

## Totalitarismus a svoboda v myšlení Josepha Vialatoux O příčinách totalitarismu ve dvacátém století (dokončení)\*

---

Jan Koblížek

Joseph Vialatoux (1880–1970) je významnou, ač u nás ne zcela známou osobností francouzského sociálního katolicismu. Patřil do kroužku katolických intelektuálů, kteří pod vedením Mariuse Gonina (1873–1937) reagovali na výzvu papeže Lva XIII. v jeho encyklice *Rerum novarum* (1891) komunikovat s občanskou společností a hájit a rozvíjet křesťanské sociální učení. Lev XIII. a po něm i jeho nástupci, zvláště pak Pius XI., vybízeli v rámci tohoto angažmá křesťanů ve světě i k boji proti všem totalitním formám ve společnosti. O životě, díle a odkazu Josepha Vialatoux jsme pojednali již v úvodu prvního textu publikovaného minulý rok.<sup>1</sup> Připomeňme snad to, že i když Vialatoux nepatřil mezi nejoriginálnější myslitele své doby, hrál důležitou úlohu při formaci sociálního katolicismu ve Francii. Působil jako aktivní člen a přednášející *Sociálních týdnů* a po většinu svého profesního života byl činný především jako pedagog. Ve svých textech a přednáškách velmi dobře analyzuje a vykládá nejrůznější klasické autory, jako byli např. Thomas Hobbes, John Locke nebo Karl Marx, Adam Smith či Thomas Robert Malthus. Neméně energie věnoval i studiu jemu soudobých autorů, jako byli Henri Bergson nebo Charles Maurras. Zde ukazuje, s čím je jeho katolictví slučitelné a co mu naopak odporuje. Tím vymezuje myšlenkový prostor pro sociální nauku církve, která se v tomto období začíná utvářet jako konzistentní celek a dávat ho do souladu s profánním myšlením a dalšími oblastmi lidské činnosti. Někdy můžeme mít dokonce dojem, že působí jako křesťanský apologeta. Neodkazuje se však nikdy na Zjevení, pracuje jako filosof, který se snaží propojit život víry, občanský život a moderní vědu. Nezanedbatelná je i skutečnost, že jako autor reflektuje vývoj

---

\* Článek je součástí realizace projektu GAČR č. 17-09713S (O občanské společnosti – Joseph Vialatoux a sociální katolicismus ve Francii).

<sup>1</sup> Srov. Jan Koblížek, „Joseph Vialatoux o legitimitě politické moci a rezistence. Suáreziánská schémata ve francouzském sociálním katolicismu,“ *Studia theologica* 20, č. 3 (2018): 1–3.

sociální nauky od prvních *Sociálních týdnů* v roce 1904 v Lyonu až po druhý vatikánský koncil. Jeho snahou bylo posilovat slovo a činnost angažovaných křesťanů, kteří tak mohli být vnímáni ze strany světa s mnohem větší pozorností a vážností. To, co je u Josepha Vialatoux nové a inspirativní, je metodologická a strategická rovina jeho činnosti. Jako katolický filosof reflektuje jemu soudobá společenská a sociální témata. Bohužel, nahlédneme-li do *La Chronique sociale de France*, kde Vialatoux publikoval většinu svých úvah, po roce 1970, v době kdy byl Vialatoux již po smrti, zjistíme, že filosofie se v sociálních a společenských tématech u katolických autorů dostává na okraj zájmu nebo se zcela vytrácí. Témata, která se zde objevují, se zaměřují ve většině na boj politických stran, na humanitární a sociální problematiku či na konkrétní praxi opírající se spíše o statistiky a sociologii. Pohled na množství textů a dobu, po kterou Joseph Vialatoux velmi úspěšně úlohu katolického intelektuála a filosofa v občanské společnosti plnil, nám tak připomíná, abychom se nezříkali tohoto náročného a odpovědného úkolu.<sup>2</sup>

Náš první text, na který jsme se v poznámce (2) odkázali, byl věnovaný hlavně vztahu Vialatouxova myšlení a pozdně scholastické politické filosofie. Jsme přesvědčeni, že Vialatoux hledal inspiraci pro moderní katolické sociální myšlení u starších autorů, jako byli Francisco Suárez nebo Francisco de Vitoria. Konkrétně jsme zde řešili téma legitimacy politické moci a rezistence. Tím jsme otevřeli téma totalitarismu a boje za svobodu člověka a celé společnosti. Už zde jsme srovnávali pojetí totalitarismu u Josepha Vialatoux s pojetím u Hannah Arendtové.<sup>3</sup> V následujícím textu jsme se pak pokusili systematicky předložit Vialatouxovu koncepci totalitarismu s odkazem na politickou filosofii Thomase Hobbesa. Tímto novověkým autorem se Vialatoux důkladně zabýval a ve všech svých politických textech s ním pracuje.<sup>4</sup> A nyní

<sup>2</sup> Srov. Christian PONSON, „Joseph Vialatoux (1880–1970). Le philosophe lyonnais des Semaines Sociales. Notes pour une biographie,” in *Cent ans de Catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes*, ed. Jean-Dominique Durand et al., Paris: Les Éditions Ouvrières, 1992, s. 453–484; Emmanuel GABELLIERI, „Catholicisme social et métaphysique en action”. La pensée de J. Vialatoux,” *Théophilyon*, X-1 (2005): 9–43; Jean-Dominique DURAND, „Deux penseurs militants au sein du XXe siècle,” in *Humanisme et philosophie citoyenne. Jean Lacroix, Joseph Vialatoux*, ed. Emmanuel Gabellieri – Paul Moreau, Paris: Lethielleux – Desclée de Brouwer, 2010, s. 29–38.

<sup>3</sup> Srov. Koblížek, „Joseph Vialatoux o legitimitě politické moci a rezistence.”

<sup>4</sup> Srov. Jan Koblížek, „Kritika Hobbesovy politické filosofie u Josepha Vialatoux. O příčinách totalitarismu ve 20. století,” *Studia theologica* 20, č. 2 (2019): 135–152.

chceme promluvit o pojmu svobody jakožto komplementárním termínu k pojmu totalitarismu. Dříve však shrneme základní charakteristiky tohoto fenoménu a budeme se krátce zabývat Vialatouxovou filosofií ducha. V závěru pak pojem svobody vztáhneme k řádu a autoritě. Protože chceme poukázat i na širší filosofický kontext, budeme se na několika místech odkazovat i na další autory, jako jsou Isaiah Berlin, F. A. Hayek, Hannah Arendtová nebo Erich Fromm.

### 1. INDIVIDUALISMUS A SOCIOLOGISMUS JAKO DVĚ FORMY NATURALISMU

V předchozím textu<sup>5</sup> jsme se pokusili představit Josepha Vialatoux jakožto čtenáře Hobbesovy politické filosofie. Spolu s autorem jsme se zamýšleli nad základními charakteristikami Hobbesovy filosofie a snažili se tak porozumět principům totalitních systémů ve dvacátém století. Vialatoux vnímá Hobbesovo politické myšlení jako extrémní formu naturalismu založenou na egoismu jednotlivců. Viděli jsme, že pro Hobbesa existuje buď naprostá anarchie, která je synonymem absolutní svobody jedince, anebo despotie státu a institucí.<sup>6</sup> Jestliže jsme řekli, že Hobbesova politická filosofie je nejdokonalejším koncepčním vyjádřením totalitarismu, pak to neznamená, že neexistují žádné jiné způsoby, jak tento fenomén definovat. Vedle Hobbesovy individualistické filosofie existují samozřejmě i jiná filosofická pojetí, která formulují představy o člověku a lidské společnosti. Vialatoux se proto zabývá teorií, kterou označuje jako „sociologismus“. Jedná se o filosofickou pozici, která vy-

---

<sup>5</sup> Srov. tamtéž.

<sup>6</sup> V tomto bodě by bylo možno podle Josepha Vialatoux vstoupit do diskuze, nakolik lze skloubit myšlenku státu a volného trhu, a tím k otázce národního hospodářství. Vialatoux naznačuje dvě pozice. Za prvé se někteří jako François Quesnay (1694–1774) nebo Adam Smith (1723–1790) domnívají, že lze spojit myšlenku volného trhu a státu, kde bude vládnout pořádek a mír, a tedy celková prosperita. Vedle nich pak stojí pesimisté jako Thomas R. Malthus (1766–1834) nebo David Ricardo (1772–1823), kteří jsou toho názoru, že každý stát bude mít snahu likvidovat volný trh a postupně dojít k totalitnímu kolektivismu. Srov. Joseph VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes. Théorie Naturaliste de la Civilisation. Essai sur la Signification de l'Existence Historique du Totalitarisme*, Lyon: CSF, 1952, s. 183.

plynula z pozitivismu Augusta Comta (1798–1857) a která posloužila jako ideový základ pro sociologii Émila Durkheima (1858–1917).<sup>7</sup>

„Sociologismus“, jak Vialatoux tuto filosofickou koncepci označuje, představuje na první pohled opačnou pozici vůči té Hobbesově, protože se zde vychází od společnosti, která teprve až následně definuje jednotlivce. Společnost jakožto absolutní skutečnost zde utváří jedince se všemi jeho aspekty: s jeho myšlením, morálkou, hodnotami, rozhodováním a chováním. Durkheim, který je pro Josepha Vialatoux hlavní představitelem tohoto myšlenkového směru, mluví o „sociálním tlaku“ (*contrainte sociale*), který vyjadřuje vliv společnosti utvářející vědomí jednotlivých členů. Člověk jako svébytné a autonomní individuum tak pro Durkheima *de facto* neexistuje. Přestože se zde postupuje v opačném pořadí, než je tomu u Hobbesa, Vialatoux ukazuje, že tato filosofická pozice není ve skutečnosti v rozporu s Hobbesovou politickou teorií, ale jde jen o další formu naturalismu. Jak u Hobbesa, tak ani v tomto druhém případě totiž neexistuje žádný transcendentní duchovní princip, především tedy pojem „osoby“, který by dokázal sjednotit a uvést v soulad individuální a společenský aspekt člověka.<sup>8</sup>

Vialatoux má za to, že zatímco Hobbesova teorie je vnitřně soudržným a logickým systémem, Durkheimovo myšlení je nejednotné, má spoustu děr a logických skoků. Oba dva však vycházejí z předpokladu, že přirozenost člověka spočívá v jeho asociálnosti a egoismu. Na tuto asociální přirozenost se pak v obou případech násilně roubuje společnost. U Hobbesa se společnost realizuje díky neustálému spřádání a obnovení smluvního vztahu, pro Durkheima se socializace uskutečňuje neustálou výchovou jakožto nejzákladnější formou sociálního tlaku na individuum. To se socializací stává novým bytím. Obě teorie, Hobbe-

<sup>7</sup> Srov. Joseph VIALATOUX, *De Durkheim à Bergson*, Paris: Bloud et Gay, 1939, s. 9–46.

<sup>8</sup> Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 177–186; VIALATOUX, *De Durkheim à Bergson*, s. 47–87; V rámci své úvahy o individualismu a sociologismu se Joseph Vialatoux věnuje i analýze socialismu. Rozlišuje materialistický socialismus Marxův (1818–1883) a socialismus Prudhonův (1809–1865), který měl jisté morální a duchovní aspirace. Vialatoux ukazuje, že je-li socialismus naturalismem, bude vždy ze své podstaty „partikulární“, uzavřený do sebe a nepřátelský vůči vnějšímu okolí. Před socialismem jsou tak pouze dvě možnosti, jak realizovat svoji existenci. Podobně jako v případě Hobbesova etatismu, i socialismus se buď bude realizovat v mnohosti národních a totalitních socialismů, které budou uvnitř pohlcovat jednotlivce a vůči sobě budou navzájem v neustálé válce, anebo vznikne na celé Zemi jediné socialistické impérium, jediný Leviathan. Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 183–184.

sova i Durkheimova, jsou tak ve své podstatě neslučitelné s myšlenkou osoby coby transcendentního duchovního a mravního bytí.<sup>9</sup>

## 2. CHARAKTERISTIKY TOTALITARISMU VE 20. STOLETÍ

Podle Josepha Vialatoux už Hobbes dobře vystihl, že totalitní charakter státu není věcí dané konkrétní ústavy, ale spočívá v samotné povaze státu jakožto státu. Čím více budeme rezignovat na duchovní skutečnosti – a základním symbolem duchovního a transcendentního je pro Josepha Vialatoux „osoba“ –, budeme se nutně posouvat k totalitnímu etatismu. Vialatoux proto klade požadavek, aby duchovní a časné bylo navzájem propojeno. Je projevem totalitního a naturalistického myšlení domnívat se, že tento časný svět patří fyzice, zatímco duchovní svět je jakýmsi „druhým“ neskutečným světem, který je tomuto světu cizí, a tedy od něho oddělený.<sup>10</sup>

Totalitní etatismy dvacátého století jen potvrzují to, co Hobbes abstraktně vystihl ve svém modelu lidské společnosti. Lze tak vyslovit pět charakteristik moderních totalitních režimů. Leviathan si za prvé vždy činí nárok na suverénní řízení práce a národní ekonomiky. Za druhé si činí nárok na člověka samotného a na vše, co tomuto člověku patří. Důležitým aspektem je zde dohled nad přenášením života a čistotou rasy. Třetím momentem je snaha totálně řídit výchovu a vzdělávání lidí. V tomto bodě se Vialatoux znovu odkazuje nejen na Durkheima, u něhož byla výchova základním předmětem zájmu, ale i na další práce týkající se výchovy mládeže v komunistických a fašistických režimech. Tomu je blízký čtvrtý aspekt – řízení a kontrola všech intelektuálních aktivit. V tomto případě jde hlavně o univerzity: „Stát nevládne nad obcí, jestliže aktivita a vzájemná intelektuální výměna mezi lidmi unikají státní kontrole a vládě.“<sup>11</sup> Posledním pátým aspektem moderních totalitarismů je absolutní vláda nad duchovní mocí. Duchovní moc, která je samostatná a mimoběžná se státní mocí, je s ní v nutném sporu. Z tohoto zadání je jasné, že katolické křesťanství bylo, je a bude se všemi etatismy vždy v konfliktu, zatímco národní církve nebo náboženská společenství bu-

<sup>9</sup> Srov. VIALATOUX, *De Durkheim à Bergson*, s. 87–94; *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 186–193.

<sup>10</sup> Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 194–201.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 204.

dou vždy v daleko větším pokušení etablovat se jako státní náboženství, jehož hlavou se stane aktuální držitel politické moci.<sup>12</sup>

Hned dodejme, že velmi podobným způsobem vykresluje totalitní zřízení Hannah Arendtová ve svém hlavním díle *Původ totalitarismu*. Přestože se oba autoři, Arendtová a Vialatoux, s největší pravděpodobností neznali a vzájemně se nikde necitují, jejich hodnocení totalitarismu se protínají ve všech výše uvedených pěti bodech. Jsou zde však i určité rozdíly. Arendtová např. mluví o tom, že v totalitních zřízeních, jako bylo nacistické Německo nebo sovětské Rusko, docházelo k dublování moci mezi státní správou a stranickým aparátem, a vůbec k zmnožování různých úřadů. To vedlo k vnitřním konfliktům mezi jednotlivými orgány a autoritami totalitního systému. Arendtová ukazuje, že totalitní systémy nebyly ani tak opřeny o pevnou vnitřní strukturu, ale šlo spíše o hnutí, uvnitř kterých se skutečná vůdcem delegovaná moc různě přelévala, a často nebylo zcela jasné, kdo ji zrovna drží. To dovoľovalo vůdcům, kteří atomizovali řídicí aparát a likvidovali tak jakékoli vnitřní stranické kliky, držet trvale moc ve svých rukou. Zatímco tedy Arendtová vidí totalitní systémy ve zmnožujících se stranických institucích odlišných od státu a často fungujících mezi sebou nesystémově, Vialatoux chápe totalitarismus jako etatismus s pevnou logickou strukturou po vzoru Hobbesova Leviathana. Dále Arendtová upozorňuje na banalitu totalitního jednání, které bylo často nelogické, přičítá se utilitarismu a „idealisticky“ motivované. Příkladem bylo vyhlazování Židů a slovanských národů, nebo také dělníků, které zároveň nacisté potřebovali k výrobě zbraní a pro ekonomický růst. Vialatoux si oproti Arendtové zase

<sup>12</sup> Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 202–205; Joseph VIALATOUX, *La notion d'autorité dans le naturalisme moderne*, Cours professé à la Semaine Sociale de Lyon, CSF, 1925, s. 126 (poznámka pod čarou); Vialatouxovo hodnocení protestantismu v Německu, zvláště luteránství, připomíná kritiku Ericha Fromma, který v knize *Strach ze svobody* spojuje genezi totalitarismu s teologií Martina Luthera. Osobně se domnívám, že na tomto místě by bylo potřeba nechat promluvit historiky, kteří by doložili, kde, v jakých případech a za jakých okolností probíhala konkrétní kolaborace, anebo naopak odboj v rámci náboženských komunit vůči nacistům v Německu. Srov. Erich FROMM, *Strach ze svobody*, Praha: Portál, 2014, s. 59–86. O tom, že v Německu probíhal aktivní odpor proti nacismu ve všech skupinách obyvatelstva, tedy i u protestantů, srov. Lenelotte MÖLLER, *Widerstand gegen den Nationalsozialismus von 1923 bis 1945*, Wiesbaden: Marix-verlag, 2017.

všímá přísné funkcionality totalitarismů a ty staví do protikladu vůči transcendenci ducha.<sup>13</sup>

Vialatoux ve své úvaze dokonce rozvíjí hypotézu, že pohanská idolatrie nacistického Německa má své kořeny již v osmém či devátém století, v době, kdy si Karel Veliký podmanil saské pohany v povodí Labe a vymýtil jejich idoly. Toto podmanění Sasů a jejich pokřesťanstvení se však uskutečnilo vojenskou silou. Lze se proto domnívat, že nacistická ideologie je probuzením tohoto původního pohanství, které zůstalo po generace přítomno uvnitř lidských duší. Stejným způsobem, jakým tenkrát došlo k pokřesťanstvení saských kmenů, tj. fyzickou silou, sociálním tlakem a formou statického náboženství, došlo i ve třicátých a čtyřicátých letech dvacátého století k zpohanštění Evropy fašismem. Vidíme tak, že nacismus měl svým způsobem náboženský charakter.<sup>14</sup> Tématem vztahu totalitarismu a pohanské idolatrie se Vialatoux obšírně zabývá také v souvislosti s maršálem Philippem Pétainem (1856–1951) nebo Charlesem Maurrasem (1868–1952).<sup>15</sup> Na sepietí nacismu a pohanského náboženství však upozorňuje i zmiňovaná Arendtová, když mluví ve své knize o jednotkách SS, elitních oddílech a tajné policii.<sup>16</sup>

Vialatoux svoji analýzu totalitarismu shrnuje takto: Totalitní stát je „založením obce výhradně na mohutnostech těla a krve ..., morálka a náboženství jsou ztotožněny s obcí ..., egoismy jednotlivců jsou pohlceny kolektivním egoismem uzavřené společnosti ..., tento národní a státní egoismus je vyzdvížen jako svatá, absolutní a božská hodnota.“<sup>17</sup> Vialatoux připomíná, že mezi nacionálním socialismem a komunismem je opozice pouze vnější. V prvním případě se stát postupně definuje jako

<sup>13</sup> Srov. Hannah ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I–III*, Praha: Oikoymenth, 1996, převážně s. 536–620.

<sup>14</sup> Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 205–208.

<sup>15</sup> Srov. Joseph VIALATOUX, *Le problème de la Légitimité du Pouvoir. Vichy ou de Gaulle?*, Paris: Éditions du Livre français, 1945, s. 57–65; Joseph VIALATOUX, *La Doctrine Catholique et l'Ecole de Maurras*. Étude critique, Cinquième édition augmentée, Lyon: CSF, 1927; Joseph VIALATOUX, „Paganisme et Christianisme,“ *La Chronique du Sud-Est*, avril (1908): 110–114; Joseph VIALATOUX, „Paganisme et libération. Réflexion sur la France hitlérienne,“ CSF, mars–avril–mai (1945): 233–271 („Autour du Marxisme“ – numéro spécial).

<sup>16</sup> Srov. ARENDTOVÁ, *Původ totalitarismu I–III*, s. 568–592; Řadu poznámek na toto téma najdeme i v další knize Arendtové *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalitě zla*, Praha: Mladá fronta, 1995.

<sup>17</sup> VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 209.



náboženství – z rasy se zde činí absolutní hodnota. Ve druhém případě se náboženství zmocňuje státu a slouží si jím, především policií a armádou, ke svým cílům. Vialatoux se proto domnívá, že je nutné trvat na nekonfesijnosti státu, nicméně v tom dobrém slova smyslu. Nekonfesijnost státu je totiž dvojznačným pojmem: Na jedné straně můžeme tento pojem chápat jako to, co garantuje respekt života a duchovní svobodu jednotlivých občanů. Tato svoboda je v tomto případě nadřazena politice, která má pro ni vytvářet příznivé podmínky. Existuje však také jiné pochopení „nekonfesijnosti“, které je ve skutečnosti skrytou snahou státu zmocnit se života ducha a svobod lidí. Takovéto pojetí nekonfesijnosti se pak stává filosofií či oficiálním náboženstvím státu, které se prosazuje kolektivním tlakem.<sup>18</sup>

Nakonec můžeme uzavřít, že celý problém totalitarismu a absolutistického etatismu úzce souvisí s krizí přirozeného práva. Vialatoux se domnívá, že právě filosofie, jejímž vyjádřením je Hobbesův systém, je původní příčinou krize přirozenoprávní tradice, která sloužila dlouhou dobu jako pilíř pro život ve společnosti a která se postupně vytratila. Tato krize práva znamená, že z individuálních vůlí se stal svrchovaný princip soukromého práva a z vůle státu svrchovaný princip práva veřejného.<sup>19</sup> Vialatoux si jasně uvědomuje, že politická moc je na jedné straně samozřejmě dána pozitivně právně, na druhé straně však musíme vycházet ze samotné přirozenosti člověka jako ze základního předpokladu této moci.<sup>20</sup>

### 3. FILOSOFIE DUCHA

Jestliže Vialatoux cituje řadu příkladů, ve kterých je patrný omyl naturalismu, pak hned jedním dechem také zdůrazňuje nutnost ducha transcendingícího fenomény světa. Hobbesův mír, který vzniká z předpokladu absolutní války, je absurdním. Zrovna tak je lichým předpoklad, že myšlení povstává z čisté materie. A podobně je tomu i s představou rozvinuté morálky, která podle naturalismu vyplývá z individuálních egoismů a sociálního tlaku, které jsou samy pouze logickým důsledkem

<sup>18</sup> Srov. tamtéž, s. 209–210.

<sup>19</sup> Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 210; VIALATOUX, *La notion d'autorité dans le naturalisme moderne*, s. 91–128.

<sup>20</sup> Srov. VIALATOUX, *Le problème de la Légitimité du Pouvoir*, s. 17–22.



mechanických pohybů v prostoru. Vialatoux ukazuje, že naturalismus, který klade veškerý důraz na vnější svět a jeho fenomény, zapomíná na onen aktivní, duchovní a atemporální prvek, který vnější svět a jeho fenomény buduje. Touto aktivní a budující skutečností je svobodný lidský duch. Tento duch se však může lehce ocitnout v krizi. Může se totiž nechat rozptýlit vnějším světem, zůstat v něm, zapomenout na sebe a na to, že se má vrátit k sobě. Duch tak může lehce podlehnout idolatrii světa.<sup>21</sup>

Je snad patrné, že moralitu nelze nikdy převést na pozitivistickou vědu, na pouhý determinismus. Každé morální jednání je pro lidské vědomí vždy inspirací a překvapivým momentem, který rozbíjí všechna dosavadní klíše a zvyky. Totéž platí i v samotné vědě. Věda se podle Vialatoux dělí na „vědu, která (aktuálně) je“, a „vědu, která se tvoří“. Zatímco první je souborem zažitých zvyklostí, druhá je inspirací a plynoucím životem. Věda-poznání je tak autentická jen tehdy, když se nestane uzavřeným a sterilním poznáním, ale když je otevřená stále novému a schopná odmítat a přetvářet to staré, tj. sebe samu. Vialatoux nám těmito úvahami a celou řadou odkazů na různé autory ukazuje, že konec devatenáctého a začátek dvacátého století není zcela ve znamení pozitivistické filosofie, ale že se v reakci na pozitivismus a naturalismus rodí také silný proud filosofie ducha, filosofie života, filosofie osoby, tj. filosofie, která transcenduje fenomény světa.<sup>22</sup>

Vialatoux klade důraz na autonomii ducha v budování předmětného světa. Chceme-li totiž mluvit o morálce, estetice, jednání člověka, jeho iniciativě, a tím pádem také o politice a státu, je lidský svobodný a spon-tánní duch podmínkou všech těchto skutečností. Lidský duch sjednocuje, dává řád a kvalitativně zvyšuje jednotlivosti, z nichž vytváří jeden celek. Lze se rovněž pozastavit nad otázkou samotného lidského ducha a jeho určení. Lidský duch totiž není a ani nemůže být absolutním cílem

<sup>21</sup> Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 214–215. Tématem vztahu lidského ducha a světa se Vialatoux podrobně zabývá i ve své knize *L'intention philosophique*. Mluví zde o lidském duchu, který může skrze svět buď pronikat k autentickému setkání s Ty, anebo může uváznout v imanenci světa, učinit si z něj svůj idol a tak se mu podřídí. Srov. Joseph VIALATOUX, *L'intention philosophique*, Paris: PUF, 1965. Souhrn Vialatouxovy filosofie ducha lze najít také v článku: Joseph VIALATOUX, „Une théorie de l'Etat totalitaire: Le réveil de l'esprit,“ *CSF* (1935): 873–885.

<sup>22</sup> Vialatoux dokonce zastává názor, že tato filosofie ducha, jejímiž představiteli jsou např. Henri Bergson (1859–1941), Jules E. N. Lachelier (1834–1918), Maurice Blondel (1869–1949) nebo Pierre Lachière-Rey (1885–1957), prošla v první polovině dvacátého století renesancí a svým vlivem a intenzitou překonala naturalismus. Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 215–216.

či principem světa. Je jím natolik, nakolik je sám otevřený a orientovaný na osobního Boha. Ten je teprve cílem a množinou neomezených perspektiv a nesmrtelnosti. Je-li lidský duch uzavřený sám v sobě, je odsouzený k panteismu, což není opět nic jiného než jedna z forem naturalismu. Cílem je tedy kontemplativní život v eschatologii a i politika je pouze cestou, která nás k tomuto cíli vede. Jen pod tímto zorným úhlem, tj. jen za předpokladu cíle, jímž je pro člověka Bůh, nabývají pro Josepha Vialatoux pojmy politiky a obce smyslu. I pojem společného dobra, který je dnes obyčejně chápán jako „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti“,<sup>23</sup> Vialatoux definuje jako „společenské prostředí vnitřní Svobody osoby“, což neznamená nic jiného než „život ducha“.<sup>24</sup> Základní otázka, která se při pohledu na dílo Josepha Vialatoux klade, je tak vztah politiky jakožto činného života a kontemplace Boha mimo čas a prostor, napětí mezi tělem a lidským duchem.<sup>25</sup>

Tato Vialatouxova „duchovní pozice“ není samozřejmě jedinou odpovědí na totalitarismus a na redukci člověka a celé společnosti vnímaných jako pouhé předměty. A hlavně je diskutabilní, do jaké míry lze propojovat reálnou politiku s eschatologií. Jeho přesvědčení zaznívá do prostoru první poloviny dvacátého století, kde je odpor vůči totalitarismu budován také z pozic liberálních, agnosticizmu či utilitarismu. Již jsme narazili na jméno Hannah Arendtové. Ta zásadně odmítá uvažovat o nějakém jiném duchovním světě člověka, natož tento „druhý“ či „onen svět“ spojit s politikou nebo ho dokonce klást jako její podmínku nebo její cíl.<sup>26</sup> Pro Arendtovou je důležitá osobní svoboda jednotlivce spojená s pluralitou lidských bytostí a jednání uvnitř veřejného prostoru. Můžeme také říci, že tato individuální svoboda násobená pluralitou

<sup>23</sup> *Kompéndium sociální nauky církve*, 164; II. Vatikánský koncil, GS 26; srov. KKC, 1905–1912; JAN XXIII., *Mater et Magistra*, 65–81; JAN XXIII., *Pacem in terris*, 53–59; PAVEL VI., *Octogesima adveniens*, 46.

<sup>24</sup> K pojmu společného dobra u katolických autorů jako Charles De Koninck, Yves Simon nebo Pierre Manent: srov. Jiří BAROŠ, „Krise liberální demokracie a pojem společného dobra“, *Studia theologica* 20, č. 2 (2018): 129–149.

<sup>25</sup> Srov. VIALATOUX, *La Cité Totalitaire de Hobbes*, s. 216–221.

<sup>26</sup> Srov. HANNAH ARENDTOVÁ, *Vita activa neboli O činném životě*, Praha: Oikoymenth, 2007, s. 20–32. Tuto problematiku napětí politiky a činného života na jedné straně a touhy po duchovním světě na straně druhé řeší Arendtová už ve své disertaci: HANNAH ARENDTOVÁ, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.

lidských bytostí vytváří samotný veřejný prostor. Společné jednání je pak prevencí proti všem totalitním snahám. Podobnou pozici jako Arendtová má i Isaiah Berlin (1909–1997), obhájce liberalismu dvacátého století. I on klade důraz na principy individuální svobody a plurality lidských bytostí a jejich jednání.<sup>27</sup> Podle našeho mínění Arendtová i Berlin velmi dobře definují vnější podmínky pro rozvoj svobodné občanské společnosti, nezabývají se však tak intenzivně vnitřním zdrojem této společnosti, a tedy samotné lidské svobody. Svobodu individua prostě apriorně předpokládají. Vialatoux se však ptá po vnitřním zdroji této lidské osobní svobody, která pak následně, je-li realizována, umožňuje i svobodnou občanskou společnost. Lze to chápat i tak, že Arendtová a Berlin postupují opačně než Vialatoux. Zatímco první dva jsou přesvědčeni, že vytvořením svobodného prostoru jsou lidské bytosti pozvány k přijetí a realizaci své osobní individuální svobody, která je pak cílem, Vialatoux vidí jako první onu (vnitřní) osobní svobodu. Ta má spirituální charakter, je výsledkem duchovního boje a otvírá cestu ke svobodné společnosti. Jistě, mezi oběma přístupy můžeme vnímat určité napětí, ale je zde možná i komplementarita. Zatímco Arendtová a Berlin hájí spíše negativní aspekt svobody, Vialatoux klade důraz více na její pozitivní aspekt. Podívejme se tedy podrobněji na to, jak Vialatoux svobodu chápe.

#### 4. VYMEZENÍ POJMU SVOBODY

Čtyřicetistránková esej o hodnotě svobody od Josepha Vialatoux byla otištěna v revue *Chronique sociale de France* ve třech číslech – leden, únor a duben.<sup>28</sup> Ve stejnojmenném nakladatelství však vyšla i samostatně jako jeden text o třech kapitolách, kde autor svobodu definuje, zamýšlí se nad její hodnotou a nakonec ji dává do souvislosti s řádem, autoritou a morálkou.<sup>29</sup> Svoji úvahu o svobodě začíná otázkou: Je svoboda cílem společnosti, anebo jejím předpokladem? Spočívá cíl výchovy jednotlivých členů společnosti a výkonu politické moci ve svobodě, anebo je cí-

<sup>27</sup> Srov. Isaiah BERLIN, „Two Concepts of Liberty,” in *Four Essays on Liberty*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1989, s. 118–172 (zvláště poslední osmá část: s. 167–172).

<sup>28</sup> Srov. Joseph VIALATOUX, „La Valeur de la Liberté,” *CSF*, janvier, février, avril (1934): 24–37, 88–99, 255–268.

<sup>29</sup> Srov. Joseph VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, Lyon: CSF, 1934.

lem společnost, která staví již na svobodných občanech a jejich svobodné aktivitě jako na svých předpokladech?<sup>30</sup>

Vialatoux vychází z běžného užití slova „svoboda“ a následnou reflexí se snaží dojít k hlubšímu pochopení tohoto pojmu. Už z použití analogických pojmů jako např. „volné kolo“, „volná cesta“ nebo „volný kůň“ vidíme, že u věcí, které prohlašujeme jako svobodné, nalézáme prvek negativní a prvek pozitivní. Prvek negativní vymezuje svobodu jako absenci konkrétní překážky. A je to právě tento negativní moment, který určuje charakter svobody. Charakter svobody znamená, že svoboda je buď „vnější“ (možnost fyzického pohybu), nebo „vnitřní“ (mravní svoboda – vlastní chtění). Negativní moment však předpokládá moment pozitivní. Totiž každá věc, které přiřazujeme adjektivum „svobodný“, je a musí být vždy v pohybu. Tímto pohybem může být jakákoli změna – fyzikální pohyb, vnitřní tlnutí, pnutí apod. Vialatoux tak formuluje myšlenku, že svoboda je analogií k pojmu „intence“, „tlnutí“ či „záměru“ (*l'intention*). Tzn., že daná věc je svobodná vždy „k“ něčemu, svoboda tak nikdy není věcí pasivity. To, že je něco v klidu, ještě neznamená, že je daná věc svobodná, anebo že je bez překážky. Naopak překážka poukazuje na to, že daná věc je v pohybu, a také svobodu či nesvobodu dané věci charakterizuje.<sup>31</sup>

Podobným způsobem vymezuje svobodu i Isaiah Berlin. I on mluví o jistém „negativním“ a „pozitivním“ aspektu svobody. Navíc říká, že tyto dva aspekty svobody nejsou jen jakoby dvě strany téže mince, ale jedná se o dvě různé svobody – o dva různé koncepty, které sice mohly v dějinách koexistovat pospolu, avšak vyvíjely se každý zvlášť a leckdy mohly být i v opozici. Berlin charakterizuje negativní svobodu jako „oblast, v rámci které je, anebo by mělo být subjektu dovoleno dělat to, co je schopný dělat, a to bez zasahování jiných lidí“. Pozitivní svoboda pak vyjadřuje, „co nebo kdo je zdrojem kontroly nebo zasahování, které může někomu určit, aby dělal to, anebo byl raději tím než oním“.<sup>32</sup> Přes jistou první podobu v klasifikaci pojmu svobody mezi Vialatouxem a Berlinem je mezi těmito autory zásadní rozdíl. Přestože v pohledu na

<sup>30</sup> Srov. tamtéž, s. 5–7; Vialatoux zde doporučuje k četbě encykliku Pia XI. *Non abbiamo bisogno* z roku 1931 a Maritainovo *Du régime temporel de la liberté* z roku 1933; srov. Georges LEGRAND, „Jacques Maritain: Du régime temporel et de la liberté,“ in *Revue néo-scholastique de philosophie* 37, č. 42 (1934): 123–124.

<sup>31</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 8–10.

<sup>32</sup> Srov. BERLIN, „Two Concepts of Liberty,“ s. 121–134.

negativní svobodu ve striktním slova smyslu se oba myslitelé v podstatě shodnou, Berlin usiluje o obhajobu liberálního konceptu individuální svobody jako základní hodnoty pro celou společnost. Zatímco tedy Berlina zajímá výměr čistě politický, Vialatoux přistupuje k pojmu svobody existenciálně. Ptá se tak *de facto* po duchu člověka. Mluví-li Berlin o pozitivní svobodě, mluví o suverenitě, o vnější moci, o síle schopné překonávat vnější překážky. Mluví-li o pozitivní svobodě Vialatoux, má na mysli hlubinu lidského ducha vztahujícího se k Duchu s velkým D.

Vialatoux ve své úvaze rozlišuje tzv. svobody vnější (v plurálu), které jsou odvozeny od absence vnějších překážek a „svobodu vnitřní“ (v singuláru), neboli svobodu morální, která je odvozena od absence překážek vnitřních (vzhledem k lidské vůli). V prvním případě tak mluví o různých vnějších svobodách – fyzických, tělesných, psychických nebo i sociálních a ekonomických. V druhém případě pak Vialatoux vstupuje do hlubší reflexe, která se týká samotné vůle člověka. Rozlišuje zde nejprve jistou „moc volby“. Lidské jednání totiž není pouhým produktem materiálních, sociálních a dalších vnějších faktorů, jak jsme to viděli u Hobbese nebo Durkheima, ale vyplývá z vlastní iniciativy a vlastního popudu člověka. Mluvíme tak o vůli, které se tradičně říká *liberum arbitrium*. Druhým aspektem vnitřní svobody je pak podle Vialatoux kvalitatívni růst svobody, který spadá v jedno s vnitřní jednotou vůle. Také bychom mohli mluvit o nalézání vlastní podstaty člověka a osoby, nebo také o nalézání vlastního poslání či toho nejvnitřnějšího tíhnutí, které člověk přijal od svého Stvořitele. A právě tuto rovinu lidské svobody Berlin vůbec neuvažuje. Nevyhnutelným je zde podle Josepha Vialatoux vnitřní spor, který se odehrává ve vůli člověka. Ten se rozprostírá mezi vnitřním a nadčasovým tíhnutím lidské osoby a různými malými zájmy určenými časností člověka. Poukazuje zde na filosofickou tradici od Platona až po novověk a na to, že řada filosofů hledala vnitřní jednotu vůle, tj. vnitřní autonomii. Zde lze vzpomenout například na svatého Pavla nebo svatého Augustina, kteří objevují v lidské vůli rozštěpenost, jak si všimá i Hannah Arendtová.<sup>33</sup> Filosofové vždy hledali nezávislost, nadhled nad světem a časem, či podstaty věcí a života. Příkladem je Blondelovo (1861–1949) pojetí sporu mezi *Volonté voulante* (Vůle chtějící) a *volontés voulues* (vůle chtěné – tzn. předměty, které chci).<sup>34</sup> Vialatoux se

<sup>33</sup> Hannah ARENDTOVÁ, „Co je svoboda?“ in *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení*, Brno: CDK, 2002, s. 140–144.

<sup>34</sup> Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), Paris: Quadrige/PUF, 1993, s. 325–338.

domnívá, že jednota s řádem světa, díky které získáváme vnitřní autonomii, je spíše jen dispozicí pro skutečnou a duchovní jednotu člověka, které dosahujeme tím, že přijímáme dar. Jen díky daru je člověk schopen skutečně milovat, jak o tom svědčí řada světců nebo evangelium, kde čteme o „svobodě Božích dětí“.<sup>35</sup>

Z uvedeného vyplývá, říká Vialatoux, že svoboda volby a svoboda kvality jsou vždy pohromadě. Jestliže člověk činí jakoukoli (novou) volbu nebo jakýkoli (zásadní) krok, který pak následně poznamená další sled událostí a další hnutí vůle, děje se tato volba vždy s ohledem na ono zásadní vnitřní hnutí (intenci), které má člověk v sobě. A naopak vnitřní proces sebenalézání a realizace svého nejvnitřnějšího povolání nelze myslet bez prvního svobodného rozhodnutí. Jinými slovy, toto první (a každé nové) rozhodnutí je záležitostí *liberum arbitrium* a bez něho nelze mluvit o svobodě. Zrovna tak nelze mluvit o svobodě ani bez oné vložené vnitřní Intence, kterou má člověk ve svém nitru. A tato nalezená vnitřní a duchovní svoboda je samou podstatou lidské osoby.<sup>36</sup>

## 5. VNITŘNÍ SVOBODA A VNĚJŠÍ SVOBODY

Jaký je tedy význam svobody? Máme ve svobodě rozpoznat absolutní hodnotu cíle, anebo relativní hodnotu prostředku? Vialatoux ukazuje, že je potřeba rozlišovat svobodu jakožto cíl, tu můžeme nazvat jako svobodu vnitřní či jako svobodu ducha, a pak svobody jakožto prostředky. V tomto druhém případě se jedná o svobody vnější, které podmiňují lidské jednání. Tato klasifikace svobody má pak vliv na chápání hodnoty svobody jako takové. Svoboda vnitřní tak bude mít hodnotu absolutní a svobody vnější budou mít hodnoty relativní.<sup>37</sup> Viděli jsme, že i Isaiah Berlin rozlišuje svobodu, a to na negativní a pozitivní. Berlinova negativní svoboda velmi dobře koresponduje s Vialatouxovými vnějšími svobodami. Rozdíl však je ten, že u Berlina nepůjde v tomto případě jen o prostředky či o podmínky pro vnitřní Svobodu (s velkým S) – pro konstitutivní jádro lidské osoby, ale bude se jednat o nejvyšší hodnotu, která je cílem. Co se týká pozitivní svobody, o které mluví Berlin, domníváme se, že ji lze částečně přiřazovat k oné vnitřní svobodě člověka,

<sup>35</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 10–17.

<sup>36</sup> Srov. tamtéž, s. 17–20.

<sup>37</sup> Srov. tamtéž, s. 21–22.

kteřá je zase předmětem úvah u Vialatoux, ne však zcela. I ona vnitřní a duchovní svoboda je podle Vialatoux samozřejmě základním zdrojem rozhodování se, myšlení a osobní odpovědnosti. Je to ona skutečnost, která činí z člověka autonomní individuální subjekt. Berlin však vidí nebezpečí v tom, že toto vnitřní „já“ může být lehce ztotožněno s tradicí, státem, stranou, církví apod. a bude si pak ve jménu svobody a vyššího poznání podřizovat nižší empirické „já“ („já“ vesměs egoistické a usilující o konkrétní předměty v konkrétních situacích), a ve skutečnosti tak nakonec člověk o svoji individuální svobodu může být připraven totalitními strukturami. K této pozitivní svobodě jakožto suverenitě má tedy Berlin jistou nedůvěru, a proto klade na první místo onu negativní svobodu a neustále ji střeží.<sup>38</sup> Navíc se Berlin brání tomu, chápat svobodu jako jakousi vnitřní dispozici ducha, tak jak tomu bylo například u stoiků. Tzn. podřídít své chtění vnějším možnostem a umrtvovat své touhy. Berlin, podobně jako Arendtová, odmítá tuto spirituální cestu a ptá se (ironicky), zda je snad svobodnější otrok než ten, který přemohl agresora silou. A dále co se stane, až se člověk stáhne do tak malého prostoru, že už nebude moci existovat. Nebo ještě zda je snad sebevražda řešením a nabytím svobody.<sup>39</sup> Takže zatímco Berlin klade důraz na negativní pojem svobody a na její vnější „viditelnost“, která se projevuje nejvíce v politice, Vialatoux akcentuje právě duchovní svobodu, ve které vidí základ samotné existence člověka. Berlin se také na rozdíl od Vialatoux brání nacházet v duchovní a vnitřní svobodě člověka jakékoli pevné, objektivní a racionálně uchopitelné zákonitosti. To je totiž právě to, co objevuje u totalitních a autoritativních politických systémů.<sup>40</sup>

V rámci klasifikace svobody na její vnější a vnitřní aspekt či na negativní a pozitivní rovinu vzpomeňme také na levicového myslitele a filosofa Ericha Fromma (1900–1980). I on si uvědomuje, že svoboda člověka obsahuje tuto dvojí dynamiku a dvojznačnost. Ve svých úvahách se zabývá osamostatňováním člověka v novověku vzhledem k přírodním zákonitostem, zvykům, tradicím a vůbec vůči středověké sociální struktuře lidské společnosti. Toto osamostatňování člověka, o kterém Fromm mluví, bychom mohli bez nesnází nahradit předchozími pojmy vnějších či negativních svobod, jak o nich pojednává Vialatoux nebo Berlin. Fromm však dále mluví také o novém nároku zvládnout tuto novou si-

<sup>38</sup> Srov. BERLIN, „Two Concepts of Liberty,“ s. 121–134.

<sup>39</sup> Srov. tamtéž, s. 135–141.

<sup>40</sup> Srov. tamtéž, s. 141–154.



tuaci, ve které se „osvobozený“ člověk nachází, pracovat s touto svobodou, zušlechťovat sebe i celou společnost. V tom vidí Fromm podobně jako oba předchozí myslitelé jistou „pozitivitu“ svobody. To však větší na lidí podle Fromma nedokáže. A protože má člověk strach ze svobody, tj. jak z oné negativní svobody, tak z toho „pozitivního“ nároku, který ze svobody plyne, vědomě či podvědomě utíká do autoritářských forem a různých konformních společenských schémat, a tedy do otroctví.<sup>41</sup>

Tak jako je u Fromma negativní svoboda člověka jen jakýmsi stavem na půli cesty a člověk je zván k dalšímu kroku směrem k tvůrčímu jednání a realizaci své vlastní odpovědnosti, i u Josepha Vialatoux vidíme, že jednotlivé vnější svobody slouží jakožto prostředky k dosažení vnitřní svobody ducha, a jsou tak vůči ní relativní. Vialatoux rozvíjí tuto myšlenku s odkazem na řadu příkladů. Mluví o svobodách člověka pro pohyb, práci, důstojný život, vyjadřování se apod. Snaží se jednoduše ukázat, že člověk je duchovní bytostí, nicméně „vtělenou“. Z charakteru lidské přirozenosti tak vyplývá, že i vnitřní a duchovní svoboda je inkarnovaná. Nenachází se někde mimo časné, tělesné a historické skutečnosti jako samostatná a autonomní entita, jak si to představovali a přáli např. stoikové, ale je vždy úzce spjata s vnějšími svobodami. Jimi je určována a vyjadřována. Samozřejmě to neznamená, že vnitřní svoboda je produktem svobod vnějších, ona tyto svobody vždy transcenduje a pojímá vůči nim jistou autonomii. Přesto však tato vnitřní svoboda ve velké míře závisí na vnějších svobodách jako na svých podmínkách. Např. dlouhodobé fyzické a psychické trýznění člověka vede k otupění a nakonec k destrukci osoby. Skutečný heroismus je tak podle Vialatoux spíše

---

<sup>41</sup> Srov. Erich FROMM, *Strach ze svobody*, Praha: Portál, 2014. Opět bychom zde mohli citovat Berlina, který v podstatě totéž vyjadřuje jinými slovy, když říká, že velká většina lidí netouží vlastně ani tak po svobodě, jako spíše po jisté sounáležitosti, přijetí, zařazení se, uznání či solidaritě. Dochází tak často k tomu, že se lidé ztotožní s nějakou myšlenkou, systémem nebo vůdcem, který jim poskytne pocit sounáležitosti a možnost se lidsky realizovat. Lidé tuto skutečnost často zaměňují právě za svobodu. Srov. BERLIN, „Two Concepts of Liberty“, s. 154–162. V hlavním textu jsme záměrně použili slovo „otroctví“, abychom v této souvislosti připomněli F. A. Hayeka jako dalšího významného autora, který popisuje v zásadě tytéž skutečnosti, samozřejmě z perspektivy liberálního filosofa a ekonoma. Hayek vidí příčiny totalitarismu v likvidaci autonomní individuální svobody člověka a ve snaze řídit společnost centrálně a plánovitě, jak o tom mluví všechny socialistické proudy. Srov. Friedrich August von HAYEK, *Cesta do otroctví*, Praha: Academia, 1990.

výjimkou.<sup>42</sup> Můžeme konstatovat, že tady se Vialatoux velice blíží Berli-novi, pro kterého je nejdůležitější právě vnější osobní svoboda člověka.

Velmi důkladně se Vialatoux vyjadřuje k tématu otroctví, které je příkladem privace vnějších svobod člověka a jeho vykořisťování jiným člověkem. Existuje celá řada otroctví, od těch, která jsou otevřeně a bez studu vykonávána, až po ta, která se maskují pod rouškou dohod a práva, jako jsou lichva nebo zákony totalitních vlád. Lze tak stále vnímat nutnost vnějších svobod, které jsou podmínkou pro růst a naplnění vnitřní a duchovní svobody člověka. V tomto bodě se Vialatoux shoduje s Hannah Arendtovou, která ve své esejí *Co je svoboda?* zastává názor, že svoboda znamená schopnost jednat podle své vůle v časném světě, a odmítá pojetí jakési vnitřní svobody uprostřed vnějších nesvobod.<sup>43</sup> Tedy jak podle Josepha Vialatoux, tak podle Arendtové je existence těchto vnějších svobod, tj. podmínek vnitřní svobody, nutná nejen k projevení této vnitřní svobody, ale i k její realizaci a k jejímu vnitřnímu formování. Člověk bez těchto vnějších a sekundárních svobod není a nemůže být svobodným. Jakási vnitřní duchovní svoboda oddělená od vnějších svobod je *de facto* nesmyslem. Vnější časné svobody a boj za ně proto nelze nikdy podceňovat.<sup>44</sup>

## 6. SVOBODA VE VZTAHU K ŘÁDU A AUTORITĚ

Na druhou stranu je však potřeba poukázat i na vlastní omezenost vnějších svobod. Podle Vialatoux totíž nesmíme zapomenout na jejich časný a relativní charakter a na nutnost vědomě je dále limitovat. Vedle této samozřejmé omezenosti musíme připustit i skutečnost lidských chyb či dokonce zvrhlostí. Je proto žádoucí, aby byla lidská vůle a iniciativa omezována z vnějšku i jinými osobami. Dostáváme se tak k pojmu autority, která má své místo především v politice a ve výchově.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 23–24.

<sup>43</sup> Srov. ARENDTOVÁ, „Co je svoboda?“ s. 129–152.

<sup>44</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 23–27.

<sup>45</sup> Vynikající pojednání o autoritě, z kterého zde rovněž vycházíme, proslavil Joseph Vialatoux na Sociálních týdnech v Lyonu v roce 1925. V první části textu se věnuje analýze pojmu přirozenosti a opět kritice naturalismu v moderních dějinách. Ve druhé části se pak zabývá pojmem suverenity a autority. Srov. Joseph VIALATOUX, *La notion d'autorité dans le naturalisme moderne*, Cours professé à la Semaine Sociale de Lyon, CSF, 1925, s. 91–128.

Základním kritériem výkonu společenské autority je společné dobro (a nikoli jen snaha neomezovat druhá individua), které slouží jak jednotlivým osobám, tak celku společnosti. Vialatoux uvádí řadu příkladů – učitele ve škole, který pomáhá dítěti rozvinout potřebné intelektuální a mravní mohutnosti nutné ke svobodnému a účinnému jednání, nebo dirigenta orchestru, který udává řád hře ve skupině hudebníků, a tím je disponuje k náležitému hudebnímu projevu.<sup>46</sup> S touto pozicí, kterou zastává Vialatoux, výše zmiňovaní liberální myslitelé Berlin nebo Hayek zcela nesouhlasili. Autorita, řád nebo také jisté společné dobro jakožto předem daný cíl, které z vnějšku omezují spontánní kreativitu jedince, a tím jeho osobní svobodu, jsou pro ně méně žádoucí. I Arendtová má k autoritě poněkud skeptický postoj. Vnímá a uznává význam politické autority v rámci dějin, nicméně tento koncept spojuje s dědictvím Římanů a má za to, že ne všechny politické útvary byly na autoritě postaveny. Podle ní tedy autorita s politikou nesouvisí nutně.<sup>47</sup> Jiná situace je ve školství a ve vzdělávání. Tam je podle ní vzhledem k nezralosti a nehotovosti svěřených lidí autorita učitele nutnou součástí procesu.<sup>48</sup>

O autoritě lze podle Vialatoux mluvit ve dvou významech. Nejprve rozlišujeme autoritu, která hájí lidskou osobu a společné dobro. Takovéto pojetí autority osvobozuje lidskou přirozenost a podporuje řád přirozenosti v nejobecnějším slova smyslu. Autorita je v tomto případě totožná s mocí rozumu. Vialatoux ji nazývá *imperium politicum*. Oproti tomu autorita vyvozená z naturalistické koncepce je pouze vládou vnějších sil. Takovéto pojetí autority připomíná podle Vialatouxových slov vlny oceánu, které narážejí do pobřežních skal. V tomto případě se jedná o *imperium despoticum*. Takto si lidskou přirozenost a k ní patřící autoritu prý představovali např. již zmiňovaný Thomas Hobbes nebo římský epikurejský filosof Lucretius Carus (kolem 99–55 př. Kr.).<sup>49</sup>

Spolu s pojmem autority se vynořuje i myšlenka síly jakožto nutného a legitimního prostředku, jímž společenská autorita podle Vialatoux přirozeně disponuje. Autorita je rovněž nezbytná k formulaci zákonů coby rozumných pravidel pro službu společnému dobru. S tématem au-

<sup>46</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 27–29.

<sup>47</sup> Srov. Hannah ARENDTOVÁ, „Co je autorita?“ s. 98–106.

<sup>48</sup> Srov. Hannah ARENDTOVÁ, „Krise výchovy a vzdělání,“ in *Mezi minulostí a budoucností*, s. 165–168.

<sup>49</sup> Srov. VIALATOUX, *La notion d'autorité dans le naturalisme moderne*, s. 111–114; VIALATOUX, *Le problème de la Légitimité du Pouvoir. Vichy ou de Gaulle?*, s. 23.

tority se tak otvírá i téma mravně ospravedlnitelné války. Lze jistě souhlasit, že disponování silou odkazuje na velkou odpovědnost, kterou mají jednotlivé autority vůči společnosti. Této odpovědnosti se autority nesmějí ve jménu pacifismu ani zříkat, ani jí zneužívat.<sup>50</sup>

Můžeme tak konstatovat, že mezi svobodou a vnějším řádem, svobodou a autoritou, svobodou a morálkou existuje nutný vztah. Podle Josepha Vialatoux skutečná svoboda předpokládá jak vnější, tak vnitřní omezení, která řídí, umenšují či zcela eliminují skutečnosti, které překážejí rozvoji lidské osoby. Řád, autorita a morálka jsou právě takovými nástroji, které slouží lidské osobě a rozvoji její vnitřní svobody. Tyto pojmy a jejich vzájemné vztahy však lze někdy špatně pochopit. Jsou lidé, kteří stavějí do protikladu svobodu a řád jenom proto, že zaměňují svobodu za anarchii a řád za despocii. Anarchie zdůrazňuje svobody jednotlivců na úkor řádu a institucí. Despocie zase klade neúměrně důraz na autoritu a řád. Příkladem jsou všechny totalitní státy stávící na kolektivismu. Z této pasti antinomie anarchie a despotismu, které jsou podle Josepha Vialatoux ve skutečnosti jen dvěma odrůdami materialismu, vyvážneme jen tehdy, bude-li cílem lidská osoba a její duchovní rozměr. Tuto skutečnost Vialatoux dostatečně rozvedl ve své analýze a kritice Hobbesovy politické filosofie. O ní bylo pojednáno dříve. Někdy totiž bohužel dochází k tomu, že degradujeme člověka na pouhou materiální skutečnost a lidskou společnost jen na společnost individuí, tj. jen na jakousi animální společnost, která se řídí přírodními zákony a instinktem, a tím pádem degradujeme i autoritu. Ta se v tomto případě buď úplně ztratí, anebo se jeví jen jako vnější síla, která shání stádo dohromady, či jako vnitřní instinkt. Pro Josepha Vialatoux je tak důležité rozpoznat lidskou společnost jako „společnost osob“! Jen tak můžeme dojít k nedeformovanému pojmu autority.<sup>51</sup>

Vialatoux je toho názoru, že žádné lidské individuum není schopné rozvinout se v osobu bez pomoci jiné osoby. Z tohoto důvodu má každé dítě od prvního okamžiku svého života právo na rodiče, kteří ho povedou k duchovní svobodě a k realizaci jeho vlastní osoby. Tato úvaha Josepha Vialatoux silně koresponduje s Tomášovým *De Regno ad regem Cypri* (či *De regimine principum*), kde Akvinský srovnává lidskou přirozenost s přirozeností zvířat a říká, že člověk je na rozdíl od zvířat sociální bytostí, která se neobejde bez společnosti ve všech rovinách lidského života

<sup>50</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 29–32.

<sup>51</sup> Srov. tamtéž, s. 33–37.

– biologického i sociálního.<sup>52</sup> Vialatoux však rozlišuje autoritu vychovatele od společenské (politické) autority. Podle něho je nepřesné říkat, že autorita vychovatele je společenskou autoritou, protože vychovatel působí na jedince (dítě) přímo, tj. ve prospěch jeho osobního dobra. Společenská autorita, jako je např. autorita politika, však působí ve prospěch osob ve společnosti nepřímo, působí totiž na podmínky, ve kterých lidé žijí; bezprostředním cílem je zde společné dobro, nikoli dobro osobní.<sup>53</sup>

I když je pravda, že politickou autoritu, která působí na podmínky života v obci, nelze zaměňovat s autoritou vychovatele, na druhé straně je potřeba vidět mezi nimi i souvislost a jistou poslušnost. Totiž posledním cílem politické autority je lidská osoba, a tím podle Josepha Vialatoux i duchovní svoboda jednotlivého člověka. Narážíme zde na princip, který nám dovoluje odlišit lidskou společnost osob mající transcendentní zacílení od společenstev zvířat nebo lidských společností za-

<sup>52</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, „De Regno ad regem Cypri,“ I, 1, in *Texty k studiu středověké filosofie*, ed. Stanislav Sousedík, Praha: Karolinum, 1994, s. 27–29. To, že Vialatoux vychází ze scholastických představ o politice a autoritě, dokládá i poslední obsáhlá citace v jeho textu o autoritě. Kromě toho, že zde Vialatoux podtrhuje sociabilitu člověka předcházející jeho individuální charakter, což je pro naši úvahu hlavní věc, vstupuje také do dalších typicky scholastických témat. Odmítá například názor o tom, že lidská přirozenost byla naprosto zničena pádem prvních lidí a že se dostala na pouhou animální úroveň, a tedy že první lidé žili před hříchem bez autority. Ta se měla podle některých autorů objevit až jako důsledek hříchu. S odkazem na TOMÁŠE AKVINSKÉHO (*Suma teologická*, I, q 96, a 4) Vialatoux hájí myšlenku, že lidská přirozenost nebyla zcela zkažena hříchem a společenská autorita z ní nutně vyplývá jako její vlastnost. Je-li podle Tomáše politická autorita přítomna i v andělském světě, nic neodporuje tomu, aby byla tato autorita přítomna i u lidí v blaženém stavu před hříchem. Vialatoux rovněž reaguje odmítavým postojem na názor o vyvozování obecného pojmu autority z autority otce a na její směšování s autoritou politika. Tím navazuje na celou řadu novověkých autorů, jako byli Francisco Suárez (1548–1617), Francisco de Vitoria (1483–1546), Robert Bellarmino (1542–1621), John Locke (1632–1704) aj. Srov. VIALATOUX, *La notion d'autorité dans le naturalisme moderne*, s. 126–128.

<sup>53</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 38–39. O autoritách ve škole a v politice a o jejich vzájemném vztahu mluví také již zmiňovaná Hannah Arendtová ve své esejí Krize výchovy a vzdělání. Podobně jako Vialatoux i Arendtová je proti směšování obou typů autorit. Podle Arendtové autorita učitele trvá jen omezenou dobu a vztahuje se na děti jakožto nehotové lidi, kteří se ve škole připravují na kontakt se světem a veřejným prostorem. Autorita politika je ve svém řádu trvalá a vztahuje se na dospělé a svobodné lidi, kteří žijí ve světě charakterizovaném veřejným prostorem. Protože škola a politika mají pro Arendtovou zcela rozdílný charakter, i autority učitele a politika jsou zcela rozdílné, a nelze je proto zaměňovat. Srov. ARENDTOVÁ, „Krize výchovy a vzdělání,“ s. 153–171.

ložených jen na pudech a biologických potřebách, které jsou společnostmi uzavřenými, jak hájil např. Henri Bergson.<sup>54</sup> Vialatoux zde rozlišuje několik rovin politiky: Za prvé tu, která se vytváří v rámci jedné obce mezi občany; dále tu, která se následně tvoří ve vztazích mezi obcemi; a nakonec hovoří o politice celé lidské společnosti. Ve všech těchto rovinách, jež jsou navzájem provázány, jde o hledání posledního cíle člověka, kterým je duchovní svoboda. Jednotlivé politické autority mají za úkol mezi sebou koordinovat, omezovat či řídit vnější svobody, které slouží jako prostředky vnitřní duchovní svobodě člověka.<sup>55</sup> Není bez zajímavosti, že schéma této gradující politické scény zaměřené k duchovnímu dobru člověka bychom našli nejen v encyklice *Pacem in terris* od papeže Jana XXIII.,<sup>56</sup> ale i u Václava Havla, který podmiňuje politiku před-politickými duchovními a morálními předpoklady.<sup>57</sup>

Vialatoux zastává názor, že svoboda člověka se rozvíjí tam, kde má své pevné místo morálka. Proto se nebojí chápat morálku jako autoritu našeho svědomí. Staví se proti přesvědčení, že morálka popírá svobodu člověka, jeho spontaneitu, vůli a emoce, jak tvrdil např. Nietzsche, a má za to, že morálka brzdí, řídí a koordinuje ve prospěch té nejvnitřnější svobody, a tedy ve prospěch lidské osoby. Morálka odporuje tomu, co ve skutečnosti omezuje a brzdí tuto vnitřní a duchovní svobodu člověka. Mezi svobodou a morálku tak podle Vialatoux není žádný spor, naopak morálka jakožto vnitřní zákon svědomí je nutným nástrojem svobody člověka.<sup>58</sup>

## ZÁVĚR

Joseph Vialatoux nám představuje tradiční pojetí svobody ve vztahu k autoritě, řádu a morálce tak, jak toto téma vyrůstá z klasické filosofické tradice inspirované metafyzikou. Vidíme jeho preferenci pro vnitřní

---

<sup>54</sup> Srov. Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: PUF, 1962, s. 24–34 a 56–63 (česky: Henri BERGSON, *Dva zdroje morálky a náboženství*, Praha: Vyšehrad, 2007).

<sup>55</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 41–43.

<sup>56</sup> Srov. JAN XXIII., *Pacem in terris*, 46–145.

<sup>57</sup> Srov. Václav HAVEL, „Moc bezmocných,“ in *O lidskou identitu*, Praha: Rozmluvy, 1990, s. 55–133.

<sup>58</sup> Srov. VIALATOUX, *La Valeur de la Liberté*, s. 43–45.

a duchovní svobodu. Jeho pojetí politiky předpokládá ontologii. Je zde řád, hierarchie a vše je hlavně zaměřeno ke společnému dobru, které je zde finální příčinou. Asi nejvíce jsme v našem textu Vialatoux konfrontovali s Isaiahem Berlinem. Tento liberální myslitel klade důraz na tzv. negativní svobodu jakožto individuální svobodu autonomního člověka. Zaměřuje svoji reflexi ven do politického prostoru, a nikoli dovnitř lidské bytosti jako Vialatoux. Preferuje pragmatismus a konkrétní svět. Odmítá jakoukoli metafyziku a nadčasový řád. Obhajuje pluralitu lidí, jejich názorů a jednání. Základní napětí, které vnímáme mezi myšlením Josepha Vialatoux a liberální pozicí představovanou Berlinem, ale také Millem nebo Hayekem, spočívá v tom, že Vialatoux pro rozvoj svobody u jednotlivého člověka i celé společnosti nejen připouští, ale přímo požaduje vnější zásahy, jako jsou příkazy cizí autority nebo vnějšího řádu. Pro autory, kteří vyznávají liberální hodnoty, především tedy nedotknutelnost individuální svobody a pluralitu osob, názorů a jednání, je Vialatouxovo pojetí svobody méně přijatelné. Vnější zasahování do osobních svobod ze strany státu, institucí, společenských struktur nebo cizích osob přijímají totiž jen v tom nejkrajnějším případě.

Přestože mezi tradičním pojetím svobody představovaným Vialatouxem a pojetím liberálním existuje jisté napětí, je důležité nepřehlédnout, že Vialatoux, třebaže mluví o vnějších svobodách jako o „pouhých“ podmínkách nebo prostředcích pro rozvoj vnitřní a duchovní svobody člověka, dochází nakonec ve svém výkladu k tomu, že svoboda člověka je vždy „inkarnovaná“. Tzn., vždy se bude jednat o konkrétního člověka umístěného do konkrétní situace a konkrétního času. Nemá proto smysl uvažovat o nějaké vnitřní svobodě zcela oddělené od svobod vnějších. Prvořadým úkolem člověka je bojovat proti všem útlakům a vnějším omezením, protože bez vnější svobody se může jen těžko realizovat vnitřní život. Tyto vnější svobody tak nabývají i u Vialatoux nesmírného významu. Neposouvá se tedy Vialatoux ve své úvaze o svobodě nakonec spíše k liberálnímu pojetí?

Na druhé straně se Vialatoux nezříká klasického stanoviska s odkazem na ontologii, hierarchii hodnot a na finalitu ve formě společného a obecného dobra garantovaného politickou autoritou, které liberální myslitelé podrobují kritice. Berlin nebo Hayek mluví o liberálních hodnotách osobní individuální svobody a plurality. Nicméně se ptejme: Z čeho jsou tyto liberální hodnoty vyvozovány? Nejsou zde předpokládána absolutní svoboda autonomního jedince a ona pluralita



sobě rovných lidí pouze abstraktními a iracionálními konstrukty? <sup>59</sup> Jak chtějí tito myslitelé tyto hodnoty účinně prosazovat a bránit? Není nakonec klasické pojetí svobody mající kořeny ve scholastice, tedy to pojetí svobody, na které Vialatoux navazuje, konzistentnější a vyváženější než pojetí liberální? Není v posledku krajně liberální pozice, kde jsou všechny lidské vztahy převáděny na vztahy ekonomické, jen jednou z forem materialismu, a tedy opět formou jistého naturalismu? Kterou cestou se máme vydat, abychom našli onu kýženou svobodu člověka, cestou individualismu, anebo cestou společenského řádu?

**Totalitarianism and Freedom in Joseph Vialatoux's Thought.  
The Causes of Totalitarianism in the Twentieth Century (Completion)**

*Keywords:* Politics; Authority; Power; Totalitarianism; Naturalism; Thomas Hobbes; Émil Durkheim; Hannah Arendt; Isaiah Berlin; Erich Fromm; Social Contract; Freedom; Education; Mind; Social Catholicism

*Abstract:* The article completes the study of totalitarianism in the twentieth century. In the first part of the text, we reviewed Joseph Vialatoux's commentary on Hobbes' political theory. In the second part, which we present here, we draw conclusions and general principles. Vialatoux is of the opinion that every totalitarianism is a form of naturalism. There are two main forms here. The first form is Hobbes philosophy, while the second is Durkheim's sociologism. In response to totalitarianism, Vialatoux formulates the philosophy of mind. He then develops the theme of freedom. He distinguishes between inner and outer freedom. In conclusion, he speaks of order and authority as necessary conditions for human freedom.

Mgr. Jan Koblížek, Th.D.  
Katedra filosofie a patrologie  
CMTF UP  
Univerzitní 22  
Olomouc  
[jan.koblizek@upol.cz](mailto:jan.koblizek@upol.cz)

---

<sup>59</sup> O náležitosti této otázky svědčí velmi výmluvným způsobem Jan Keller, který odhaluje, že v našem běžném životě, který chceme v Evropě většinou budovat na liberálních základech, existuje řada mylných a iracionálních předpokladů. Jedním z nich je právě přesvědčení, že žijeme v demokratické společnosti, kde jsme autonomními a svobodnými lidmi, a že jsme si navzájem všichni rovni. Naopak ukazuje, jak je celá naše společnost založena na nerovných vztazích (např. mezi občanem a velkými státními nebo soukromými institucemi), na klientelismu, patronázích, konexích nebo známostech; že zde prostě existuje sociální rozvrstvení podle protekcí. Srov. Jan KELLER, *Dvanáct omylů sociologie*, Praha: SLON, 1995, zvláště s. 49–71.