



**S Pavlem Baršou o lyrismu, velkých dějinách, emancipaci
a převazování pout**

MYSLET EMANCIPACI JINAK

Text Ondřej Slačálek
Foto David Konečný

Pavel Barša je známý především jako politický filozof a odborník na mezinárodní vztahy. Mnohé proto jeho poslední kniha překvapila. V *Románu a dějinách* se totiž nečekaně obrací k diskusím o možnostech literatury, které vedli komunistický teoretik György Lukács, Milan Kundera nebo Michail Bachtin. Barša ovšem nemapuje osudy románové formy — snaží se s jejich pomocí zahlédnout politickou budoucnost...

..v knize o románu a o Milanu Kunderovi? Není to spisovatel epochy, která už odešla — společně s románem?

Tvoje otázka vychází z modernistického pojetí času, které nesdílím. I ve své knize obhajuji různé typy současnosti různých epoch, anachronismus, ovšem anachronismus vědomý si sebe sama. Proč román? Zajímají mě dějiny a myšlenka dějin se rozvinula v devatenáctém století, ve stejné době, kdy se do své vrcholné podoby dostal moderní román. Zajímá mě souvislost těchto dvou procesů. Myslím si také, že devatenácté století pořád ještě neskončilo. Vyrovňávat se s tou dobou znamená vyrovňávat se pořád s otázkami současnosti.

Proč v tom případě Lukács a Kundera na straně jedné a Bachtin na straně druhé, když si všichni tři mysleli, že už nejsou v devatenáctém století a že ho překonali?

To si nejsem vůbec jistý. Všichni tři stáli rovnýma nohama v devatenáctém století, a dokonce bych řekl, že Lukács si to jasně uvědomoval. Neustále dával za příklad Goetha a velké romány devatenáctého století, ty měly být vzorem novému socialistickému umění. Stejně tak liberalismus a socialismus jsou vrcholné produkty devatenáctého století. Jedině Bachtin se jej pokouší překonat...

Také návratem před něj, k Rabelaisovi a středověkému karnevalu...

Ano, ale říct návratem před něj už znamená relativizovat časovou přímku, z jejíhož hlediska neustále kladeš svoje otázky: Co je před a co je po? Koho to zajímá? Důležité je, co nás trápí dnes, a to mohou být často věci, které můžeš situovat jak do bližší, tak do vzdálené minulosti.

Překonal Kundera toto pokrokářské pojetí času, k němuž zpočátku patřil, ve svých románech?

Nepřekonal ho způsobem, který by se mi zdál adekvátní a dostatečný. Jen převrátil marxistické zbožštění dějin. Dějiny v marxismu hrály, což on mimo jiné hezky ukazuje, náboženskou funkci. Když se do nich zařadíme, budeme spaseni, zatímco když je odmítneme, budeme zavrženi. Toto pojetí dějin odmítl a to se mi na něm líbí.

Ale co mu pak zůstalo?

Jak říká Engels, vylil s vaničkou i dítě. Spolu s dějinami v podstatě odmítl i dějinnost a politiku, tedy představu otevřeného horizontu dění, do něhož jsme zapojeni, budoucnosti, kterou vytváříme svým

jednáním, anebo také nevytváříme, pokud nic neděláme. Marxistický přístup pouze obrátil a zůstal v konzervativní, apolitické pozici, která mě neuspokojuje. Kyvadlo, které se vychýlilo do jednoho extrému, on zase zhoupl do extrému opačného.

Navíc spojil tuto binaritu s fyzickým věkem. Mluvil o aktivismu a lyrismu jako o hlouposti mládí a moudrosti románu, spojené s moudrostí staršího věku, který vidí, jak naše záměry končí v absurditách... Jak se na toto dá navázat?

Určitě se nechytit do toho buď—anebo. I když lyričnost mládí není proč oplakávat.

Když člověk vidí její karikatury v některých Kunderových dílech, jistě přitaká, ale když pak spatřuje vyústění „moudrosti románu“ ve *Slavnosti bezvýznamnosti*, jejíž hlavní myšlenkou je, že na ničem nezáleží, skoro se mu po lyrismu zasteskne. Aktivismus navíc nemusí být tak hloupý, jak ho Kundera líčí... Doufejme!

A ani lyrismus nemusí být tak hloupý.

Sám Kundera říká, že si vzal stalinismus jako zbraň proti Tristanu Tzarovi. Jenže Tzarovi dědicové, avantgardní básníci jako Havlíček či Effenberger, byli schopni výstižné a přitom lyrické kritiky stalinismu už v jeho době a nevedlo je to k představě, že musíme odmítnout avantgardní dědictví a jakoukoli snahu o změnu světa.

Především — lyrismus nesmíš chápat podle konvenčního vymezení, mně jde o vymezení lyrična Hegelem. To Kundera příležitostně připomene zejména ve svém prvním, českém *Umění románu*. Takže si umím představit lyriku jako žánr, který v sobě tuto vadu, propojení romantického subjektivismu s revoluční hloupostí, nemá. Ale lyrika v hegelovském smyslu, vymezená protikladem k eposu nebo románu a z druhé strany dramatu, se vyznačuje právě tím, že je výronem subjektu, jeho nitra. Problém není v tom, že by se subjekt neměl vyjadřovat, ale v jeho absolutizaci, která jde od romantiků. Řekl bych, že surrealistické avantgardy se dopouštěly stejné neřesti: absolutizují spontaneitu a nitro, z něhož vyhřezávají subjektivistické tvary. Surrealistická kritika stalinismu může stále držet lyrickou pozici i modernistickou představu času a chápat se jako předvoj... tomu se Kundera právem vysmíval a to je nepřijatelné i pro mě.

Jaká je tedy alternativa?

Právě v tom byl důležitý román. Jak jsem říkal, román a myšlenka dějin zažily svůj

Pavel Barša (nar. 1960) je český filozof, politolog a esejist. Působí na Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Věnuje se otázkám politické filozofie, tématům emancipace a mezinárodní politiky a v minulosti také multikulturalismu či orientalismu a feminismu. Publikoval řadu knih, například soubor esejů *Orientálcova vzpoura* (Dokořán, 2011), studii *Cesty k emancipaci* (Academia, 2015) či naposledy knižní esej *Román a dějiny* (Host, 2022). Jeho publicistické texty se objevují v *Deníku Alarm*, *Salonu Práva*, *A2* a dalších médiích.

vrchol ve stejném století. Román od svého začátku, ukazuje to Ian Watt ve své slavné knize *The Rise of the Novel*, byl buržoazním žánrem, protože tematizoval nově se utvořivší sféru domácí intimity, domácí každodennosti a procesů, které patří do této sféry: láska, rozhodování o manželství... Ty jsou v moderní epoše vyloučené z dějin. Do dějin patřily jen v klasické epoše, když se mluvilo o aristokratech, u nichž to splývá, jak vidíme v příběhu Antigony: rozhodnutí o vztahu k bratrovi je zároveň rodinné i politické. Ale buržoazní společnost byla založena na protikladu mezi politikou, veřejnou sférou a posléze dějinami na jedné straně a soukromou sférou, intimitou, rodinou na straně druhé. Tuto dichotomii Kundera přijímá: obhajuje to osobní proti velkým dějinným projektům, které měly sklon si podřízovat nebo do sebe absorbovat osobní sféru. Typická je pasáž





v jednom z jeho románů, kde žena hrdiny v raných padesátých letech vysvětluje jeho neschopnost uspokojit ji v posteli tím, že je buržoazní intelektuál. To je krásná kunderovská ukázka toho, jak dějiny a jejich koncepty kolonizují osobní životy.

Kundera jako romanopisec byl schopen demystifikovat velké dějinné projekty jako komunismus, jehož byl sám součástí, tím, že jim nastaví jako zrcadlo každodennost. I *Slavnost bezvýznamnosti* je přesně toto: Stalina a mocné muže ukazuje z hlediska záchoda, kam chodí vykonávat tělesnou potřebu. Román je důležitý jako potenciálně kritické stanovisko, z něhož můžeš dekonstruovat, demystifikovat dějiny.

Paradigmata dějin devatenáctého století byla posedlá svým koncem. Hegel mluvil o konci dějin, Marx říká: nechme mrtvé, ať pohřbí své mrtvé...

To je i tvá první otázka, kde se ptáš, proč se zabývám tím, co už je za námi. Pořád žiješ v devatenáctém století! Já takovou perspektivu odmítám. Nepřijímám modernistickou představu, že dějiny nás něčeho definitivně zbaví, že něco definitivně překonáme. Že za sebou necháme tmářství tradic a budeme žít v novém světě, na nových základech, necháme mrtvé pohřbívat své mrtvé... to je přece směšné, ne?

V tak radikální verzi samozřejmě ano, ale v umírněné verzi to je nutné. Nemůžeme přece žít se všemi problémy minulosti, musíme brát v potaz, že některé byly již nějak vyřešeny.

Ano, jde mi o tu radikální verzi: vizi finálního vysvobození se — z čeho vlastně? Ve skutečnosti z lidské situace jako takové. U Marxe je to naprosto evidentní, je to ekvivalent náboženské spásy: Překonáme všechna

omezení, budeme se všichni plně rozvíjet, v souladu s rozvojem všech ostatních... Co to je, když ne čirá fantasmagorie? Je to ve skutečnosti to, co popisují s Engelsem jako kapitalismus v *Komunistickém manifestu*, ale bez soukromého vlastnictví a s ním spjatých nespravedlností. Neustálé boření starého a tvoření nového. Věčné mládí. To je náboženská idea spásy, a mně to vůbec nic neříká. Já jsem *gottloser Jude*, jako Freud.

Freud i ty jste v nějaké fázi místo toho typu emancipace, který nabízela náboženská víra nebo komunismus, zvolili liberalismus. Dnes ve své knize mluvíš o konci liberálního milénia právě tak jako o zklamání z komunismu a najdeme řadu těch, kdo mluví jedním dechem o komunismu i liberalismu jako o bozích, kteří zklamali. Mají pravdu?
Ano, já také zdůrazňuji podobnosti. Už ve svém liberálním období, pokud se

Změna způsobu života se vždy odehrává v mezích, které jí nastavují mocní ekonomičtí a političtí aktéři.

nepletu, na konci devadesátých let, jsem napsal článek do filozofického časopisu *Reflexe*, kde jsem říkal, že liberalismus a komunismus jsou rodní bratři, a to právě kvůli onomu směřování k miléniu, ke konci dějin.

Každý ovšem absolutizuje jiný typ emancipace: komunismus emancipaci kolektivní, spojenou s představou, že kolektivní subjekt provede radikální změnu s pomocí státní moci. Proti tomu stojí liberální, individualistická, antietatistická představa, zejména u liberalismu posledních padesáti let, která absolutizuje hledisko jednotlivce. Liberalismus a komunismus se liší v tom, který typ emancipace absolutizují, ale staví na obdobné představě dějin.

Kde ses od Freudovy cesty odchýlil?

Freud i já jsme si vybrali realistickou verzi liberalismu, která oslabuje, či přímo odmítá utopičnost, představu o konci dějin. Ale Freud nakonec redukuje emancipaci na terapeutické sebeosvobození. Stala se mu především individuálním sebepoznáním, starostí o sebe, zmoudřením, kterým se

člověk v mezích svých možností stane pánem svého osudu tak, že pochopí svou omezenost a determinovanost raným dětstvím. Kdežto já se snažím bránit koncept dějinnosti jednotlivce, jeho participace na kolektivních proměnách.

Freud, podobně jako Kundera, skončil v absolutizaci individua. Odmítl sice liberální utopismus, ponechal si však liberální individualismus. Kundera se odvrátil od marxistického pólu emancipace k liberálnímu a tento liberální pól pochopil nejen realisticky, ale velmi konzervativně, takže zcela opustil pole politiky. Právě za to ho kritizují.

Snažím se hledat jinou polohu v konceptu dějinnosti. Ten odmítá historický čas směřující k završení, ale přitom nesklouzává zpět, k cykličnosti a redukci života na soukromou sféru. Snaží se vidět obě strany historicity — politiku i každodennost. V závěru knihy říkám, že současná krize a problematika klimatu nás k tomu tak jako tak vyzývají: to, co jíme, jak cestujeme, jestli recyklujeme, je bezprostředně spojeno s procesy, které ohrožují planetu. Abys byl součástí dějinnosti, v níž se

rozhoduje o budoucnosti lidstva, nemusíš jít do veřejného prostoru a tam hájit nějakou tezi. Na politické výzvy současnosti reaguješ změnou svého každodenního chování.

Není to ale málo? Snadno na to lze říct, že ano, je tu konzumerismus jedinců a to je důležitý problém. Ale zároveň někteří kritici říkají, že tu také je moc fosilního průmyslu, která je podstatnější a asi ji nelze zlomit etickým konzumerismem.

Naprostou souhlasím. Redukovat otázky současnosti na jednu stranu by byla chyba. Je třeba také vstupovat do veřejného prostoru a hájit v něm strukturální změnu. Změna způsobu života v každodennosti se nevyklučuje s politickou angažovaností za změnu způsobu výroby a rozdělování. Změna způsobu života se vždy odehrává v mezích, které jí nastavují mocní ekonomičtí a političtí aktéři. Je důležité měnit i tento strukturální rámec. Koncept dějinnosti umožňuje myslet obojí současně.

Ekologické myšlení je zatím nejradikálnější zpochybnění devatenáctého století, útokem



na „růst“, „pokrok“, přibývání stejného. Říká: to, co mělo lidstvo přivést na vrchol, ničilo zároveň samotný předpoklad našeho života. Nad tvou knihou jsem si nejednou položil otázku: Jak moc lze dnes nebýt současníky devatenáctého století?

Ta kniha je pokus o cestu *ven* z devatenáctého století. To, o čem jsi mluvil, bych shrnul jedním slovem — produktivismus. Ten tvoří výchozí předpoklad liberalismu i marxismu. Kniha se vlastně trochu vrací do osmdesátých let. Třeba Havel si na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let jasně uvědomoval podobnost obou systémů, západního i východního. Mluvil o tom, že obě poloviny tehdejšího studenoválečného světa vězí ve slepé uličce industrialismu, jenž nastolil vládu technologie a „intencí systému“ nad „intencemi života“. Rozdíl je pouze v tom, že na Východě to je brutálnější, a tedy viditelnější. V jednom textu mluví o tom, že Východ je vypouklé zrcadlo Západu...

Je to zajímavé i generačně. My jsme už v druhém járu na gymplu četli *Meze růstu* v nějakém českém překladu, spolužák na to měl referát. A pak to po celá osmdesátá léta pro nás byl výchozí rámec potenciální společenské kritiky. Možná se v tom projevoval i jistý alibismus: abychom nemuseli frontálně napadnout sovětský systém, kladli jsme si ekologické otázky industriální civilizace jako takové. Je také možné, že to zpětně přeceňuju, že to je retrospektivní iluze... Ale stejně se mi zdá, že jsem se po čtyřiceti letech vrátil k otázkám, které jsem si kladl mezi dvaceti a třiceti. Tedy ke kritice produktivismu a industrialismu, jež měly svou liberálně individualistickou a státně socialistickou podobu. Ta myšlenka pak samozřejmě úplně nezmezela, ale problém byl spíše v tom, že jsme velmi rychle po summitu v Riu roku 1992 podlehli iluzi, kterou symbolizovalo sousloví „udržitelný rozvoj“.

Ale zpět k tvé otázce. Jestli mi vyčítáš návrat k devatenáctému století, vracím se tam proto, abych hledal cestu *ven* z něj. Ani dnes jsme neopustili jeho výchozí předpoklady. Dokládá to i způsob, jakým mluví mainstream po summitu v Paříži roku 2015, kde se uznala vážnost situace. Odpověď, která převažuje třeba v české debatě, je strašně podobná tomu, co se říkalo na začátku devadesátých let: že se vlastně nic zvláštního neděje, jen musíme být trochu střídmejší a hlavně hledat technologické inovace, které nám pomohou pokrýt většinu energetické spotřeby z obnovitelných zdrojů — a že nic jiného

dělat nemusíme. Podle mě to je jen variace na iluzi z počátku devadesátých let o udržitelném rozvoji, pouze se nepoužívají stejná slova. Nic zásadního se nemění. Politický mainstream, český i světový, stále neopustil produktivistické iluze devatenáctého století.

Tvým průvodcem tu je zejména Bruno Latour. Zároveň se vracíš k Foucaultově kritice Sartra, mluvíš o tom, že intelektuál už nemůže být veřejný intelektuál, který z vyvýšeného stanoviště soudí celý svět, měl by vždy mluvit ze znalosti konkrétního tématu a zdola.

Myslím, že je třeba odmítnout představu, která intelektuála a filozofy od Voltaira k Sartrovi pokládala za jakési privilegované mluvčí obecná. Dávala jim takovou roli právě proto, že žijí mimo a nemají institucionální ukotvení, na rozdíl od inženýrů, lékařů nebo i akademiků. Proto se mohou podívat na společnost zvnějšku a vidět ji nestranně jako celek. To je neudržitelná iluze, Voltaire i Sartre měli zcela speciální místo v rámci sociálního prostoru a celý nárok — který Sartre vznáší ve spisu *Co je literatura*, kde tvrdí, že literáti stojí vně společnosti, a proto jí mají ukazovat, kam má jít — je směšný a neudržitelný. Literát či umělec se dívá na společnost svým vlastním způsobem, z hlediska svého vlastního řemesla. Literární psaní nebo i humanitní ideje jsou řemeslem, okruhem znalostí, se kterými pracujeme. Nejsou o nic univerzálnější než vědění nějakého přírodovědce nebo inženýra.

Přírodovědec, inženýr nebo třeba akademický odborník na Hegela mohou vstoupit do veřejného prostoru, který je prostorem, kde se mají vznášet obecné otázky. Také odborník na Hegela (či Heideggera) by tam měl vstoupit bez nároku, že právě on by měl mít poslední slovo, protože je filozof a filozofové jsou přece odborníci na obecná, zatímco inženýři a lékaři jsou odborníci na specifické procesy. Také on je odborníkem na něco specifického, texty určitého filozofa minulosti...

Kde by z tohoto hlediska stál Latour, kterému někteří vyčítají, že „zradil“ svou sofistikovanou sociologii vědy ve prospěch prvoplánového politického aktivismu?

U Latoura skutečně proběhl obrat, kdy se ze sociologa specializovaného na technovědu stal veřejným intelektuálem. Ale to vůbec nevadilo, on nikdy na rozdíl od Bourdieua nepředstíral, že mluví z globální pozice, jež by byla schopna vysvětlit, zahrnout, a tedy

přebít dílčí pohledy. Vstoupil do veřejného prostoru se svým vlastním pohledem. Každý tam vstupujeme z určitého místa a snažíme se z něj formulovat něco, co je relevantní pro ostatní, ale vždycky to děláme za sebe, vycházíme z vlastní zkušenosti a profesionální specializace.

Je pravda, že Latour šel v posledních letech až do prorockého postoje a sám se v některých rozhovorech k této roli hlásil. Záleží ale na tom, jak proroka chápeme. Pokud bychom mu rozuměli tradičním způsobem, jako někomu inspirovanému transcendentní pravdou, pak je to samozřejmě nepřijatelné. Ale pokud si ho definujeme jako někoho, kdo se snaží burcovat společnost ke změně, a takový nárok nevznáší, tak proč ne.

Asi jsem ho četl jako ambicióznějšího autora, který chce nabídnout i několik konceptů, které pomohou k řešení — a ty s těmi koncepty pracuješ. Zdá se ti, že se mu to podařilo, že v tom byl úspěšný?

Z toho, co jsem řekl, vyplývá, že od Latoura nebo ode mě nemůžeš očekávat *blueprint* marxovského typu. Marxovské prorockví říká: poznal jsem realitu i její směřování, a proto vám ukážu cestu. Marx si skutečně myslel, že přinesl novou vědu, která nám odhaluje historické zákonitosti a dovede na jejich základě předpovědět vyústění dějin. To je neudržitelné. Myslím, že pozice intelektuálů, kteří na sebe dnes berou prorockou funkci, je prostě skromnější. Latour se považoval za součást hnutí, radikálně ekologického hnutí, které se pokouší na různých úrovních o prosazení změny. Vztah mezi věděním a jednáním je však ve srovnání s devatenáctým stoletím redefinovaný. Byl součástí hnutí a přispíval mu jako sociolog svou vlastní expertizou. Nemohl být jeho vůdcem v tom smyslu, jak si sám sebe představoval Marx, když spoluzakládal První internacionálu: jako někdo, kdo odhalil Pravdu, podle níž bude řídit ostatní.

Hned několik tvých recenzentů pochopilo Román a dějiny jako druhý díl tvé předchozí knihy, Cest k emancipaci. Ptali se pak, do jaké míry je dědictví emancipačních hnutí minulosti slučitelné s hledáním cest ze současné ekologické krize. Jan Géryk přímo řekl, že by toto dědictví mělo být zraženo, že dneska potřebujeme spíše ukázněvání společnosti a podporu silných kolektivních institucí...

Ta věc má stránku terminologickou či rétoricky-taktickou a stránku obsahovou. Terminologická otázka zní, do jaké míry má



Z toho, co jsem řekl, vyplývá, že od Latoura nebo ode mě nemůžeš očekávat *blueprint* marxovského typu.

cenu zachraňovat koncept emancipace, když má konotace, které jsme zmínili: osvobození člověka, vstup do věku, kdy už nebude omezován podmínkami konečné bytosti, protože například z Marxova produktivistického hlediska dospějeme k epoše nadbytku, takže se nebudeme muset zabývat profánními záležitostmi jako rozdělováním bohatství... Hahaha, řekli bychom dnes. Modernisticko-pokrokařská představa emancipace předpokládá, že jdeme vstříc stále větší a větší svobodě, protože jsme schopni překonat stále více omezení tradice a přírody, která byla na člověka uvalena. Tento typ emancipace odmítám a Latour ho odmítá také.

Latour říká, a já to po něm opakuju, že je třeba myslet emancipaci jinak, obrátit její směr. Původní emancipace spočívala v tom, že se člověk chtěl vyvázat z pout, teď jde o to je redefinovat, převázat, rozvázat a zase svázat jinak. Nejde jen o to bořit, ale také vytvářet soudržné struktury života pospolu. Já mluvím o odstředivosti a dostředivosti, protože zejména představa emancipace, ze které jsem vycházel v osmdesátých letech, byla autonomisticky odstředivá: od centra

k periferii, od státu k občanské společnosti, nechte nás žít tak, jak chceme... Byl to trochu i ozvuk nové levice a jejího antietatismu. Řada věcí, které jsme v té době četli, jako třeba Bachtin, rozvíjela tento odstředivý moment: jeho karneval spočíval v destabilizaci všeho, ve zpochybnění oficiálních pravd, stavění věcí na hlavu, v radosti z boření model... Ale nic víc. Záhy se ukázalo, že liberální kapitalismus devadesátých let je na tento typ jednání velmi dobře připraven, že ho dovede výborně usplavit pro své vlastní potřeby. Odstředivá gesta ztratila jakoukoli subverznost.

Ty se tedy k Latourově redefinici emancipace hlásíš?

Ano. Ale jsou lidé jako Tereza Stöckelová a Jan Géryk asi z jiného hlediska než ona, protože ona to říká jako příslušnice latourvského tábora, který tvrdí, že tento pokus zachránit termín emancipace je marný. Z rétoricko-taktického hlediska je to zatím pro mě jasné, zatím mezi těmi, kteří chtějí zahrnout emancipaci, převládají fašisti a neonacionalisti, a já k nim nechci patřit, a tak se radši budu hlásit k emancipaci.

Ale i obsahově nacházím dobré argumenty. Emancipaci, která probíhá na úrovni jednotlivce a jeho vztahů s druhými, lze pochopit jako sebeumocňování, získávání vnitřní svobody, redefinici vlastních potřeb. Taková emancipace nemá patos vnějšího osvobození, který patřil k modernistické emancipaci. Může se osvobodit vnitřně, pokud ovládneš nějakou spotřební choutku. Myslím, že tímto směrem lze jít, na úrovni, kterou jsem v *Cestách k emancipaci* nazval ve Foucaultově tradici mikropolitikou. Lze jít k vnitřnímu osvobození, což má dlouhou tradici, která sahá až ke stoikům a kynikům. Je nicméně pravda, že to neřeší otázku, kterou vznáší Géryk. Souhlasím s ním, že je třeba znovu zhodnotit stát. Představa naší generace byla skutečně antietatistická a antiinstitucionální. Také Latour, který byl o dvanáct let starší, mluvil v jednom rozhovoru o tom, že jako dítě šedesátých let musel překonávat svůj antiinstitucionalismus. Emancipační energii je třeba dát dostředivý směr. Usplavit ji do pěstování soudržnosti, převazování sociálních pout tak, aby osvobozovaly, nikoli zotročovaly. ●