox predstavujúci skutočné ohrozenie pre liberálno-demokratickú kultúru: totiž interpasívnosť, ktorá sa objavila vďaka úspechom zväzku liberalizmu a demokracie ako jej vedľajší produkt, požíra v dnešnej dobe kultúru, ktorá umožnila jej vznik. Jedným z najnaliehavejších problémov súčasnej politickej filozofie a psychológie je problém, týkajúci sa zdroja a mechanizmov interpasívnosti.

Vo svete západných liberálnych demokracií je možné si v narastajúcej miere všimnúť, že čoraz väčší počet obyvateľov nepostupuje zhodne s charakteristickou pre demokratický ideál, zásadou interaktívnosti, t. j. aktívnej a agonistickej (konfrontačnej) spolupráce s inými vo verejnej sfére.

Rozumní jednotlivci, schopní a oprávnení na aktívnu účasť vo verejnom priestore s cieľom jej i vlastného spoluformovania v súlade s ich individuálnymi očaká-

vami a túžbami, rezignujú zo vstupu do sféry pre nich otvorenej vďaka menej alebo viac vydarenej realizácii ideálov liberalizmu a demokracie. Namiesto toho čoraz častejšie postupujú podľa zásady interpasívnosti a menovite hľadajú spôsoby a metódy zastupovania vlastnej participácie. Častou odpoveďou na otázku o zdrojoch interpasívnosti sa zdá byť to, že čoraz väčší počet právami a právomocami obdarených jednotlivcov sa odmieta zúčastňovať vo verejnom priestore a dobrovoľne rezignuje z vchádzania do neho preto, že túži uniknúť problémom a ťažkostiam samostatného myslenia, vytvárania si názoru a zodpovedného rozhodovania sa, ako aj konania. Postupujú tak preto, aby sa úplne zbavili ťarchy zo svojich ramien. Avšak fakt, že to robia, vychádza z toho, že to môžu urobiť bez bezprostrednej a výrazne citeľnej škody pre ich status a bezpečnosť svojej spoločenskej existencie. Rezignácia z aktívnej participácie v priestore je možná preto, že spolu so zosilňujúcou komodifikáciou spoločenských vzťahov vo verejnej sfére sa objavujú ľudia, inštitúcie či zariadenia, ktoré ponúkajú prebratie záťaže participácie z jednotlivca a zastúpenie ich, v ich občianskych úlohách. Praje to tiež praktickému privlastňovaniu si verejného priestoru, vedie tiež k narastajúcej privatizácii hlavného inštrumentu, ktorý je povolaný na kontrolu jej otvorenosti, akými sú verejné inštitúcie, špeciálne štát.

Fenomén interpasívnosti je obzvlášť viditeľný pri vzťahoch jednotlivcov k masovokomunikačným médiám. V demokratickom procese hrajú médiá nevyhnutnú úlohu: informujú jednotlivcov o udalostiach odohrávajúcich sa vo verejnom priestore, pomáhajúc im samým vo vytváraní názoru o nich a vo vytváraní samostatných rozhodnutí v oblasti ekonomiky, kultúry, politiky, volieb, atď. Vďaka liberálnej zásade slobody slova fungujú tiež rovnako ako jeden z najdôležitejších inštrumentov spoločenskej kontroly nad verejným priestorom. Činnosť médií obzvlášť ako orgánov spoločenskej kontroly, je jedným z najväčších poŕehnaní liberálnej demokracie. Zároveň však predstavuje aj jedno z jeho najväčších ohrození. Toto ohrozenie sa zdá byť dôsledkom rastúceho zastierania, vo vedomí príjemcov, odkazu mediálneho rozdielu medzi sentenciálnosťou a performatívnosťou správ. Toto zakrývanie umožňuje totiž považovanie mediálnej správy nie ako aktu sentenciálneho, oznamujúceho, informačného, ktorý má napomáhať samostatnému mysleniu a postupovaniu jednotlivca, ale ako aktu performatívneho, t. j. ako niečoho, čo samotným aktom svojho vzniku vykonáva niečo, čo jednotlivci budú považovať za čosi, čo by sa malo vykonať – prostredníctvom nich samých. Prehnaný stupeň performatívnosti, príjemcami pripisovaný informačným správam, ho vedie k uznaniu za akt vykonania stanovenej činnosti.

Náklonnosť k interpasívnemu pretváraniu správ formulovaných vo verejnom priestore a masovokomu-

nikáčnými médiami implikovanými zo sentencie na performatívny charakter nabera doplnkovú silu zo špecifického spôsobu prezentácie skutočnosti prostredníctvom médií. Podstatným aspektom tejto prezentácie je preparácia skutočnosti.

Nový rozmer fenoménu nesmelosti je dobrým príkladom dôsledkov tejto preparácie. Preparácia skutočnosti, rovnako ako v nej vyskytujúcich sa osôb, totiž stupňuje medzi inými čoraz všeobecnejší psychologický fenomén nesmelosti, zodpovedajúci za spomínanú verejnú agorafóbiu. Média, na jednej strane, umožňujú vstup do verejného priestoru ľuďom, ktorí sú na to vhodne pripravení, na druhej strane, prezentujú verejný priestor preparovaným spôsobom, ako vyplnený osobami obdarenými schopnosťami, ktorými väčšina ľudí podľa svojho – menej alebo viac falošného (pravdivého) – presvedčenia nedisponuje. Takýmto spôsobom podlieha gradácii fenomén psychologické nesmelosti, ktorý prehovára väčšinu ľudí brániť sa vkrácaniu do verejného priestoru („vystavovaniu sa zraku verejnosti“), aby unikli rivalizácii s tými, ktorých pozorujú – na základe preparovaného mediálneho obrazu – ako lepšie na to pripravených.

Vo väčšine prípadov sa ľudia nezbavia tejto nesmelosti dokonca ani keď vidia kompromitáciu či zosmiešnenie sa osôb doteraz v ňom (verejnom priestore, pozn. prekladateľa) pôsobiach. V takýchto situáciách nachádzajú uspokojenie a sebaospravedlnenie, napríklad tvrdiac „ja by som sa takto nekompromitoval“. Viera v to, že ľudia, ktorí už pôsobia vo verejnom priestore disponujú schopnosťami, ktoré ich oprávňujú pôsobiť vo verejnom priestore vo väčšej miere než väčšinu z nás, nás nabáda uznať, že starosti o vlastné záujmy môžeme zveriť tým, ktorých vnímame ako svojich reprezentantov obdarených tými hypotetickými schopnosťami, ktoré nám chýbajú. Jedným z paradoxov súčasného politického života je to, že interpasívna rezignácia zo vstupu do verejného priestoru, nachádzajúca sa najcitelnejšie v liberálno-demokratických krajinách v podobe silnejúcej volebnej absencie, je výsledkom nesmelosti vstúpiť do verejného priestoru z dôvodu jej performácie médiami, hoci ich prvotnou úlohou bolo a zostane iniciovanie verejnej interaktívnosti.

Verejný priestor však netrpí zbytočnosťou. Preto sa na opustené miesto vo verejnom priestore, hlavne v jej politickej časti, veľmi ochotne hrnú ľudia so špecifickými vlastnosťami a predispozíciami, často vnímaní, oprávnené, ako zbavení schopnosti pociťovať základný morálny pocit, akým je hanba. Sprevedza ich tiež sklon k tomu, aby vkročili do verejného priestoru hneď, zároveň zatvárajúc za sebou dvere, aby zabránili iným vstupu, a aby mohli získať jeho najväčšiu časť výlučne pre seba. Jednou z najčastejších metód zabránenia vstupu iných do verejného priestoru je jeho zatváranie pomocou rôznych diskriminačných ideológií. Verejný

priestor, ktorý je, na jednej strane, spontánne opúšťaný, z druhej zatváraný, z tretej zasa zbavovaný demokratickej kontroly, stáva sa čoraz častejšie doménou ľudí vkráčajúcich do nej nie s cieľom realizovania kontroly nad ňou v mene všeobecného blaha, ale v mene vlastných záujmov.

Spontánný ústup z verejného priestoru, ktorý je podporovaný prostredníctvom fenoménu nesmelosti a tiež cez jej ideologické uzatvárania, sprevádza taktiež opačný jav, ktorý má pre politickú filozofiu špecifický význam. Mechanizmus interpasívnosti je totiž tiež zodpovedný za čoraz všeobecnejšiu, hoci neustále podliehajúcu frustrácii, politickú túžbu nájsť silného, odvážneho človeka, muža štátu, ktorý odmení spravodlivých a potrestá vinníkov, ktorý, inými slovami, dokáže zvládnuť chaos, pochádzajúci z fenoménu spoločenskej entropie, vždycky charakterizujúci sféru verejných a politických záležitostí. Takýto človek sa spravidla nájde bez väčších problémov. Problém spočíva v tom, že jeho domnelá sila netkvie v ňom samom ako jeho neobvyklá osobná schopnosť, ale je zmnohonásobením interpasívne na neho smerovanej sily jednotlivých ľudí, ktorí sa z pravidla snažia o rozhodnutie, ktoré bude pre nich výhodné, aby dôverovali komukoľvek, kto bude chcieť ponúknuť riešenie – za nich – ťaživých problémov. Fakt, že v politickej sfére silný človek nie je silný svojimi danosťami, sa odhalí, keď v dôsledku menej alebo viac vážnych problémov, na aké naráža spoločnosť, sa jeho prvotní prívrženci rozhodnú ne-preukazovať mu podporu.

Tu vymenované fenomény, t. j. interpasívny ústup, s ním zviazaná komodifikácia spoločenských vzťahov, preparácia skutočnosti prostredníctvom médií, fenomén nesmelosti a s ním spojená túžba po silnom človeku, a taktiež verejné nabádanie na nehanebnosť ako aj ideologické uzatváranie či privatizácia verejnej sféry rôznymi spôsobmi smerujú k zdeformovaniu a pokrievaniu verejného priestoru chápaného spôsobom egalitárnym, liberálnym a demokratickým.

Nie je nič zvláštne, že tieto fenomény umocňujú pasívne postoje, ktoré sú v skutočnosti vyjadrením tichého vzdoru proti tomu, že sa verejný priestor neotvára všetkým ľuďom v rovnakej miere.

Literatúra:

- ARYSTOTELES: *Metafyzika*. In. ARYSTOTELES: *Dzieła wszystkie*. Tom 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990.
- ARYSTOTELES: *Polityka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.
- BERLIN, I.: *Cztery eseje o wolności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- CHMIELEWSKI, A.: *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy współczesnego liberalizmu oraz jego krytyka* we

- współczesnej filozofii społecznej. Wrocław: Arboretum 2001.
- FRIEDMANN, M.: *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press 1962.
- HAYEK, F.A.: *The Road to Serfdom*. London: Routledge and Kegan Paul 1976.
- KAKATHAS, CH.: Wolność. In: GOODIN, R.E. – PETIT, P.: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*. Warszawa: Książka i Wiedza 1998.
- MACINTYRE, A.: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame Ill: Notre Dame University Press 1981.
- MCCALLUM, G.C.: Negative and Positive Freedom. In: *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 3, (Jul, 1967), pp. 312 – 334.
- PFALLER, R.: *Little Gestures of Disappearance: Interpassivity and the Theory of Ritual* 2003. Dostępne na internecie:
- www.csudh.edu/dearhabermas/interpassbko1.htm
- PLATON: *Gorgiasz*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1991.
- PLATON: *Państwo*. Kęty: Wydawnictwo Antyk 2001.
- POPPER, K.R.: *Spółczesność otwarta i jego wrogość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993.
- SANDEL, M. (ed.): *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press 1984.
- TAYLOR, CH.: *What's Wrong with Negative Liberty*. In: *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers*, Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- ŽIŽEK, S.: *Przekleństwo fantazji*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001.

Text preložil Ondrej Marchevský. Pôvodný text: CHMIELEWSKI, A.: Wolność i jedność. In: CHMIELEWSKI, A.: Dwie koncepcje wolności. Interwencje filozoficzno – polityczne. Bydgoszcz, Oficyna Branta 2006, s. 17 – 38.