

**UNIVERZITA KONŠTANTÍNA FILOZOFA v NITRE**  
**FILOZOFICKÁ FAKULTA**  
**Katedra filozofie**

**PHILOSOPHICA 4**

**Nitra 2000**

**Posudzovatelia:** Prof. PhDr. Jaroslav Martinka, CSc.  
Prof. PhDr. Lukáč Ján Veverka, CSc.

Financované vzdelávacou nadáciou RENAUDIT

© Filozofická fakulta UKF v Nitre

**ISBN 80-8050-379-6**

*Vážení čitatelia,*

*dostáva sa Vám do rúk „Philosophica 4“. Prvý krát bola vydaná v roku 1993 ako Zborník prác Katedry filozofie a od toho času vychádza s pravidelnou ročnou periodicitou. Štúdie obsiahnuté v predchádzajúcich ročníkoch sú dokladom kreatívnosti pedagógov, variabilnosti ich prístupov k spracovaniu teoreticko-odborných problémov.*

*Tento najnovší zborník predstavuje výsledky teoretických aktivít pracovníkov našej katedry, ako aj kolegov z iných vysokých škôl (UMB Banská Bystrica, Univerzita Szeged). Jednotlivé príspevky tematicky korešpondujú s odbornou orientáciou a špecializáciou jednotlivých autorov. Sú v ňom obsiahnuté štúdie polytematického zamerania, ktoré možno rámcovo rozčleniť na systémovú filozofiu a dejiny filozofie.*

*Vyjadrujeme presvedčenie, že uvedené štúdie budú inšpiratívne pre študentov odboru filozofia a príbuzných disciplín ako aj pre širšiu odbornú verejnosť*

*Jan Dříza  
zostavovateľ*

## OBSAH

### I SYSTÉMOVÁ FILOZOFIA

<b>Briška, F.:</b>	
„Filozofické problémy humanizmu“ .....	7
<b>Mandová, T.:</b>	
„Idea pokroku vo filozofii dejín“ .....	22
<b>Predanocyová, Ľ:</b>	
„Konverzný aspekt edukácie“ .....	34
<b>Štefanko, M.:</b>	
„Veda v kontexte každodenného vedomia“ .....	49

### II DEJINY FILOZOFIE

<b>Dragúň, E.:</b>	
„Problematika cyklickosti a lineárnosti u predsokratikov a Empedokla“ .....	59
<b>Dříza, J.:</b>	
„Amzelmovo zdôvodnenie existencie Boha a jeho peripetie vo filozofickom myslení“ .....	75
<b>Jakubovská, V.:</b>	
„Zápasy a scestia moderného človeka“ .....	88
<b>Jonášková, G.:</b>	
„Etika a tolstojoustvo“ .....	97
<b>Karikó, S.:</b>	
„Lukácsov vzťah k Marxovi“ .....	106
<b>Vašek, M.:</b>	
„Sloboda, prirodzenosť, milosť: grécka filozofia verzus kresťanské myslenie Aurélie Augustína“ .....	118
<b>Kontaktné adresy</b> .....	135



## **I SYSTÉMOVÁ FILOZOFIA**



## **II DEJINY FILOZOFIE**



## FILOZOFICKÉ PROBLÉMY HUMANIZMU

### František Briška

*Problematika humanizmu má vo filozofii dlhoročnú tradíciu, napriek tomu je v súčasnosti predmetom intenzívnych diskusií. Autor v stati poukazuje na mnohorozmernosť pojmu humanizmus, to čo jeho jednotlivé interpretácie spája, je snaha o emancipáciu a umocňovanie pozitívnych ľudských kvalít, vedomé projektovanie a presadzovanie rozvoja ľudskosti. V stati sa analyzuje teoretický a spoločensko-praktický rozmer humanizmu, poňatie humanizmu ako ideálu, ku ktorému sa ľudstvo usiluje dospieť, ale poukazuje sa aj na sociálnu funkciu jednotlivých humanistických programov. Humanizmus autor vymedzuje aj prostredníctvom jeho odlíšenia od kategórie polárnej - antihumanizmu. Nové problémy vo vzťahu k humanizmu nastolil filozofický prúd, ktorý označuje ako postmodernu. V závere sa autor pokúša načrtnúť perspektívy vývoja tohto protirečivého fenoménu.*

Problematika humanizmu má vo filozofii dlhoročnú tradíciu a premanentné zastúpenie, počnúc starovekými stoikmi, ktorí ako prví v najkoncentrovanejšej podobe zdôraznili ideu jednoty ľudského pokolenia. Napriek tomu sa tento pojem v ostatných desaťročiach stal predmetom spochybňovania z viacerých zorných uhlov pohľadu. Pritom prelom dvoch tisícročí je charakterizovaný okrem iného aj „plným prejavením sa krízy vzťahov človek - spoločnosť - prostredie. Ľudstvo sa pomaly ale isto prepracováva k poznaniu, že „veľký príslub“, t.j. príslub bezhraničného pokroku, opierajúci sa o „ovládnutie prírody“, materiálnu hojnosť a šťastie pre maximálny počet ľudí, vďaka technokraticky chápanému priemyselnému rozvoju, konzumnému spôsobu života a morálnemu úpadku bohatej časti

ľudstva zlyhal“ ([1], 7). Ľudia, vo väčšej miere ako tomu bolo v predchádzajúcich obdobiach, hľadajú svoju novú identitu a ďalšie perspektívy. Súčasťou tohto procesu sú aj ostré ideové konfrontácie ohľadom humanizmu, jeho miesta a opodstatnenosti v súčasnom svete.

Pojem humanizmus sa používa v súčasných filozofických diskusiách veľmi široko a v mnohých významoch. Vo všetkých predstavách o humanizme je však obsiahnutý jeden spoločný motív, na ktorý poukazuje etymológia tohto slova. Termín humanizmus vznikol z latinského homo, humanus, humanitas, teda človek, ľudský, ľudskosť. Týmito termínmi boli označované v latinskom jazyku atribúty, týkajúce sa človeka ako špecifického druhu medzi živými bytosťami, zobrazovali len jemu prináležiace zvláštnosti. Pojem ľudskosť používame v dvojakom zmysle: 1. ľudskosť označuje vlastnosť byť človekom ako určitým špecifickým prírodno-historickým druhom, 2. ľudskosť predstavuje určitú morálnu kategóriu, ktorá súvisí s túžbami a úsilím človeka po dobrom a harmonickom živote, po živote v súlade s ľudskosťou ako určitým mravným ideálom. V prvom spomínanom prípade máme na zreteli tie vlastnosti, ktoré robia človeka človekom na rozdiel od iných živočíchov. Potenciálne sú dané vznikom človeka, ich rozvoj a vývin je však viazaný na historický proces vývinu ľudstva ako celku. V druhom etickom zmysle sa rozumie pod ľudskosťou súhrn určitých ideí, ktoré sami ľudia označujú za žiadúce. Vznikajú ako subjektívna predstava takých vzťahov medzi ľuďmi a ľudským konaním, ktoré rešpektujú idey ľudskosti. To sú dva základné významy pojmov ľudský, ľudskosť (humanus, humanitas). Jestvujú nejaké rozdiely medzi nimi a pojmom humanizmus? Pojem humanizmus zahŕňa v sebe obidva uvedené významy, navyše však postihuje skutočnosť, že: 1. človek ako racionálna a hodnotiacia bytosť neponecháva rozvoj ľudskosti živelnosti a náhode, ale tento proces robí predmetom svojho poznávania, vedome ho projektuje a anticipuje, 2. človek sa vedome usiluje o emancipáciu a umocňovanie pozitívnych ľudských kvalít v konkrétnych životných situáciách.

Napriek pestrosti a zložitosti humanistických ideí v ľudských dejinách môžeme obsah a zmysel humanizmu v dejinách charakterizovať ako: 1. požiadavku rozvoja ľudského „Ja“, bytostných síl človeka, 2. požiadavku lepších vzťahov medzi ľuďmi navzájom, rozvoja ľudského „Ja a Ty“. Prvý rozmer zdôrazňuje „rozvoj človeka“,

„hlbkú ľudskej osobnosti“, požaduje vzdelanosť a kultúrnosť, bojuje o skvalitnenie života indivídua i rodu. Druhý rozmer zdôrazňuje „poľudštenie vzťahov medzi ľuďmi“, ľudskosť konania a prístupu človeka k človeku (humánnosť, humanitu, filantropiu), preto sa viac zaoberá morálkou a politikou ([2], 184). Treba rozlišovať medzi pojmami humanizmus a humanita, napriek tomu, že sú si veľmi blízke a často sa používajú ako synonymá. Humanizmus vychádza z humanity, teoreticky ju rozvíja a zdôvodňuje, kladie si za cieľ ju vedome šíriť a uvádzať do každodenného života.

Aj pri takomto vymedzení humanizmu sa však môže vyskytnúť viacero problémov. Ideál humanizmu je v dejinách jeden z najčastejších, ale i najpodivnejších: človek sa v ňom kladie za vzor a ideál človeku. V tomto je implicitne obsiahnuté východisko, že človek vlastne ešte nie je „hotový“ a dosiaľ neexistuje „plne“. Humanistické predstavy potom často vychádzajú z požiadavky „plnosti človeka“, „celého človeka“, prípadne „človeka skutočne ľudského“ a pod. ([3], 180). Jednotlivé koncepcie sa už potom líšia, keď ide o to, čím kto chce k onej žiadúcej „plnosti“ dospieť, čím to chýbajúce doplniť. Zdanlivo jasná a samozrejmá idea humanizmu sa tak môže premietnuť do najrôznejších a často si protirečiacich návrhov a programov.

Ani interpretácia humanizmu ako „rozvoja ľudských schopností“ nie je celkom jasná, jednoznačná a neproblematická, veď v ľudskej bytosti sú i schopnosti ničivé. Ich rozvoj treba zrejme chápať ako protiklad humanistických snáh. Je však aspoň celkom jasné, čo sú „pozitívne“ a čo „negatívne“ ľudské vlastnosti? Prečo má byť niečo, čo je v človeku, považované za „neľudské“? A či i to pozitívne nemôže byť zneužitá? Známym Terentiovým výrokom „Homo sum, nihil humani a me alienum puto“ idea humanizmu dostala vlastne neohraničenú obsahovú dimenziu.

Pri problémoch, ktoré sme naznačili môžeme zovšeobecniť, že každému poňatiu humanizmu je spoločný záujem o človeka, jeho práva, slobodu a dôstojnosť. Aj tak však možno k tomuto pojmu pristúpiť z niekoľkých hľadísk. Niektorí autori pojem humanizmu vzťahujú predovšetkým na oblasť duchovných javov, psychiky a spoločenského vedomia. Napríklad poľskí autori Janusz a Alice Kuczynski vymedzili humanizmus ako „...myšlienkový prúd, ktorému

je človek najvyššou hodnotou vo svete, ktorého cieľom je plný rozvoj ľudskej bytosti“ ([4], 14-15).

V inom ponímaní sa pojem humanizmus zužuje na výhradne etickú kategóriu, etický ideál ľudskosti, ktorá sa má stať predmetom skúmania teórie mravnosti. Súvisí to so zamieňaním pojmov humanita a mravnosť, pretože mravnosť sa považovala v dejinách filozofického myslenia často za najpodstatnejší znak človeka. V duchu týchto názorov máme svoje každodenné konanie zamerať na to, aby sme všade, vždy a vo všetkom odporovali zlému, vlastnej i cudzej nehumanite, prekonávali zlo dobrom. „Človek má dosiahnuť vo svojom živote čistého človečenstva, mravného ideálu človeka. Tento ideál máme na mysli, pokiaľ hovoríme: To je konanie ľudské, to je konanie neľudské“ ([5], 73). V týchto koncepciách je „zmyslom celej histórie stály pokrok k humanite...Ľudskosť (humanita) je to, čo je výrazom vnútornej dobroty a dobrej vôle, lásky k blížnemu, k človeku, radosti z krásna, z mravnej sily a slobody“ ([6], 11-12). Takto chápaná humanita vyúsťuje do myšlienky všesvetového univerzalizmu, jednoty ľudského pokolenia.

Častokrát sa stretávame s interpretáciou humanizmu, v ktorej sa zužuje na čisto literárny resp. kultúrno-literárny smer, pojmom humanizmus sa niekedy označuje iba jeden z viacerých súčasných vystupujúcich prúdov renesancie, osobitne talianskej. Pojem humanizmus sa redukuje na špecifický, k antike orientovaný vzdelanostný a kultúrny ideál. V extrémnej podobe tento trend vyjadril L. Thorndike, ktorý považuje humanizmus za „knižnú znalosť staroveku“ ([7], 15). Nechceme znižovať veľký prínos antickej kultúry pre rozvoj európskej civilizácie, považujeme však podobné prístupy k problematike humanizmu za príliš jednostranné, pretože sa celá humanistická tradícia redukuje na jednu, historicky ohraničenú fázu.

Pojem humanizmus má oveľa širšiu platnosť, treba ho skúmať vo viacerých rovinách. Pod humanizmom môžeme rozumieť v teoretickej rovine spoločensko-politickú koncepciu, kultúrne a literárne hnutie, filozofickú teóriu človeka, či súhrn estetických, etických alebo psychologických názorov na človeka. Humanistické motívy sa naviac nevyskytujú vždy iba v podobe nejakej osobitne rozpracovanej teórie, ale nachádzame ich aj na úrovni vlastného prístupu toho ktorého

vedeckého smeru či školy k vlastnému predmetu, funkcii a úlohám danej disciplíny, k spôsobu hodnotenia iných doktrín a pod. Humanistické idey sú takto implicitné najširším teoretickým koncepciam a ako také sa prelínajú cez základné vedecké kategórie a hypotézy, sú s nimi úzko späté.

Pojem humanizmus označuje mnohorozmerný, vnútorne zložito štrukturovaný fenomén, môžeme sa s ním stretnúť v rozličných podobách. V užšom zmysle humanizmus ako kultúrno-historická kategória označuje konkrétne historické obdobie (humanizmus a renesancia). V prenesenom význame sa potom tento pojem vzťahuje na určité dejinné etapy, resp. spoločenské a ideové hnutia, ktoré sú svojimi charakteristickými znakmi blízke obdobiu klasického humanizmu. Humanizmus môžeme chápať ako ideál, ktorý sa v dejinách postupne presadzuje (Herder, Masaryk), alebo ako cieľový projekt, ku ktorému sa snažíme priblížiť. Tento pojem zároveň v sebe obsahuje aj procesúalnu stránku, pretože zahŕňa celú postupnosť vývinu človeka, či už ako prírodno-historického druhu, ľudskej spoločnosti ako celku, alebo nekonečnej entity ľudských individuí s ich neopakovateľnými osudmi. Serióznemu bádateľovi v oblasti humanizmu sa preto oprávnene javí, že má pred sebou problematiku nanajvýš zložitú, „ide tu o takú mnohosť, či už v horizontálno-vertikálnom, ale aj v axiologickom zmysle, že pokúsiť sa o nájdanie spoločného menovateľa, teda pochopiť ju ako myšlienkovu postihnuteľnú unitas multiplex, znamená nezvládnuteľnú tantalovsko-sizyfovsky donekonečna unikajúcu úlohu“ ([8], 8). Tak ako pri každom pokuse o bližšie vymedzenie nejakého pojmu, aj pri humanizme platí, že správne postavená otázka je prvým dôležitým krokom k jej vyriešeniu. Veľká skupina autorov vychádza z toho, že jestvuje nejaký všeplatný a nadčasový pojem „humanizmu vôbec“, daný raz a navždy, ktorý nám môže slúžiť ako kritérium, ku ktorému môžeme prirovnávať jednotlivé humanistické prvky, či už v dielach filozofov, umelcov a pod. a na základe tohto porovnávania posudzovať stupeň humánnosti toho ktorého učenia, koncepcie, diela či systému. A. Renaudet napr. tvrdil, že „jestvuje jeden všeobecný „večný“ humanizmus, ktorý sa v jednotlivých epochách iba rôzne obmieňa“ ([9]). Podobné názory môžeme nájsť aj v prácach E.Gilsona a J.Maritaina.

Na rozdiel od uvedených koncepcií náš prístup predpokladá, že problémy človeka, predstavy o zmysle života, šťastí a ľudských hodnotách boli vždy podmienené historicky. Preto sa aj v oblasti samotného kladenia otázky o človeku diali a dejú zmeny, a teda ani samotnú otázku nemožno riešiť bez zohľadnenia peripetií ľudského vývoja. Snaha o metafyzické zabsolutizovanie a jednostranné pertraktovanie pojmu humanizmus by protirečila logike dejinného vývoja, pretože obsah humanistických ideí a ideálov sa v jednotlivých historických etapách a epochách rôzne vyjavoval a menil. Nová skutočnosť projektuje zároveň aj nové ideály a súčasne si vyžaduje aj nové spôsoby a prostriedky, ktorými sa môže daný ideál naplniť a realizovať.

Uplatnenie historického prístupu však zároveň neznamená ani upadať do opačného extrému (solipsizmu) a prijať za teoretické východisko absolútny voluntarizmus, urobiť vlastné JA mierou a kritériom všetkých hodnôt, a tak to, čo je v obsahe pojmu humanizmus objektívne celkom zosubjektivizovať a zrelativizovať. Viedlo by to k negácii a zavrhnutiu celej humanistickej tradície ľudstva, bránilo by nám to pochopiť sa a porozumieť s ľuďmi minulej doby, vžiť sa do ich ideálov a snažení, ale aj problémov. V praktických dôsledkoch by prijatie takýchto východísk znamenalo byť humanistom iba vzhľadom k sebe, ale nebyť ním vo vzťahu k druhým.

Pokus o analýzu pojmu humanizmus predpokladá aj určité hodnotenie sociálnej funkcie rozličných humanistických programov. Všetky tieto koncepcie si kladú programátorsky za cieľ blaho, šťastie a dôstojnosť človeka, humanizmus sa však častokrát chápe abstraktne a deklaratívne. Pokiaľ nechceme byť odtrhnutí od skutočného sveta a zotrvať vo svete ilúzií, musíme preskúmať konkrétny dopad názorov obsiahnutých v humanistických predstavách, preniknúť cez humanistický pátos ideí až ku skutočnému ľudskému individu, pre ktoré sú tieto ideály určené. Všeobecná slabosť mnohých humanistických programov spočíva v tom, že sa vo svojich úvahách o humanizácii spoločnosti odtrhávajú od reality a ich koncepcie často zostávajú utopickými vidinami. Pokiaľ nemá humanizmus zostať v deklaratívnej podobe, musí nájsť svoje vyjadrenie v konkrétnych životných situáciách. Z tohto hľadiska hovoríme o reálnom humanizme, alebo stelesnení humanizmu v praxi. Humanizmus

predstavuje v súčasnosti nielen filozofický pojem s určitým kognitívnym významom, ale je aj reálnym problémom súčasného spoločenského vývinu, ktorý si vyžaduje tak teoretické ako aj praktické riešenie na všetkých úrovniach spoločenského života.

Z takejto interpretácie humanizmu vychádzajú autori, ktorí nepovažujú humanizmus iba za duchovný fenomén, ale zdôrazňujú v ňom spoločensko-praktický a dejinný rozmer. Problematika človeka siaha hlboko do hmly dejín, prvé predpoklady rozvoja humanizmu sa spájajú už so samotným objavením sa „homo sapiens“, s bojom človeka za zachovanie a presadenie sa ľudského druhu. Pri úvahách o humanizme musíme zohľadniť aj samotný proces hominizácie človeka, ktorý predchádzal vlastnej humanizácii sveta. Človek umocňoval v praktickej činnosti svoje biologické dispozície, s ich zdokonaľovaním sa postupne racionalizovala jeho poznávacía sféra. „Človek je predovšetkým bytosťou, ktorá sa zo svojho živočíšneho stavu - v dlhom predhistorickom a historickom procese „vydeľuje“ svojou prácou, výrobou, tvorbou, rozumovou schopnosťou a projektovaním budúcnosti - takto reprodukuje svet vlastnej dimenzie tzv. ľudský...“ ([10], 10). Už od počiatku tohto procesu chce človek do daného surového prírodného stavu vecí zasiahnuť, svojou činnosťou prírodný stav mení, pretvára prírodu a okolitý svet, dáva im svoju ľudskú formu. Tým svet humanizuje, zľudšťuje. V tomto zásahu do prírodného poriadku, v jeho pretvorení na poriadok ľudský, pozostáva podstata kultúrnej činnosti človeka.

Poľudšťovanie okolitého sveta ako neoddeliteľný a charakteristický atribút ľudskej činnosti sa prelína celými ľudskými dejinami a v tomto zmysle sa pohyb histórie javí ako pohyb skutočného humanizmu. Jeho výsledkom je svet osvojenej prírody, svet dosiahnutej kultúry, celá ľudská skutočnosť. Druhou vecou je, nakoľko sa mohol humanizačný proces v dejinnom vývine ľudstva realizovať naozaj plnohodnotne a kontinuitne. Humanistické idey predstihovali častokrát možnosti spoločenskej praxe, tieto disproporcie prerastali v určitých dejinných fázach do rozporu medzi progresívnym myšlienkovým obsahom humanistických koncepcií a jednostranne utilitaristickým praktickým vzťahom ľudí k prírode i medzi sebou navzájom.

Z tohto hľadiska pojem humanizmus zahŕňa niekoľko základných dimenzií. Po prvé, humanizmus ako praktický prejav a dôsledok ľudskej činnosti, ktorej výsledkom je poľudšťovanie okolitého sveta v súvislosti so spredmetňovaním ľudských bytostných síl. Po druhé, humanizmus ako vedomé úsilie o rozvoj človeka v zmysle rozvoja a kultivácie jeho ľudských potencií a schopností. Po tretie, humanizmus ako cieľavedomé úsilie o vytváranie a presadzovanie takých podmienok pre život človeka, ktoré sú v súlade s ideálom ľudskosti ako morálnou kategóriou. Iba pri pochopení jednoty, súvislosti a podmienenosti týchto troch základných aspektov, môžeme zodpovedať otázku, čo tvorí podstatu humanizmu. Rozdiel medzi duchovným a praktickým rozmerom humanizmu pramení z toho, že v celej dejinnej praxi ľudstva sa prejavuje významná potreba konať na základe idey, vychádzať z ideového konceptu, z premysleného ideového programu. Z tohto hľadiska je humanizmus predovšetkým univerzálnym pohľadom na celú šírku skutočnosti, pohľadom, ktorý všetku mnohosť bytia poníma do jednotnej myšlienkovvej budovy. V tomto zmysle je humanizmus predovšetkým výsledkom duchovných dejín, dlhej tradície myslenia.

Materiálne, ekonomické, sociálne činitele v dejinách majú veľký význam, aj v súčasnosti sa dennodenne presvedčujeme ako významne ovplyvňujú udalosti sveta. Rozhodujúce a smerodajné sa však stávajú „len v istej konštelácii mnohých iných historických, spoločenských, politických, ideových, kultúrnych činiteľov. Vždy záleží napokon na dominantách, na dominujúcich princípoch týchto zložitých štruktúr, na najvyšších ideáloch danej spoločnosti, štátu, epochy, ktorým sú celkove podriadené a ktoré aj spätne vplyvajú na hospodársky, sociálny, politický, kultúrny, vedecký život takéhoto celku“ ([11], 19). To sú vlastné „integrujúce“ sily týchto pluralitných útvarov, ich „vertikály“. Od toho, do akej miery stelesňujú univerzálne humanitné hodnoty (napr. pravdu, spravodlivosť, slobodu), závisí stupeň „liberálnosti“ či „totalitárnosti“ režimov daných štátnych systémov, medzinárodných zoskupení alebo dejinných epoch.

Z charakteru človeka ako mysliacej i prírodnej bytosti však zároveň vyplýva, že humanizmus sa nemôže spätne obmedzovať len na spiritualistickú výlučnosť, výlučné zdôrazňovanie ducha ako jedinej pozitívnej bytostnej podstaty - a tým aj popieranie podstaty hmotnej



ako nehodnoty. Už Tomáš Akvinský upozorňoval na to, že hmota je určená k duchu, aby bola zduchovnená a duch je určený k hmotnosti, aby ju dvihol do svojej duchovnej sféry. Tak telesná podstata má byť v človeku zduchovnená vo vyššom duchovnom človeku, pod personálnou formou. Pojem humanity, ľudskosti je špecifickou syntézou určitého individualizmu, požadujúceho personalitu a určitého univerzalizmu, ktorý je výrazom jednoty a spolupatričnosti ľudského pokolenia. Vo vývine filozofického myslenia sa zvykol človek interpretovať v niekoľkých rovinách: cez jeho telesnosť, biologickú stránku (napr. L.Feuerbach), ako spoločenská a prakticky činná bytosť (napr. K.Marx), či ako duchovno-personálna bytosť (napr. M.Scheler). Pojem humanizmu by však mal postihovať, čo je špecificky ľudské, absorbuje do seba a určitým spôsobom završuje problematiku človeka v jeho celistvosti a komplexnosti. Ako upozorňuje B.Seilerová, „evidujeme dva významy pojmu celistvého človeka. Prvý význam je ontologický a označuje existenciu mnohoúrovňovej, mnohostrannej reality človeka... Okrem ontologického pojmu celistvého človeka jestvuje aj filozoficko-sociologický pojem celistvého človeka, resp. všestranného človeka. Tento pojem charakterizuje začlenenosť ľudského individua do sociálnych vzťahov v systéme deľby práce z hľadiska rozvoja jeho osobnosti“ ([12], 137). Osobnosť predstavuje určitý priesečník individuálneho a spoločenského, jej nositeľom je vždy individuum, ale o tom, nakoľko sa individuum stane osobnosťou, rozhoduje predovšetkým to, nakoľko sa dokáže zapojiť do spoločenského pohybu a prejaviť sa ako dejinotvorná bytosť. V tomto zmysle človek prekračuje svoju determináciu prírodou, individuum sa človek rodí, ale osobnosťou sa stáva v procese spoločenskej činnosti. „Človek ako personálny subjekt svoje bytie v čase realizuje a aktualizuje. Dejiny vo vlastnom slova zmysle však nemá človek - jednotliviec, ale ako člen spoločnosti. Dejiny v čase má ľudská spoločnosť. Je to osudová cesta človeka ako druhu, v celom jeho pozemsko-časovom jestvovaní. Agensom je tu ľudský spoločenský subjekt, celá ľudská spoločnosť, alebo jej jednotlivé menšie organické celky. Dejinnými partnermi sú: objektívny svet, príroda, aj človek, to druhé „Ty“, osoba proti osobe, a spoločnosť, vo svojich rozličných formáciách“ ([13], 53).

Spomínali sme už, že predstavy o humanizme sa rozlične modifikovali v priebehu svojho vývinu. Svoj vrcholný bod nachádza humanistický optimizmus v osvietenstve. Základnou maximou osvietenstva je rozum, pomocou ktorého prekoná človek všetky prekážky. Pojem ľudskej podstaty zahrňal v osvietenstve predovšetkým pozitívne charakteristiky. Človek je bytosťou rozumnou, tvorivou a slobodnou. Idea, že rozum a sloboda patria k sebe, bola základom osvietenského humanizmu. Egoizmus, deštrukčnosť a chorobná túžba po moci sa vzťahovali iba k prechodným obmedzeniam ľudskej podstaty a sú zapríčinené predovšetkým jej deformáciou vonkajšími okolnosťami. Rozumom sa dá dosiahnuť náprava týchto pomerov.

Osvietenci verili, že je blízko okamih, keď slnko bude ožarovať zem, obývanú iba slobodnými ľuďmi, neuznávajúcimi nad sebou žiadneho iného pána, okrem svojho rozumu. Humanistický optimizmus ešte umocňovalo presvedčenie o harmonickom usporiadaní univerza, v ktorom všetky konflikty a rozpory sú iba zdaním, a kde sa všetko vyvíja k vyššej dokonalosti, záujmy jednotlivcov sa nekrížia, ale navzájom dopĺňajú. Svet sa stal terénom, kde človek mohol propagovať svoje výlučné postavenie vyplývajúce z toho, že si začal uvedomovať svoju silu. Z tohto životného pocitu pramenia aj jeho humanistické predstavy a ambície.

Devätnáste a predovšetkým dvadsiate storočie skoncovalo s takýmito naivnoromantickými predstavami o „ľudskej“ podstate človeka, harmonickom zložení univerza a interpretáciou ľudských dejín ako nepretržitého pokroku. Človek dosiahol iný stupeň svojej dospelosti, pocítil, že pôda pod ním nie je taká neotrasiteľná, ako sa mu predtým zdalo. G. Gadamer poznamenáva, že „v priebehu 19. storočia sa metafyzickými základmi ľudstva už nezaoberali filozofické školy, ale veľkí básnici storočia. Veľkí románopisci, Balzac, Angličania, no predovšetkým Rusi, boli nielen pravými filozofmi svojej doby, ale aj skutoční vlastníci živého dedičstva západnej metafyziky ...“ ([14], 30).

Dostojevskij skúma človeka ako prepustenca na slobodu, renesančná a osvietená radosť z bohatých tvorivých síl človeka zmizla, iracionálna ľudská sloboda sa stáva momentom tragického

údelu človeka. Po tejto skúsenosti sa zrodila nová duša človeka, s novými pochybnosťami, s poznaním nového zla, avšak i s novými obzormi a diaľkami. Človek vstúpil do iného, duchovne zrelšieho veku. Nestal sa lepším, ale jeho duša je nekonečne zložitejšou. Túto situáciu komentuje Berďajev nasledovne: „Tvorba Dostojevského znamená nielen krízu, ale aj krach humanizmu, odhaľovanie jeho vnútornej podstaty. V tomto zmysle je treba Dostojevského postaviť vedľa mena Nietzscheho. Návrat k starému racionalistickému humanizmu nie je už po Dostojevskom a Nietzsche možný, humanizmus je prekonaný. S humanistickým sebauvrdením a sebauspokojením človeka sa u Dostojevského a Nietzsche končí. Ďalej vedie cesta buď k Bohočloveku, alebo k nadčloveku, k človeku-bohu. Nemožno sa zastaviť na iba ľudskom. Kirilov sa sám chce stať Bohom... Nietzsche chce prekonať človeka ako niečo ostudného a hanebného a smeruje k nadčloveku... Nadčloveka, ktorý poznal pokušenie, humanizmus už nemôže lákať.“ ([15], 13).

Humanistické ideály patrili po dlhé stáročia k ústredným spoločenským hodnotám a stimulom ľudského konania. Ich najhlbším zmyslom bolo podnecovať človeka a viesť ho k aktívnej účasti na tvorbe dejín a kultúry a ukazovať mu ich zmysel. Spredmetňovali sa v pokusoch o prekonanie poroby človeka, v odpore voči sociálnej nespravodlivosti, politickému despotizmu a militarizmu. Humanistické idey takto nachádzali svoje vyjadrenie v praktickom spoločenskom pohybe za uskutočnenie demokratických ideálov.

Teoretickým protipólom a spoločensko-praktickým protikladom humanizmu sú rozličné pokusy o teoretické zdôvodnenie a mocenskú realizáciu antropologickej a spoločensko-politickej nerovnoprávnosti, ako otvorene antihumanistické sa identifikovali predovšetkým rozličné modifikácie fašizmu, rasizmu a nacionálneho šovinizmu. Niet u nich spravidla jednotnej filozofickej osnovy, preto sa táto obyčajne nahrádza politickými doktrínami, programami a heslami. Otvorená programátorská nerovnoprávnosť vo vnútornej politike sa spája s ideami sociálneho darwinizmu, geopolitiky a agresie vo vzťahoch medzi národmi a štátmi.

Antihumanizmus vyvracia a popiera všetky tradičné humanistické hodnoty. Oproti historickému optimizmu sa stavia nihilizmus,

humanistické volanie po ľudskosti sa nahrádza kultom násilia, tradičná humanistická túžba po vzdelaní a osvete je nahradená prehliadaním a podceňovaním poznania. Zatiaľ čo humanizmus zdôrazňuje jednotu a spolupatričnosť ľudského pokolenia, antihumanizmus absolutizuje otázky rasového pôvodu, oproti ideálom dôstojnosti každého človeka sa stavia výnimočnosť a nadradenosť, humanistická oslava človeka je potlačená kultom nadčloveka. Ideál humánnych vzťahov medzi ľuďmi, založených na úcte a láske, sa vydáva za prejav neživotnosti humanistických princípov, pretože v nich vraj ide o „vylúčenie riskovania a boja“ (Baumler). Z takýchto pozícií uskutočnené „prehodnotenie hodnôt“ nakoniec logicky vyúsťuje do Dönitom otvorene proklamovaného hesla „humanita je slabosť“.

Táto situácia nastoľuje po novom otázku o povahe človeka a ľudskej prirodzenosti. Je človek naozaj vo svojej prirodzenosti tvor agresívny? Mal pravdu Leonardo da Vinci, keď tvrdil, že človek sa rád označoval za kráľa zvierat, ale častokrát by si zaslúžil volať sa aj kráľom beští a najhoršou z nich? „Je ľudská agresivita vrodená, inštinktívne podmienená, neodstrániteľná a musíme sa s ňou zmieriť, alebo je vonkajškovo podmienená, a teda aj ľahšie ovládateľná, prípadne aj odstrániteľná? ... Alebo mal pravdu Erich Fromm, keď veril, že človek môže vo svojich dejinách veľmi blúdiť aj blúdi, môže sa hrozne deformovať a spotvorovať, ale že existuje akási ideálna zdravá ľudská prirodzenosť, ktorá sa v dejinách hľadá a raz sa aj nájde?“ ([16], 513-524). Peripetie modernej doby preukázali, že idey altruistického humanizmu boli veľmi zjednodušené a naivné. Humánnosť sa v jej starých a v realite nezakorenených predstavách okliešťuje. Kataklizma dvoch svetových vojen, fašizmus a stalinizmus, nacistický holocaust a stalinistický Gulag, zbavili moderné ľudstvo eschatologickej vízie o veľkolepom smerovaní dejín k humanite.

Túto situáciu označuje Lyotard paradigmatickým menom Osvienčim, ktorý symbolizuje zneuctenie moderného ideálu emancipácie a slobody ľudstva. Lyotard tvrdí, že tento projekt nebol „opustený, zabudnutý“ ale „likvidovaný“. Aj humanizmus sa zaraďuje do sféry „veľkých narácií“, „nepresvedčivých rozprávání“, ktoré boli infiltrované mocou a tá ich využila na legitimizáciu a upevnenie svojho panstva. Najväčšie krivdy 20. storočia sa diali pod rúškom tých

najveľkolepejších ideálov. Vyjadrené slovami F. Novosáda „moc si z nich uplietla bič a predstierala, že ním ľudstvo zaženie do raja...“

Niet sa preto čo diviť, že keď sa ešte v 60. rokoch nášho storočia v širokých diskusiách hľadal pojem na charakteristiku súčasnej západnej kultúry, okrem iných post-ických pojmov (postmoderné umenie, postmoderná kultúra, postmoderný svet) bol vyslovený aj názor, že táto kultúra sa stala aj post-humanistickou. Svoj status získava tento pojem z diskurzu postmodernity, ktorá sa rozvíjala v ostatných troch desaťročiach. Jej hlavným znakom je vytvorenie určitého vzťahu k moderne ako kultúrnej formácii spätjej s industrializmom a projektami emancipácie (Hubík). Ako upozornil M.Marcelli, postmoderna je stratou „toho zázračného zrkadla starej dobrej antropológie, ktoré každému ochotne poskytovalo pohľad na heroického tvorca dejín a presviedčalo ho, že je ním on sám, že taká je jeho autentická podoba bez ohľadu na úbohosť situácie v akej sa ako dočasne neautentická bytosť nachádza“ ([17]). Domyslenie do dôsledkov pojmu posthumanizmus bolo však pre mnohých doslova šokom. Aspoň pre tých, ktorí nedomysleli do dôsledkov významné súvislosti filozofie prinajmenšom Nietzscheho a Heideggera. Ale, veď aj sám Heidegger, po zdrvivúcej kritike humanizmu, sa pokúša formulovať humanizmus nový. Zavrhnúť teda humanizmus celkom a smerovať do konštelácie posthumanistickej?

Celá situácia vedie k paradoxu: Majú sa práve v dnešnej dobe „rozplynúť chiméry humanistov všetkých dôb“ (Rorty) a máme sa zriecť vedomého hľadania a presadzovania ľudskosti? Veď práve v dnešnej dobe nadobudla ľudská činnosť planetárne dimenzie a treba, ako na to upozornil Hans Jonas, formulovať „princíp zodpovednosti“ s ohľadom na ohrozenie ďalšej existencie ľudstva na zemi. Pri rešpektovaní veľkej plurality dnešných foriem života svetové spoločenstvo naozaj nemôže mať a ani nepotrebuje jednotnú filozofiu, jednotné náboženstvo, jednotnú ideológiu. Znamená to však, že vôbec nepotrebuje žiadne spoločné normy, hodnoty a ideály? Nemal by nás spájať práve pocit jednoty a spolupatričnosti ľudského pokolenia, nemal by byť práve humanizmus mostom pre porozumenie medzi jednotlivými národmi, štátmi a celými kultúrami?

Aj medzi filozofmi, ktorí najradikálnejšie vystupujú voči veľkým vyhláseniam a humanistickému páťosu sa na druhej strane môžeme stretnúť s myšlienkami o „nutnosti idey solidarity a zmiernenia krutosti v spoločnosti“ (Rorty), potrebe „odhodlania, inteligencie a srdca“ (Feyerband), či „tolerantných vzťahov medzi mnou a ostatnými“ (Vattimo). Čo iné má na zreteli aj jeden z filozofov postmodernity H. Küng, keď veľmi intenzívne nastoľuje potrebu „svetového étosu“, u ktorého práve „humanum“ tvorí etické kritérium a základ dialógu tak medzi veľkými svetovými náboženstvami, ale aj medzi veriacimi a neveriacimi? ([18], 87).

Ani na prelome tisícročí sa ľudstvo nevyhlo etnickým čistkám a degradácii základných humánnych hodnôt v krvavých jatkách bitevných polí. Človek teda tak ako je tvorcom a nositeľom humanizmu, môže byť tiež aj jeho odporcom a ničiteľom. Napriek tomu ťažko môžeme súhlasiť s názormi, „že žijeme uprostred trosiek impozantnej, pol tisícročia trvajúcej éry humanizmu. Všade, kam náš zrak dohliadne, panuje naprostá skaza“ ([19], 7). Treba skôr skoncovať s predstavou, že humanizmus je niečím samozrejým, pohodlným a prijateľným všetkým ľuďom. Boj o presadenie sa humanizmu a ľudskosti je vždy ťažkou úlohou, s ktorou musí po novom zápasiť každá generácia.

## Literatúra

- [1] Kučírek, J.: Ekofilozofia včera, dnes a zajtra. Nitra 1995.
- [2] Machovec, M.: Smysl lidského života. Praha 1965.
- [3] Ibidem.
- [4] Kuczynski, J.- A.: Humanismus. Praha 1972.
- [5] Masaryk, T.G.: Ideály humanitní. Praha 1968.
- [6] Beneš, E.: Je možný trvalý mír? Praha 1931.
- [7] Kuczynski, J.-A.: c.d.
- [8] Váross, M.: Úvahy v samote. Bratislava 1991.
- [9] Renaudet, A.: Dante humaniste. Paris 1952
- [10] Sirácky, A.: Sociálny svet človeka. Bratislava 1974.
- [11] Pašteka, J.: Hanusova výzva k pluralizmu. In: Hanus,L.: Princíp pluralizmu. Svit 1997.
- [12] Seilerová,B.: Človek vo filozofickej antropológii. Bratislava 1995.
- [13] Hanus, L.: Princíp pluralizmu. Svit 1997.
- [14] Gadamer, H. G.: Kleine Schriften I. Tübingen 1967.
- [15] Berďajev, N.: Pojetí světa u Dostojevského. In: STUDIA HUMANISTIKA. Praha 1992/5.
- [16] Münz, T.: Lorenzova a Frommova teória ľudskej agresivity. In: Filozofia 1991, č. 6.
- [17] Marcelli, M.: Priestor pre hry. In: Kultúrny život, 10.8.1992.
- [18] Küng, H.: Světový étos. Projekt. Zlín 1992.
- [19] Carroll, J.: Humanismus. Zánik západní kultury. Brno 1996.

## IDEA POKROKU VO FILOZOFII DEJÍN

### Tatiana Mandová

*Jedným z nosných problémov filozofie dejín je idea pokroku, ktorú prináša novoveké myslenie 17. storočia spolu s objavmi na poli vedy, filozofie a spoločnosti. Stúpenkami, s cieľom vypracovať zdôvodnenie a nájsť prostriedky pre dosiahnutie pokroku, boli Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Gassendi. Vychádzajúc z presvedčenia o všemocnosti ľudského rozumu sa presadzujúmyšlienka, že historický pokrok je v moci človeka, v jeho schopnosti racionálne ovládať svet a na tomto základe aj racionálne utvárať spoločenské vzťahy.*

*Idea pokroku ako záležitosť filozofie dejín vystupuje explicitne do popredia v 18. storočí zásluhou Voltaira, Turgota, Condorceta. Zmeny, ku ktorým dochádza sa nedotýkajú ani tak samotných princípov teórie pokroku, ale skôr predznamenávajú ďalší jej rozvoj. Snahou je, orientujúc pozornosť na budúcnosť, systematicky preskúmať aj minulosť, t. j. dejiny spoločenského vývoja, dejiny spoločenského pokroku.*

Jedným z nosných problémov filozofie dejín, aj keď nepatrí k najstarším, je idea pokroku, ktorá explicitne ako súčasť problematiky filozofie dejín, vystupuje do popredia, dostáva sa do širšieho povedomia v 18. storočí. Zásluhu na tom majú také osobnosti obdobia osvietenstva ako Voltaire, Turgot a Condorcet. Boli by sme však neobjektívni, keby sme opomenuli tú skutočnosť, že myšlienka pokroku ako taká sa objavuje už podstatne skôr. Ideu pokroku prináša novoveké myslenie 17. storočia, ruka v ruke so svojimi veľkými objavmi na poli vedy, filozofie a spoločnosti.

Pojem pokrok je synonymom pre vývoj a používa sa aj vzhľadom na spoločnosť. Spoločenský pokrok predstavuje historicko-spoločenský vývoj, t.j. vývoj spoločnosti ako celku po vzostupnej línii k vyššiemu a dokonalejšiemu stupňu ľudskej spoločnosti, resp. vývoj jednotlivých oblastí spoločenského života.



Stúpenkami myšlienky pokroku, nie len v polohe propagátorov, ale najmä obhajcov, s cieľom vypracovať zdôvodnenie a nájsť prostriedky pre dosiahnutie pokroku, boli mnohé významné osobnosti filozofie 17. storočia (Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Gassendi). V intenciách teórie pokroku prevláda predstava, že spoločnosť smeruje, vyvíja sa od prítomnosti k budúcnosti. Presadzuje sa myšlienka, že historický pokrok je v moci človeka, v jeho schopnosti racionálne ovládať svet a na tomto základe aj racionálne utvárať spoločenské vzťahy. Spoločným východiskom sa stáva presvedčenie o všemohúcnosti ľudského rozumu. V rozume a na jeho základe, vo vedomí a vôli človeka sa objavuje jeden zo zdrojov spoločenskej aktivity, hybná sila spoločenského vývoja. Idea pokroku v intenciách filozofického myslenia daného obdobia nachádza živnú pôdu pre svoju existenciu a možnosť realizácie cez prizmu fenoménov: veda, právo, štát, morálka, výchova, vzdelanie, sloboda.

O sile vedy na ceste ľudského pokroku, na ceste smerujúcej k nadvláde nad silami prírody, bol presvedčený ako Bacon, tak aj Descartes. Jedna z prvých Baconových prác „O pokroku vo vzdelaní“ (1605) sa vo všeobecnosti považuje nielen za začiatok učenia o pokroku, ale aj za inšpiratívny zdroj pre teoretikov pokroku 18. storočia. Myšlienku o vede ako nástroji pokroku podporovali a systematicky rozvíjali i ďalší predstavitelia novovekého myslenia 17. storočia, pričom ťažisko pozornosti prenášali na spoločenský pokrok a s ním súvisiace problémy z oblasti morálky a politiky.

V tomto duchu, veľmi razantne vystupuje Hobbes, ktorý kladie za úlohu etike a politike nájsť, odhaliť spôsob racionálneho regulovania spoločenských vzťahov. Bol presvedčený, že ľudia sú rozumné bytosti, ale vzhľadom na absenciu teórie štátu, práva a morálky neboli schopní racionálne regulovať svoje vzťahy, čoho dôkazom sú napríklad vojny. *„Keby boli rozpoznané príčiny ľudského konania s rovnakou istotou, s akou je možné rozpoznať príčiny veľkostí u obrazcov, potom ťažiadost' a hrabivosť, ktorých sila sa opiera ... o falošné ponímanie práva a bezprávia, by boli odzbrojené a ľudské pokolenie by sa tešilo trvalému mieru, takže nejaký boj by sa zdal už nemožný ...“* ([3], s.120).

Všeobecne sa akceptoval názor, že veda, a na jej základe poznanie príčin, sa stáva prostriedkom k pretvoreniu prírody, spoločnosti a človeka. Veda sa stáva prostriedkom k optimizmu a viery o

neobmedzených možnostiach ľudského poznania a moci človeka. Prevládlo presvedčenie, že neexistujú principiálne prekážky pre neobmedzený rozvoj poznania ani v samotnom človeku, ani v prírode či spoločnosti. Daná skutočnosť orientuje záujem filozofov na rozvoj samotnej vedy, čo sa konkrétne prejavilo v snahe o vytvorenie novej vedeckej metódy ako spoľahlivého prostriedku na dosiahnutie vytýčeného cieľa. Čo je tým vytýčeným cieľom sa dozvedáme napríklad u Bacona: „... nakoniec by som chcel všetkých ľudí vyzvať k tomu, aby mali na pamäti pravé ciele vedy, aby o ne neusilovali ani kvôli svojmu duchu, ani pre žiadne vedecké spory, ...ani pre zisk a slávu, ani preto, aby dosiahli moci, ani pre nejaké iné nízke úmysly, ale preto, aby z nej mal prospech a úžitok sám život“ ([1], 51). Najmä Bacon, ktorý k problému spoločenského pokroku pristupoval vo väčšej miere cez prizmu vzťahov človek – príroda, a nie na báze reflektovania vzťahu človek – človek, bol presvedčený o sile vedy, presvedčený, že rozvoj vedy a techniky sám osebe privedie k všeobecnému blahobytu.

Presadzujú praktický aspekt poznania, nie len v oblasti prírody, ale aj v oblasti morálky, Locke ide ďalej svojou myšlienkou o využiteľnosti osobnostných individuálnych daností na prospech celého ľudstva.

Určitým zovšeobecnením jednotlivých názorov v ponímaní spoločenskému pokroku a poslania vedeckého poznania, je názor Spinozu podľa ktorého cieľom spoločenských premien je ľudské šťastie.

Popri vede, ako ďalšie faktory pokroku sa uznávali také fenomény akými sú štát, právo, vlastníctvo, ktoré sa tiež stávajú garantom a základom sociálneho pokroku. Konkrétne u Locka sa môžeme dočítať: „Nikto nemá právo obmedzovať druhého v jeho živote, zdraví, slobode alebo majetku“ ([5], 141). To znamená, že je potrebná štátna moc, zákony, ktorých povinnosťou je ochrana vlastníctva, ochrana osobnej slobody občana.

Nezastupiteľné miesto v rozpracovaní problematiky o úlohe a poslaní štátu v otázke ekonomického, politického a morálneho rozvoja, t.j. spoločenského pokroku má Hobbes. Z historického a logického hľadiska, odrazovým mostíkom, východiskom pre sociálny pokrok sa stáva „prirodzený“ stav so všetkými svojimi pozitívami i negatívami. Ako už bolo vyššie uvedené, Hobbes tvrdil, že všetky nedostatky spoločenského charakteru sú len dôsledkom neznalosti princípov

výstavby spoločnosti a štátu. Bol presvedčený, že objavením a osvojením si uvedených princípov, záväzných ako pre panovníkov tak aj pre poddaných, ktoré sú „príkazmi pravého rozumu“ a ako také, ľudskému rozumu dostupné, bude možné postupne „racionalizovať“ spoločnosť a na základe racionálnej organizácie spoločnosti, eliminovať sociálne nedostatky. Pre Hobbesa sa stáva spoločenským ideálom „občianska“ spoločnosť ako konečný cieľ spoločenského pokroku.

Hobbes sa vo svojej koncepcii, sa jednoznačne odvoláva na nesporné pravdy, „prirodzené zákony“, rešpektovanie a ochrana ktorých je podľa neho nevyhnutnou podmienkou pokroku. *„Prirodzený zákon nie je dohoda ľudí, ale požiadavka rozumu. Základným prirodzeným zákonom je, že sa musí usilovať o mier, ak je ho možné dosiahnuť; ...Druhý prirodzený zákon je, že zmluvy sa majú dodržiavať“* s cieľom zabrániť prípadnému spoločenskému regresu. ([3], 155)

Aj u Hobbesa nachádzame myšlienku o vlastníctve, ktoré patrí k prirodzeným zákonom. Podľa neho, skutočné vlastníctvo *„...sa započalo so samotnými štátmi ... vlastníctvo môže byť to, čo si niekto môže podržať podľa zákonov...Z toho je zrejmé, že jednotliví občania majú ako svoje vlastné to, na čo nemá právo nikto zo spoluobčanov, pretože sú viazaní tými istými zákonmi.“* ([3], 188)

Vznik „občianskej“ spoločnosti a jej inštitúcií Hobbes odvodzuje z činnosti rozumu a „pôsobenia“ spoločenskej teórie, t.j. pohybuje sa čisto v intelektuálnej rovine. Obdobné stanovisko nachádzame aj u Spinozu a Locka, ktorí za rozhodujúce faktory pokroku považujú výchovu a vzdelanie, napriek skutočnosti, že v koncepciách uvedených mysliteľov existujú určité odlišnosti v ponímaní napríklad „prirodzeného“ stavu. Konkrétne u Locka sa prirodzený stav sa kvalifikuje ako „stav rovnosti“, v ktorom moc a právomoci sú pre všetkých rovnaké, t.j. nejde o stav „vojny všetkých proti všetkým“ ako to prezentuje Hobbes, ale o „stav slobody“. V dôsledku uvedenej odlišnosti rozdiely sa prejavujú aj v ponímaní vlády, formy moci, v možnosti, resp. nemožnosti zrušenia zmluvy.

Vzhľadom na predpokladané perspektívy morálneho rozvoja významné miesto majú úvahy Spinozu. Bol presvedčený o možnosti sociálneho pokroku cez a prostredníctvom zdokonaľovania morálnych vzťahov medzi ľuďmi. Vo svojich úvahách Spinoza vychádza nielen

z predstavy možnosti sebazdokonalovania jednotlivcov, ale presadzujúc myšlienku, že človek, vzhľadom na svoju „prirodzenosť“, má spoločenský charakter, stavia na myšlienke možnosti budovania spoločenských vzťahov a zväzkov na báze spoločného záujmu ľudí v ich vzťahu k prírode.

V intenciách filozofie 17. storočia sa sociálny pokrok a jeho realizácia bezprostredne spájala aj s myšlienkou slobody, s myšlienkou reálnej možnosti pokroku ľudskej slobody. Otázka vzájomného vzťahu, prepojenosti spoločenského pokroku a ľudskej slobody, bola explicitne nastolená v dielach Bacona a Spinozu.

Bacon ako jeden z prvých hovorí o slobode, konkrétne o slobode človeka vo vzťahu k prírode. Poukázal na možnosť človeka využívať, na základe poznania, zákony prírody pre svoje ciele. Túto možnosť a schopnosť človeka Bacon kvalifikuje nie ako slobodu, ale len ako predpoklad slobody. K dosiahnutiu slobody ako takej, podľa Bacona, je potrebná schopnosť prakticky využívať svoje znalosti o prírode. To znamená, že predpokladom ľudskej slobody nie je poznanie ako také, ale „praktické“ poznanie, ktoré sa stalo predmetom záujmu Baconovej filozofie.

U Spinozu sa otázka slobody sa netýka ani tak vlády človeka nad prírodou, ako skôr vzájomných vzťahov medzi ľuďmi, ktoré sa môžu stať predpokladom vlády človeka nad vecami. Vo filozofii Spinozu, prívrženca determinizmu a fatalizmu, sa sloboda poníma ako poznaná nevyhnutnosť a to nielen prírodná, ale aj spoločenská. Pokrok slobody sa stotožňuje s procesom poznania objektívnej nevyhnutnosti, so vzrastajúcim podielom rozumu pri usmerňovaní ľudského konania, oslobodeného od afektov.

Filozofické koncepcie 17. storočia položili základy koncepcie spoločenského pokroku. Jednoznačne možno konštatovať, že predstavujú odklon od stredovekého uvažovania o bezperspektívnosti pozemského života človeka a nemennosti, nezvratnosti spoločenských inštitúcií. Spochybňuje sa myšlienka zatratenia, myšlienka posledného súdu. Nečaká sa na raj po smrti, ale objavujú sa snahy, prostredníctvom rozumu zabezpečiť spravodlivosť a morálnymi cnosťami dosiahnuť raj tu, na Zemi.

Načrtnuté prístupy k problematike pokroku jednoznačne pripravili pôdu pre teoretické koncepcie predstaviteľov filozofie 18. storočia. V uvedenom období teória pokroku, vďaka vytvoreným objektívnym

podmienkam, nadobúda široký ohlas, zaznamenáva ďalší rozvoj. Pole svojej pôsobnosti rozširuje na nové oblasti skúmania, oblasť umenia, náboženstva, dejín. Bolo to spôsobené i tým, že teória pokroku sa stáva samostatnou oblasťou skúmania, t. j. nie je len súčasťou riešenia širšieho komplexu otázok a problémov, tak ako tomu bolo v predchádzajúcom storočí. „*Idea pokroku a ... myšlienka neprestajného zdokonaľovania ľudstva je jednou z dominantných ideí 18. storočia a profiluje jeho filozofiu dejín. ... Pre väčšinu predstaviteľov sociálnej filozofie všeobecne a filozofie dejín osobitne je historický pokrok požadovanou zásadou, ktorá sa od dejín očakáva, a v praxi sa má realizovať s osudovou nevyhnutnosťou;*“ ([6], 247-248). Idea pokroku sa dostáva do povedomia predovšetkým ako záležitosť filozofie dejín, v intenciách ktorej sa uvažuje o pokroku v dejinách.

V zmysle objektivity, t. j. rešpektujúc kontinuitu novovekého myslenia, musíme konštatovať, že v nadväznosti na 17. aj 18. storočie, čo sa týka spoločenského pokroku, vytyčuje v podstate tie isté ciele, k dosiahnutiu ktorých používa v podstate tie isté prostriedky. To znamená, že zmeny ku ktorým dochádza, sa nedotýkajú ani tak samotných princípov teórie pokroku, ale skôr predznamenávajú ďalší jej rozvoj.

Ak sme vyššie poukázali, že idea pokroku sa explicitne objavuje až vo filozofii 18. storočia, naše tvrdenie sa odvíja z faktu, že až v tomto období sa daná myšlienka stáva bezprostredne imanentnou súčasťou jednotlivých koncepcií filozofie dejín, ktorá má, v nami skúmanom období, veľmi blízko k historiografii. Prvenstvo v danej otázke sa pripisuje filozofujúcemu historikovi Voltairovi, podľa ktorého, dejiny môžu písať iba filozofi. Voltaire sa usiloval vytvoriť novú historickú vedu, filozofiu dejín, analogicky filozofii prírody.

Voltaireova „filozofia dejín“ bola namierená proti Bossuetovej koncepcii dejín, založenej na viere v prozreteľnosť, t. j. proti teologickému ponímaniu zmyslu dejín. Podľa Voltaira, dejiny sa vyvíjajú bez účelu a bez imanentne vlastného zmyslu. Zmysel im len z časti dodáva vôľa a ľudský rozum. V opozícii k ponímaniu dejín ako sledu diplomatických a vojenských udalostí, t. j. v protiklade k čistému hromadeniu faktov, Voltaire presadzuje myšlienku, že dejiny je potrebné ponímať filozoficky, t. j. z hľadiska svetových dejín ako dejiny kultúry a mravov, ktoré sa musia priblížiť k prírodným zákonom. Voltaireova „filozofia dejín“ „...nie je ani „filozofiou

politiky“, ani „filozofiou práva“. Je to „filozofia“ reflektujúca historický vývoj kultúry jednotlivých národov.“ ([2], 42)

Ako historik bol Voltaire presvedčený, že ľudstvo smeruje k pokroku, pretože posledným cieľom dejín je osveta a vláda rozumu na zemi. Preto „Úlohou histórie (i „filozofie dejín“) je zobrazovať historický proces ako stály pokrok ľudského rozumu..“ Zároveň filozofia dejín „...sa má usilovať o postihnutie vnútorných príčin historického procesu, t. j. má reflektovať miesto a význam rozumu v dejinách“, ktorý nie je len prostriedkom na ceste dosiahnutia pokroku, ale aj „... hlavným nástrojom myšlienkového reflexie dejín..“ ([2], 43)

Zásluha Voltaira spočíva nie v tom, že zavádza pojem „filozofia dejín“, ale predovšetkým v jeho špecifickom, t. j. filozofickom prístupe k dejinám, v intenciách ktorého uvažuje o príčinách, zmysle a význame dejín vzhľadom na prítomnosť a v určitom zmysle i budúcnosť ľudstva.

Na Voltaira bezprostredne nadviazali Turgot a Condorcet, ktorí ďalej rozvíjajú jeho „konceptiu dejín“ v zmysle posilnenia idey pokroku. Pre uvedených mysliteľov je príznačná snaha o komplexnejšie postihnutie historickej kontinuity a spoločenského pokroku. Turgot a Condorcet, označovaní ako teoretici pokroku, nečerpajú len z myšlienok Voltaira, ale svojimi prácami v podstate nadväzujú na praotca myšlienky pokroku, Bacona. Napriek určitej kontinuite názorov existuje, vzhľadom na ideu pokroku, určitý rozdiel v prístupe Bacona na jednej strane, a Turgota a Condorceta na strane druhej. Vo všeobecnej rovine tento rozdiel spočíva v tom, že Bacon svoju pozornosť zameriava vyslovene smerom k budúcnosti, k perspektívam rozvoja spoločnosti, t. j. upriamuje pozornosť na pohyb spoločnosti od prítomnosti do budúcnosti. Snahou Turgota a Condorceta je, orientujúc pozornosť na budúcnosť, systematicky preskúmať aj minulosť, t. j. dejiny spoločenského vývoja, dejiny spoločenského pokroku. Tak ako v mnohých prípadoch, aj názory Turgota a Condorceta v plnom rozsahu zarezonovali až v neskoršom období, ako určité východisko, ako predhistória Heglovho ponímania dejín.

Podľa Turgota, pokrok je to, čo odlišuje človeka od zvierat'a. Pokrok sa uskutočňuje prenášaním, t. j. dedením kultúrneho dedičstva z pokolenia na pokolenie a jeho ďalším rozširovaním. Prínos Turgota

spočíva v tom, že sa usiluje o odhalenie vzťahov medzi minulosťou a budúcnosťou, prezentujúc spoločenský pokrok ako kontinuálne zdokonaľovanie spoločnosti. Pokrok sa realizuje na základe a podľa zákona ako taký, t. j. ide o zákonitý jav, ide o „... *principiálny zmysel dejinného pohybu, organizačný princíp, ktorý...nadobúda až fatálny charakter v myšlienke nepretržitého, stáleho „zlepšovania“ ľudstva od čias barbarstva po jeho súčasnosť.*“ ([6], 249) To znamená, že pokrok platí pre všetky kultúry, pre všetky civilizácie. Podľa Turgota, najdôležitejší pokrok predstavuje vývoj ľudského poznania, v rámci ktorého rozlišuje: 1. náboženské, 2. filozofickú špekuláciu a 3. matematické prírodné vedy, inými slovami, teologické, metafyzické a vedecké. Turgot bol presvedčený, že tretie štádium prekoná druhé, čím sa zabezpečí vedecké chápanie sveta a založenie života na vede, v dôsledku čoho sám život sa stane vedeckým. V zárodočnej podobe je pripravená pôda pre Comtovu filozofiu dejín a jeho troch štádií vývoja ducha.

Druhým významným teoretikom pokroku je Condorcet, mladší druh Turgota. O čo mladší, o to systematickejší v snahe postihnúť, na základe konkrétneho historického materiálu a faktov, kontinuitu historického pohybu. Condorcet prezentuje snahu zachytiť, na báze kauzálnych súvislostí, pohyb spoločnosti od jej minulosti, cez prítomnosť až k budúcnosti. Bol presvedčený, že na základe minulosti je možné s veľkou pravdepodobnosťou predvídať budúcnosť. V jeho prípade ide o cielený metodický prístup, na báze ktorého sa usiluje o objektívny výklad idey pokroku, o objektívne predvídanie možného spoločenského vývoja.

Tak ako u väčšiny osvietencov, aj koncepcia Condorceta sa zakladá, v zjavne vyhranenej podobe, na myšlienke, že dejiny sú pokrokom ľudského rozumu, pričom rozum plní úlohu „prvohýbateľa“. Condorcet bol presvedčený o neobmedzenej schopnosti ľudstva k intelektuálnemu a mravnému zdokonaľovaniu, vďaka neobmedzeným možnostiam rozvoja vedeckého poznania a techniky.

Aj u Condorceta nachádzame myšlienku, že pokrok je zákon a ako taký prislúcha dejinám, ktoré podobne v duchu Voltairovho prístupu, poníma ako boj svetla rozumu s tmou nevedomosti a predsudkov. Pokrok sa bude podľa Condorceta, zabezpečovať zrušením nerovnosti medzi národmi, presadzovaním rovnosti vo vnútri národa,

zdokonaľovaním schopností človeka. Zdroj pokroku preto Condorcet vidí a nachádza v rozvoji poznania, v rozvoji morálky, v zdokonaľovaní spoločenského zriadenia a zákonov. Opiera sa o poznanie nezaťažené predsudkami, ktoré sa zakladá na poznatkoch prírodných a morálnych vied. Stavia na zdokonaľovaní spoločenského zriadenia prostredníctvom rozširovania občianskych práv, zabezpečujúcich politickú a hospodársku rovnoprávnosť, t. j. prichádza s myšlienkou potreby nových zákonov, ktoré ukončia spory medzi individuálnym a všeobecným záujmom.

Predpokladajúc, vo svojej filozofii dejín, príchod novej veľkej epochy, epochu vlády rozumu, bol Condorcet presvedčený, že ju môže do života zaviesť výchova. Podľa neho, ľudstvo v danej epoche dosiahne pravú kultúru založenú na výchove a racionálnej technike, ktorá urobí človeka šťastným. Napriek skutočnosti, že aj Condorcet zostáva v „zajatí“ vlády rozumu, svojím prístupom pripravil pôdu pre niektoré aspekty humanistickej sociálnej filozofie. Zásluha Condorceta spočíva tiež v tom, že vyzdvihol požiadavku vybudovať vedu o spoločnosti, ktorá našla svoju realizáciu takmer o pol storočie neskôr, prostredníctvom osobnosti Comta.

Ideály osvietenstva, a spolu s nimi aj myšlienka pokroku nachádza odozvu aj na nemeckej pôde u takých mysliteľov ako Herder, Kant, Fichte, Hegel.

Herder, jeden z prvých predstaviteľov romantizmu, podáva veľkolepý obraz dejín ako prírodného procesu. Celá príroda má, podľa neho, jednotnú výstavbu. Všetky jej formy a prejavy, či už na úrovni neživej alebo živej prírody, predstavujú len rôzne stupne jedného evolučného radu, preto dejiny ľudstva Herder považuje za pokračovanie dejín prírody. Tendencia k zdokonaľovaniu, podľa jeho slov, vyplýva z pudu pre vytváranie vyššieho ideálneho typu. Herder, vo svojej filozofii, vychádza z ponímania Boha ako „večnej príčiny“, ako nepostihnuteľného koreňa všetkých vecí. Vesmír, podľa neho, je realizáciou ideového božieho plánu, preto je všetko dianie zákonité, účelné a príčinne pochopiteľné.

Aj Herder vo svojej koncepcii operuje pojmom pokrok, pre ktorý nachádza „miesto“ v prírode i v spoločnosti. Presadzoval myšlienku, že spoločnosť neexistuje mimo prírody. Napriek danej skutočnosti, z momentu vzniku rodiny, podľa slov Herdera, sa začína spoločnosť riadiť vlastnými zákonmi. Herder bol presvedčený, že spoločnosť



smeruje k humanizmu, t. j. k vytvoreniu harmonickej spoločnosti ako nového spoločenského ideálu. Dejiny, v ktorých panuje zákonitosť, prirodzene napredujú od prírodnej živočíšnosti a pudovosti k jedinému cieľu, k naplneniu ideálu, ktorým je humanita, ľudskosť. V procese „poľudšťovania“ významnú úlohu zohrávajú jazyk a tradície, ktoré spájajú jednotlivé generácie, a tie vytvárajú spoločenské prírodné celky, akými sú národy. Herder eliminuje teleologický prístup myšlienkou, že v dejinách má každé historické obdobie, každý národ svoj účel v sebe samom. Priznáva, že dosiahnutie humanity nie je automatickou záležitosťou a dosahuje sa zriedka, pretože človek, obdarený rozumom a cnosťami, dedí od svojich predkov aj negatíva, zlozvyky, predsudky. Bol však optimistom, pretože podľa neho, dejiny sú prejavom vzostupnej tendencie pravej ľudskosti. U Herdera humanita nemá čisto rodový charakter a význam, t. j. nie je popretím individuality. Naopak, je ponímaná aj ako prostriedok rozvoja rozmanitých individualít.

V protiklade k Herderovi, Kant koncipuje svoju filozofiu dejín, zrod ktorej, v jeho prípade, je bezprostredne spätý s filozofiou morálky. Kant sa usiluje o „univerzálne dejiny“, t. j. o dejiny ľudstva, ktoré prezentuje ako „pozvoľný vývoj ľudského rodu k svojmu určeniu“. *„Zisk z najstarších ľudských dejín filozofiou skúmaných je ... takýto: Spokojnosť s prozreteľnosťou a s chodom ľudských vecí vcelku, ktorý nepostupuje od dobrého ku zlému, ale sa zvolna vyvíja od horšieho k lepšiemu; prispievať k tomuto pokroku je prírodou povolaný každý, ako mu len sily stačia“* ([4], 90). Tento „vývoj“ sa podľa Kanta, realizuje „rozumne“, zákonite, a preto dejinné skúmanie sa musí realizovať systematicky podľa „vodcovskej“, t. j. „rozumu primeranej idey“.

Kant bol presvedčený, že je možné filozoficky spracovať svetové dejiny, ktoré sa vyvíjajú podľa plánu prírody. Dokonca, *„filozofický pokus spracovať svetové dejiny“* má byť *„tomuto prírodnému úmyslu aj nápomocný. Je to síce podivný a zdanlivo prechodný nápad chcieť napísať nejaké dejiny podľa idey, ako by musel svet ísť ak by mal byť primeraný istým rozumovým účelom; Ak však smieme predpokladať, že príroda ani v hre ľudskej slobody nepostupuje bez plánu a konečného úmyslu, predsa by len mohla byť táto idea použiteľná; a hoci sme príliš krátkozrakí na to, aby sme prehliadli tajný mechanizmus jej*

zariadenia, predsa by nám len mohla táto idea slúžiť ako vodidlo k tomu, aby sme inak bezplánový agregát ľudských činov predstavili, aspoň vo veľkom, ako systém“ ([4], 70-71). Podľa Kanta, „Dejiny ľudského druhu vo veľkom možno pokladať za uskutočňovanie skrytého plánu prírody“, ktorým je vytvorenie „vnútorne a pre tento účel aj navonok dokonalé štátne zriadenie ako jediný stav, v ktorom príroda môže naplno rozvinúť všetky svoje vlohy v ľudstve“ ([4], 68).

V uvedenom období, na pozadí riešenia vzťahov rozum - skutočnosť, sloboda – prírodná kauzalita, sa jedným zo závažných problémov stáva otázka objektivity dejinných zákonov. Tento vzťah, konkrétne u Kanta, sa prezentuje ako určitý spor, napätie, v ktorom sa dejiny pohybujú po vzostupnej línii ako progresívne „umravnienie“ spoločenských vzťahov a rozhodovania osobnosti. Prostriedkom k dosiahnutiu postupného vývoja bola pre Kanta pôvodne osveta, ale pochybujúc o „vychovávateľoch“, svoju pozornosť upriamuje na samotné zákonitosti dejín, ktoré sa odvíjajú zo vzťahu medzi prírodnou kauzalitou, t. j. nevyhnutnosťou a slobodou, ktorá má oporu v rozume a na ľudskú činnosť. „Nech si už vytvoríme hocaký pojem slobodnej vôle v metafyzickom zmysle, jej javy, ľudské činy, sú predsa len určované, podobne ako každá iná prírodná udalosť, všeobecnými prírodnými zákonmi. Dejiny zapodievajúce sa rozprávaním o týchto javoch, nech sú ich príčiny skryté akokoľvek hlboko, predsa len dovoľujú dúfať, že ak skúmajú hru slobody ľudskej vôle vo veľkom, môžu odhaliť ich pravidelný chod a že týmto spôsobom to, čo je u jednotlivých subjektov nápadné ako spleť a neusporiadané, bude sa dať v celom druhu predsa len rozpoznať ako ustavične postupujúci, hoci, pomalý vývoj jeho pôvodných vlôh“ ([4], 57).

Podľa Kanta človek je spoločenská a rozumná bytosť, dejiny ktorej je možné spoznať v jeho skutkoch, prostredníctvom ktorých človek prejavuje svoj charakter. V duchu uvedeného prístupu potom pre Kanta špecificky ľudské, t. j. vlastná dôstojnosť a hodnota ľudstva spočíva v tom, že ľudstvo vďačí za svoj vývoj sebe samému. „Príroda nerobí ... nič zbytočne a neplytvá prostriedkami pre svoje účely. Už tým, že človeku dala do výbavy rozum a na ňom sa zakladajúcu slobodu vôle, jasne oznámila svoj úmysel. ...chcela, aby človek všetko, čo presahuje mechanické usporiadanie jeho zvieracej existencie, vytvoril celkom len zo seba a aby nebol účastný nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti než tej, ktorú si získal sám, oslobodený od inštinktu,

vlastným rozumom“ ([4], 60) a vlastnou činnosťou. Zásluha Kanta spočíva v tom, že upriamil pozornosť na význam ľudskej činnosti v dejinách, čím naznačil špecifičnosť spoločenského vývoja a v určitom zmysle sa jeho prístup stal anticipáciou Heglovej filozofie dejín.

Kant posudzuje dejiny nie na základe pokroku, vývoja jedinca, ale na základe pokroku ľudskeho rodu. „*U človeka (ako u jediného rozumného tvora na Zemi) mali by sa tie prírodné vlohy, ktoré sa zameriavajú na používanie jeho rozumu, úplne rozvíjať len v druhu, nie však v indivíuu*“ ([4], 59). Kant presadzoval názor, že, indivídium samo osebe nie je schopné v plnej miere rozvinúť svoje schopnosti. Toho je schopný len rod ako celok, v intenciách ktorého posledným účelom dejín je uskutočnenie morálneho zákona v občianskom systéme.

Idea pokroku sa aj v nasledujúcom období stáva imanentnou súčasťou jednotlivých koncepcií filozofie dejín, prezentujúc sa v rozmanitých modifikáciách, vo viac či menej zjavnej podobe. Uvedomujúc si fakt, že v rámci poklasickej filozofie existujú hlasy za a proti, žiadalo by sa ísť ďalej v analýze danej problematiky. Náš príspevok je zameraný len na genézu idey pokroku vo filozofii dejín, preto sme sa vedome, z časového hľadiska, ohraničili horizontom 17. a 18. storočia.

### **Literatúra**

- [1] Bacon, F.: Nové organon. Praha 1990.
- [2] Dupkala, R.: Úvod do filozofie dejín. Bardejov 1998.
- [3] Hobbes, T.: Výbor z díla. Praha 1988.
- [4] Kant, I.: K večnému mieru. Bratislava 1996.
- [5] Locke, J.: Dvě pojednání o vládě. Praha 1965.
- [6] Valent, T.: Prínos filozofie francúzskeho osvietenstva. In.: Filozofia, roč. 52, 1997.

## KONVERZNÝ ASPEKT EDUKÁCIE

### Ľubica Predanocyová

*Koniec 20. stor. prehľbuje moment odovzdanosti, odkázanosti ľudí na seba; tradičné modely, schémy, kultúrne tvary sú relativizované. Uvedené možno poňať ako determinanty, kreujuce modely výchovného pôsobenia aj v rovine potreby zmien hodnotových systémov súčasného človeka. Témou uvažovania je fenomén výchovy a jeho konverzný aspekt. Výpočet možných rovín, podieľajúcich sa na procese konverzie v edukácii som vo svojom článku nevyčerpala, ale problém považujem za aktuálny a jeho riešenie za všeobecne žiadúce.*

Dediči európskej civilizácie sa stále viac usilujú vziať svoju ľudskú existenciu do vlastných rúk. Aby si zabezpečili čo najpohodľnejší pobyt, presadzujú príklon ku konzumnému spôsobu života, i napriek mnohým apelom triezvých hláv, vyzývajúcich k revízií fungujúcich hodnôt, kritérií, ale i princípov. Paradigmatický charakter zmien je evokantom zásadných pozícií človeka „osvietenského“ 20. stor., ktorý sa musí nevyhnutne prikláňať ku svojmu konverznému aspektu, a zdá sa byť zásadným. Túto konštatáciu potvrdzuje expanzívne, vládychtivé prenikanie človeka do všetkých kútov Zeme, prinášajúce devastáciu prírody až na prah ekologického zrútenia, disponovanosť človeka prostriedkami hromadného sebazničenia a reálneho ohrozenia všetkého živého. Človeka naozaj nemožno vyznamenať za dobu najmasovejších katastrof, krutostí, brutálneho terorizmu, genocíd. Treba mu pomôcť, treba si pomôcť, pri vyvážaní z marazmu, v ktorom sa utápame, aby uzavretie kruhov nad našimi hlavami nemohlo byť totálne.

Človek sa musí rozhodnúť či jeho vzťah k životu, svetu je v zmysle preberania zodpovednosti zaň, ochrany pred skazou, ktorá by

bola aj jeho vlastnou. Hľadáme nevyhnutný bod vlastnej obnovy, regenerácie, pričom singulárne ponímanie pomyselného bodu nemožno považovať za východisko, a preto ani výchova nie je tým jediným. Koncentrujme sa však na ňu, obráťme sa k nej, lebo to je i náš obrat obnovy prostredníctvom detí, mladých ľudí. Výchova je krok, kde sa dospelí rozhodujú, či milujú svoje deti tak, aby ich nevyháňali zo sveta, z vlastnej existencie, aby ich nenechali bez pomoci. Regenerácia ľudstva a jeho príliš skeptických vízií nie je možná bez šancí tvoriť čosi nové, pre dospelých až nepredvídateľné. Pripravme pôdu na obnovu nášho spoločného sveta, je to cieľ, ktorého prostriedkom dosiahnutia je i výchova.

Svoju čiastočne zabudnutú pozíciu a tendovanie v tomto zmysle nachádza výchova v súčasnosti, prejavujúc variabilitu, je v nej obsiahnuté i vzdelanie, školenie v obstarávaní si bežných potrieb. Dnes sa zdá byť tieňom svojho bytostného určenia, ktoré potvrdzuje jej dejinnú púť, večnú vo svojej živej podstate, stojacu ako jadro permanentného kvalitatívneho spenia človeka. Upriamovala pozornosť na seba v každom čase, v každej kultúre, akceptujúc spoločenskú determináciu. „Výchova je proces, v ktorom spoločnosť (jedinci, skupiny, inštitúcie), v súlade so svojimi reprodukčnými potrebami, záujmami, cieľmi, pôsobí na jednotlivca a utvára tak individuálne predpoklady k zastávaniu spoločenských pozícií a rolí ďalšej generácie a ich predpoklady k využitiu a rozvinutiu hodnôt danej kultúry.“ (prel. E.P.) ([8], 1402)

Výchova má výrazný spoločenský rozmer, prispieva k zmene spoločenskej reality, je podmienkou akcelerácie jej vývoja. Hoci nepodceňuje individuálne biopsychické zvláštnosti, bežne je ponímaná (spolu so vzdelávaním) ako integrálna súčasť socializácie, ako jej iniciátor, či „zámerná socializácia“. Človek je vychovávaný v duchu požiadaviek sociálneho útvaru tak, aby bol schopný racionálneho a kritického prijímania, autonómneho spracúvania a predávania hodnôt. Výchovné pôsobenie obsahuje starostlivosť o telesný a duševný vývoj, zabezpečuje získavanie poznatkov, schopností, praktických návykov, rozvoj potrieb a záujmov. V medziach daných kvalitou genetickej informácie a historickými pozíciami, výchova zabezpečuje

identifikáciu jedinca s danými vzorcami správania, hodnotovými orientáciami, morálkou, rieši medzigeneračné problémy.

V duchu archetypickej interpretácie je poslaním výchovy vyviesť (e-ducare) človeka z jeho uzavretosti do starostlivého sebazabezpečovania, dnes - vyviesť z katastrofického stavu ľudskej civilizácie a obrátiť ho k tomu, čomu je predurčený, čo mu je preordinované. Obsah vlastne vždy súvisel so zámerným pôsobením na vychovávaného tak, aby zmena bola zásadná, životne významná, ale trend spoločnosti, spoločenstva, akceptujúca. Preto sa s konverziou nestretávame dnes ako s novým fenoménom, je to faktor sprevádzajúci zásadné spoločenské premeny, následne reflektované autonómnym, individuálnym žitím. Takto chápaná súvzťažnosť a hlavne časová následnosť sa mi javí v probléme konverzie ako určujúca, veď autonómia jedinca nemôže byť absolútna. Hoci sa v súvislosti s konverziou klasicky uvažuje v dimenzii náboženskej a cirkevnej, (nutnosť konverzie je zdôvodňovaná učením, podľa ktorého mimo cirkvi niet spásy, je to návrat nekatolíckeho kresťana, t.j. konvertitu do katolíckej cirkvi) jej analógia je zrejماً pri preferovaní skôr sociálnej či historickej motivácie. Mimonáboženský obrat sa dotýka prestupu z jednej ideológie či svetonázorovej platformy na pozície zásadne odlišné, protikladné. „Konverzia (z lat. conversio = obrat, obeh, prevrat) označuje zmenu, obrat v presvedčení, prípadne návrat k pôvodným dogmám, spoločenstvu“ (prel. L.P.) ([6], 530).

Rôznorodosť situácií, náročnosť ich prekonania, životné zmeny z pohľadu individua značne významné (zmena zamestnania), zasahujúce svojou podstatou mnohé stránky existencie, ešte nemusia nadobudnúť charakter konverzie. Konverzia akcentuje zmeny vo vnútri človeka, pre moderné chápanie je determinantom koncentrácia na zmenu myslenia, ale i premena emocionálna a vôľová, hoci ich tempo je pozvoľnejšie. Obrat v zmysle celku človeka, to je ten zásadný atribút, robiaci konverziu konverziou. Časový moment, do ktorého sa obrat koncentruje, t.j. konverzná situácia, možno vyjadriť v zneistení individua vo svojom doterajšom spoločenskom zaradení, v zmysle rastu stavu jeho nespokojnosti. Pozícia tradičnej interakcie jedinca a spoločenstva sa pozvoľna destabilizuje a vplyvom „svetového ducha“ sa nevyhnutne avizujú zmeny. Akcent faktoru spoločenského podtextu

konverzie, či jej chápania ako spoločenského javu, je objektívne konštatovateľný, je to popísateľná spoločenská danosť! Pôsobnosť doby, konkrétny dejinný trend, tlak spoločenskej situácie ako reťaz príčin a dôsledkov, je proces verifikovateľný, zvyrazňujúci jednoznačnosť zaraditeľnosti individua do sociálnych a sociálno-psychických štruktúr.

Konvertujúci opúšťa svoje doterajšie zaradenie, prežíva svoje znovuzrodenie v novom spoločenstve. Spoločenská dimenzia potenciálne obrat spôsobuje, správa sa ako jedna z príčin, nové spoločenstvo oslovuje konvertitu, poskytuje mu nové ambície, ale on zostáva rovnaký. Nezmenennosť konvertitu v zmysle toho istého spoločenského jedinca je znakom konverzie, lebo inak by nebolo možné o nej uvažovať. „Identita ja musí byť predsa zachovaná, aby bolo možné hovoriť o konverzii, premene čohosi v jednom človeku! Subjekt, ja, musí byť predsa tým posledným horizontom, za ktorý nemožno ísť, ktorý nemožno opustiť!“ (prel. L.P.) ([6], 111).

Konverzia je teda obrat zásadný, je to suverénna výmena osobných postojov, zaiste pod tlakom vonkajších, spoločenských, ako i vnútorných príčin. Ponímanie jedincovho obratu ako prostej obmeny vecí, ktorými disponuje, za iné, výhodnejšie, či iba výmena názoru za názor, by ťažko mohla byť hodnotený ako konverzný.

Neskrývane teda možno povedať, že človek sám osebe, či ľudstvo vôbec, bolo vždy ponorené do dejinno-spoločenskej situácie, do neopakovateľnej časnosti, je „dianím dejín“, plynie spolu s nimi. Že toto plynutie má obsah zmysluplný, je determinované vzájomným pôsobením človeka či ľudí navzájom, je to interakcia zámerná či menej zámerná, cielená na celok či časti komunit, v popredí či opodiaľ sa objavujúca. Svoju dejinnosť, kráčanie v nej a poslanie má i výchova, mimo iných komponentov výrazne sa podieľajúca ne zmene odkiaľsi - kamsi, poskytujúca ukazovatele smeru, vy-vádzajúca. Ona spolu s vedením naplňa obsahom činnosť v dejinách, pomáha večnému striedaniu, pomáha herakleitovským vstupom do tej istej rieky, ale výrazne zabezpečuje neutopenosť v tečúcich vodách = v zmenách.

Jasné, zreteľné videnie, hľadanie pravdy výlučne prostredníctvom ľudskej autonómnej evidencie, diapazón ľudského poznania, schopnosť reflektovať tvár ubiehajúcich realít, to je výrazný podiel

výchovného vplyvu v tom najfarebnejšom ponímaní. Pamäť duchovnej Európy nám to zaiste nevyvráti, že i modifikácie konverzie, ktorých výpočet sme určite nevyčerpali, súvisia nielen s už spomínaným spoločenským podtextom, ale aj výchovným.

Pozrime sa, aký bol charakter konverzie vo vývoji výchovného pôsobenia z aspektu historicko-spoločenského. Tento uhol pohľadu ponúkam ako trampolínu pre následnú analýzu charakteru súčasnej konverzie vo výchove (i mimo nej).

Starovek, bohatý dĺžkou svojho časového výmeru v dejinách ľudskej kultúry, obsiahol v sebe hneď dva zásadné výchovné obraty. Apollónov chrám v Delfách vyzýval antického človeka na duchovnú aktivitu, hlásal: „Poznaj sám seba!“, ale nie v zmysle analyticky mysliacej činnosti, ale v duchu: „čo som, odkiaľ som prišiel, kam idem, kto ma vedie, či zavádza“. Išlo o výzvu charakteru nahliadnutia, ktoré viedlo temnotami mysteriózneho „poznania“, o ktorom sa nemá a nemôže hovoriť. Mlčanlivosť znamenala nevyslovenú dôveru v príslušnosť rádu (v dnešnom ponímaní prekrývanú významom tajuplných konšpiračných spolkov), obsah tajomna prestupoval s túžbou po elitárstve vyššieho poznania.

Prastarý kult z predhomérovskej doby - eleusijské mystériá, má svoj koreň v gréckom mýte (striedanie svetla a tmy, dňa a noci, súperenie života so smrťou - to je večný údel sveta). Sprievod zasväcovaných sa počas noci poberal z Atén do Eleusis, v úplnej tme prechádzal podzemným labyrintom. Konvertitovo zasväcovanie bolo realizované demonštratívne, slovný výraz je na úrovni naznačenia, ponoreného do podoby spevu. Piesne obsahujú drámu Zeme, matky Demeter, hľadajúcej svoju dcéru - ľudské vnútro. Temnota ľudského pobytu je údel i perspektíva, občasné preblesknutie svetla, života, kozmu, je ponímané ako tajuplné božské pôsobenie. Smrť sa tu ukazuje ako nový život. „Zasvätenie je vlastným, pravým ľudským obratom, človek to však nie je schopný sám, je to dobrovoľná smrť a znovuzrodenie k novému životu, hovorí Apuleius“ (prel. L.P.) ([6], 114). Zasvätením sa konvertitova cesta končí, potom je už iný, nový, nemajúci ďalší nárok dôjsť k plnému svetlu, lebo to je výhradným majetkom bohov. Mystériá však ponúkajú sľub večnej pospolitosti, temnotu zeme spájajú do zomknutého spoločenstva, pripomínajúceho



rodinu, tých, ktorí sú osamotení, tápajúci, bezradní, dezorientovaní. Eleusijské mystériá vyjadrujú nerozlíšenosť večného života a „entropickej smrti“ (Palouš).

Orientáciu k zmysluplnému bytiu, ako odklon človeka od zmätku a neistoty, tematizuje Platón ako obrat, ľudskú konverziu - periagogé. Eleusijské mystériá sú viac ako pravdeopodobnou inšpiráciou jaskynného mýtu, toto podobenstvo má demonštrovať rozdiel medzi vzdelanou a nevzdelanou dušou, vychovaným a nevychovaným človekom. Ľudia, spútaní v akejsi diere v zemi, považujú za jedinú skutočnosť tieň, ktoré môžu pozorovať, o svetle, ktoré predmety osvetľuje, nič netušia. Výchova začína udalosťou, kedy jeden zo spútaných je zbavený pút a prinútený vstať, obrátiť šiju, periagein tú auchéna. Je to udalosť, obrat, náhly a trpný, konvertita je strmou cestou ťahaný za svetlom (lat. e-ducatio = je vyvádzaný), neprežíva nič príjemného, chtiac-nechtiac poznáva skutočnosť, ba i jej pôvodcu - Slnko. Periagogé následne vyžaruje do celej bytosti človeka, nastáva zmena celého života, mysle, citov, praktickej činnosti!

Platónov obrat nie je obratom zasväcovaných ale vychovávaných, je to obrátenie pre každodenný život, realizovaný v rámci polis. „Ak je udržiavaná riadna výchova a vzdelanie, spôsobuje to, že v obci vznikajú zdatní jedinci.“ „Aký smer dá tomu vychovanie, taký je i jeho nasledujúci život“ (prel. L.P.) ([6], 146, 148). Platónov konvertita je „heliocentricky“ orientovaný, Slnku sa dostáva väčšej pozornosti, ríša svetla je skutočnejšia, je to ríša ideí, ríša nús, aj napriek faktu návratu a zotrvávania človeka v jaskyni, t.j. na zemi. „Pohyblivosť“ človeka, jeho schopnosť byť otočený k vyššiemu súcnu, je základom možného obratu, aj keď u Platóna nejde o žiadnu zmenu postojov, intelektuálnu výmenu, obrat možno hodnotiť v zmysle návratu poriadku do sveta, návrat pravej miery vôbec.

Analyzované dva veľké modely gréckej konverzie možno interpretovať rôznoznačne. V mysterióznej konverzii je prevažujúci obrat k, nad obratom od, ide o nachádzanie nových horizontov, otváranie očí. Medzi predkonverzným obdobím a časom po konverzii niet výraznej priepasti, kolobeh života neprestupuje na inú kolaj.

V jaskynnom obrate opätovne zvyrazňujem obrat k ohňu, k východu, k svetlu, k Slnku, za súčasného odvratu od tieňov. Je to obrat bolestivý,

výrazne zaťažený rúcaním doterajších istôt, preto Platón necháva konvertujúceho navracat' sa rád späť medzi tiene, preto ho musí prísna výchovná inštancia násilím vyvádzať. Obrat nepostráda dramatickosť, aj keď konvertita nepresadá do iného kolotoča života, kvalitatívnym krokom je schéma všeobecného ľudského odvrátenia a privrátenia.

Kresťanská interpretácia konverzie má výrazne charakter situačnej podmienosti, obrat sa týka jedinečnej bytosti, stojacej povedľa iných jedinečných bytostí. V tomto modele možno iba ťažko uvažovať o všeobecnom zmysle konverzie. Jedinečnú hodnotu má život, chápaný ako neopakovateľný okamžik, jedinečný je i svojou nedokonalosťou, dočasnou úbohosťou. Človek, ľudia sú božím stvorením, ale musia sa zaujímať o svoje pravé zaradenie, ak sú od pravého zmyslu odvrátení, je potrebný obrat. Hrdinom tohto obratu je sám človek, on sa musí obrátiť!

Paluoš ako príklad, vzťahujúci sa na konverziu obdobia stredoveku, uvádza Augustínove *Confessiones*, zaznamenávajúce autorove životné peripetie. Každá konverzia v duchu Augustínovho svedectva je nový tvorivý krok, cez ľudský obrat sa mení osud sveta, sú to kroky v dejinách spásy, spenie k spáse, je to čin z božej milosti. Artikulovať definitívny, zásadný moment, ktorý spôsobil Augustínov obrat nemožno, možno uvažovať alternatívne - jeho vybičovaná ctižiadostivosť, božská milosť (ktorá ho radikálne presiakla a prišla na pomoc), jeho blízki, vlastné vnútorné úsilie. Najpravdepodobnejšie sa javí teoretická podoba jeho tendovania, chcel byť známy, múdry, vzdelaný, vystriedal viacero teoretických stanovísk. (Vidíme opakovanosť potreby výchovného a vzdelávacieho úsilia o inakosť, tak ako to bolo i v prípade starovekej konverzie). Konštatovanie, že Augustínove parciálne zmeny mali dlhšiu časovú dimenziu a boli predohrou definitívneho obratu zmýšľania a životných dimenzií, je najadekvátnejšie.

Dôležitým atribútom kresťanskej konverzie je bezmocnosť, prepad, osobná rezignácia, ktoré kontinuálne uvoľňujú priestor pre vieru. Aspekt sebvzdelania vychádza z hlbkej zodpovednosti za spoluúčasť k spásnemu speniu, žitie-bytie človeka má zmysel vtedy, ak konverzia konverguje k jedinému cieľu - k vykúpeniu sveta, jeho znovuvytvoreniu, znovustvoreniu. Len v tomto duchu je univerzálna,

lebo inak je iná u každého konverzného prípadu, kedy je nová, neopakovateľná, nenahraditeľná. Spomenuté uvoľnenie priestoru, mučivej prázdnoty, t.j. strata doterajších istôt vlastného ja a jej naplnenie pravou vierou, prijímanou ako dar, to je ten pravý obrat od jednej viery k inej, ale i obrat od neviery k viere (či neskôr od viery k neviere).

Moderné poňatie konverzie nie je v príklone k nejakej ideológii, filozofickým témam, ani v prijatí sústavy pravdivých dogiem. Najbežnejším modelom sa zdá byť obrat od viery k neviere, dejúci sa často v značnom časovom rozsahu, generačne. Najvýraznejším atribútom modernej konverzie je oblasť intelektu, zmena zmýšľania. Vzdelaný človek sa odkláňa od náboženských vysvetľovaní, dôveru obracia k vlastnej racionalite, k pozitívnemu vedeniu, k modernej vede a technike. Element vlastného rozhodnutia je ďalšou zásadnou črtou, moderný človek vidí garanciu vo vlastnom myslení, silách, odvracia sa od toho, čo sa vymyká jeho rozumu. Nechce sa odovzdať žiadnej cudzej moci či viere, prijímať milosť, konverzia sa nenapĺňa ako prostý obrat od uvedeného, ale vplyvom zrútenia doterajšieho, straty zmyslu, hľadania zmyslu nového. Konvertita sa obracia preto, lebo to chce on, on sa angažuje, vidí a pozná realitu, zveruje sa do vlastných rúk. Človeku prislúcha, aby konvertoval, lebo po explózii moderného panovania vedy a techniky a po rôznych krízach sa dostavuje rozčarovanie. Človek nie je suverén, túži byť v koordinácii s ostatnými bytosťami, hlási sa jeho nová orientácia v pokorení sa svetu, prírode, v rozširovaní úseku pôsobnosti vlastnej zodpovednosti. Len tak získame šancu na zmysluplnú všeobecnú existenciu. Tým jediným ľudským obratom sa nám čím ďalej tým viac javí sebaodovzdanie, sebaobetovanie, naplnené ochotou a zodpovednosťou voči iným, celku, kolektívu, ľudstvu.

Koniec 20. stor. prehlbuje moment pocitu odovzdanosti, odkázanosti ľudí na seba, na prírodu, univerzálne partnerstvo, ktoré treba ochraňovať. Končí obdobie izolovanej kultúry, ktorá sa pre Európu začala dejinami starého Grécka a pretrvávala po 2. svet. vojnu. Tradičné modely, schémy, kultúrne tvary, poznatky, sa pociťujú partikulárne, stávajú sa lokálnymi. To, čo platilo doteraz sa relativizuje, povedomie ľudí sa pozvoľna ale nevyhnutne mení na

všeobšiahle, svetové, výrazne dotované rozmerom globality. Ako pozemšťania sme všetci rovnako pripútaní k jedinej reálnej istote - k Zemi, v pozitívnom i negatívnom chápaní sme tu všetci rovnako ukotvení, naša šanca uniknúť „kdesi“, je zatiaľ nulová. Jediná nádej je v uvoľnení kultúr ako uzavretých enkláv, je v strácaní hraníc spoločnstiev, či minimálne v strate ich strnulosti. Palouš hovorí o dnešku ako o svetoveku, kedy práve sa praskajúce limitujúce kultúrne škrupiny umožňujú výchove pompézny návrat na dnešnú scénu, prekročenie vlastného tieňa, lebo pominula éra ľudskej trífalosti, ktorá to dotiahla na prah svetového katastrofického konca.

Modely výchovy síce stoja pred zásadnými problémami praxe, ale ich fundamentálnosť v prístupoch a riešeniach sa stále viac ukazuje ako nedostatočná. Učiť, formulovať, hierarchizovať hodnoty, ktoré by mohli nadobudnúť punc atribútu dnešnej konverzie vo výchove, je veľmi závažná a odvážna ambícia, ktorú sa neodvážim naplniť práve pre jej nutnú mnohorozmernosť. Hodnotový systém dneška len baží po svojej obsahovej i preskriptívnej naplnenosti. Spomením niektoré možné aspekty súčasnej konverzie (samozrejme bez nároku na ich vyčerpanosť, možno i presnosť).

V zmysle potrieb vedecko-technickej civilizácie, vyžadujúcej rozsiahlu prípravu mládeže, si vydobyla za posledné dve storočia výrazné pozície v inštitúciách školského vzdelávania výchova. Vzdelanie je ponúkané na sociálnom pozadí, v zmysle umožnenia prístupu ku najvšeobecnejším kultúrnym hodnotám. Ponuka je diferencovaná napĺňaním rôznych individuálnych schopností a záujmov, umožňujúc každému obsiahnuť vlastný životný plán v neantagonistickej pozícii voči spoločenskej nutnosti. Moderná výchova koketuje s prirodzeným príklonom ľudí odplácať rovnaké rovnakým, rešpektovať a ctiť si tých, ktorí sú toho hodní (vzor vychovávateľa). Súvisí s oceňovaním a potvrdzovaním hodnôt vlastnej osoby prostredníctvom iných, ktorí používajú ten istý hodnotový systém.

Podľa Johna Rawlsa je najvyšším výchovným úsilím sebaúcta, lebo ona je jedným z najdôležitejších komponentov súčasného človeka, dôvera vo vlastné schopnosti a hodnoty presviedča každého, že realizovať svoje životné naplnenie je mojím angažmánom. Sebaúcta ale súčasne dáva priestor pre oceňovanie iných. Opätovne si

pripomeňme, že realizácia zmien vo výchove je možná iba na pôde spoločenstva, ktoré zväčša smeruje k vyrovnávaniu šancí v systéme vzdelania. Voľný prístup a jeho nezávislosť bez ohľadu na sociálny status individua, náboženský, svetový názor, ekonomické pomery, je jedna zo základných požiadaviek spravodlivej spoločnosti, umožňujúcej slobodný prístup ku vzdelaniu (bezplatnosť, systém štipendií). Takáto spoločnosť poskytuje zázemie tolerancii, sociálnej spolupráci, pestovaniu zmyslu pre slušnosť. Najvyššou výchovnou metódou je samotná spravodlivosť.

Analýzy súčasnej civilizácie poukazujú na negatívny charakter javov, ktoré možno identifikovať ako dôsledky prevládajúceho antropocentrického myslenia. Je potrebná tvorba novej koncepcie človeka, ktorá by nebola v opozícii, ale súčasťou sveta a kontinuítne formulovať globálnu stratégiu výchovy. Jej výsledkom by mohla byť osobnosť človeka, tendujúca k slobode a zodpovednosti za obsah svojho života v daných spoločensko-dejinných reáliách. Škola či možno i iné inštitúcie, by mali pomôcť pri orientácii a tvorbe schopnosti jedinca žiť zmysluplne a zodpovedne. Faktor, ktorý som doteraz zdôraznila iba okrajovo (hoci ho vôbec nemienim ignorovať), sú etické hodnoty. Chápanie ich zmyslu, zvnútorňovanie a inklinácia v dôveru v mravné sily, predstavy o dobre a zle, sú jednoznačne podporné pri kreovaní nového pohľadu na našu zdevastovanú realitu a vyvádzanie z nej. Étos zodpovednosti musí kandidáta konverzie viesť k názoru, že zodpovedné konanie je jediné možné na zabezpečenie dôstojného bytia a vlastne i prežitia (miera zodpovednosti vzrastá rastom sociálneho statusu).

Celú plejádu pozitívnych impulzov zaiste prináša i humanizácia výchovy, ktorá nadväzne na etiku zodpovednosti, pomáha znovuobjaviť fenomén mravnej autonómie, schopnosť rozhodovať sa i činiť v intenciách mravného uvedomenia. Ak očakávame spenie ku konverzii výchovy, tak jej indíciami je pomoc pri tvorbe rebríčka životných hodnôt a noriem, upevnenie duchovných pozícií, jasná životná orientácia. Popri láske, úcte, rešpekte seba a iných, opätovne zvýrazníme kategóriu zodpovednosti, lebo ona pomôže odhaliť hlbší rozmer človeka a viazanosti jeho bytia vo a so svetom.

Potvrdením etickosti ako nevyhnutného prvku pravého poslania výchovy je i moment, kedy sa dostáva do popredia starosť o dobré v bytí ako náhrada úzkej starostlivosti o súkromné istoty, preferencia toho, čo sa sluší, čo treba sledovať, poslúchať a čo odmietat'. E-ducatio je vyvádzanie v smere skutočne ľudského konania, ktoré považujem za výrazne aktuálne, lebo človek bol a zostane jediným vedomým účastníkom svetového diania.

Problematiku mravného cieľa chápem ako súčasť naplnenosti výchovy. Znižovanie utrpenia vo svete, rešpektovanie dôstojnosti a práv iných, dosiahnutie stavu konania a jeho dôsledkov v smere prispenia k prevahe dobra nad zlom a úsilie, aby mravný subjekt konaním produkoval iba pozitívne sociálne dôsledky, to možno považovať za kardinálne mravné ciele. Ich určenosť je determinovaná sociálnou komunitou, výraznú rolu zohráva individuálna či všeobecná skúsenosť ľudstva, z čoho jednoznačne vyplýva selekcia individuálnych konkrétnych cieľov v dosahovaní mravnosti. Priestor pre morálku vzniká i v podobe sebatvrdzovania, čiže v ľudskom správaní, realizovanom v súvislosti s princípom humánosti (V.Gluchman). Ide o bežne akceptovateľné princípy na úrovni morálky zdravého rozumu, úcta k starším, ku všetkým ľuďom, čestnosť, tolerantnosť, vzájomne prospešná spolupráca.

Ďalším nevyhnutným mravným imperatívom je ľudská dôstojnosť, vzájomný rešpekt príslušníkov ľudského rodu predpokladá jeho akceptáciu, potvrdzovanú charakterom konania. „Dôstojnosť človeka nie je večná a nemenná konštanta, ktorá platí stále a má rovnakú hodnotu, bez ohľadu na konanie jednotlivca. Jej hodnota je premenlivá, ale pokiaľ dotyčná osoba zachováva základné morálne a zákonné práva ostatných osôb, najmä právo na život nevinného človeka, má takisto nárok na rešpektovanie základnej dôstojnosti voči jeho osobe, a teda konanie vo vzťahu k nemu v súlade s princípmi humánosti“ ( prel. Ľ.P.) ([3], 156).

Za základný rozmer morálky ďalej považujem rešpekt k ľudskému životu, ktorý je v stupni mravnej vyspelosti jednotlivca, čiže čím väčšie nároky, kladené na realizáciu spomínaných mravných imperatívov, tým sa predpokladá vyššia úroveň mravnej racionality v

ľudskom konaní. Nenapĺňanie etickosti ľudského bytia je veľkým handicapom a znižovaním perspektívy zachovania života.

Pri následných uvažovaniach o probléme konverzie výchovy a predovšetkým v nadväznosti na jej súčasné možné aspekty, sa mi otvoril terén ďalšieho zaujímavého pozorovania. Ide hlavne o aplikatívnu stránku dnešnej konverzie do školských reálií, možnosti jej menšieho či väčšieho využitia aj prostredníctvom a v nadväznosti na metodologické spracovanie.

Uvažujme nasledovne: Do akej miery je realita výchovy a vzdelania stabilná? Prvým východiskom je nutné konštatovanie nevyčerpatelnosti, neobmedzenosti a hlavne nestálosti reality výchovy - v ponímaní ako „plynúcna“, ktorú je treba izolovať a následne reflektovať, hoci sa týmto procesom neizoluje absolútne a ani sa neumožní definitíva poznania a zvládnutia výchovnej reality. Predsa sa ale otvorí táto línia, ktorá nadväzne ponúkne čo najkomplexnejší obraz o skutočnom plynutí edukačného procesu v prirodzených podmienkach a dovoľí nám koncentrovať sa na zrkadlenie každodennej skúsenosti. Ďalším východiskom je štúdium postupov edukačného procesu, ktoré by uľahčilo porozumieť žiakovi, umožnilo nahliadnuť do kreovania jeho učebného postupu. Ale črtá sa tu i rovina kvalitatívneho posunu učiteľa - impulz k zvýrazneniu vlastného profesijného výkonu, ochota inovácie svojich prístupov k učebnému procesu, k žiakovi. Uvedené však doteraz zostáva „vysieť“ nad nami, ktorí sa podielame na príprave mladých, ako výkričník, lebo dostatočne neuspieva vo vlastnej realizácii v priestoroch učiteľských prípraviek.

Existuje celé spektrum metód, prístupov, ktoré sa na Slovensku začínajú výraznejšie črtiť (zatiaľ skôr v rovine teoretickej) a ich aplikácia na realizáciu nového obratu v edukácii, by mohla zaznamenať úspechy aj v duchu potrieb dneška a civilizačných posunov.

Pre ilustráciu možno urobiť malý exkurz:

- *edukačné filozofovanie*: výrazným faktorom kreácie kultúrneho spoločenstva, či úspešnosť prerodu ľudského jedinca na súčasť society je výchovná realita, jej možné premeny. Zmyslom tohto prístupu je odhaľovanie a diferencovanie podstaty reality a výchovnej reality, na

základe výsledkov vedeckého bádania. Potom možno uspokojivo odpovedať na otázky typu: Aké poznatky má škola poskytovať? Na ktoré aspekty svojej výchovnej práce sa máme koncentrovať? Výrazná je i odvaha priznať si hypotetickosť filozofického obrazu výchovnej reality, ale i degeneráciu učiteľa, ktorý často nereaguje na realitu žiaka, ale svoj obraz o nej, pokora pred žiakom.

- *prognostické metódy*: praxou overené spôsoby predpokladania a objektivizovania javov na vedeckom základe, sú stanovovaním programových cieľov ďalšieho rozvíjania inštitucionálneho vzdelávania. Prognózy má vysoký bonus aktuálnosti v podmienkach, ktoré musí školstvo plniť v demokratickej spoločnosti, predovšetkým v trhovom prostredí, kde sú špecifiká školstva ešte viditeľnejšie a edukácia je výrazným (či najvýraznejším) determinantom sociálno-ekonomického rozvoja spoločnosti.

- *sociometria*: najfrekvencovanejšie ju možno uplatniť v presne vymedzených skupinách, kde členovia komunikujú priamo „tvár - tvár“, a sú definované svojím poslaním, cieľom, formálnou štruktúrou. V školských reáliách je to trieda, ktorá je optimálnym prostriedkom pre konkrétnu prácu učiteľa a súčasne i pre výskumné analýzy.

- pre naše potreby možno vytypovať i *metódy historickej etnografie* výchovy, ktoré možno aplikovať variabilne v rôznych podobách a situáciách, výrazne pri budovaní sebavedomia komunity, upevňovania citu spolupatričnosti a patriotizmu (spomienkové rozprávanie zo života, metóda štúdia životných memorálov, metóda biografie historickej osobnosti). Ich pozitívami je opieranie sa o nazeranie a výpovede priamych účastníkov hodnotených činov, dejov, udalostí, čo dáva poznatku ten správny stupeň objektivity, pravdivosti, rozmer reálnej reálnosti. Výskum tohto charakteru získava náležitý punc validity.

Ešte by som nechcela ignorovať fakt, ktorý sa v metódach koncentrujúcich sa na výchovu objavuje ako jeden z najnovších. Sú to integratívne snahy v zmysle obratu ku *každodennosti*, ku širšiemu svetu, k živému žitiu, k daniu sociálneho priestoru, k umožneniu realizácie kompetencií ktoréhokoľvek z účastníkov výchovy, ich intelektuálny dialóg. Je to trend rozkladu (rozleptávania) hraničných



čiar medzi profesionalitou a každodennosťou pedagogického diania, odmietanie koncentrovania sa na autority či centrá.

Cieľom súčasnej edukačnej praxe, v nadväznosti na potreby súčasného obratu v edukácii, je pozícia učiteľa voči vzdelávanému a vychovávanému. Jemu nejde v absolútnom ponímaní ani tak o fakt, aby on bol pochopený, ale skôr aby edukant pochopil seba samého, plynutie vlastnej reality a plynúcnosť reality vôkol neho a jej podiel na vlastnom bytí edukanta. Dnešná potreba ekonomizovať, akcelerovať proces podielu nového poznania na výchovno-vzdelávacom teritóriu evokuje tendovanie k integrácii inštitucionálno-organizačnej, k výraznému prepojeniu výsledkov výskumu o edukačnom procese s ním samým. Možno však konštatovať absenciu v spomínanej interakcii, nedostatočnosť informácií o výstupoch obmedzeného počtu inštitúcií vedy o výchove na Slovensku. Pripíšme to na vrub ekonomickej nedostatočnosti, ale nielen jej.

Témou môjho uvažovania bol fenomén výchovy, cieľom ktorého je vychovávaný, ale nie v redukovanom zmysle ako niečo čo sa k osobnosti pridáva či uberá, on sám má hľadať, vybavovať sa adekvátnymi kompetenciami v interakcii s danou spoločenskou situáciou. Výchova je veľkou nádejou, že sa ľudstvo obráti k svojim povinnostiam, sľubuje východ z krízy súčasnosti, zodpovednosť k druhým, svetu, veciam, ľuďom, všetkému živému. Výchova sa nevzdáva ani autority, ani tradícií, ale my - dospelí, žijúci v jednom svete s deťmi a mladými ľuďmi, sa musíme zúčastňovať na ich kreovaní. Výpočet možných aspektov, podieľajúcich sa na novo chápanom konverznom procese, som zrejme nevyšerpala, ale verím, že som prispela k uvažovaniu o nich, lebo ich pokladám za výsostne aktuálne a všeobecne žiadúce, eliminujúce paralizujúce faktory sveta na prelome tisícročí.

## **Literatúra**

[1] Arendtová, H.: Krize kultury. Praha, Mladá fronta 1994.

- [2] Ganthaler, H.: Sociálna spravodlivosť a výchova. Pedagogické aspekty teórie spravodlivosti Johna Rawlsa. In: Etika pre učiteľa. Olomouc 1994.
- [3] Gluchman, V.: Človek a morálka. Brno, Doplněk 1997.
- [4] Krankus, M.: Pojem zodpovednosti a humanizácia výchovy. In: Sloboda a etické konanie človeka. FHV VŠPg Nitra 1996.
- [5] Palouš, R.: Čas výchovy. Praha, SPN 1991.
- [6] Palouš, R.: K filozofii výchovy. Praha, SPN 1991.
- [7] Platón: Ústava. Praha 1991.
- [8] Veľký sociologický slovník. Praha, Karolinum 1996.

## VEDA V KONTEXTE KAŽDODENNÉHO VEDOMIA

**Milan Štefanko**

*Autor sa v uvedenej štúdií zamýšľa nad vývojom a súčasným stavom vedeckého poznania v kontexte s duchovnou potenciou človeka. Na základe dejinno-filozofickej analýzy dochádza k záveru, že človek sa môže v dnešnej dobe plne konštituovať ako morálny subjekt iba na základe uvedomenia si hodnoty vedy. V tom autor nachádza jedno z najväčších vývinových protirečení dneška a úlohou filozofie i ďalších spoločenských vied je hľadať jeho adekvátne riešenie.*

Analýza vplyvu vedy na spoločenské procesy neberie do úvahy len faktický stav vývoja vedeckého poznania, ale aj duchovné potencie ľudí, ktorí na danej etape vývoja zaujímajú k vedeckému poznaniu určitý vzťah. Je nepochybne poslaním filozofie, sociológie, pedagogiky, psychológie a iných spoločenských vied upozorňovať na skutočnosť, že vo vede vznikajú nové smery, predovšetkým na styku disciplín, ktoré sa vytvorili už skôr a už dnes majú výrazné sociálne dôsledky. Týka sa to takmer všetkých oblastí vedeckého poznania, ale predovšetkým takých, ako je fyzika plazmy, holografia, astrofyzika, molekulárna a gravitačná biológia, vibračná mechanika, kozmická technológia a pod.

Urýchlenie rozvoja nových smerov vo vede je predpokladom budúcich technických aplikácií, a preto vidieť zreteľne úsilie o ich inštitucionalizáciu. Tento pojem sa nespája iba s činnosťou tzv. Starnbergskej skupiny, ktorá existovala do roku 1981 pri Inštitúte M. Plancka a zaoberala sa výskumom životných podmienok vo svete vedy a techniky. Tvorili ju G. Bohme, W. van der Daele, W. Kron a i., ktorí študovali na najlepšíh nemeckých univerzitách filozofiu,

históriu, fyziku, biológiu, právo, sociológiu. Skúmali otázky organizácie vzájomného pôsobenia medzi vedou a spoločnosťou z hľadiska využitia vedeckých výskumov pre všetkých ľudí. Zložité väzby vedy a spoločenského života vykladali v pojme „inštitucionalizácia nových spojení medzi vedou a spoločnosťou“ [1].

Tento pojem sa používal aj v marxistickej literatúre na sociologický opis sociálnych aspektov procesu vzniku nových smerov vo vede, pričom sa rozlišovala kognitívna inštitucionalizácia, ktorá sa vyznačovala hĺbkou uvedomenia si nových problémov a metód, jasnou formuláciou nových myšlienok a jej stupeň závisí od vzájomného chápania sa vedcov a sociálna inštitucionalizácia, ktorá sa delí na „vnútornú“, danú formálnou štruktúrou organizácie bádateľov, ktorí pracujú v novej oblasti a „vonkajšiu“, ktorá je daná stupňom integrovanosti v sociálnych štruktúrach, ktoré určujú „zákonnosť“ problematiky a vplývajú na rozdelenie zdrojov [2].

Aj za predpokladu, že by sme už mali celkom jasno v otázkach inštitucionalizácie nových smerov, treba sa zamyslieť nad morálnymi dôsledkami používania nových technológií. Etické skúmania sa tejto oblasti takmer nedotkli, ba ani sa nerozvíjajú príliš sľubne. Treba sa preto domnievať, že predovšetkým s ľudským faktorom technických premien nás čakajú nemalé problémy. Sociálne mechanizmy, ktoré sú spojené so zmenami vo vede a technike, si budú s drzou razantnosťou vyžadovať svoje. Prognostické úvahy sa zatiaľ len veľmi všeobecne dotýkajú významu a dôležitosti týchto procesov. Zdá sa však, že hlasy tých, ktorí upozorňujú, že technika nemôže byť pre človeka cieľom, ale iba prostriedkom, že jej rozvoj ponesie so sebou pragmatizáciu a zvecnenie medziludských vzťahov, nenachádzajú potrebný ohlas a predovšetkým adekvátnu spoločenskú reakciu.

Ak proces vstupu novej techniky do ľudského života nenájde potrebné vyváženie vo svete citovej výchovy. Ak nebudú vymedzené a chránené „dôležité oblasti duše“, hrozí, že aj najvznešenejšie ideály a najušľachtilejšie ľudské vzťahy sa premenia na pragmu a zmysel nášho života stratí základné opory a istoty.

Jednodimenzionálny rozvoj techniky, ktorá neberie do úvahy všetky známe parametre človeka, má pre jeho vývoj nepriaznivé dôsledky. Dnes je to už celkom zrejmé. Nerešpektovanie tejto

okolnosti v bližšej i vzdialenejšej perspektíve by najprv znamenalo deformáciu rozvoja osobnosti a napokon aj tragédiu v rozvoji celého ľudského druhu.

Uvažujúc o nepriaznivých dôsledkoch rozvoja techniky, treba robiť rozdiel medzi „veľkou technikou“ (atómové a klasické elektrárne, ktoré narúšajú veľké ekologické systémy) a „miniatúrnou technikou“ (mikroelektronika, laserová technika a i.). Pri oboch však vzniká veľa problémov a protirečení, ktoré sa dajú riešiť iba premysleným systémom opatrení, ktoré sa dotýkajú problémov so zavádzaním nových technológií a vypracovaním nových programov pre doterajšie technické systémy.

Otázky nie sú ľahké, adresované sú hádam celému ľudstvu a riešiť sa budú dať iba na pôde medzinárodnej politiky. Netýkajú sa totiž len vývoja jedného štátu alebo regiónu, ale celého ľudstva, lebo menia jeho existenčné podmienky, tzn. lesy, moria, oceány i známu časť nášho vesmíru.

Rozvoj vedy a jej technologických aplikácií vyvoláva obavy, ktoré sú dosť všeobecné. Niet fundovaných odpovedí aké hospodárske, politické alebo morálne dôsledky v blízkej budúcnosti budú mať. Vznikajú preto, ako hovoria sociológovia, neštrukturované situácie. Na úrovni každodenného vedomia vznikajú výzvy na opustenie určitej vedecko-technickej kultúry a návrat k jednoduchým formám života. Ľudia si pritom neuvedomujú, že všetky negatívne dôsledky techniky môžu byť prekonané len technikou. Jej odmietnutie by nebolo riešením a malo by negatívne sociálne a morálne dôsledky. Nie veda a technika sú príčinou negatívnych dôsledkov ako dôsledkov racionálneho správania človeka. Výzvy na návrat k prírode, prameniace z obáv o prežitie vznikajú preto, že máme „primálo rozumu“. Myslíme tým chudobný racionálny obsah jednodimenzionálnych technológií, nerešpektujúcich vývojové parametre človeka.

Aj keď rousseauovské nálady príliš nikto nepropaguje, predsa ľudia s plným technickým vybavením a komfortom utekajú do nedotknutej prírody, lebo „druhá príroda“, ktorú si vytvorili na základe obmedzenej technickej racionality, pri ktorej nebrali do úvahy vlastné parametre ukryté v kritériách poznania, dobra a krásy, im nevyhovuje. Vedie to k progresívnemu ničeniu tých prírodných systémov, ktoré sa

ešte zachovali a nastoľuje etické otázky vzťahu k prírode. Týka sa to aj takých činností, ktoré sú vo vedomí ľudí celkom bežné a považujú sa za neodmysliteľnú súčasť nášho spôsobu života - záhradkárstvo, veľké chatové oblasti, množstvo rekreačných zariadení a pod.

Je na zamyslenie, aké morálne a iné kritériá pri zavádzaní nových poznatkov vedy a techniky treba používať. Môžeme však jednoznačne povedať, že musia byť v súlade s takými kritériami, ktoré sú obsiahnuté v chápaní pravdy, pochopenej ako jednota poznania, dobra a krásy. Iba v týchto intenciách možno rozhodovať o spôsoboch riešenia problémov, ktoré sa nedajú riešiť bez príslušných vecných a technických, individuálnych a spoločenských, kultúrnych a ekonomických podmienok. Dôležité je vychádzať z reálnych faktov a opustiť sféru normatívnych úvah, ktoré neberú na vedomie faktický stav a z neho vyplývajúce dôsledky. Abstraktné úvahy azda varujú pred konfliktmi, ale nijako ich neriešia. Aktuálne riešenie vyžaduje riešenie na základe prijatých morálnych noriem, ktoré sa modifikujú tak z hľadiska času ako aj z hľadiska života budúcich generácií alebo naliehavosti riešenia úloh. Rozhodnutia majú vždy morálne aspekty a vždy sú k nim potrebné relevantné poznatky, aj schopnosť presadiť ich do politiky, lebo pokiaľ ide o závažné rozhodnutia, vznikajú v sústave aktuálnych demokratických inštitúcií. Týka sa to rozhodnutí najvyšších štátnych orgánov, ale aj rozhodnutí vo veľkých podnikoch a i. V každom prípade však musí byť optimálna vôľa tých, ktorých sa to týka a to znamená, že aj vôľa zainteresovanej verejnosti.

Cesta technokratizmu je určite neschodná. Nemožno však ani odmietat' novú techniku. Aby sa našlo spoľahlivé kritérium, treba brať do úvahy záujmy celku, či už spoločnosti alebo ľudstva a vypracovať určitú hierarchiu morálnych hodnôt, ktoré nám pomôžu sa v tejto situácii orientovať. Niet totiž takého technického pokroku, za ktorý sa nemusí čímsi platiť. Na jednej strane sa problémy riešia, na druhej vznikajú nové. Rozhodovanie sa takmer vždy týka iných ľudí v rámci určitého celku, a preto má vždy v sebe nevyhnutne morálny náboj. Na jednej strane sa zdá, ako keby sme mali neobmedzené možnosti, na strane druhej vieme, že nesmieme urobiť všetko, čo v danej situácii môžeme. To charakterizuje život spoločnosti hádam od jej vzniku a poukazuje na to, že pri realizácii akýchkoľvek možností sa ľudia musia morálne rozhodovať, a to preto, že nikdy nie sú iba pasívnymi

vykonávateľmi, ale aj tvorcami a práve v procese tvorivosti vznikajú otázky, týkajúce sa kompetentnosti a oprávnenosti určitého konania.

Čo teda znamená v situácii poznamenej nástupom nových technológií, či novej techniky a pod vplyvom nových významných riešení konať dobro? To je vážny filozoficko-etický problém, na ktorý treba odpovedať. Sme toho názoru, že predpokladom morálneho činu je predovšetkým poznanie. Pravda však nemôže byť redukovaná iba na gnozeologický vzťah. Keby existovala mimo morálneho vedomia, mohla by v sebe skrývať vážne dôsledky proti ľudstvu. Pokrok v technike je len vtedy pokrokom, ak je pokrokom aj v oblasti morálnej, keď nová technika pracuje na premyslených etických základoch.

Vzhľadom na to, že sa ľudské potreby ustavične menia, nijaký pojem technického pokroku neobsahuje aj predstavu konečného cieľa. Ani ľudstvo si nemôže stanovovať ciele do príliš ďalekej budúcnosti. Ciele sú navyše vždy len rámcové. Ako vypracúvať prognózy budúceho vývoja? Aké ciele si treba klásť do budúcnosti a ako ich dosahovať, aby to v konečnom dôsledku nevedelo k individuálnemu alebo skupinovému egoizmu na úrovni spoločnosti alebo aj celej svetovej civilizácie?

O pokroku sa nedá hovoriť vo všeobecnosti. Každý pokrok v určitých oblastiach je špecifický. Nové technológie zásadne určia, aký životný štandard budeme mať. Napríklad bez mikroelektroniky si dnes nemožno predstaviť nijaký technický rozvoj. Je prostriedkom, na základe ktorého budú realizované technologické zmeny v jednotlivých alebo v mnohých priemyselných odvetviach. Jej stav a možnosti uplatňovania sú mierou technickej výkonnosti krajiny, a preto jej rozvoj má nielen morálny, ale aj politický a kultúrny význam. Bez nej by sa nerozvíjali také oblasti, ako je výpočtová a informačná technika, nové informačné a komunikačné systémy, priemyselná elektronika, doprava, medicína, nové formy zábavy a trávenia voľného času, automobilový priemysel a dokonca ani technika v domácnosti. Sme vo víre masového používania mikroelektroniky, čo samo o sebe má nielen hospodársky ale aj morálny význam z hľadiska zodpovednosti pred budúcnými generáciami, lebo jej široké uplatnenie bude znamenať úspory energie a materiálov, ochranu životného prostredia a vytváranie zariadení, ktoré sú potrebné na jeho ochranu, bezpečnosť, mnoho

druhov činností urobí atraktívnymi a efektívnejšími, odhalí nové možnosti komplexného ovládnutia sveta.

Nosnosť nových technických systémov a hodnota vedeckých poznatkov sa meria tým, nakoľko prispievajú k zlepšovaniu ľudských životných podmienok a zväčšujú možnosti človeka. Technika je tu kvôli človeku, nie človek kvôli technike. Preto vyzdvihujeme predovšetkým hodnotu pravdy v intenciách poznania, dobra a krásy. Každé použitie techniky môže totiž viesť k pozitívnym i negatívnym dôsledkom, a preto každý, kto s ňou prichádza do styku, užívateľ alebo tvorca si musí klásť morálne otázky, ktoré sa dotýkajú jej možného využitia alebo zneužitia. Vznikajú aj vtedy, keď sa technika vôbec nepoužíva, lebo sa tým zužuje možnosť využívať výsledky vedy a techniky.

Spoločnosť si neuvedomuje vždy negatívne dôsledky, ku ktorým môže zavádzanie nových technológií viesť. Je preto morálnou povinnosťou nielen filozofov ale aj vedcov vôbec upozorňovať na nebezpečenstvá, ktoré z jej použitia alebo zneužitia môžu vyplývať. Uveďme napríklad moratórium na pokusy v oblasti génových technológií, ku ktorému svojho času vyzval International Institut of Health. Dôvodom bola skutočnosť, že výskumy viedli nielen k možnému využitiu genetických výskumov v liečení napr. genetických chorôb a porúch, ale aj k možným zásahom do osobnej slobody a sú aj iné možnosti ich zneužitia, nehovoriac o možnosti zásahu do ľudskej inteligencie.

O dôsledkoch využitia techniky v konečnom dôsledku rozhoduje vždy človek, nie to, že existuje technika určitého druhu. Samotné technológie neurčujú kvalitu morálneho konania. Sústavné využívanie, resp. zneužívanie technológií, ktoré nevyhovujú parametrom človeka, po určitom čase túto kvalitu môže plodiť. Vzbudí to najprv etický záujem, postupne si to začne všímať právo, ba niekedy to prenikne aj do politickej sféry.

Iba kultúrny človek môže rozhodovať zodpovedne o týchto otázkach. Nie je ľahké rešpektovať hodnotu vedeckej pravdy, ktorá ako hodnota nie je nijaká danosť, ale tiež len výsledok určitej kultúry. Ak sa aj objavujú určité záporné postoje k novým technológiám, tak zda nie preto, že ľudia odmietajú vedu a jej technické aplikácie, ale



preto, že veda a technika doteraz nedostatočne brali do úvahy skutočnú hierarchiu ľudských potrieb a neviedli vždy k želaným hodnotám. Preto je toľko rozruchu okolo výstavby veľkých elektrární, hydrocentrál, preto je verejnosť nespokojná alebo aspoň netrzeplivá s pomalým riešením ekologických problémov. Dnes to všetko predstavuje hodnoty, ktoré si ľudia už uvedomujú. Vedecko-technické poznatky totiž vždy produkujú také účinky, ktoré nemôžu byť hodnotovo neutrálne. Spoločenské vedy utvárajú predpoklady, aby sa veda dostávala do každodenného vedomia a upevňovala v ňom presvedčenie, že je schopná spolu s politikou, právom, morálkou a pod. riešiť ľudské problémy, že jej prenikaniu nezabráni ani skepticizmus, ani obmedzovanie jej autonómie v určitých spoločenských systémoch, či spochybňovanie jej hodnoty alebo hodnoty jej technických aplikácií.

Človek sa môže v dnešnej dobe plne konštituovať ako morálny subjekt iba na základe uvedomenia si hodnoty vedy. Musí rešpektovať kritériá jednoty poznania, dobra a krásy ako konštitutívnej podmienky plného ľudského bytia. Inak by sa vývoj vedy a techniky javil síce ako zákonitý, ale v perspektíve možno ak nie nepriateľský, tak určite ľahostajný k potrebám a záujmom človeka. V tom je nepochybne skryté jedno z najväčších vývinových protirečení dneška a úlohou filozofie a spoločenských vied je hľadať jeho adekvátne riešenie.

### **Literatúra**

- [1] Finalization in Science: The Social Orientation of Scientific. Vol. 77. Progress (G. Bohme, W. van der Daele, R. Hohlfeld, et. al.). Dordrecht - Reidel 1983.
- [2] Naučnaja dejatel'nost'. Struktura i instituty. Moskva 1980.

## PROBLEMATIKA CYKLICKOSTI A LINEÁRNOSTI U PREDOKRATIKOV A EMPEDOKLA

**Emil Dragúň**

*Empedoklova myšlienková koncepcia svojim spôsobom zásadne ovplyvnila ďalší vývoj filozofického myslenia. Uvedená štúdia túto skutočnosť dokumentuje na pozadí komparatívnej analýzy básne „O prírode“, ktorá nazerá na svet v kontexte kozmogonického cyklického poňatia a básne „O očisťovaní“, v ktorej je prezentovaný lineárny proces očisťovania padlej duše.*

I. Peripetie filozofického myslenia sú komplikované, zahrňujú výraznejšie úseky priamejšieho smerovania ako aj úseky s početnými „meandrami“ a rôznymi „prítokmi“ inšpiratívnych pôsobení, ako aj „výtokmi“ jeho pôsobenia a ovplyvňovania myslenia vo všeobecnosti. Jeho dominantným úsilím je teoreticky sa vypořadat' s tým, čo pre človeka je vonkajšie, čo je naliehavo prítomné a tvrdošijne sa prezentuje, vždy nejako človeka obmedzuje, ale tvorí aj nevyhnutný rámec jeho základného prežívania. Človek rozmanitými prostriedkami svojho rozvíjajúceho sa myslenia a komplexu aktivít postupne zisťoval, že „vonkajšie“ je osvojiteľné, a teda nie je úplne cudzie, „nepriateľské“.

V každom prípade však vonkajšie je niečo, čo človeka presahuje a toto presahovanie sa „ukazovalo“ a človek si to postupne uvedomoval. Nachádzal (explicitné či implicitné) riešenia svojej harmonizácie s vonkajším, alebo do určitej miery optimisticky artikulovanej nadvlády človeka voči vonkajšiemu. Prevažovalo však (na rôznych úrovniach chápania) vedomie pominuteľnosti človeka vo vzťahu k

vonkajšiemu. V tejto súvislosti bolo pochopiteľné, že sa hľadali určité možnosti ako túto premenlivosť a pominuteľnosť prekonať. A tak voči vonkajšiemu sa vyčleňovali určité predstavy, projekty o tom, ako „zdôvodniť“ eliminovanie premenlivosti a pominuteľnosti.

Priamo či nepriamo sa takto človek vyjadroval, čo je preň želateľné či nejaká nezvratná pominuteľnosť v neúprosnej premenlivosti alebo aj možná opakovateľnosť v premenlivosti javov.

Problematika cyklickosti a lineárnosti dejov v skutočnosti tak vo sfére ľudského života, spoločenskej sfére ako aj vo sfére prírodných javov, bola priamo či nepriamo predmetom záujmu teoretického myslenia. Prezentovala sa v rozmanitých formách a súvislostiach. Dotýkala a dotýka sa otázok života človeka na všetkých úrovniach a predovšetkým otázky povahy jeho jestvovania. Základná životná skúsenosť, ktorá má nakoniec všeobecný charakter, je taká, že život človeka „plynie“ nezvratne k smrti, zániku. To znamená, že akceptovanie výlučnej časovej lineárnosti obrátenej do budúcnosti sa týka sektoru názorov, v ktorom sa prejavuje určitá rezignácia na stálosť a zvýrazňuje sa oprávnenosť pocitu pominuteľnosti a neopakovateľnosti. Avšak vo všeobecnosti platí, že sa táto línia myslenia zachovávala len veľmi výnimočne. Totiž v tomto zmysle sa, pri dôslednom domýšľaní tak všetko minulé mení na ničotu, ako aj všetky budúce udalosti sa strácajú v horizonte ničoty. V zmysle, že je tu premenlivosť, v ktorej niet nič stáleho okrem premenlivosti. Každá nejaká stálosť by tu vystupovala len ako niečo, čo je tak či onak prítomné.

Avšak vzhľadom na absenciu „čistej“ skúsenosti vo všeobecnosti a relatívne úzky záber našej individuálnej skúsenosti aj uvedená predstava je interpretáciou možného stavu skutočnosti prekračujúca rámec skúsenosti. Nie je to jediná interpretácia, ďalšie sa pokúšajú o artikuláciu rôznych iných aspektov skúsenosti, ale aj mimoskúsenostných zložiek chápania skutočnosti.

V zásade sa objavovali aj chápania lineárnosti procesov, ktoré však neboli otvorené. Vychádzali z nejakého významného bodu - počiatku a smerovali k nejakému cieľu a pritom počiatok a cieľ neboli totožné, a podľa ich povahy sa mohlo dospievať k uznaniu niečoho, čo je, či môže byť aj mimo tejto premenlivosti, ktorá môže byť nejakou

tohto „niečoho“ vonkajšieho závislá. (Jemnejšie varianty uvedeného nebudeme uvádzať.)

Predstavy iného charakteru sú založené na uznávaní cyklickosti procesov. Aj tu sú rôzne variácie, ktoré či už sú mysliteľné, alebo tak či onak explicitne prítomné v dejinných peripetiách myslenia o skutočnosti. Zaujímavé boli koncepcie, ktoré mali charakter kozmogonickej cyklickosti. Tu rozhodujúcim momentom bola cyklickosť, a teda aj nejaká opakovateľnosť. Stupeň tejto opakovateľnosti je súčasťou artikulovania povahy skutočnosti. A sú predstavy, ktoré uznávajú aj určitú synkrézu oboch uvedených prístupov, kde je napríklad zásadná lineárnosť na makroúrovni a na mikroúrovni preda len určitá cyklickosť. Alebo zásadnou, určujúcou je nejaká cyklickosť a v jej rámci nejaká lineárnosť.

A práve uvedené posledné predstavy, ktoré sú súčasťou tohto tretieho konceptuálneho prístupu, sú akoby výsledkom úsilia o určité zmierovanie základného životného pocitu nezvratného plynutia života a úsilím o jeho prekonanie hoci aj prostredníctvom nejakej opätovnej prítomnosti.

II. V tejto súvislosti je veľmi zaujímavé mytologické vyjadrenie povahy ľudského sveta v kontexte javov jeho blízkeho či vzdialeného okolia. Aj keď nie je možné v ňom vidieť primárne nejakú ucelenú a uvedomele štylizovanú koncepciu, vysvetľujúcu skutočnosť preda tento aspekt je implicitne v ňom obsiahnutý. V mytologických výtvoroch sa tak či onak vyjadrovali určité kolektívne skúsenosti a artikulácie povahy skutočnosti tak ako „ona je, ale výrazne stvárnená obrazotvornosťou“.

Vzhľadom na charakter tejto artikulácie povahy skutočnosti, výraznú antropomorfizovanosť je zrejme, že tvorca mýtov vyjadroval najrozmanitejším spôsobom predovšetkým svoj životný pocit. To bolo východiskom všetkých uhlov pohľadu, ale aj spôsobov vyjadrenia skutočnosti. A predovšetkým tu je možné použiť vyjadrenie, že človek bol mierou všetkých vecí, či a ako sú ako jestvujú, ale aj prečo jestvujú.

Človek, aj mytologický, si rozmanitým spôsobom uvedomoval svoju kontrapozíciu s niečím iným než je on samotný. Avšak

princiálne nepripúšťal úplnú inakosť, a práve preto sa prejavoval antropomorficky. Avšak preda len určitá relatívna trvalosť trvania niektorých vecí naznačila časovú rozmanitosť. Preto v mýtoch, ako vzorovom ideále prekračujúcom človeka, boli bohovia, ktorí sa síce rodia, ale sú nesmrteľní. Aj v tomto možno vidieť určitú lineárnosť. Veď je tu jedno a len jedno zrodenie nakoniec každého z bohov a potom jeho následná nesmrteľnosť. Aspekty lineárnosti udalostí možno vypozerovať aj tam, kde sa mytologický človek vysporadúva so vzťahom medzi generáciami bohov. Síce na jednej strane je striedanie nových a nových generácií božských bytostí, ale sú to nové a nové a následne akoby aj určitejšie, estetickéjšie a kultivovanejšie pokolenia božských potomkov.

Uvedený základný aspekt lineárnosti možno považovať za rámcový, fundamentálny a rozhodujúci. Je projekciou fantáziou preniknutého videnia pomínutelnosti ľudského života do podoby síce plynutia, ale nekončiaceho, nezničujúceho, ktoré predstavuje sféru božského, ktorému je ľudské najpodobnejšie v mnohom až na to, že podlieha smrti. Sofokles sa v tragédii Antígona vyjadruje prostredníctvom zboru v tejto súvislosti dostatočne jasne, keď uvádza, že „Mnoho je na svete mocného/ nic však mocnejší človeka/... jen smrti uniknout neumí...“ ([1], 34-35).

Mytologický človek videl aj pomínutelnosť vecí, ale nebola to absolútna pomínutelnosť, ale akoby ich opätovné objavovanie sa. Prejavuje sa to v kolobehu vzniku a zániku vecí. Táto určitá kontrapozícia však nebola prezentovaná nijako dramaticky. To okrem iného tiež preto, že mytológiu nemožno chápať ako zdôvodnený výklad skutočnosti. Ide o prosté konštatovanie, že svet je práve taký, ale nie prečo je taký.

To, čo my v súčasnosti môžeme označovať ako protirečenie v mytologickom svete, je napätie medzi pocitom pomínutelnosti života a neustálej trvajúcej prítomnosti či opakujúceho sa výskytu prítomnosti iných vecí.

Výrazne je to prezentované v predstave o štyroch vekoch tak ako to uvádza Hesiodos ([2], 44-47, v.104-205) a následne aj Ovidius ([3], 23-25). V oboch týchto prístupoch sa uvádza preda len lineárna postupnosť ľudského pokolenia (či pokolení podobných bytostí) a

tento postup striedania pokolení, vekov smeruje stále k horšiemu. Nikde sa však neobjavuje explicitné vyjadrenie, že sa postupnosť vracia opätovne v cyklickom návrate na počiatok a teda do prvého, t.j. „zlatého veku“. A tak sa môže zdať, že z tohto pohľadu lineárnosť postupu akoby zahrňovala, či akoby vyrastala na parciálnych, opakujúcich sa postupoch či už v živote ľudí ako aj vo svete vecí. Je to preto, že mytologický svet je vlastne len hypertrofovaný a fantasktné projektovaný svet človeka.

III. Súčasťou antického gréckeho myslenia bolo uznanie imanentnej cyklickosti javov v skutočnosti, premenlivosti. Platí to nakoniec aj o jednoduchých činnostiach. V archaickom svete niet žiadnej činnosti, ktorá, ako zdôvodňuje Eliade, by bola čisto profánna. Každá sa nejakým spôsobom podieľa na posvätnom ([4], 25). Inak povedané, každá činnosť sa v určitom zmysle ritualizuje na základe nejakého božského vzoru. A je, tak či onak, vždy už nejakým opakovaním, napodobovaním počínov bohov (či hrdinov) fixovaných v mýte, ktoré ich nejakým spôsobom ospravedľovali, odobrovali, požehnávali, uvádzali do života. Je pochopiteľné, že u bežného človeka aj neskoršieho obdobia tieto predstavy fungovali. Lebo mytologické vedomie nebolo úplne vytesnené medzičasom vytvoreným filozofickým vedomím s tendenciou jeho rozširovania. A práve filozofia prichádza s racionálnym výkladom skutočnosti. Východiskom bolo, ako tvrdí Vernant, to, že filozofia už nevysvetľuje nejakú každodennú udalosť cez legendu spájajúcu ju s nejakým jedinečným božským archetypom - počiatkom, ale naopak, práve túto „každodennú skúsenosť robí počiatkom pochopiteľným a slúži ako model na vysvetlenie sveta, jeho vzniku a usporiadania“ ([5], 68).

Všeobecne sa uznáva, že významným momentom pre filozofickú racionalizáciu skutočnosti bola tak či onak podstatná určenosť polí. Jednota polis spočíva v tom, že tí, ktorí tvoria obec, sú rovnakí či podobní, na základe čoho môžu vytvárať túto celosť ([5], 43). V uvedenej podobnosti priestorovo rozložených zložiek polis, v ktorej niet nejakej principiálnej nadvlády, principiálnej hierarchizácie, ale jednota v mnohosti a mnohosť v jednote.

Podľa nášho názoru je možné tento prístup, zvýrazňujúci skôr priestorovú podobnosť, rovnakosť súcién, aplikovať na časovú

dimenzii. V tejto projekcii, prechodu od kozmologického ku kozmogonickému aspektu izonomie možno dospieť k určitej rovnosti etáp, striedajúcich sa v rámci kozmického cyklu.

Hovoríme o určitej rovnosti, o relatívnej rovnosti, izonomii aj v prvom prípade, nešlo a nemohlo ísť o úplnú rovnosť, lebo potom by to bola rovnakosť, identita z hľadiska počtu, ale tu ide skôr o identitu z hľadiska druhu či rodu ([6], 30 - 2, 103 a, b,). Rovnakosť každej zložky, etapy, určitého časového intervalu spočíva v tom, že je súčasne aj prítomným, aj budúcim, aj minulým. Hoci medzi nimi jestvuje určitá rozmanitosť, jednotené sú práve uvedeným cyklickým spojením. A len toto spojenie robí túto rozmanitosť jednotnou a tou istou. Alebo inak, z aspektu uzavretosti každého časového intervalu/okamžiku do cyklu sa mení jeho pomínutelnosť na ilúziu, relatívnosť, lebo ako keby existovali v zaplnenom cykle ([1], 82). Toto stanovisko sa vlastne akceptuje skoro všeobecne.

Aristoteles sa v súvislosti s touto problematikou vyjadril veľmi explicitne v práci O nebi. Názory svojich predchodcov, týkajúcich sa povahy sveta charakterizoval, že všetci tvrdia, že svet vznikol. Pritom jedni z nich hovoria, že svet je večný, druhí ho považujú za zničiteľný a tretia skupiny mysliteľov tvrdia, že svet sa nachádza raz v jednom, raz v inom stave a že uvedený proces neprestajne pokračuje. Aristoteles uvádza, že prvé stanoviská sú v protiklade s prvým všeobecným konštatovaním, a teda sú neprijateľné. A tak do určitej miery akceptovateľné bez vážnych námietok by bolo tretie stanovisko o cyklickej premenlivosti skutočnosti. Ale nakoniec aj toto stanovisko sa nedá myslieť dôsledne, lebo dochádza k záveru, že v tomto procese „nejde o svet, ktorý vzniká a hynie, ale len o jeho rozličné usporiadanie...“ ([7], 79, 280 a).

Anaxagorovo stanovisko bolo z určitého aspektu výnimočné. Uznával, ako konštatoval Aristoteles, že vylučovanie vecí z východzieho stavu sa udialo len jedenkrát ([8], 187 a 24). Ešte zrejmejšie je, podľa nášho názoru, uvedené vo Fyzike ([8], 250 b 25...), kde hovorí „že všetky veci byly pohromadě a po nezměrný čas byly v klidu, ale, že Rozum v nich způsobil pohyb a roztřídil je...“.

Námietka Aristotela aj proti Anaxagorovi spočíva v tom, že keď sa hovorí o pohybe, tak ide o uskutočňovanie pohybovaného, pokiaľ je

pohybovateľné, a teda nutne tu už vždy musia byť veci, ktoré sú schopné pohybovať sa. ([8], 251, 10...).

V kontexte Anaxagorovho lineárneho postupu Aristoteles odmieta aj Platónov náčrt vzniku sveta z večných geometrických obrazcov. Lebo v tomto prípade vznik sveta znamená prechod z neusporiadaného do usporiadaného, čo v prípade geometrických obrazcov nemožno identifikovať, lebo tie sú vždy nejakým usporiadaním (O nebi 280 a, str. 79).

IV. Podľa nášho názoru najexplicitnejšie sa tejto problematiky dotýka Empedokle. Prelínajú sa v ňom inšpiratívne vplyvy predchádzajúceho filozofického myslenia. A tak problematika cyklickosti a lineárnosti je v jeho premýšľaní základov skutočnosti imanentne obsiahnutá. Ba dokonca, a nevieme jednoznačne odpovedať, či je to koncepcná záležitosť, alebo len nedostatok preukazného pramenného materiálu, prezentovanie momentov lineárnosti a cyklickosti zmien vystupuje u Empedokla antiteticky.

Empedokles sa veľmi zreteľne a explicitne vyjadruje o cyklickosti javov skutočnosti, keď v tejto súvislosti konštatuje: „pokiaľ sa takto rodí z mnohého jedno/a zasa z rozpadu jedného vzniká mnohé,/potiaľ veci vznikajú a nemajú stály život, /pokiaľ však ich ustavičná zmena trvá,/ potiaľ sú v kruhovom obehu vždy neotrasené“/ (B 17) ([9], 131).

V antike existujú len ojedinelé prípady mysliteľov, tých teoretikov, ktorí pri komplexnom obraze sveta nepracujú s cyklickými kozmickými procesmi. Medzi tieto výnimky Empedokles nepatrí. Aj on ako množstvo ďalších, či už v rámci určitých štýlov myslenia rámcovaných paradigmami niektorých filozofických škôl, alebo v pozícii samostatnej originálnosti (a to je prípad Empedokla), uznáva riešenie veľkolepej kozmickej cyklickosti.

Z vyššie uvedených koncepcií procesualnosti, zaujímavé sú tie, ktoré sme uvádzali ako synkretické lineárnosti a cyklickosti procesov. Najmä však tie v ktorých ako základ vystupuje kozmogonická cyklickosť a v jej rámci lineárnosť. Toto sa, podľa nášho názoru, v antickom myslení prezentovalo u Empedokla.

Kozmogonická cyklickosť je výrazne načrtnutá v jeho básni O prírode. A lineárnosť pádu duše a nasledovné jej očisťovanie v básni O



očisťovaní. Všetky snahy o harmonické interpretačné spojenie týchto dvoch básni Empedokla sa ukázali ako neúspešné.

V. Východiská Empedoklovho premýšľania kozmického procesu predstavujú principiálnu úroveň, majú filozofický rozmer. Sú rozhodujúce, dominantné, určujúce, predsa sú nakoniec vždy odvodené. Nikdy nie sú priamo prístupné v senzibilnom svete. Ale sú abstrahované zo senzibilného, premenlivého a mnohotvárneho sveta. Tento proces abstrakcie však je vždy nejakým subjektívne poznačovaný komplexom presvedčení, sklonov, vier, obrazotvornosťou a pod. A tak aktivizovaním celej tejto vybavenosti imanentnej, ako aj získanej v konkrétnej duchovno-kultúrnej súvislosti vzniká artikulácia východísk. Nie je to extrakt objektívneho, ale skôr projekt možného rámca premýšľania skutočnosti ako komplex prostriedkov, ktoré sú vždy výsledkom špecifických a veľmi idiosynkratických historických procesov ([12], 171). Zaujímavé je predovšetkým, že tieto filozofické východiská vždy nejakým spôsobom sa snažia na vysvetlenie celej rozmanitosti senzibilného sveta ako celku. Inak povedané, táto mnohotvárnosť sa redukuje na tieto východiská, a tieto východiská sú len prezentovaním, artikulovaním nejakej základnej idey, nejakého „videnia“ univerza.

Uvedené, podľa nášho názoru, platí všeobecne, a teda aj o Empedoklovom filozofickom premýšľaní skutočnosti. U Empedokla by sme mohli artikulovať tieto základné východiská a zdôvodnenia „fungovania“ kozmického procesu:

1. Základom je uznanie obsahových a hybných počiatkov. Obsahové počiatky samy osebe bez pohybu sú schopné prijímať pohyb z vonku od iných, t.j. hybných počiatkov.

2. Existujú dva hybné počiatky „zodpovedné“ za spájanie a rozpájanie rovnakého či nerovnakého.

3. Hybné počiatky pôsobia striedavo od maximálnej dominancie vplyvu až po minimálnu dominanciu vplyvu každého z nich na obsahové počiatky. Toto striedanie pôsobenia je zárukou formovania rozmanitých fáz kozmického procesu.

4. Vzťah medzi hybnými a obsahovými počiatkami nie je časovo obmedzený, ale je nadčasový a večný. Tak sa fázy kozmického cyklu sa stávajú súčasťou nekonečného kozmického kolobehu. Empedokles

to priamo vyjadruje, keď hovorí o dvojakom vzniku a zániku vecí v B 17 v. 6.: „A toto ustavičné striedanie nikdy neprestáva“ ([6], 131). A potom tiež nepriamo keď hovorí, že v dôsledku nevyhnutnosti: „raz Láska a raz Svár zmocňujú sa vecí a uvádzajú ich do pohybu...“ (A 38) ([9], 135), alebo tiež podľa Aristotela: „že podľa Empedokla sa tento postup odohráva periodicky...“ (A 46) ([9], 136). A následné kozmické cykly sú podobné.

5. Pritom však explicitne ani jeden z hybných počiatkov nemá racionálnu charakteristiku, ale svojou povahou sú neracionálne. A napriek tomu sa objavuje tá pravidelnosť, až zákonitosť, „racionalita“.

Mohli by sme konštatovať, že v uvedenom je obsiahnutý protiklad, protirečenie v Empedoklovom filozofickom výklade skutočnosti. Spočíva v tom, že ak na základnej rovine pôsobia neracionálne hybné počiatky, tak na úrovni senzibilného sveta, na úrovni súcien, sa objavuje, tak či onak, panujúca silná či relatívne silná racionalita, zákonitosť, usporiadanosť, poriadok.

VI. Platí, aj keď ide o jednotný kozmický proces, že možno identifikovať fázy tohto procesu. Možno určiť typické určenosti častí kozmického procesu, ktorý vo všeobecnosti nie je monotónny, a obzvlášť to platí u Empedokla. Nakoniec aj samotný Empedokles ich implicitne naznačuje vtedy, keď uvádza striedanie pôsobenia Lásky a Sváru alebo inak, keď uvádza, že ide o vytváranie jednoty z mnohosti alebo vytváranie mnohosti z jedného. „Dve veci ti chcem povedať: totiž raz z mnohého vyrastie jedno, a raz mnohé z jedného...“ (B 17) ([9], 131) ale tiež (B 22, B 16 135).

Vo veľkom počte zlomkov sa priamo či nepriamo uvažuje o striedavom pôsobení Lásky a Sváru. V zlomku B 35 sa, podľa nášho názoru, najkonkrétnejšie hovorí o striedavom pôsobení Lásky a Sváru. Verše 3 a 4 tohto zlomku: „Keď Svár príde do najnižšej hlbiny smrští,/ a Láska sa dostane do stredu víru“ ([6], 137) môžeme chápať ako vyjadrenie tendencie postupného posilňovania vplyvu Lásky a na druhej strane oslabovania vplyvu Sváru. Svár ešte nejako ovplyvňuje, a teda je ešte zárukou mnohosti, mnohorakosti súcien sveta. Zaujímavé sú predovšetkým verše 10-13 tohto zlomku, v ktorých sa hovorí: „Lebo z nich ešte neustúpil celkom na krajné hranice kruhu,/ čiastočne tam ešte ostal, čiastočne už odišiel z údov (vesmíru = prvkov)/ O koľko

však zakaždým ustúpil, o toľko,/ postúpilo vľúdne a nesmrteľné úsilie bezúhonnej Lásky.“ ([6], 137).

Na základe domýšľania tejto procesuálnosti možno súdiť, že nastane situácia, keď bude dominantný vplyv Lásky a nijaký vplyv Sváru, a na druhej strane naopak dominantný vplyv Sváru a nijaký vplyv Lásky. A medzi týmito stavmi bude dvakrát vyrovnané pôsobenie oboch s postupným oslabovaním jedného a posilňovaním vplyvu druhého hybného počiatku. Obdobné poňatie zlomku B 17 verše 1-13 bez odvolania sa na zlomok B 35 identifikovali aj Kirk a Raven ([7], 327).

Budeme uvažovať najskôr o stave skutočnosti pod úplnou a výlučnou nadvládou Lásky.

1. fáza kozmického procesu - svet Lásky vzhľadom na silu Lásky, ktorá sa funkčne prejavuje spájaním rozmanitého do jednotného. Najkrajnejším možným stavom tejto príťažlivosti je to, čo Empedokles označuje ako „Sfairos“, ktorý má podobu gule a je, podľa nášho názoru, úplne homogénnou spojeninou, homogénnou masou, ktorá je vytvorená najjemnejším zmiešaním všetkých obsahových počiatkov. Táto jednota, toto jedno (či Jedno) je kvalitatívne amorfné, hoci na „mikroúrovni“ (najjemnejších častí) je táto amorfnosť diferencovaná do štyroch určeností bytostných počiatkov - oheň, vzduch, voda a zem. Sfairos je najposlednejším horizontom pôsobenia Lásky.

2. fázu kozmického procesu by sme mohli označiť ako „svet Sváru“. Je to stav skutočnosti pod absolútnou dominanciou iba a iba Sváru. Keďže základná funkcia Sváru ako hybného počiatku je rozdelenie spojeného, tak tento svet nakoniec bude mnohosťou, ale nemôže to byť mnohosť súcnostná, mnohosť vecí, ale mnohosť prezentujúca iba počiatky.

3. fáza kozmického procesu - svet Lásky a Sváru. Je to stav skutočnosti na základe súčasného aj keď nie úplne vyrovnaného pôsobenia Lásky a Sváru. Tu môžu nastať dve modifikácie:

- a) prvá modifikácia vyjadruje, že pôjde o stav skutočnosti pod vplyvom rastúcej dominantnosti Sváru a Lásky slabnúceho pôsobenia,

- b) druhá modifikácia vyjadruje, že, naopak, rastie dominancia vplyvu Lásky a slabne dovtedy absolútna dominancia Sváru (tak ako o tom vypovedá zlomok B 35). V prvom prípade je to prechod zo sveta Lásky do sveta Sváru, v druhom prípade prechod zo sveta Sváru do sveta Lásky.

Na základe uvedeného, skôr analytického prístupu môžeme teraz urobiť možné spojenie uvedených fáz kozmického procesu do jedného celku, do jedného cyklu, v ktorom sa bude striedať:

1. fáza: „svet Lásky“ - Sfairios,
2. fáza: „svet Lásky a Sváru“, svet množstva vecí,
3. fáza: „svet Sváru“, úplná oddelenosť všetkých počiatkov,
4. fáza: „svet Lásky a Sváru“, svet množstva vecí.

V každom kozmickom cykle sa objavuje jedenkrát „svet Lásky“ a „svet Sváru“ a dvakrát „svet Lásky“.

VII. Podľa obsahu fragmentov dvoch filozoficky ladených básni Empedokla možno súdiť, že Empedokles primeranú pozornosť venoval aj problematike človeka. Objavuje sa v nich relatívne hodne tém a otázok, vzťahujúcich sa na problematiku človeka. Či už ide o otázku vzniku živých bytostí vôbec, vzniku človeka, jeho zloženia, schopností a podobne. Treba však hneď konštatovať, že pristupuje k nej ako prírodný filozof. Prírodný filozof poslednej etapy filozofického myslenia pred antropocentrickým obratom, ale preda ako prírodný filozof. V najvšeobecnejšej rovine to znamená, že človek je preň súcnom medzi inými súcna. Človek predovšetkým vystupuje ako súčasť prírody, predĺženie prírody, v nej má svoj pôvod, ako aj zánik. A vlastne všetky jeho určenosti a aktivity majú až kozmické dimenzie, všetky záležitosti jeho života sa odvodzujú od prírody.

V krajne všeobecnom rámci východiskom je - a ukazuje sa, že akceptovateľným, postačujúcim - jeho ontologický rámec premýšľania základov skutočností. Všetky súcna bez výnimky sú výsledkom spájania obsahových počiatkov v najrozmanitejších pomeroch, ktoré sa uskutočňuje pod vplyvom Lásky a Sváru.

Vznik človeka je súčasťou formovania sveta Lásky a Sváru. Človek sa tu teda neobjavuje naraz, ale vzniká na základe určitých podmienok, ktoré sa postupne vytvárajú. V tomto procese vzniku súcien Empedokles rozlišoval štyri obdobia. Prvé obdobie znamenalo postupné formovanie jednotlivých rozmanitých látok. Časti týchto látok sa spájali a vytvárali už najrozmanitejšie súcna, ktoré ale boli iba časťami ešte len budúcich celkov, ktoré mali z nich vzniknúť. V nasledovných zlomkoch sa v tejto súvislosti hovorí, že: „Když potom ještě více se utkával s démonem démon,/ údy spadaly v jedno, jak právě se naskytl každý, /ale zároveň s tím pak vzniklo též jiného mnoho./“ (B 59) ([10], 90). „Mnoho ze země vyrostlo hlav, jež bez krku byly,/ nahé se toulaly paže, jež byly zbaveny plecí,/ oči samotné bloudili, kterým zas chyběla čela./“ (B 57) ([10], 91). A podľa zlomku A 72 z Aetia: „Empedokles učil, že prvé vznikanie živočíchov a rastlín nebolo dokonalé, že najprv vznikli len časti od seba oddelené...“ ([9], 142) A v zlomku B 58 hovorí: „...ojediněle pak bloudili údy...“ ([10], 91).

Druhé obdobie - predstavovalo následný časový horizont, keď sa skutočne začínajú už formované súcna - časti, vzájomne spájať. Vytvárajú spojeniny, ktoré sú len spojeninami, ale nie celkami. To preto, lebo sa navzájom spojili k sebe nenáležiace časti. Podľa zlomku A 72: „naproti tomu v druhom štádiu vznikli zrastením čudesné výtvořy“ ([9], 142) a tak boli to súcna: „...mátonohá a mnohoruká...“ ([10], 91). „Tvorové s dvojí tváří a s dvojí tu vznikali hrudí, /zrořenci z krav leč s lidskou hlavou a zrořenci z lidí/ s hlavou zas kraví, jakož i tvorové smíření zčásti/z mužů, zčásti pak z žen a mající pohlaví stinné“/ (B 61) ([10], 91), ([9], 143 - 4). Vytvorili sa tak spojeniny, ktoré nemohli dlhšie pretrvať. Preto sa časti z týchto spojení rozpojili a opätovne v inej konštelácii sa spojili. Aby sa opätovne a opätovne opakovalo rozdeľovanie častí a vytváranie nových spojení až dovtedy, pokiaľ sa nevytvoria také spojeniny, ktoré už budú skutočnými celkami. A tak „v treťom (období - E. D.) už (vznikli súcna - E. D.) také s celými telami“ ([9], 142). Sú to celky, ktoré už následne mohli pretrvávajúť, a tak nastupuje štvrté obdobie, v ktorom súcna „už nevznikli zo zmiešania prvkov zem a voda, ale bez ladu a skladu, jedny preto, že mali bohatú výživu, druhé preto, že ich aj krásna postava žien dráždila k spojeniu“ ([9], 142). Celky, ktoré

vznikli, boli celkami vzhľadom na harmonickú koordináciu svojich častí. „A to, čo sa takým spôsobom spojilo, že sa mohlo udržať pri živote, boli samostatné tvory a udržali sa, pretože si ich časti navzájom pomáhali...“ (B 61 zo Simplikia) ([9], 143).

Človek potom ako sa zavšíšil jeho vývoj, podobne ako aj vývoj iných súcien, vystupuje ako nejaká celosť. Podľa nášho názoru je to dôležité. Predovšetkým sa skladá nakoniec z najrozmanitejších látok a rozmanitých zložiek. To všetko dáva dohromady do jedného a jednotného celku Láska. Je to celok pokiaľ ide o vonkajšiu stránku, a máme na mysli určitú telesnú stavbu a spojenosť údov a všetkých častí. Je to celok aj z vnútornej stránky, a tu predovšetkým ide o vzájomnú koordináciu tak z kvantitatívnej a kvalitatívnej, ale najmä z funkčnej stránky - pretože si jeho časti „navzájom pomáhali, a to tak, že ruky rozmelňovali potravu, žalúdok ju trávil, pečeň premieňala na krv...“ (B 61) ([9], 143 - 4). Teda ide o nejakú harmóniu tejto rozmanitosti sprevádzanú tým, čo je skôr ohňovej povahy (teplo).

A v tejto súvislosti, v kontexte predstáv Empedokla obsiahnutých vo filozofickej básni O prírode, by sme mohli práve uvedenú celosť, ako nejakú harmóniu preniknutú ohňom (teplom), označovať ako dušu. Tento harmonický celok nejako musí súvisieť s krvou, ako nositeľom tepla a funkcie myslenia. A je to tak, lebo nijaká iná okolnosť, ktorá by mala priamo poukazovať na povahu duše, sa v tejto básni neuvádza.

Smrť človeka, ako to možno identifikovať podľa zlomku A 85 z Aetia, je vlastne narušenie uvedenej celosti. Priamo podľa textu tohto zlomku ide o to, že „smrť vzniká oddelením ohnivého prvku od (vzdušného, vodného a zemskeho), zo spojenia ktorých je stvorený človek. Teda preto je smrť spoločná telu i duši. Naproti tomu spánok spôsobuje (dočasné) odlúčenie ohnivého prvku od (ľudského) tela“ ([9], 145). A toto rozdelenie, rozrušenie celosti je súčasne smrťou tela a duše. To je zánik síce nie absolútny v zmysle premeny na nič, ale len relatívny zánik, rozloženie na relatívne zložky (časti), alebo až absolútne zložky (častí počiatkov).

V tejto súvislosti platí, že týmto skutočne končí život človeka. Končí tým jestvovanie, avšak platí, že: „Nižádný moudrý človek by takto nemyslí v duši, pokiaľ kde ľudia žijú - čo životem jmenujú oni -, po

tuto dobu jen jsou a snášejí špatné i dobré, ale než vznikli a když se zas rozpadli, nejsou již ničím“ (B 15) ([10], 88). Uvedené tvrdenie sa dá čítať rozmanitým spôsobom. Napríklad takým, že je tu nejaká mystická preexistencia človeka, čomu by bolo naklonené vyznenie básne O očisťovaní. Ale na druhej strane by mohlo ísť o čítanie s poukazom, že život človeka vždy predchádza niečo a nie nič. Rovnako aj po jeho zániku nie je ničota, ale niečo. Navyiac vždy tu možno uvažovať o nespočetných kozmických cyklov, ktoré predchádzali. Domnievame sa, že svedectvá, obsiahnuté v zlomkoch veľmi presvedčivo hovoria o jednoznačnom riešení aj jestvovania človeka. Človeka ako súcna medzi inými súcna. Teda ako jednotliviny, ktorá nie je úplne výnimočná v tom zmysle, že by na ňu ako na celok neplatilo, to, čo platí o každom jednom súcne bez výnimky. To znamená, že dané súcno je týmto súcnom potiaľ, pokiaľ ako nejaká jednotná spojenina jestvuje v harmonickom celku. Ak sa táto spätosť naruší, zaniká, a to je smrť.

Veľkosť Empedokla v tejto súvislosti je značná. Vyznieva vtedy, keď si uvedomíme vyššie uvedené, čo sa vzťahuje na život a smrť človeka vo všeobecnosti. Vyznieva to tak, ak to berieme v súvislosti s ich zaradenosťou pod všeobecnejšie určenie - vznik a zánik (spojenie a rozdelenie) vzťahujúce sa na každé súcno. Ide teda o relatívne nie zložitý proces náhodilého spojenia najrozmanitejších látok (či počiatkov v najrozmanitejších pomeroch), aby vzniklo akékoľvek súcno. Napriek tomu je život nielen človeka, ale život vôbec veľkou hodnotou. Podľa svedectva Aristotela sa vyjadruje aj „Empedokles o zákone, že se nic živého nesmí zabíti, neboť to prý neplatí u jedněch jako právo a druhých jako bezpráví... „Avšak všemocný zákon se prostírá v šíři i v dáli etherem širokovládným a jasem nesmírným vůkol““ ([10], 84.), (B 135). Teda úcta k životu nie je len nejaký parciálny zákon, ale je to všeobecný a všeplatný zákon, lebo jeho základ je v prirodzenosti človeka. A v tejto súvislosti by sme mohli u Empedokla snáď objaviť ešte všeobecnejšiu súvislosť uvedeného zákona. Budeme sa opierať o jeho báseň O očisťovaní. Ide totiž o pasáž vzťahujúcu sa práve na zločin vraždy. Podľa Empedoklovho textu, „Nutnosti je to výrok a prastarý rozsudek bohů, věčný, kterýžto pevně byl zpečetěn přísahou mocnou, „Jestliže v poblouznění kdos poskvrní údy své vraždou, jetliže hověje sváru kdos vydá přísahu

křivou z oněch démonů, kterým se dlouhého dostalo žití, po třicet tisíc let oni musí blouditi stranou od blažených a přitom se roditi průběhem času v rozličných smrtelných tvarech, jež střídají života cesty“ (B 115) ([10], 80 - 81). Nech sa dopustí vraždy ktokoľvek, v kontexte tohto textu aj bohovia, je strašne potrestaný. Veď takýto boh musí tridsať tisíc rokov byť vylúčený a putovať novými a novými rozmanitými životmi, aby nakoniec dosiahol očistenie od toho hrozného činu transmigráciou duše. Transmigrácie, ktorá nie je želateľná, nie je výsledkom chcenia, ale je trestom. Je očisťovaním cez utrpenie, aby sa nakoniec dosiahol východiskový stav. Teda život so všetkým čo mu náleží a najmä asi so zložkou utrpenia je súčasťou očisťovania. Preto má významnú hodnotu, postavenie, ja malou súčasťou reťaze transmigrácie, ktorá trvá celkovo tridsať tisíc rokov.

Tu je napätie medzi obsahom básne O prírode, kde sa nazerá na svet v kontexte kozmogonického cyklického poňatia. A medzi obsahom básne O očisťovaní, v ktorom je prezentovaný lineárny proces očisťovania padlej duše cez transmigrácie rôznymi súcami. A implicitne vylučuje predstavu nejakej cyklickosti týchto procesov.



## **Literatúra**

- [1] Sofokles: Tragédie. Praha 1975.
- [2] Hésiodos: Železný věk. Praha 1976.
- [3] Ovidius, P. N.: Proměny. Praha 1974.
- [4] Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu. Praha 1993.
- [5] Vernant, J. P.: Počátky řeckého myšlení. Praha 1993.
- [6] Aristoteles: Topiky. Praha 1975.
- [7] Aristoteles: O nebi. O vzniku a zániku. Bratislava 1985.
- [8] Aristoteles: Fyzika. Praha 1996.
- [9] Antológia z diel filozofov. Predsokratíci a Platón. Bratislava 1970.
- [10] Zlomky predsokratovských myslitelů. Praha 1962.
- [11] Kirk, G. - Raven, J. E.: The Presocratic Philosopher Cambridge UP 1966.
- [12] Za zrkadlom moderny. Bratislava 1991.

## ANZELMOVO ZDÔVODNENIE EXISTENCIE BOHA A JEHO PERIPETIE VO FILOZOFICKOM MYSLENÍ

**Jan Dříza**

*Zdôvodnenie existencie Boha v práci Monologion a Proslogion zabezpečilo Anzelmovi trvalé miesto v dejinách filozofie. Autor konfrontuje Anzelmove formulácie z Proslogia s jeho súčasníkom - mníchom Gaunilom, porovnáva Anzelmovu a Bonaventurovu cestu o Božej existencii, ako aj Anzelmovo a Scotovo dokazovanie existencie Boha. Rozbor Tomášovho vyrovnania sa s Anzelmovým dôkazom autor analyzuje v kontexte prvého dielu „Sumy teologickej“.*

*Formulovanie rozdielností medzi Anzelmovým a Descartovým riešením problému existencie Boha analyzuje na pozadí skutočnosti, že zatiaľ čo scholastik Anzelm nenachádza medzi súcnom reálnym a intencionálnym priepasť, Descartova konštrukcia je poznamenaná bariérou medzi res cogitans a res extensa. Descartovu konštrukciu autor porovnáva so Spinozovým ontologickým dôkazom. Završením dejinno-filozofického exkurzu je konfrontácia Anzelma s Kantom a Heglom.*

Z dejín filozofie je dostatočne známe, že Anzelmove formulácie z *Proslogia* a ich následná obhajoba v spise proti mníchovi Gaunilovi zabezpečili Anzelmovi trvalé miesto v dejinách filozofie. Polemická diskusia, ktorú už v tých rokoch Anzelm viedol s mníchom Gaunilom, pokračuje až do súčasnosti. Vo všeobecnosti môžeme povedať, že tu ide o konfrontáciu dvoch typov európskeho filozofického myslenia, ktoré boli stelesnené už v antike Platónom a Aristotelom. V paradigmatickom poňatí by bolo možné platónsky typ filozofie charakterizovať ako myslenie obrátené do ľudského vnútra, zatiaľ čo aristotelovský typ obracia človeka k vonkajšiemu, k realite mimo nášho myslenia. V platónskom type je myslenie v podstate intelektuálnou víziou, nachádzajúcou pravdu v hlbine ducha, zatiaľ čo

aristotelovské myslenie objavuje pravdu vo vonkajšej realite prostredníctvom informácií, ktoré boli získané zmyslami a transformované aktívnou zložkou rozumu do pojmov. Metodika platónskeho myslenia je deduktívna, zatiaľ čo aristotelovské poznanie je charakteristické výraznou tendenciou k indukcii.

Známou skutočnosťou je aj to, že prvým Anzelmovým kritikom bol jeho súčasník - mních Gaunilo. Jeho argumentácia predznamenáva postoj všetkých mysliteľov, ktorí sa k Anzelmovu zdôvodneniu vyjadrovali z pozícií skúseností, vymedzených rozumom. Na čestnom mieste medzi kritikmi sa nachádza I. Kant, ktorý je po Platónovi často považovaný za druhého najepochálnejšieho predstaviteľa filozofického myslenia. Kant však nie je iba Anzelmovým odporcom, ale ho aj dezinterpretuje, nakoľko jeho „dôkaz“ stotožňuje s Descartovou argumentáciou. Avšak skôr ako pristúpim k rozboru vzťahu dvoch veľkých protagonistov novovekej filozofie - R. Descarta a I. Kanta k Anzelmovmu tvrdeniu, považujem za potrebné vrátiť sa späť do stredoveku, nakoľko tam bola diskusia o Anzelmovi menej dezinterpretujúca a mimoriadne vecná.

Po Gaunilovom útoky sa v 13. storočí postavili na Anzelmovu stranu tí myslitelia, ktorí boli rovnako ako on pod značným Augustínovým vplyvom. V prvom rade tu mám na mysli najvýznamnejšieho predstaviteľa tzv. scholastického augustinizmu Bonaventuru a v neskoršom období aj významného predstaviteľa „mladšieho“ augustinizmu J.D. Scota.

V duchu platónsko-augustínovskej tradície, obdobne ako Anzelm vo svojom *Proslogione*, orientuje sa aj **Bonaventurovo filozofické myslenie** do vnútra človeka a odtiaľ k Bohu. Cez istotu vo vnútri nájdenej Božej existencie sa až potom obracia k svetu, k jeho dielu. V intenciách tejto tradície hľadá Bonaventura pravdu v duši, nie vo vonkajšej skutočnosti, v zmyslovo vnímateľnom svete.

V tejto súvislosti je postačujúce pripomenúť Bonaventurovu uznávanú autoritu, ktorou je najvýznamnejší cirkevný otec sv. Augustín. Ten vo svojej koncepcii proti skeptikom, ktorí o všetkom pochybujú, postavil nepochybnosť existencie toho, kto pochybuje. Badateľný je tento prístup najmä v jeho diele *Proti akademikom*. Augustín sa tak stáva týmto prístupom myšlienkovým prototypom budúceho Descartovho obratu vo filozofii. Navyiac, obdobne ako

Descartes, nachádza prototyp pravdivosti o nepochybnosti a jasnosti matematických vied. Podľa Augustína je výrok, že  $3+7=10$ , všeobecne platnou pravdou, ktorá je záväzná pre všetkých, ktorí používajú rozum. Pre Platóna, ktorý uvažoval obdobne, pre Augustína i pre jeho nasledovníka Bonaventuru, má teda bližšie k pravde rozum, ktorý uchopuje všeobecné, nie zmysly, ktoré poznávajú len jednotlivé.

Miestom, kde nachádzame pravdu, je teda ľudská duša a nie vonkajší svet so svojimi zmyslami. Augustínov známy postulát – nehľadaj nič vonku, vráť sa späť do seba, pretože pravda sa nachádza vo vnútri človeka – bola spoločne s platónskym kontextom hlboko inšpirujúca nielen pre Anzelma – avšak domnievam sa – ešte viacej pre Bonaventuru. V duchovnej reflexii dospieva Anzelm k presvedčeniu, že súcno, nad ktoré si nie je možné nič väčšieho myslieť, nemôže existovať len intencionálne, ale musí mať reálnu existenciu.

Bonaventura dochádza k presvedčeniu o Božej existencii priamejšou a kratšou cestou: nutnosť Božej existencie nie je implicitne obsiahnutá až v idei súcna, nad ktorú nie je možné si myslieť väčšiu, ale prezentuje sa už v prvom pojme, ktorý si náš rozum vytvára, t.j. v pojme súcna. Tento pojem je zo všetkých pojmov, ktoré náš rozum následne vytvára, pojmom najvšeobecnejším. V intenciách platónskej tradície, ako tomu je u viacerých stredovekých mysliteľov, je miera všeobecnosti priamo úmerná aj miere pravdivosti a súcnosti. V pojme súcna neuchopujeme teda nejakú konkrétnu súcnosť, ale súcnosť vôbec, teda bytie – t.j. Boha. U Bonaventuru tak prvým (*eo ipso*) čo poznávame, je Boh.

V tejto súvislosti je však nutné poznamenať, že Bonaventura striktné neodmieta druhé Anzelmové dôkazy uvedené v Monologione - napr. dôkaz Božej existencie z účinkov jeho stvoriteľskej činnosti. Metafyzická intuícia Božej existencie v prvom pojme nášho rozumu sa však javí Bonaventurovi ako najčistejšia a najpriamejšia cesta. Tým Bonaventura potvrdzuje hodnotový význam filozofie. Toto filozofické zdôvodnenie Božej existencie súčasne ukazuje na to miesto (ten bod), v ktorom človek prostredníctvom viery a extatickej lásky dospieva k ešte hlbšiemu poznaniu Boha, t.j. k ľudskému vnútru, k ľudskej duši. Boh je tak prostredníctvom rozumu, viery a mystickej extázy v duši prítomný viacej ako čokoľvek iného, vrátane vecí zmyslovo vnímaného sveta.

Pokiaľ by som mal porovnať Anzelmovo a Scotovo dokazovanie existencie Boha, potom musím najskôr charakterizovať **Scotov dôkaz**, ktorý autor formuloval v rôznych verziách k prvej knihe sentencií *Liber sententiarum* Petra Lombardského ako aj v traktáte *De primo principio*. Detailný rozbor Scotovej analýzy podáva Stanislav Sousedík vo svojej známej štúdií (pozri [8]). Tu Sousedík poznamenáva, že Scotov dôkaz obsahuje 4 po sebe idúce kroky: najskôr dokazuje, že existuje prvá účinná príčina, t.j. prvá účelová príčina a najvyššia prirodzenosť; potom dokazuje, že toto prvenstvo patrí jednej prirodzenosti; následne pristupuje k dôkazu, že prvá prirodzenosť je nekonečná; nakoniec – že je jediná.

Pokúsím sa tieto kroky bližšie rozviesť. Prvý Scotov krok sa opiera o empirické zistenie, že v reálnom svete sa vyskytujú účinky. To znamená, že sú tieto účinky možné a preto ani korelatívny pojem príčiny nemôže byť súcno v sebe samom sporným, ako je napr. pojem štvorhranný kruh. Ak však neobsahuje v sebe spor pojem účinku, potom nemôže byť v sebe sporný ani korelatívny pojem súcna, ktorý je príčinou účinku. Po týchto zisteniach sa presúva Scotovo uvažovanie iba do roviny možného, t.j. opúšťa rovinu reálneho. Problematiku dôkazu existencie Boha J.D. Scotus posúva do roviny možného z toho dôvodu, že to, čo sa preukáže ako možné, má platnosť aj pre súcno reálne, zatiaľ čo to, čo má oprávnenosť vo sfére reálneho, nemá – vďaka svojej náhodilosti – platnosť v rovine možného. To, čo sa dotýka skúsenosti, môže byť náhodilé, avšak to, čo sa dotýka možného, je nutné. A až dôkaz v rovine možného je, podľa Scota, dôkazom v pravom zmysle metafyzickým.

Ak je teda možné súcno, ktoré je príčinou (1. krok), musí byť možné i súcno, ktoré je prvou príčinou, pretože v rade esenciálnych príčin nie je možné ísť do nekonečna (to je možné iba u akcidentálnych príčin). Pre esenciálne príčiny je charakteristické, že ich rady existujú všetky súčasne v jednom okamihu, kedy spôsobujú určitý účinok. To znamená, tie príčiny, ktoré sú v poradí skoršie, sú nevyhnutne dokonalejšie ako príčiny neskoršie. Výkon kauzality akcidentálne usporiadaných príčin je potom závislý na príčinách esenciálnych, ktoré však nemôžu byť nekonečné a musia mať prvú príčinu, ktorá je voči všetkým príčinám najvyššia.

Prvá príčina neobsahuje v sebe logický spor a musí preto existovať, pretože keby najskôr bola a potom nebola, musela by získať bytie od nejakej inej príčiny, čo je však v rozpore s povahou prvej príčiny. Ak je teda možná, ako bolo Scotom logicky odvodené, potom existuje. Ďalej J.D. Scotus pokračuje: keď sa preukáže prvenstvo Božej prirodzenosti, potom taká prirodzenosť musí byť nekonečná a z tejto nekonečnosti prvého súcna usudzuje na jej jedinečnosť, čím považuje celý zložitý proces dokazovania existencie Boha za dokončený.

Príbuznosť medzi Anzelmovým a Scotovým dôkazom spočíva v tom, že z existencie určitého pojmu v rozume (*in intellectu*), usudzujeme to, čo existuje reálne. U Anzelmá sa vychádza z intencionálnej existencie súcna, nad ktorú si nie je možné myslieť nič väčšie, u Scota z nerozporného pojmu prvej príčiny. Anzelm konštatuje existenciu daného pojmu v intelektu každého človeka, Scotus sa však sústreďuje na to, aby dokázal, že tento pojem nie je v sebe rozporný. Pre Scota nie je intencionálne bytie pojmu Boh prvou premisou dôkazu, smerujúcej k dokázaniu jeho reálneho bytia, ale je len podmienkou pre dôkaz Božej existencie. Pre Scotov dôkaz nie je dôležitá prítomnosť tohto pojmu v rozume, ale je ním jeho vnútorná nerozpornosť. Pojem prvej príčiny je nerozporný a jej reálne bytie je preto možné.

Sumarizujúc konfrontáciu obidvoch mysliteľov, môžeme povedať: aj keď vychádzajú z pojmov, ktoré existujú v našom myslení, je medzi nimi podstatný rozdiel. V Anzelmovej konštrukcii sa usudzuje z existencie intencionálnej na existenciu reálnu, Scotus interpretuje reálnu existenciu cez jej nerozpornú možnú existenciu. Scotus tak vypracoval dôkaz, ktorý nie je možné zaradiť k tzv. ontologickým dôkazom.

**Tomáš Akvinský**, známy systematickosťou a metodickosťou svojho myslenia, pristupuje k Anzelmovým dôkazom kvalifikovane a zo zmyslom pre konkrétnosť. V dejinách filozofie je Tomášov postoj často jednoznačne ponímaný – *doctor angelicus* je interpretovaný ako zásadný odporca Anzelmovho „ontologického dôkazu“. Pokúsim sa túto jednoznačnosť čiastočne modifikovať.

Aj keď neuvádza Anzelmovo meno, zaujíma Tomáš svoje stanovisko ku spôsobu anzelmovského zdôvodňovania existencie Boha na počiatku prvého dielu „*Sumy teologickej*“ [1]. Tu sa venuje otázke,

či Boh existuje. Tomáš sa v prvom článku zaoberá otázkou, či výrok „Boh existuje” patrí k tým vetám, ktoré sú samy osebe zrejme. Vety, ktoré sú samy osebe zrejme, majú pre ľudské poznanie zásadný význam, pretože sa o takéto vety opierajú. Tomáš sa odvoláva na Aristotela a usudzuje, že tieto vety sú výroky, ktoré už nepotrebujú ďalší dôkaz a svojou samozrejmosťou a nespochybniteľnosťou sú piliermi poznania. Predikátom i subjektom takýchto výrokov sú slová, ktoré označujú niečo všeobecného a že ich obsah každý bezprostredne nazerá.

Podľa Tomáša medzi takéto slová patria napr. „súcno a nesúcno, celok a časť”. Vety, ktoré sú vytvorené spojením týchto termínov, sú už teda podľa Tomáša samy osebe zrejme: napr. výrok, že celok je väčší ako časť, súcno je a nesúcno nie je. Ak sa považujú tieto vety za evidentné, prečo by nebolo možné uvažovať o evidentnosti výroku, že Boh je. Veď subjekt i predikát tohto výroku je identický, pretože Boh je Bytie. Tomáš však poukazuje na to, že subjekt tohto výroku, t.j. slovo Boh, nie je nám sám osebe zrejmy ako napr. pojem celok alebo časť. Pretože bezprostredne nenazeráme, čo Boh je, nie je nám výrok „Boh existuje” sám osebe zrejmy. Pre našu prirodzenosť je prístupnejšie poznávať existenciu Boha z jeho diel, ako nazerat' priamo jeho podstatu. Známých päť Tomášových ciest k poznaniu existencie Boha vyrastá práve z tohto presvedčenia.

Anzelmovo riešenie nespochybňuje Tomáš iba touto argumentáciou, ale svoj kritický postoj ďalej špecifikuje. Tomáš spochybňuje samotné východisko Anzelmových úvah v *Proslogione*, keď tvrdí, že každý človek pri vyslovení slova Boh nazerá, že ide o súcno, nad ktoré si nie je možné myslieť nič väčšieho. Tomáš namieta, že niektorí myslitelia chápali Boha ako bytosť svojím spôsobom hmotnú (napr. stoickou filozofiou ovplyvnený Tertullianus). Východziu Anzelmovu premisu spochybňuje, podľa Tomáša, aj tá skutočnosť, že sú ľudia, ktorí existenciu Boha popierajú, aj keď zmysel pojmu Boh nazerajú.

Spoločne s Anzelmovým dôkazom, ktorý stručne a výstižne opísal, odmietol Tomáš de facto aj Bonaventurovu variantu „dôkazov“, ktorá je súčasne aj revitalizáciou Augustínovho presvedčenia o Bohu ako Pravde, ktorá je predpokladom k poznateľnosti sveta. Tento „dôkaz” má Tomáš na mysli, keď hovorí, že výrok „pravda existuje” je

sám osebe zrejmy. Kto vraj tento výrok popiera, sám potvrdzuje, že pravda existuje. Keby tomu tak nebolo, nemohli by tvrdiť, že je pravdou, že pravda neexistuje. Ak je pravdivé, musí existovať aj pravda. Touto pravdou je Boh, ktorý vo svojej do človeka stelesnenej podobe, t.j. v Ježišovi Kristovi, vyhlásil: „Ja som Boh, pravda a život.”

Aj keď Tomáš z týchto uvedených dôvodov nepovažuje za presvedčivé ani Anzelmovo bezprostredné nazeranie Božej existencie, nad ktorú si nie je možné myslieť nič väčšieho, ani Bonaventurovo intuitívne uchopenie Boha ako pravdy, nepovažuje tieto konštrukcie ani za nemožné. Dodáva však, že tento „bezprostredný“ spôsob poznania existencie Boha z pojmu Boha je dostupný len výnimočne – a to ľuďom tzv. „múdram“. Tomáš v tomto kontexte bližšie neobjasňuje, čo pod termínom „múdry“ rozumie. Z celkového kontextu vyplýva, že „múdri“ (*sapientes*) sú predovšetkým svätci, ktorí vďaka mravnej čistote a nekonečnej zbožnosti sú schopní v mystickej extázi priamo nazerať Božiu bytosť. Preto je pre nich výrok „Boh existuje“ bez ďalších zdôvodnení sám osebe pochopiteľný.

Rozbor Tomášovho vyrovnania sa s Anzelmovým dôkazom môžeme uzatvoriť poznámkou J. Piepera, ktorý uvádza, že Anzelm by Tomášovi zrejme vytkol, že jeho priame nazeranie Božej existencie vychádza z jeho „mystickej skúsenosti“ a tento argument by, podľa Piepera, Tomáš asi rešpektoval. Napriek tomuto rešpektovaniu by však Tomáš namietal, že človek je stvorený tak, že nemôže Boha priamo poznať ([7], 126). Myslím si, že k tomu môžeme dodať, že by také poznanie podľa Tomáša bolo aktom Božej milosti, ktorá umožňuje ľudskému intelektu povzniesť sa k tak ohromujúcemu poznaniu. Anzelmova cesta teda odmietnutá nie je, nachádza sa však na hraniciach možnosti ľudskej prirodzenosti.

V odbornej literatúre je azda s Anzelmom v otázke existencie Boha najviac porovnávaným „otec“ novovekej racionalistickej filozofie **René Descartes**. Descartes nevychádza z intelektuálneho nazerania „súčna, nad ktoré nie je možné si myslieť nič väčšieho“, ale opiera sa o pojem nekonečnej bytosti, ktorý nachádza vo svojom poznávajúcom ja *ego cogitans* – potom čo bezprostredne nazrel nepochybnosť existencie svojho myslenia (*cogito ergo sum*). Skôr ako sa pokúsim ukázať na rozdielnosti, chcem upozorniť na určité podobnosti medzi Anzelmovým a Descartovým myslením. Ich



spoločným znakom je deduktivizmus a platónske zvýraznenie vnútorného pred vonkajším.

Konštatoval som, že Anzelmove meditácie vychádzajú zvnútra, ktoré sa uzatvorilo pred povrchným pôsobením vonkajšieho sveta. Aj Descartes „očistil“ mysliače ja od vzájomne si odporujúcich názorov o vonkajšom svete a vylúčil vplyv našich klamlivých zmyslov. V mysliacom ja, očistenom od akýchkoľvek pochybností (*dubitatio*) a ubezpečujúcom sa o nepochybnosti svojej existencie, zažiaril ohromnou intenzitou pojem nekonečného bytia, teda Boha. Vzhľadom ku konečnosti ľudského myslenia (*cogitatio finita*) považuje Descartes tento pojem za vrozený (*nativus*), pretože iným spôsobom nie je jeho existencia v našej mysli objasniteľná.

V 5. kapitole svojich Meditácií ([4], 105) Descartes odmieta tézu, že Boh ktorého nemôžem myslieť ako existujúceho, bol spôsobený naším rozumom. Ľudský rozum (tvárou v tvár pojmu nekonečného a teda dokonalého bytia) len „uznáva“ nutnosť skutočnej existencie Boha. V žiadnom prípade však nutnosť tejto existencie sám nevytvára a nezdôvodňuje. Zaujímavým spôsobom eliminuje aktivitu ľudského rozumu na konci 3. knihy svojho Proslogia tiež Anzelm. Zatiaľ čo Descartes popiera, že by konečný ľudský rozum mohol vytvárať ideu dokonalého bytia, Anzelm zdôvodňuje istotu nazerania Božej existencie tvrdením, že keby myseľ niekoho mohla tvrdiť, že existuje niečo lepšieho ako Boh, vyvyšovalo by sa stvorenie nad Stvoriteľa a posudzovalo by Stvoriteľa, čo je však nemožné. Obidvaja myslitelia – aj keď každý svojím spôsobom – popierajú, že by ľudský rozum spôsobil bezprostredné uchopenie reálnej existencie Boha.

Pristúpme teraz k formulovaniu rozdielností medzi Anzelmovým a Descartovým riešením problému existencie Boha. Najskôr je nutné si uvedomiť, že zatiaľ čo scholastik Anzelm nenachádza medzi súcnom intencionálnym a reálnym priepasť, Descartova filozofia je hlboko poznamenaná ohromnou bariérou medzi *res cogitans* a *res extensa*. Súčasne je nutné si uvedomiť, že Anzelmova intencionálna sféra súcna má inú povahu ako Descartova *res cogitans* a že jeho *res extensa* má iný charakter (aj zúžený rozsah) ako *esse reale* u Anzelma.

V realite, ktorú vytvárajú dve uvedené Descartove substancie, nie je „miesto“ pre iný ako ontologický dôkaz existencie Boha. U Anzelma je však jeho „dôkaz“ z Proslogia potvrdením

nespochybniteľnosti Božej existencie, ktorú Anzelm zdôvodňuje iným spôsobom ako v Monologiu. V Proslogiu robí nesporným to, čo hlása na jednej strane viera a z ontologickej analýzy stvoreného sveta odvodzuje argumentujúci rozum.

Na rozdiel od Descarta teda Anzelm existenciu Boha predpokladá už z viery a z poznania reálneho sveta. Descartes však svoj ontologický dôkaz striktné oddeľuje od akejkol'vek viery a pochopiteľne aj od poznania sveta. Existuje aj rozdiel v uchopení toho, čo sa myslí pod reálnou existenciou Boha. U Anzelma je intencionálne bytie iba určitou formou reálneho bytia a v bezprostrednom nazeraní Božej existencie je rozdielnosť oboch sfér prakticky prekonaná. Cez „súcno, nad ktoré si nie je možné myslieť nič väčšieho“, zjavuje sa v našom intelektu Pravda a Bytie samotné. V Descartových úvahách sa však rozumu nezjavuje Bytie samotné, ale človek nachádza v *res cogitans* iba pojem Boha, ktorý odkazuje k jeho reálnej existencii. U Descarta sa nejedná o intelektuálnu víziu, ale o čisto racionalistický spôsob argumentácie.

Čistú racionálnosť Descartovho dôkazu umožňuje práve ono striktné oddelenie *res cogitans* od *res extensa* a posilňuje východiskové filozofické postavenie mysliaceho „ja“. Zatiaľ čo Anzelm musel vynaložiť značné úsilie na to, aby dokázal, že iba pri zdôvodňovaní existencie „súcna, nad ktoré si nie je možné myslieť nič väčšieho“, môže aplikovať uvedený spôsob argumentácie, je pre Descarta samozrejmé, že ak raz objaví vo svojom intelektu pojem bytosti, ktorá presahuje jeho konečnosť, musí taká bytosť existovať aj mimo neho. Descartov dôkaz existencie Boha je teda založený na „vrodenej“ pojmu Boha. Na základe tejto skutočností potom Descartes jednoducho konštatuje, že nemôže Boha myslieť ako neexistujúceho, a že existencia Boha je od jeho pojmu neoddeliteľná. Cieľom Descartovho myslenia bola jasnosť a zrejmosť; tieto kognitívne predpoklady napĺňa podľa Descarta, v plnej miere idea Boha, pretože nie je nič jasnejšie a zrejmejšie ako reálna existencia najvyššej bytosti.

Z uvedeného výkladu vyplýva, že až Descartov postup je možné označiť v plnom zmysle slova za „ontologický dôkaz“. Oba spôsoby uvažovania majú však spoločné to, že nedokazujú Boha *ex post*, ale že usilujú o určitý typ dôkazu *a priori*. Pre Descarta bol ontologický

dôkaz existencie Boha jedným z ideových predpokladov jeho filozofického systému. Ako výstižne poznamenal Pascal - tento mysliteľ potreboval dôkaz Božej existencie, aby z pozície mysliaceho „ja“ mohol pristúpiť k budovaniu koncepcie sveta (vo svojej fyzike, dioptrike a medicíne).

Zatiaľ čo Descartes pristupuje k dôkazu existencie Boha vtedy, ako sa presvedčil o nepochybnosti svojho ja - *ego sum*, **B. Spinoza** sa opiera o iné východiská. Descartov dualizmus sa usiluje prekonať svojím monizmom. Tým „posúva“ ontologický dôkaz do ešte významnejšieho postavenia. Ontologický dôkaz je nutné u Spinozu charakterizovať v kontexte s tým, čo v skutočnosti existuje - *natura sive Deus*.

Obdobne ako Descartes, vychádza Spinoza z vedomia konečnosti nášho rozumu, t.j. sám od seba nie je schopný myslieť bytosť nekonečnú a absolútnu. Náš rozum by nemohol existenciu takej bytosti konštatovať, keby skutočne neexistovala. V opačnom prípade by bol totiž schopný poznávať viac ako zo svojej podstaty môže - a to je neprípustné. Jestvovanie existencie Boha však Spinoza nenazerá až na „druhom“ mieste, ako to robí Descartes, ktorý sa najskôr musel ubezpečiť o istote svojej existencie. Prvé, čo podľa Spinozu nesporne poznávame, nie je naše *ego sum*, ale je ním Božia existencia. Na počiatku svojej *Etiky* Spinoza tvrdí, že existenciu žiadnej inej veci nemôžeme tvrdiť s takou istotou, s akou chápeme nutnosť Božej existencie. Pretože ak máme pojem nekonečnej a naprosto dokonalej absolútnej bytosti, v ktorej je z jej podstaty vylúčená akákoľvek nedokonalosť a akékoľvek obmedzenie, potom nemáme žiaden dôvod, aby sme pochybovali o jej existencii.

Základnou Spinozovou tézou je tvrdenie, že Boh, čiže príroda je príčinou seba samého. Za príčinu seba samého považuje Spinoza to, „čoho esencia zahŕňa existenciu, čiže to, čoho prirodzenosť sa môže chápať len ako existujúca“ ([9], s.49). Skutočnosť, že Božiu existenciu vo svojom rozume s istotou nazeráme, „umožňuje“ Spinozovi sformulovať aj základnú tézu jeho metafyzickej koncepcie, t.j. že totiž Boh (čiže príroda) je príčinou seba samého. Ako ďalej Spinoza poznamenáva, príroda (čiže Boh) je tým, čo ako jediné skutočne existuje, a preto je jedinou substanciou. Ak tvrdím, že niečo existuje, potom musím priznať, že skutočne existuje Boh, čiže substancia, ktorá

je možnosťou všetkej existencie. Bohom rozumie Spinoza „absolútne nekonečné súcno, t.j. substanciu skladajúcu sa z nekonečne mnohých atribútov, z ktorých každý vyjadruje večnú a nekonečnú esenciu“ ([9], 50).

U Spinozu je ontologický dôkaz existencie Boha spätý so základnou líniou jeho filozofie hlbšie, ako tomu bolo u Descarta a neskoršie u Leibniza. Cez ontologický dôkaz preniká Spinoza k samotnému bytiu. K rovnakému cieľu sa vlastne uberal aj Anzelm. U neho však išlo o intelektuálnu víziu niečoho, čo nás napriek istote, ktorú už máme o jeho existencii, nekonečne presahuje. U Spinozu ide o čisto racionálne poznanie. Napriek tejto závažnej diferenciacii je dôležité uviesť ešte jednu paralelu. Anzelmovce meditácie vyrastali z modlitby ako rozhovoru s Bohom a zasa sa do nej ponárali.

V dejinách filozofie sa objavili autori, ktorí aj Spinozovu Etiku považovali za „hymnus“, ktorý ospevuje Boha. Spinozova túžba po večnom vyrastá z hlboko prežitej a bolestnej skúsenosti premenlivého. Veľký nemecký romantik Novalis označil Spinozu za človeka opojeného Bohom a spinozizmus za myšlienkové hnutie späté s túžbou po božskom. Tu je však nutné poznamenať, že Anzelm a Spinoza mali na mysli rôzneho Boha. Keď sa Anzelm svojimi meditáciami v *Proslogiu* vnútorne ubezpečí o existencii Boha, má na mysli kresťanského Boha. Spinozova idea Boha je zbavená všetkých náboženských predstáv a je ideou tak racionalistickou, tak spredmetňujúcou Božie bytie, že logicky vedie k materializmu.

Zatiaľ čo na počiatku 18. storočia **G.W. Leibniz** ontologický dôkaz obhajuje a v modifikovanej forme sám používa, na konci „storočia rozumu“ vystupuje razantne proti ontologickému dôkazu **I. Kant**.

Aj keď Kant v „predkritickom“ období bol stúpencom určitej varianty ontologického dôkazu, vo svojej *Kritike čistého rozumu* ([69], 208-209) sa postavil jednoznačne proti všetkým dovtedajším predstavám tzv. ontologického dôkazu. Ontologický dôkaz spájal predovšetkým s Descartom. Preto poznamenáva, že všetko úsilie dokázať legitímnosť ontologického karteziánskeho dôkazu je márne a zbytočné, nakoľko človeku podsúva myšlienku, že z existencie idey akejkoľvek veci je možné odvodiť jej reálnu existenciu. Vo vzťahu k Descartovi Kant hovorí, že síce vieme, čo je to trojuholník, nevieme

však, čo je Boh, pretože obsah tohto pojmu sa nachádza za hranicami našej skúsenosti. Kant si však v týchto svojich úvahách neuvedomuje, že svojimi hranicami skúsenosti spochybňuje reálnu existenciu nielen metafyzických pojmov, ale aj pojmov matematických a logických.

Známym sa stal Kantov výrok, že predstava stovky toliarov v našom rozume ešte neoznačuje, že týchto sto toliarov skutočne vlastníme. Aby stúpencov ontologického dôkazu zosmiešnil, hovorí Kant, že keby mali pravdu, mohli by obchodníci zbohatnúť tým, že by si do svojich obchodných záznamov pripísali niekoľko núl. Tieto formulácie prekvapujú povrchnosťou, ktorá nás u mysliteľa Kantovej veľkosti zaráža. Kritika tohto tzv. ontologického dôkazu sa však u Kanta nezakladá len na týchto triviálnych formuláciách, vyjavuje sa v nich spôsob jeho myslenia.

Tomášovej argumentácii je blízka Kantova pripomienka, že aby mohol byť ontologický dôkaz platný, museli by sme poznať povahu subjektu, ktorému prisudzujeme predikát nevyhnutnej existencie. Pretože však Boh (ako absolútna a nekonečná bytosť), ako zhodne tvrdia teológovia aj metafyzici, je niečím, čo presahuje hranice našej skúsenosti, nemôžeme vedieť, čo je Boh, a preto nemôžeme odvodzovať ani nutnosť jeho existencie. Identita subjektu a predikátu, o ktorú sa stúpenci ontologického dôkazu vo svojich výrokoch opierajú, nie je podľa Kanta čímsi reálnym, ale je vytvorená rozumom. Rozum konštruuje túto identitu a potom z nej vyvodzuje nutnosť reálnej existencie nekonečnej alebo absolútnej bytosti. Ontologické dôkazy sa pohybujú v logike slov, ktoré rozum sám vytvoril, ale reálny obsah ktorých nie je možné potvrdiť. Vo svojej kritike tradičnej metafyziky Kant hovorí, že vo všetkých obdobiach hovoria filozofi o nevyhnutnosti existencie absolútnej bytosti, ktorú sa usilujú dokázať a pritom zabúdajú vysvetliť, ako ju je možné, vzhľadom k poznávaciemu spôsobu človeka, vysvetliť.

Na základe tejto Kantovej kritiky by sme mohli nadobudnúť dojem, že sa v ďalšom období stali akékoľvek ontologické dôkazy existencie Boha bezpredmetné. Avšak už **G.W.F. Hegel** kritizuje Kanta za to, že Anzelmov argumenty zobral nedostatočne na vedomie. Gaunillo aj Kant ignorovali skutočnosť, že Anzelm netvrdil, že idea nejakej veci v rozume už neoznačuje jej reálnu existenciu. Hegel hovorí, že Kantov príklad so sta tolarmi je na rovnakej úrovni

ako Gaunillov príklad o najkrajšom ostrove. Oproti Kantovi a ďalším možným kritikom ontologického dôkazu Hegel vo svojej Encyklopédii namieta, že ak sa hovorí o Bohu, je potrebné zobrať na vedomie, že ide o predmet iného druhu ako sto tolárov. Reálne je všetko to, u čoho je existencia (das Dasein) odlišná od jeho pojmu (der Begriff). Boh však musí byť pochopený ako to, čo nevyhnutne existuje, pretože pojem bytia už v sebe obsahuje. Boha vytvára práve táto jednota mysleného a reálneho ([5], 684).

Diskusia o ontologickom dôkaze prežíva nový rozmach v 20. storočí - zásluhou teológov, filozofov a dokonca aj matematikov. Možno, že sa v niektorom z ďalších zborníkov „*Philosophia*“ pokúsim načrtnúť práve tieto diskusie 20. storočia.

### Literatúra

- [1] Akvinský, T.: Suma teologická. Olomouc, 1938.
- [2] Anzelm: Fides quaerens intellectum. Praha, Kalich 1990.
- [3] Augustín, A.: Proti akademikom. In: Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika. Bratislava, Pravda 1975.
- [4] Descartes, R.: Meditácie o prvej filozofii. In.: Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava, Epoque 1970.
- [5] Hegel, G.W.F.: Encyklopédia filozofických vied. Úvod. In: Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava, Epoque 1970.
- [6] Kant, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava, Pravda 1979.
- [7] Pieper, J.: Tomáš Akvinský: život a dielo. Praha, Vyšehrad 1997.
- [8] Sousedík, S.: Jan Duns Scotus, doctor subtilis a jeho čeští žáci. Praha, Vyšehrad 1989.
- [9] Spinoza, B.: Etika. Bratislava, Pravda 1986.

## ZÁPASY A SCESTIA MODERNÉHO ČLOVEKA (z filozofického odkazu Svätopluka Štúra)

### Viera Jakubovská

*Autorka článku „Zápasy a scestia moderného človeka“ sa vracia k tvorbe slovenského filozofa medzivojnového obdobia Svätopluka Štúra, autora mnohých filozofických štúdií (Problém transcendentna v súčasnej filozofii, Rozprava o živote, Zmysel slovenského obrodzenia, Nemecká vôľa k moci, Jubileum romantické a iné).*

*Aktualizuje jeho filozofické a estetické názory, pričom dôraz kladie hlavne na jeho konfrontačný postoj k problémom modernej spoločnosti (nihilizmu, globalizácii spoločenských javov, rekonštrukcii spoločnosti na základe korelácie rôznych spoločenských úrovní a iné). Vyzdvihuje a rozoberá jeho „monistickú“ optimistickú stavbu sveta, ktorá je nosným pilierom modernej spoločnosti. Na jej vrchole je etika ako súbor spoločenských a tiež individuálnych hodnôt. Považoval ju za najvyššiu ľudskú činnosť, ktorá v sebe zjednocuje princípy teoretického poznania a praktickej činnosti.*

Nedávno sa nám dostala do rúk malá knižka Svätopluka Štúra (1901-1981) Zápasy a scestia moderného človeka. Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied natiahlo ruku po tvorbe tohto významného slovenského filozofa, bývalého profesor systematickej filozofie na Komenského univerzite v Bratislave, ktorého teoretici dejín slovenskej filozofie začleňujú medzi slovenských filozofov medzivojnového obdobia (podobne ako J. Koreňa, S.Š. Osuského a iných). Parafrazujúc slová PhDr. Eleny Városovej, CSc., mali by sme častejšie naťahovať ruky po takýchto pozitívnych dielach, aby sme nemuseli pociťovať hanbu a smútok, že s významnými slovenskými osobnosťami odišiel aj ich progresívny duch.

S. Štúr bol reprezentantom kontinuity pozitivisticko-realistického myslenia s masarykovským humanizmom a v duchu ideálov osvietenstva bola jeho tvorba hlboko zakorenená v modernej kultúrno-umeleckej a vedecko-filozofickej európskej vzdelanosti. Jeho filozofický profil sa formoval pod vplyvom názorov J. Tvrdeho, Masaryka, F.X.Šaldu, Fischera, a B. Croceho, M.Webera, no podnety a inšpirácie čerpal i z odkazu Descartesa, Kanta, Herdera a Hegla a iných, na základe ktorých konfrontoval predchádzajúcu tradíciu s filozofickými koncepciami moderny. Bol známy svojimi prácami z oblasti dejín filozofie, logiky, politiky, kultúry a umenia, rozoberal filozofiu hodnôt, fenomenológiu a intuitivizmus (*Problém transcendentna v súčasnej filozofii*, *Rozprava o živote*, *Zmysel slovenského obrodenia*, *Nemecká vôľa k moci*, *Marxistická vôľa k moci*) ako aj kratšími hudobno-estetickými rozpravami, historicko-filozofickými úvahami a hodnoteniami (*Národnosť ako problém*, *Tyršov odkaz*), recenziami, dlhšími i kratšími úvahami (*K logickým problémom súčasnej filozofie*, *Jubileum romantické*, *Horská sonáta*, *Zrada života*, *Benedetto Croce a súčasná filozofia*, *K logickým problémom súčasnej filozofie*, *Problém transcendentna v súčasnej filozofii*, *Zmysel slovenského obrodenia a v iných*), ktoré publikoval na stránkach časopisu Prúdy.

Zastával názory antifašisticky orientovanej inteligencie konca tridsiatych a prvej polovice štyridsiatych rokov v čase, keď sa v spoločenskom a kultúrnom živote presadzovala moc konzervatívne nacionalistických, klerikalistických a fašistických síl. Svoju pozornosť zameriaval na kritiku iracionalizmu a špekulatívneho teologického myslenia, vystupoval proti nemeckému biologickému vitalizmu a nacizmu, vyslovoval kritické výhrady voči nihilistickým teóriám, ktoré sa snažili globalizovať scestia a úpadok našej epochy a presadzovať myšlienky o údajnom zániku našej kultúry a civilizácie, resp. o nevyhnutnosti návratu k predchádzajúcim spoločensko-politickým formám (Nietzsche, Spengler, Toynbee). V súvislosti s týmto problémom zastával skôr „weberovské“ stanovisko, že osvietenecky koncipovaná spoločnosť sa dá zrekonštruovať na základe vzájomnej korelácie spoločenských úrovní a funkcií, ktoré existujú v spoločnosti, a ktoré majú zabezpečiť jej jednotu a celistvosť.



Jeho tvorba bola plná optimistického presvedčenia o možnosti vytvorenia harmonického života resp. sveta založeného na hierarchizovanej a vnútorne štrukturalizovanej stavbe. Jednota a celistvosť tejto stavby sa, podľa Štúra dá udržať iba za predpokladu, že sa nezmení, resp. nenaruší jej štruktúra. V prípade, že sa tak stane, naruší sa celkový životný poriadok a zdravý rast spoločnosti, čo spôsobí, že jednotlivé funkcie (tak spoločenské - všeobecné, ako aj individuálne - parciálne) sa plne nerozvinú, alebo sa pokrivia a zakrpatujú.

Štúr, podobne ako aj iní filozofi (V.Šrobár, S.Š.Osuský, A.Štefánek a iní.), zaznamenal radikálne zmeny, ktoré charakterizovali medzivojnové obdobie v dejinách kultúry i celého ľudstva. Vo svojom príspevku k Pražskému kongresu, ktorý je známy pod názvom *Boj o novú skutočnosť* písal, že „*medzinárodný filozofický kongres...bol tuhým zápasom o nový svetový názor, a predsa účastníkom tohto pohnutého, ba duchovne priam dramatického zjazdu muselo byť patrné, že sa tu odohráva zápas medzi doznievajúcim 19. storočím a úsilím o novú duchovnú orientáciu a tým i novú dejinnú orientáciu*“ ([7], 397). Na záver svojho príspevku konštatoval, že základnou úlohou nového storočia bude „*nájsť opäť jednotu ducha v skladobnosti ktorej by všetky ľudské možnosti našli svoju funkciu v najčistejšej rydzosti i opäť celkovej spojitosti.*“ ([7] 398).

Keď Pavel Bujnák v úvode svojej práce *Zo slovenskej estetiky* v časti *Stará a nová estetika* konštatoval, že „*neobyčajný rozvoj prírodných vied v 19. storočí zapríčinil veľký obrat vo vede estetickej...bádateľom estetiky umožnené boli nové cesty, nové spôsoby a prostriedky priblížiť sa k problémom tvorivého ducha ľudského*“ ([1], 135), bol z jeho slov cítiť optimizmus. Tento optimizmus pociťujeme aj na mnohých miestach v rôznych príspevkoch Štúra pri charakteristike duchovnej atmosféry nášho storočia, aj keď podľa jeho slov -a tými sa tiež netají -“*spontánny zmysel pre krásu a vznešenosť pohasol v nivelizácii a celý život bol tlačенý opäť do jeho najnižšej živočíšnej roviny*“ ([3], 48-49). Ako systémový filozof Štúr načrtol základné kontúry „*podivuhodnej*“ životnej diferenciacie s ktorou sme sa stretli v prvej polovici nášho storočia keď písal, „*...začiatok nášho i devätnásteho storočia sú určované jednakou citovou a nervovou reakciou jednak na osvietený racionalizmus a jednak na*

*prírodovedecký racionalizmus II. polovice minulého storočia, čiže teoreticky povedané, nastáva tu svár rôzne pojatej skutočnosti: rozumovej a intuitívnej, alebo ešte v hrubšom odstupňovaní priam protirozumovej. Tak sa mi javí dnešná situácia v najhrubšej skratke pod zorným uhlom staeletí: ako disharmonia poznávacích schopností, z ktorých určité prvky neúmerne prevládajú nad ostatnými a vrhajú potom reflexy na celú oblasť ľudského diela teoretického i praktického“ ([2], 720).*

Duchovnú atmosféru tohto obdobia charakterizoval ako disharmonickú v súvislosti s dvoma východiskovými „praprincípmi“ života (ktoré sa v tomto období častokrát konfrontovali) - s rozumom, ktorý je základom teórie logu a mýtu o Prométheovi, a ktorý je hlboko zakorenený v našej západnej tradícii a s intuíciou, ktorá vyklíčila pod vplyvom búrlivého rozvoja psychológie, sociológie a fyziológie, ako aj zásluhou teórie psychoanalýzy Freuda, hermeneutiky neskorých romantikov a Diltheya a intuitivizmu Bergsona a Croceho. Za základný pojem svojej monistickej filozofie považoval život. Na rozdiel od iracionalistickej interpretácie tohto pojmu ho Štúr naplnil novým obsahom. Bol presvedčený o tom, že jeho tradičná interpretácia je de facto ohrozením života a v konečnom dôsledku je filozofiou smrti. Život chápal ako harmonický a jednotný celok, zložený z niekoľkých vzájomne pospájaných vrstiev, ktorý nie je redukovateľný na nižšie vrstvy ani dedukovateľný na vyššie. Štúr tvrdil, že v prípade, že sa život „odvodzuje“ zdola, tak sa konštituuje naturalistický iracionalizmus; ak zhora, tak vzniká špekulatívny racionalizmus. Odvodzovanie života zdola alebo zhora považoval za transcenciu, t.j. za jednu z foriem úniku zo skutočnosti. V snahe vyhnúť sa týmto krajnostiam sa prihováral za komplexný syntetický typ racionality, ktorý ako jediný dokáže postihnúť celok protikladných tendencií. Bol presvedčený o tom, že len v takto chápanom živote „*kde jednotlivé zložky nie sú od seba oddelené, rozškatuľkované, ale tvoria i pri exaktnom funkcionálnom rozčlenení organicky živú, vyššiu jednotu, sa nám môže objaviť život v celom svojom rozpätí a bohatstve, ktorému patrí môj chválospev, objaví sa nám v celej svojej kráse, vznešenosti i tragike, ale hlavne aj nesmiernej zodpovednosti, od výstavby najkonkrétnejších zložiek až ku kozmickým spojitostiam. Až tu vidíme ten obrovský proces odohrávajúci sa vo vesmíre, od ustavičného*

*zlučovania svetov až k nášmu malému ja, ktoré nie je nijako, ako sa to mnohým vidí, jeho bezvýznamným článkom. Práve aj v ňom vidíme to podivuhodné vyššie vrstvenie a kvalitatívnu diferenciaciu celého života...človeka si nemožno myslieť izolovane od ostatného sveta, on ustavične prerastá svoje individuálne hranice v čase i priestore, on je súčasťou univerza, kozmického diania, na ktorého vývoji sa vo svojich možnostiach činne a tvorivo spoluúčastí. Naše vitálne funkcie smerujú a napokon aj končia v hmote a tak sa zapájajú do jednej zložky vesmírneho procesu, do toho, čo je v ňom ustavične premenlivé, individuálne, časové, konečné a pominuteľné, na druhej strane sa duchovné funkcie svojimi hodnotami, svojimi pojmami, ktorými postihujú štruktúru vesmíru, prírodné zákony či stále hodnoty vývinu, dejín a kultúry, a svojimi mravnými činmi, ktorými celú kvalitatívnu sféru duchovných hodnôt pomáhajú činne vytvárať a upevňovať, zapájajú do druhej zložky vesmírneho procesu, bez ktorej by všetko dianie stratilo akýkoľvek zmysel a zvrhlo by sa na číry chaos, zapájajú sa do toho, čo je v premenlivom toku diania trvalé, nadčasové, univerzálne ([3], 46-47).*

*Jeho dielo *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* vzniklo ako snaha vyrovnat' sa s myšlienkami iracionalizmu, intuitivizmu a mysticizmu, ktoré sa stále viac udomácnili v našej spoločnosti v prvých desaťročiach nášho storočia a snažili sa nájsť liek na všetky choroby. Štúr v nich videl zdroj vrenia, úpadku a chaosu a tiež živnú pôdu nesprávneho prístupu k realite, založeného na rozpoltení skutočnosti v duchu platónskeho, descartovského i kantovského dualizmu postulujúceho transcendentné faktory. Písal, že „...ak stál problém skutočnosti vždycky v centre filozofického záujmu, rovnako bola v dejinách filozofie pocitovaná túha uniknúť z tejto skutočnosti do sveta iného, dokonalejšieho, ktorý by stál nad svetom nášho nedokonalého poznania smyslového a preniknúť k jeho jadrú a podstate. Túha po transcendentnu je tak stará ako myslenie samo, ovládne niekedy zcela filozofov i celé epochy aby inokedy bola opäť zatlačená do úzadia. Povedali sme už tuná i mnoho ráz dôrazne na iných miestach, že aj v našej dobe je silný iracionálny prúd, ktorý pravý zmysel existencie spatruje iba v svete transcendentnom a pod jeho zorným uhlom meria celú našu skutočnosť, že tým je celá oblasť ľudského cítenia, myslenia i konania priepastne rozdvojená, netreba,*

*tuším, obzvlášť podotýkať. Ak je ťažkou úlohou tejto skromnej štúdie zachytiť korene, z ktorých transcendentno v ľudskej mysli vyrastá, a osvetliť jeho vzťah k našej skutočnosti skúsenostnej, není to len nutná daň vedeckej tradícii európskej kultúry v dobe nových mytológií, je to rovnako pokora uvedomiť si nielen možnosti, ale i hranice nášho poznania, v ich rámci vyburcovať však všetky morálne záväzky voči ľudskému kultúrnemu dielu...*“ ([2], 720). Uvedomoval si, že táto disharmónia bola vyvolaná nielen krízou poznania, ktorá bola podľa neho krízou z nadbytku neintegrovaných vedeckých poznatkov, výsledkom čoho mohla byť nesprávna interpretácia, resp. neprípustná extrapolácia jednotlivých poznatkov, ale aj morálnou krízou. Písal, že „... dejiny našej doby sú len preto v takej kríze, že vedľa iných motívov-citových, intelektuálnych a ekonomických, práve táto etická zložka bola oproti iným oblastiam v poslednom storočí...na citeľnom a bolestnom ústupe ak nie priam na úteku. Len preto mohli v prvej polovici 20. storočia Európu tak ľahko ovládnuť barbarsky zvrátené režimy“ ([3], 46). V jeho pozostalosti sa môžeme stretnúť aj s myšlienkou, že smery, ktoré proklamovali (vo filozofii) iné primárne zdroje ľudskej orientácie ako rozum „nikdy nemierili vedome k negácii myšlienky a myšlienkového sveta“, napriek tomu, že zdôrazňovali cit, intuíciu, zmysly a pod. Toto meranie síl rozumu a intuície nedosahuje také viditeľné prejavy nikde inde ako v živote a v umení, kde „vidíme často vedomý rozklad všetkých prvkov a hodnôt“ ([2], 722).

Základným pojmom jeho teórie monizmu bol pojem život. Snažil sa ho pochopiť v jeho rôznych prejavoch a formách na základe korelatívneho vzťahu niekoľkých vrstiev. Štúrov model života a sveta (ako sám tvrdil na mnohých miestach) sa opieral o estetickú koncepciu B. Croceho, ku ktorému mal hlboký vzťah, a ktorého tvorba nebola pre slovenských filozofov neznámou (J. Bakoš sa k nemu prihlásil v *Úvode do estetiky*, F.X. Šalda preložil vo svojom *Zápisníku* jeho Schillera a pod. ([6]) B. Croce vychádzal vo svojej filozofickej koncepcii z toho, že duševný život je vždy konkrétny, idealizovaný a založený v prvom rade na cíte. Cit a jeho vyjadrenie prostredníctvom obrazotvornosti tvorili v jeho koncepcii základ pre poznanie a jednanie. Básnikov považoval za uvedomelých objaviteľov nových foriem a zároveň za tých, ktorí svojou „neuveďmelou múdrosťou“ tvoria tento základ. Estetická aktivita bola vlastná všetkým ľuďom a v

tomto zmysle boli všetci ľudia umelcami (a konkrétne básnikmi). Medzi obyčajným človekom a básnikom bol len kvantitatívny rozdiel, t.j. umelec bol jedinec so silnejšou a živšou imagináciou.

V knihe *Zápasy a scestia moderného človeka* v I. kapitole pod názvom *Štruktúra skutočnosti a života* sa mimo iného dozvieme aj to, že na najnižšiu úroveň „stavby sveta a života“ (podľa mnohorakosti, nenáročnosti získavania, parciálnosti a pod.) postavil Štúr (na rozdiel od Croceho) intuitívne poznanie. Bol presvedčený o tom, že materiál získaný takýmto spôsobom je nesmierne pestrý a mnohotvárný a mohli by sme sa v ňom „utopiť“. Aby sme sa tomu vyhli, je potrebné, aby sme ho nejakým spôsobom roztriedili a zovšeobecni. Ďalšie úvahy S. Štúra sa vyvíjajú v intenciách rýdzo európskej tradície, v duchu Sokratovskej idey, že len rozumný človek je cnostným a v konečnom dôsledku aj šťastným človekom. Rozum sa u neho stal tou hodnotou, ktorá mala svietiť človeku na jeho ceste životom. Na najvyšší stupeň tejto jednoty postavil etiku, ktorú považoval za „najvyššiu ľudskú činnosť“ a tvorivú realizáciu univerzálnych hodnôt. Etika mala v sebe zahŕňať „všetky princípy teoretického poznania a praktickej činnosti: princípy krásy, užitočnosti, dobra, ktorým odpovedajú umenie, ekonomika a etika“ ([2], 722). Bol presvedčený o tom, že ozajstná etika je účinné, láskyplné a všestranné rozvíjanie a posilňovanie všetkých kladných schopností a funkcií v jednotlivcovi a v ľudskej spoločnosti, funkcií, ktorých diferenciaciu a hierarchiu sme tu práve naznačili...je najvyššou spájajúcou harmóniou a rovnováhou, a preto aj celkovým pilierom a korunou života ... avšak práve preto, že je to najzložitejší a najťažší akt, je taká vzácna. Lebo pomerne najviac je v živote predstavivosti, oveľa menej už pojmového uvedomenia, ešte menej ozajstnej tvorivej ekonomickej vynaliezavosti...a najmenej je morálnych činov“ ([3], 45-46).

Aby bolo možné udržať jednotu teoretickej aktivity, ktorou svet poznávame a praktickej, ktorou svet pretvárame a dotvárame, bolo potrebné, aby existovala medzi nimi prísna, zákonitá hierarchia, lebo život dobre prosperuje len vtedy, ak rešpektujeme vyššiu diferenciaciu týchto funkcií a ak ich všestranne a harmonicky rozvíjame a spájame do vyššieho životného celku. Štúr napísal: „*duchovná činnosť mohla vyrásť ako nádherný a rovnako rozčlenený kvet len z bohato diferencovaných vitálnych funkcií, a bez ustavičného zavlažovania ich*

životných štiav by istotne skoro vyschol aj duševný život. Preto by som vám hoci aj s Nietzscheom dôrazne pripomínal: Nepovrhujte telom a zostaňte verní Zemi, pravda nie s nietzscheovskými dôsledkami vôle k moci, lež iba tak, ako to až príliš jasne cítime vo svojom vedomí, že korene našej vitálnej zložky tkvejú hlboko v podmienkach tejto Zeme, ale že svojou kvalitatívnejšou duchovnou činnosťou sa rozkošatujeme až k hodnotám nadčasovým, nadosobným, univerzálnym, dejinným“ ([3], 39).

Moderný človek, ako konštatuje na mnohých miestach Štúr, trpí jednostrannými výkyvmi, ktoré ho vedú na scestia „*bud' hľadá ťažisko a zmysle svojho života v zmyslovej, pudovej, vitálnej oblasti, alebo naopak len v duchovnej, spirituálnej sfére, bud' verí vo všemocnosť rozumu, logiky, vedy, alebo najhlbší ponor do vecí života hľadá skôr v predstavivosti, v intuicionizme všetkých odtieňov...*“ ([3], s.114-115). Rozpoltenie sa „*vinie ako ústredný nerv celým storočím a je prameňom najtrpkjších elementárnych dezilúzií a tiež vedúcim motívom aj v umení, v lyrike, v románoch a v drámach*“ ([3], 127). V kapitole s príznačným názvom *Rozpoltenie človeka v zrkadle umenia* zakomponoval tento fenomén do umenia. Umenie je jednou z oblastí, v ktorej sa prejavuje tvorivosť i „pasivita“ človeka, ktorá zaznamenáva všetky jeho životné scestia. Štúr nielenže toto konštatuje, ale aj poukazuje na ne pomocou konkrétnych, všeobecne známych príbehov z literatúry (napr. príbeh pani Bovaryovej alebo generálovej dcéry Hedy Gablerovej). Od konštatovania tohto stavu prechádza postupne k jednoznačnému záveru, že nie je vhodné, potrebné a ani zdravé, aby sa umelci snažili vyhnúť zmyslovej a duševnej disharmónii, ktorá tvorí gro života i umenia. Dôležité však je, aby boli tieto zložky patrične odstupňované a koordinované a v konečnom dôsledku aby splynuli vo vyššej jednote. Iba táto vyššia jednota dokáže človeka a tiež spoločnosť ochrániť pred neriešiteľnými situáciami, ktoré sa nezriedkavo môžu končiť beznádejou a smrťou.

Umenie 20. storočia mnohých filozofov, teoretikov a umelcov strašilo mravným úpadkom, klamom alebo podvodom, nepokojom, despiritualizáciou, svojim problémom s legitimitou atď. Mnohí si kládli otázku, či je moderna úspechom a tvorivosťou, alebo úpadkom ([4,5]) a ako je možné, že ťažko zrozumiteľné a nepopulárne umenie je prijaté ako inštitucionalizovaný štandard vkusu. Odpovede na tieto

otázky prichádzajú nielen zo strany teoretikov, ale aj zo strany samotných umelcov. Napríklad sochár David Smith je presvedčený o tom, že umeniu nerozumie nikto iní, len sám umelec; alebo maliar Bernet Newman tvrdil, že maľuje preto, aby sa mal na čo dívať ([4]). Moderné umenie sa charakterizuje dehumanizáciou, vystríhaním sa živých tvarov, odmietaním falošnosti, iróniou, zveličovaním vedomého, alebo naopak podvedomého a inými netradičnými črtami. Všetko toto sa uskutočňuje v záujme „vyššieho“ poslania, ktoré umenie vždy malo a mať aj bude. Stále viac platí paradoxné tvrdenie, že umelecký objekt je umeleckým len do tej miery, do akej nie je reálnym.

### **Literatúra**

- [1] Bujnáč, P.: Stará a nová estetika. Prúdy č.6, 1910.
- [2] Antológia z dejín českého a slovenského filozofického myšlení. Praha 1989.
- [3] Štúr, S.: Zápasy a scestia moderného človeka. Bratislava 1998.
- [4] Gabliková, S.: Selhala moderna? Olomouc 1995.
- [5] Gasset, O.: Eseje o umení. Bratislava 1994.
- [6] Štúr, S.: Benedetto Croce a súčasná filozofia. Prúdy č.9-10, Praha 1934.
- [7] Štúr, S.: Boj o novú skutočnosť. Prúdy č. 7, Praha 1934.

## **ETIKA A TOLSTOJOVSTVO** *(so zameraním na slovenských tolstojovcov)*

**Gabriela Jonášková**

*Autorka v úvode svojho príspevku venuje pozornosť myšlienkovvej situácii v Európe na prelome 19. a 20. storočia a poukazuje, že východiskom z nej sa stáva etika, snaha o mravné obrodenie.*

*V nasledujúcej časti analyzuje názory slovenských tolstojovcov, najmä A.Škarvana a upozorňuje na ich zdôrazňovanie konat' v intenciách etiky nenásilia (myšlienky neodporovania zlu násilím).*

*V ďalšej časti príspevku je poukázané na reakcie slovenskej spoločnosti na názory tolstojovcov (S.H.Vajanský, J.Kvačala, J.Buday), ako aj na podobnosť názorov u niektorých filozofov a mysliteľov českej spoločnosti (T.G.Masaryk, J.Patočka, V.Havel).*

*V závere príspevku dospieva autorka ku konštatovaniu, že pre tolstojovcov a ich etiku je charakteristické prílišné zdôrazňovanie duchovnej stránky života človeka, ideálnej spoločnosti, vzťahov medzi ľuďmi. Zároveň však poukazuje na fakt, že v súvislosti s globálnou krízou súčasnej civilizácie by mohla nastať určitá renesancia názorov tolstojovcov na konanie a správanie sa človeka.*

Na prelome 19. a 20. storočia si myšlienková situácia v Európe vyžadovala nevyhnutnosť aktívnejšie pristupovať k obrode spoločenského a politického myslenia a zodpovedať si, akou cestou je možné riešiť existujúce konflikty v spoločnosti. Vypracovávali sa nové programy zamerané na riešenie politických, hospodárskych, sociálnych a kultúrnych potrieb spoločností v jednotlivých európskych štátoch. S podobnou situáciou, problémami a snahami sa stretávame i v slovenskej spoločnosti, v ktorej popri názoroch reprezentantov slovenskej konzervatívnej národnej politiky (S.H.Vajanský), predstaviteľov oboch dominantných cirkví, katolíckej (J.Buday) i evanjelickej (J.Kvačala), hlasistov a T.G.Masaryka našli odozvu aj myšlienky L.N.Tolstého a slovenských tolstojovcov. Jadro ich vplyvu



spočívalo v snahe ukázať cestu k mravnému obrodeniu. Určujúcou pre dosiahnutie a realizovanie nového spôsobu života sa pre nich stala etika. Východisko teda hľadali v morálke, ktorá mala napomáhať k odstraňovaniu konfliktu individua a spoločnosti, k vytváraniu nových spoločenských vzťahov a stať sa určujúcou pri prekonávaní krízy individua i spoločnosti.

Nosnou myšlienkou tolstojovcov sa v tejto súvislosti stala etika nenásilia (myšlienka neodporovania zlu násilím), ktorá predpokladá zodpovednosť človeka za súčasné zlo vo svete, schopnosť milovať nepriateľa a otvoriť sa pre vzťahy spolupráce. Pod vplyvom Tolstého teórie kresťanskej zmierlivosti a mravnej obrody sa začali rozvíjať u slovenských tolstojovcov úvahy o odstránení negatívnych stránok civilizácie. Výsledkom ich úvah bolo, že tieto negatívne stránky sú v samotnom človeku a v jeho morálke, a preto je potrebné uviesť do praxe nové etické zásady.

V tejto súvislosti najmä slovenský tolstojovec A.Škarvan zdôrazňoval, že je potrebné radikálne zmeniť život ľudí. To podľa neho znamená, vylúčiť z ich života nielen násilie a hlavne zásadné násilie, ale i všetku zlobu. Ponechať a ďalej zdokonaľiť treba iba to, čo je prospešné a osožné pre všetkých ľudí.

Pritom však hlavná a najvážnejšia námietka proti myšlienke neprotiviť sa zlu násilím zo strany jej odporcov sa zakladá na predpoklade, že ľudský život je bojom o existenciu, bojom, ktorý treba viesť nielen s prírodou, ale aj s našimi blíznymi, t.j. na sociálnom darwinizme. Tento boj človeka s človekom je vraj nielen podmienkou, ale aj základným faktorom vo vývoji ľudstva, t.j. pokroku. Preto aj keď by bola myšlienka neprotiviť sa zlu násilím teoreticky správna, nemôže existovať v praxi.

Na uvedené názory Škarvan reagoval poukázaním na to, že však v praxi očakávame vo vzťahu k sebe samému viac prejavov priateľstva, spolupráce, pomoci, ako prejavov sily a násilia. Uvedomujeme si, že v rámci riešenia určitého konfliktu je výsledok istejší bez použitia sily, teda zrejme platí princíp lásky k blížnemu, hoci ľudia si vytýčili pre seba zákon boja s blíznymi, zákon boja o svoju existenciu. Tento zákon boja o svoju existenciu, ktorý umožňuje konať násilie, odvádza ľudí od ich nevyhnutného boja s prírodou, zoslabuje ich pre tento boj. Zároveň napomáha rozbrojom medzi ľuďmi, dokonca stavia jeden národ proti druhému. V žiadnom prípade

nemôže napomáhať postupnému vývoju ľudstva, ale naopak skôr vedie k jeho mravnej a fyzickej degradácii. Človek je ale stvorený na to, aby sa snažil uskutočňovať ideál dokonalosti, aby presadzoval princíp milosrdenstva, t.j. nekonečného odpúšťania v mene pravdy, života večnosti, života ducha a lásky, ako „ho hlásali všetci najväčší mudrci sveta a u nás za doby Husovej Chelčický“ [1].

Tolstojovci verili, že človek sa stáva duševne krásnym, lepším cez svoju neustálu snahu po dokonalosti, ktorú vidí najmä v mravnosti, ako i v úsilí byť príkladom dobra pre druhých ľudí. Zdôrazňovali, že každý človek je zodpovedný za seba. To znamená, že skutočná príčina neslobody, nedokonalosti či nešťastia je v samotných ľuďoch. Východisko pre dosiahnutie dobra, šťastia a slobody človeka videli v humánnom konaní, ktoré nevylučuje ani mravné zákony, ani úvahy či intuíciu. Zároveň slovenský tolstojovec Škarvan spájal mravné konanie s náboženskou premenou ľudských duší. Dospieva k názoru, že skutočné blaho človeka je možné dosiahnuť iba za pomoci vnútorného svetla, ktoré stotožňuje s Bohom. Zdá sa, že toto svetlo chápe jednak ako Boha, jednak ako kultúru ducha, ako zaujímavý a pekný duchovný život. Zároveň toto svetlo ukazuje človeku cestu, ako si tento vnútorný, duchovný život má vybudovať. A touto cestou je predovšetkým rozumná práca človeka.

Škarvan dospel k názoru, že prostredníctvom kresťanského nazerania na život je možné mravne sa zdokonaľovať, naučiť sa pracovať jeden pre druhého bez sebeckosti či závisti. Každý človek by si mal uvedomiť svoju ľudskú hodnotu, ktorá, podľa Škarvana, zabráni zrieknuť sa zákona lásky a bude vyžadovať nie konanie niečoho zvláštneho, ale iba prerušenie konania toho, čo napomáha zlu.

Podľa tolstojovcov človek bol stvorený a určený na to, aby prejavoval, rozmnožoval a šíril lásku. K plneniu tejto úlohy je však potrebné, aby prišlo k sebauvedomeniu sa človeka, ktorý spoznáva rozdiely medzi požiadavkami živočíšnej a duchovnej oblasti života. Začne sa tak prejavovať rozumová činnosť človeka, ktorá ho privedie k dosiahnutiu šťastia, a to tak svojho ako aj iných ľudí, s ktorými prichádza do kontaktu. Taký človek si uvedomí, že musí predovšetkým viesť boj sám so sebou, ísť cestou postupného sebauvedomenia správnosti či nesprávnosti svojho konania. Vytvára sa tak možnosť nápravy človeka cez vytvorenie jeho vnútorného života, ktorý chápe

ako vysokú mravnosť, ako príklad vlastného života, ako kresťanskú lásku.

Škarvan mravného človeka na jednej strane stotožňuje s človekom-kresťanom, veriacim v Boha, ale na druhej strane zdôrazňuje, že človek musí sám prejsť svoju životnú cestu, dosiahnuť, aby sa jeho život stal zaujímavým a zmysluplným. Nestačí teda iba veriť v Boha, ale predovšetkým je treba žiť podľa Kristovho učenia. Škarvan teda stotožňuje človeka-kresťana s človekom múdrom a dobrým. Takýto človek sa stáva skutočne bohatým, samostatným a slobodným. Je schopným správne mravne sa rozhodovať, a to predovšetkým na základe kontroly pomocou rozumu, t.j. uskutočňovať rozumnú kontrolu nad svojím správaním, citmi, vášňami a želaniami.

U tolstojovcov tak nachádzame predstavu o vytvorení zjednoteného sveta, ktorý by bol riadený večnou mravnou pravdou a dokonalosťou – Bohom. V takomto svete by vládla tolstojovská zásada neodporovania a zmierlivosti. Viac pozornosti by sa venovalo ľudským dušiam a tým by sa vzkriesilo tolstojovské hľadanie kresťanstva v sebe samom, dôsledné uplatňovanie kresťanskej zásady neprotivenia sa zlu násilím.

V etike tolstojovcov sa tak do popredia dostáva názor, že je nevyhnutné zmeniť spoločnosť, a to cez mravnú obrodu človeka. To znamená, že každý musí predovšetkým zmeniť seba samého a až potom je možné zmeniť spoločnosť vôbec. Zmeniť seba samého, konať v intenciách etických zásad, znamenalo pre tolstojovcov najmä presadzovanie nenásilnej činnosti, myšlienky neodporovania zlu násilím. Táto myšlienka znamená prípravu osobnosti obetovať sa pre druhých, obetovať sa i pre tých, s činnosťou alebo názormi ktorých nesúhlasí, ako aj pre tých, ktorí svojím konaním sťažujú dosiahnutie vytýčených cieľov nenásilným spôsobom. Je možné povedať, že morálnym výsledkom snahy pôsobiť v uvedenom zmysle sa má stať láska a úcta ku každému človeku. Dosiahnuť, aby základom úvah ľudskej osobnosti sa stal názor, že ak každý človek si zaslúži úctu a lásku, zaslúži si ich i v tom prípade, ak vystupuje proti určitej osobnosti či komunite.

Nenásilná činnosť sa snaží odstrániť problém využívania nemorálnych prostriedkov. Prejavuje sa ako záväzok dosiahnuť svoje ciele tak, aby neprekročila stanovené morálne hranice a nesiahala po vyskúšanej či osvedčenej zbrani akou je násilie. Význam nenásilia

spočíva v tom, že obsahuje začiatok spravodlivosti, v mene ktorej je táto nenásilná činnosť vedená. V nenásilnej činnosti sa prostriedky a ciele nachádzajú v kvalitatívne homogénnej rovine a približujú človeka k človeku. Do popredia sa dostáva myšlienka tolerancie, ktorá sa výrazne spája s ideou všeobecnej lásky. Človek ku človeku sa má správať tak, ako keby bol „...jeden atóm živého organizmu, Boha. Preto nemôžem, nesmiem (to je môj zákon a zároveň moje blaho) brojiť proti druhým susedným so mnou atómom, lež musím v harmónii (v láske) s nimi účinkovať“ [2]. Je možné konštatovať, že láska sa stáva u tolstojevov jedným z najdôležitejších atribútov človeka. „Láskou sa drží celý svet, láska nás spasí, láska zhladí všetky drsnosti, odstráni všetky prekážky“ [3]. Teda jediným prostriedkom pre skutočnú, mravnú obrodu ľudstva je kresťanská láska. Pre dosiahnutie tejto obrody je potrebné, aby ľudia zmenili svoje zmýšľanie. Ľudia by si mali uvedomiť, že zloba určitého človeka sa dotýka všeobecného záujmu, pretože všetci sme jeden celok, a tak nielen každého osobné záujmy, ale záujmy druhého človeka, s ktorým prichádzame do styku, sú jeho vlastné záujmy. Šťastie človeka a ľudstva nespočíva v egoizme, ale v túžbe dosiahnuť harmóniu a celosť človeka s mravným poriadkom sveta. Základom života sa musí stať vedomie jednoty duchovného princípu, ktorý sa prejavuje rovnakou láskou u všetkých ľudí. Objavuje sa nevyhnutnosť učiť sa milovať, cítiť za druhého, zmeniť sa v tom zmysle, aby človek zmýšľal po novom. To znamená, že v žiadnom prípade si nesmie človek zvoliť násilnú cestu riešenia existujúcich konfliktov, a to ani v prípade sebaobrany či obrany svojho blížneho.

Poznamenajme, že i v súčasnosti sa stretávame s názormi, podľa ktorých sú napríklad tresty porušovaním ľudských práv, sú chápané ako druh násilia. Odmieťa sa použiť násilie i v takom prípade, ak by malo zohrať pozitívnu úlohu a to v záujme záchrany celku, v záujme všeobecného dobra. Ba pod násilím niektorí chápu akýkoľvek druh donucovania, predpisy a normy spoločenského života.

Na uvedené názory tolstojevov sa reagovalo v slovenskej spoločnosti síce rôzne, a to cez filozofické postoje S.H.Vajanského, hlasistov, T.G.Masaryka, J.Kvačalu, J.Budaya až po názory V.Havla a J.Patočku, ale v podstate je možné konštatovať, že bolo pre nich charakteristické odmietavé stanovisko. Tolstojevská morálka bola považovaná za neuskutočniteľnú v spoločnosti, pretože nevyhádzala

z reality, z faktu, že základom života je boj, že človek je i bytosťou biologickou. To znamená, že nie vždy je možné zabezpečiť riešenie problémov tak medzi jednotlivými členmi spoločnosti, ako aj medzi štátmi iba nenásilnou cestou, iba rozumom a prácou.

Idea kresťanskej zmierlivosti, idea riešenia problémov doby zmierlivosťou, rozumom, láskou, sebazdokonaľovaním a výchovou bola veľmi blízka T.G.Masarykovi. Budúcnosť videl v takej Európe, v ktorej by sa celé ľudstvo organizovalo čo najjednoduchšie a to pomocou humanitnej zásady – zákona lásky, prikázania milovať blížneho. Na druhej strane však uznával, že v nevyhnutnom prípade, keď ide o bytie či nebytie, je možná obrana silou. V diele „Svetová revolúcia“ vyslovuje názor, že „Nedokázal som s učením o neodporovaní zlu súhlasiť, bol som proti nemu, že sa zlu musíme protivíť každý stále a vo všetkom, a postavil som proti Tolstému ako pravý humanitný cieľ: byť stále na stráži, prekonať staré ideály násilia a ideály hrdinstva a mučeníctva, energicky a s láskou sa oddať práci, práci drobnej, pracovať a žiť. V najkrajnejšom prípade odmietaj násilie a útok i železom – brániť seba i iných proti násilnosti“ ([4], 67-68). Masaryk zdôrazňoval, že existujú rozdiely v obrane a útoku, ktoré sa prejavujú v motívoch jednotlivých činov, ako aj v oblasti psychiky. „Mravnosť alebo nemravnosť každého skutku, každej činnosti sa posudzuje podľa pohnútky, úmyslu motívu“ ([5], 65).

V týchto intenciách reagoval na riešenie existujúcich konfliktov aj český mysliteľ Jan Patočka, ktorý v duchu liberalistickej tradície odmietal použitie sily, resp. vojny. Vojnu považoval za masovo organizovanú smrť, ktorú nie je možné chápať ako niečo pozitívneho v dejinách ľudstva. Vyslovuje názor, že „Prípadne môže, ako to hovoril Hegel, slúžiť tým salutárnym otrasom, ktoré občiansky život potrebuje, aby neustrnul a nezaspal vo svojej rutine. Ale, že by vojna sama mohla byť niečo vykladajúceho, čo samé zo seba má moc zmysluplnú, je v podstate myšlienka cudzia všetkým filozofiám dejín...“ ([6], 128). Patočka vyslovuje myšlienku, že vojna je najintenzívnejší prostriedok rýchleho uvoľňovania akumulovaných síl, využíva sa k riešeniu daných rozporov, k aktivizácii jedného násilia proti druhému. Uvedomenie si nezmyselnosti vojny vedie k novej vojne, t.j. vojny proti vojne. Tak sa využíva násilie ako prostriedok boja proti vojne, za nastolenie mieru, ale zároveň sa mier stáva súčasťou vojny. Východisko z danej situácie vidí v uskutočnení

solidarity tých, ktorí chápu, že život a mier nemôžu existovať bez sily (v politickej, vedecko-technickej, ekonomickej oblasti). Zároveň však budú schopní vytvoriť takú duchovnú autoritu, také opatrenia, ktoré by zabránili vzniku vojnového stavu, znemožňovali určité činy a opatrenia.

Poznamenajme, že v súčasnosti, v súvislosti s hľadaním lepšieho hospodárskeho a politického modelu štátu, sa stretávame s podobnými názormi aj u V.Havla, ktorý pochopiteľne vychádza z iných, hlbšie prepracovaných východísk (Patočka a iní). No napokon aj on vidí východisko v hlbšej mravnej premene spoločnosti. Podľa neho nie je možné, aby zavedenie lepšieho systému automaticky zabezpečilo aj lepší život, ale „skôr naopak: jedine lepším životom je možné asi budovať i lepší systém“ ([7], 86). Z tohto názoru mu vyplynulo, že odmieta princíp násilnej zmeny systému. Domnieva sa, že násilne vydobytá budúcnosť by nemohla byť skutočne lepšia, pretože by bola poznamenaná prostriedkami, ktorými bola dosiahnutá zmena systému. Zároveň však kritizuje pacifizmus a vyslovuje myšlienku, že násilie je možné prijať ako nutné zlo v extrémnych situáciách, „kedy nie je možné priamemu násiliu čeliť inak ako násilne a kedy by opak znamenal násilie podporovať“ ([7], 106). Z uvedeného vyplýva, že ani V.Havel v zásade neodmieta možnosť použiť násilie v mene obrany človeka.

V porovnaní s uvedenými názormi je možné - a tým už spejeme k záveru - konštatovať, že pre tolstojovcov a ich etiku je charakteristické prílišné zdôrazňovanie duchovnej stránky života človeka a ignorovanie rôznosti myšlienkových procesov jednotlivých osobností, ako aj vytvárania si vlastných prístupov k riešeniu svojich problémov. Tolstojovci boli presvedčení, že iba na základe návratu k pravému náboženstvu, osvojenia si jeho myšlienok, predovšetkým však základnej idey - neprotiviť sa zlu násilím, je možné dosiahnuť slobodný, šťastný život každého človeka. Toto ich stanovisko vyplývalo zrejme z úvah o ľudstve, o jeho osude, hľadaní lepšej budúcnosti, z túžby uskutočniť zmeny v živote ľudí. Podľa nich ľudstvo ide po ceste života bez uvažovania o svojom konečnom ciele, pričom každý jednotlivec ide svojou cestou v snahe dosiahnuť realizáciu iba svojich vlastných záujmov, nádejí, ideálov a potrieb. A tak sa život spoločnosti skladá zo stretávania, často aj protikladných záujmov jednotlivých osobností.

Tolstojovci sa svojím učením snažili poukázať na neschopnosť takéhoto spôsobu života a apelovali na ľudstvo v tom zmysle, aby všetky svoje sily sústredilo a nasmerovalo k dosiahnutiu šťastia a blaha každého človeka. Nový život človeka, celý systém nových mravných vzťahov mal byť určovaný dvomi základnými motívmi, ktoré sú vyjadrené v dvoch prikázaniach Evanjelia – láska k Bohu a láska k blížnemu. Tolstojovci však nechápali prikázanie lásky k Bohu vždy v doslovnom zmysle, ale často ako určitú morálnu hodnotu, určitý ideál mravnosti. U každého človeka teda existuje jeho Boh či mravný ideál a s ním sa spája druhé prikázanie – láska k blížnemu. Toto prikázanie vyjadruje mravné vzťahy medzi ľuďmi, ktoré sú vytvorené na princípe rovnosti v zmysle myšlienky miluj blížneho ako seba samého.

V týchto prikázaniach sú, podľa tolstojovcov vyjadrené imanentné a univerzálne motívy ľudskej mravnosti, ktoré existujú a pôsobia vo všetkých ľuďoch, nezávisle na ich osobitných filozofických alebo náboženských názoroch. Idea všeobecnej mravnosti, vytvorená na princípe kritiky a odmietania činnosti svetských i cirkevných inštitúcií, falošného náboženstva, sa stáva zdôvodnením ideálnej spoločnosti, vzťahov medzi ľuďmi, riešenia konkrétnych problémov celého ľudstva.

Z uvedeného vyplynula pre tolstojovcov idea neodporovania zlu násilím, t.j. prikázanie lásky ku všetkým ľuďom i k vrahom, násilníkom, zlodejom. Človek, ktorý chce žiť v súlade s touto ideou, musí sa vzdať svojich osobných záujmov, sympatií či antipatií, správať sa ku všetkým ľuďom rovnako, hodnotiť a vážiť si ich nezávisle od toho, či s ním súhlasia alebo nesúhlasia.

V súvislosti s globálnou krízou súčasnej civilizácie, hľadaním východiska z existujúcich problémov, sa často sústreďuje pozornosť na oblasť morálky a náboženstva. Zdá sa, že pod vplyvom politickej, ekonomickej, sociálnej a ekologickej situácie, tak v minulosti ako aj v súčasnosti, by mohla nastať určitá renesancia názorov tolstojovcov na konanie a správanie sa človeka.

## Literatúra

- [1] Havel, V.: O lidskou identitu. Praha 1990.
- [2] Masaryk, T.G.: Světová revoluce. Praha 1938.
- [3] Masaryk, T.G.: V boji za samostatnost. Praha 1927.
- [4] Patočka, J.: Kaciřské eseje o filosofii dějin. Praha 1990.
- [5] Škarvan, A.: Denník, 17.4.1921-23.7.1921, LAMS, 22L1.
- [6] Škarvan, A.: Denník, 30.3.1901-12.1.1910, LAMS, 22L1.
- [7] Škarvan, A.: Denníky, LAMS, 22L1.



## LUKÁCS'S RELATION TO MARX

### Sándor Karikó

*The studying of Marx, said György Lukács at the beginning of the 1920s, does not mean the uncriticised recognition of the results of his researches, nor the <faith> set in well-defined theses, the interpretation of a <sacred> book. One has to become absorbed in the oeuvre of Marx, so that then, as a second step, one can commence the systematic elaboration of the problems of our age. It is unjust that in western philosophies, especially in the Anglo-Saxon concerning literature the name of the old-age Lukács does not appear, or is present as that of some Stalinist inquisitor, the indisputable pillar of Marxism and the Bolshevik movement. Yet his late piece of work, his vast ontology experiment convincingly shows how one can penetrate the original texts of Marx and at the same time preserve one's conceptual sovereignty, sense of reality, and one's capacity, at least in a latent way, to judge or surpass the thoughts of one's master. This study aims to interpret the problem of Lukács's relation to Marx through the analysis of the work concept of Lukács, and would like to prove that the rereading of Lukács (and Marx) can serve with surprises, new meanings and morals even today.*

In his far reaching work, *Dialectic. The Pulse of Freedom*, Roy Bashkar often mentions the name of György Lukács as an authentic follower of Marx. [1] We have no reason to doubt the deep commitment and affection which Lukács felt towards Marx all through his life. Indeed, he is a skilled interpreter of the intellectual world of Marx, one, if not the most prominent figure of 20th century Marxism. Nevertheless, it is most disturbing that, despite all efforts, his Marxist period has not yet succeeded in being uniformly and unambiguously cleared and correctly judged. Neither in international, nor in Hungarian

philosophy. What one is struck by, and is not exactly a heart lifting phenomenon, is that a rigid contrasting of the young and old Lukács is attempted. In a way that only one Lukács is recognised, the young thinker who was brought up on the adders of Simmel, Weber, and Hegel, and who resulted the birth of *Lélek és formák* (Soul and Forms), *A regény elmélete* (Theory of the Novel), and other inventive writings. The peak of the abruptly ascending carrier - true though, after a peculiar twist of thought and politics - is *Történelem és osztálytudat* (History and Class Consciousness), Which is perhaps the most frequently cited work of Lukács in the profession of international philosophy. The rest - his later works - remains in silence, as if *Az esztétikum sajátossága* (The Particularity of Aesthetics) or *A társadalmi lét ontológiájáról* (Of the Ontology of Social Existence) did not even exist. It is shocking that competent thematic philosophical works, summaries of philosophy histories, and philosophic dictionaries all neglect presenting and esteeming later works of Lukács. What is more, occasionally they do not even mention the intellectual documents of his later period. [2]

Those estimates that concern themselves with the 'mature' Lukács, simply 'annul', or at least degrade his post 1930 achievements from a philosophic point of view. In fact, they doubt these achievements' philosophic nature. They say that the 'ideologist' oppresses the philosopher; the Bolshevik Lukács could not or did not want to break free from the bonds of Stalinism, attached himself too strongly to the totalitarian system, and this had a price: sense and free thought became a servant to dogma, and stagnated at the level of Stalinist orthodoxy. [3] Now we can argue whether this behaviour can be called the betrayal of sense, nevertheless it remains a fact that Lukács, during his fifteen year 'emigration in Moscow was prohibited from philosophy... Marxism essentially neutralises dialectic thinking. That Lukács during this period could not break radically with the Soviet ideology, but only undertook tactical manoeuvres within the given limits, is in what we can see the... inner reason why he had no philosophy of his own then.' [4] The functioning of a captured intellect is obviously dispiriting and at first sight can easily cause disappointment. 'His philosophical thinking never stayed authentic after 1930. Even after this, it is possible to debate ontology and aesthetics, but I shall suspect, says one of the representatives of the so

called 'Budapest School', that my own disappointment in the old-age Lukács derives from this fact. At one point he always sets a boundary to his own thought.' [5]

I think it would be unfair to judge and condemn the Marxist period of Lukács as a whole, just as it would be blindness to forget about the fact that the larger part of his oeuvre is defined by his relation to Marx and Marxism. What seems to me to be a reasonable way is if we tried placing his Marxist period on the scales in an unbiased and circumspect way, and initiated new researches of the oeuvre. All in the hope that we can transcend certain Lukács myths and legends, altogether, to get a more whole and differentiated picture of Lukács.

To me it is a important task to further analyse his already existing Marxist period, and within this to highlight the question of how we can interpret and judge his linking to Marx and Marxism. I think that in the mirror of the *work concept* of the old-age Lukács there lies a good, and so far not adequately exploited opportunity to examine that question. With the following, I wish to contribute to such efforts by roughly presenting some connections considered important by me.

## X

There is no doubt that the Marxist turn is an unforgettable experience for Lukács, a determination for life. But many do not understand, or refuse to acknowledge that the connection to Marxist traditions does not necessarily mean a slave-like identification of the self with those. This is the case with Lukács also: he does not give up the ability and capability of authentic thinking and criticism. On the contrary, he wants to get *absorbed* in the intellectual world of Marx, he wants to *elaborate*, and then *surpass* the original texts. He is not a representative of pulpit-Marxism, who come in the dozen, he is an autonomous personality, an intense (conceptual) thinker, who, while interpreting Marx, comes forward with his own observations and questions. Because of this, as a characteristic grimace of Bolshevism and Marxism, he was not granted a problem-free career. If we observe the life of Lukács from the point of view of the movement and the official ideology, it is not difficult to discover that Lukács, throughout his life was an 'unpleasant acceptor, who took upon himself resistance to the reason present'[6]. His person and oeuvre caused many problems to politics and the policy of education both in Hungary and in

the Soviet Union. He is even arrested for a short time (in 1941) in the Soviet Union because he alleged, opposing the official ideological opinion, that from the point of view of the work of art talent is the most important criterion. [7] While at home he is condemned to ten years of being excluded from the party, his writings are not published, and an attempt is made to prevent them from being published abroad.

As it is known, he announces the far vast programme of the renaissance of Marxism, whose value and effect can be received doubtfully but it is indisputable that at least 'in a completely new tongue of the philosophic interpretation of Marx... it promised a virtual tertium datur, a democratisation of the socialism <developing> from crises to crises.' [8] Thus, we can also regard Lukács not as an adequate philosopher of Stalinism, but as a 'monumental enlightener'[9] trying to surpass it, as a thinker whose - even if he were unable to produce any results - path seeking already asks for respect, and whose errors are not lacking in morals. [10]

Lukács wants to enforce the principle of tertium datur in his philosophical work too. With a good sense he points out that 'the ontological tertium datur derives from the real continuity of the social-historical process'[11], Which in fact means the continuity of people's alternatives, and not the extremist forms of the relativist and dogmatist view of society.

The existence of alternativity lies in immediate connection with the functioning of man's objects. This link of thought leads Lukács to the birth of his work concept. The questions that we, no matter what, have to ask are the following: What is work according to Lukács, and what is the relation between Lukács's and Marx's work interpretation.

*Work*, in the interpretation of Lukács, is an activity, producing values of use, that carries a double element (function). On the one hand work 'is understood as the foundation and model of teleological theorisation's.' [12] The functioning of teleology is an ontological fact of great importance (I shall return to this point later!), let us only think now of the effect that through it, such changes occur in nature, 'that do not show any analogy any more with the immediate process of nature itself.' [13] This way work as a teleological theorisation shows the nature of the ontological jump between the human and animal worlds. On the other hand, the characteristic of work is that the 'metabolism between man and nature'[14] takes place within it: man can satisfy his

alimentational needs out of nature's materials, and it is through his work activity that he transforms the goods of nature into forms that he can immediately consume or use. Thus a natural, necessary, and from the concrete social - political relations to a certain degree free interaction between man and nature comes into existence.

In the following there is a shift of emphasis, or perhaps a new point of view is outlined. While he tries, taking Marx as his starting point, to become immersed in the philosophical connections of work, Lukács highlights two new, or seemingly new elements, and by doing this he even turns away from his master from a certain point of view. He steps forward with a new idea, which suggests a completely different concept from that of Marx's. That Lukács reaches a different result while elaborating his work concept (whose essence I shall immediately summarise), is probably in connection with the fact that he *does not simply imitate*, copy, *recapitulate* Marx, but, as a far fetching thinker, interprets him in a *sovereign* and *original* way. He performs analyses that include remarks, additions and personal perceptions, and these examinations' inner reasoning and logic leads to the forming of new statements. Lukács steps forward with a new voice at two points.

1. He far fetchingly highlights the role and significance of work, surpassing the thoughts of Engels' work 'The Role of Work in Ape Becoming Man': we cannot know immediately and precisely, he emphasises, how organic existence turned into social existence. Since it is impossible to experimentally reconstruct the step from one sphere of existence to another, the ontological jump. We have no possession of any empirical data concerning the procedure to social existence. We can only rely on hypothetical procedures and conceptual operations. Lukács suggests we should consider the following. Society's coming into existence is probably preceded by a long transitional period. The phases of this period are formed exclusively by the result of man's spontaneous actions and the struggle for life. All the more important categories of social existence (property, the division of labour, community, language, production, morals, religion, arts) are attached to the already evolved society's existence, so we have to presume the fact that the ontological jump took place. Except in the category of work. 'Only work has in its ontological essence a profound transitional characteristic.' [15], summarises Lukács. Work, and only work is a

*transitional category*, in the sense that it appears in the period between live nature and society. Indeed, it is work that results the fact that the working being should fight out its ascent from mere biological, to social existence.

2. The other point of view concerns the historical era, when the new sphere of existence, society has already evolved. What happens to work after the transition, what change becomes in its role and functioning? Lukács's answer is unambiguous. 'Work... includes all those definitions which create the essence of social existence's new characteristics in their roots. Therefore, we can consider work a primary phenomenon, a model of social existence.' [16] In essence, the point is that the structure of all social activities can be described by the work model. Work is 'a process; the preparation, result, etc. of this process already contained the most important and most superior categories of the later existence of humanity in their roots.' [17]

The two statements above signal that on the one hand we are talking about a transitional category, on the other hand about the model of all social practice. Lukács draws his, at first sight seemingly completely logical, conclusion: since all social process is founded on work, work is 'the foundation of all elements of human existence'[18], in other words, 'the basic form of motion of social existence.' [19] And finally the sting: 'To Marx in all spheres... work is a central category.' [20]

Lukács's viewpoint is thus outlined. According to him, *work is the most important, the most basic category of society*, the instrument of the whole of human history raised to an ontological plain. We reach a far fetching point here, we simply cannot allow the analyser to step over it lightly with the greatest of ease. We cannot evade the question: Is it really work that can fulfil the glorious role of society's central concept? Is an ontological raising of this scale of the category of work really a logical and consistent statement? And does work receive such a distinguished position in the terminologies of Marx as Lukács thinks?

Basically, the supposition of the concept of work as the most decisive category of society is doubtful. Though it is true that Lukács, in the spirit of the renaissance of Marxism, with the honoured role of work wishes to dismantle the rigid censorship that Stalinism raised between Hegel and Marx [21], nevertheless we may justly criticise the whole of his point of view, as it was actually done by the

representatives of the so called *Budapest School* in the famous 'Notes'. In the writings of Lukács, say the disciples, 'work exclusively appears as an object theorisation, there is no word about the fact that work is an act that creates social materia, thus there is no elaboration of the side of work that... creates the historicity of social existence.' [22]

What can be brought up against the work concept is, first of all, the dilemma that if the fundamental characteristic of all life forms are their historicity (what we have no reason to doubt) then how can the historicity of social existence be made consistent with the primatus of work? In other words, how far can work, as the decisive category of society, with its systematic universality and most abstract structure, affect the historical motion of the social form of existence? I think that a significant number of criticisms connected to Ontology can be traced back to the fact that in the writings of Lukács this problem remains, in essence, unsolved.

## X

The analysis of the comparison of Marx's and Lukács's definition of work is no less edifying.

No doubt, Marx deals with the philosophical question of work in a differentiated manner.

It turns out that work is really the most abstract, but still the analysis must not focus on this point. 'The work process, as described by its simple and abstract elements, says Marx, is a practical activity focusing on the production of values of use, the general condition of the metabolism between man and nature..., the eternal natural condition of human life, and is thus free from all forms of this life... This is why we had no need to illustrate the worker in his relation to other workers... Just as one cannot feel on the wheat who it was cultivated by, one cannot see on this process either, what conditions it takes place in, under the brutal lashes of the slave-driver, or followed by the worried glimpses of the capitalist...' [23] It is obvious to Marx that this 'worker's relation to other workers' presents a new horizon, a richer (because more concrete) content to analyse. We have to surpass the field of the mere 'man - nature' relation. A new point is now highlighted: the system of connections between *society* (as the necessary body of the co-operation of people) and *nature*, which obviously rearranges the role and value of each category and the

degree of their dependence on each other. Beside, or rather above the work definitions of 'simple', 'general', and 'abstract' steps 'the production of surplus work'. The process of the production of surplus work, or shortly put, the way and how of production itself will determine and historically divide each shape of society from the other. It is not difficult to notice that in the intellectual world of Marx a new concept is becoming central: *production*. It is not the case of accidental formulation, Marx states unambiguously many times: the 'social life-process... is a form of the material production process...' [24], 'production is the real starting point and is thus at the same time the all-embracing element.' [25] Economy, therefore the totality of society is determined by the given level and form of production: we are to analyse 'the development of material production, i.e. the foundation of the whole of social life, thus the foundation of real history' [26], marks the author of *Capital* as the main task. Why can we consider this starting point as a fertile thought? Marx himself answers the question. 'All production is an attaining of nature by the individual through, and within a determined social form... Thus, when we are speaking about production, it is always a production at a determined level of social development - the production of social individuals that is in question.' [27] The significance of the concept of production as a starting point is thus given by the fact that it necessarily leads to a determined level of development, in essence to the grasping of *historical motion*.

Undoubtedly, we are faced by two explanations: an interpretation of society deduced to, on the one hand the work concept of Lukács, and on the other hand to the production concept of Marx. Two concepts, whose basic categories stand rather close to each other in meaning (indeed, they are often used without distinction, the expressions being selected in an arbitrary fashion), still, it is impossible to identify one with the other, because the consequences deriving from their relative differences are numerous. Let me refer here to at least one important different feature and effect. Production as the foundation of society includes a totality in itself, in which there always and necessarily operates a treble relation: namely, the relations between the properties of the individuals, the communities deriving from the cooperation of these individuals, and the instruments of production. The concrete relation between these three 'elements' at the same time 'will be the basic determination of a peculiar way of production (and social



form).’ [28] However, from the ground of society-ontology based on work ‘there no longer rises a possibility for the concrete course of social history, and for the analysis of the different social forms, only a pseudo-genetic elaboration of concepts can be performed.’ [29]

*István Mészáros* calls our attention to the another result. „We must look at a representative passage from Lukács’s *Ontology of Social Being* in order to see the difference between his approach and Marx’s ideas on the subject. The tendency in Lukács’s line of argument is to eliminate the qualitative distinction made by Marx between *social* and *communal* ..... production and to subsume the latter under the former. In other words, Lukács’s approach is characterized by a tendency to subsume the communal system under a form of social production which remains always subjected to and dominated by the constraints of the value-relation.” [30]

*Lukács’s* category of work thus seems to be less operationable historically, and this deficiency is perhaps not even recognised by Lukács himself, instead he searches in the belief that he is following the footsteps of Marx.

I agree with *Jacques Bidet* in it that Marx’s „Real object is to show that work... is not to be mistaken for <production> generally.” [31] We can also consider *Liessmann’s* apodictic statement: „Marx in fact... is the unsurpassable philosopher of production.” [32] In other words, he is the great thinker of production and not of work. We can say however, using *Liessmann’s* expression, that Lukács is the unsurpassable philosopher of work.

## X

The question of Lukács’s relation to Marx usually prompts the dilemma of the judgement of Marx and Lukács. I agree with Konrad Paul Liessmann in the fact that ‘not to read Marx would be stupidity. But reading it as it has been done up to now is even more so... The fall of <existing> socialism makes it possible to simply read Marx, now free from the reality of history, as it always should have been done: as a theoretician, as a philosopher... The Eastern European revolutions not only freed the people, but Marx himself from Marxism. At last we can read Marx, as a non-Catholic person reads Saint Thomas of Aquino.’ [33]

I think the above citation of Liessmann serves as a good starting point to the forming of a correct judgement of Lukács. Not taking any notice of Lukács, or mutilating his oeuvre would be stupid. But it would be an even bigger mistake, what is more, a fatal infatuation to see in Lukács, on the one hand a Stalinist inquisitor, and on the other hand some sort of pillar of Marxism, who, as a good orthodox-follower, only repeats the statements, mistakes, and illusions of his master. He is not a worshipper and/or a counter philosopher of Marx, but an autonomous thinker, who is perhaps definitely possessed by the spirit of Marx, still, in the centre of his theoretic activity he places the overcoming of Stalinist manipulation. *Norberto Bobbio* is right so much who emphasises that „Lukács’s ontology essentially is the final fulfilment of critical marxism which at the same time contestes /denis/ the all former ‘aberrated marxism’ - alike the east and west model.”[34]

### Literature

- [1] Roy Bashkar: *Dialectic. The Pulse of Freedom*. Verso London - New York, 1993,94. p.217.
- [2] Roy Bashkar's already mentioned book belongs here. Also, Gunnar Skirbekk - Nils Gilje: *Filosofiens Historie 1 - 2*. University of Bergen, Norge. Guldentel, 1992, p. 248 - 249 /translated into Danish in 1995/, Jean L. Cohen and Andrew Arato: *Civil Society and Political Theory*. The MIT Press, Cambridge,1992, Paperback 1994, *A Dictionary of Philosophical Quotations*. Blackwell Publishers, USA, 1992, p.266 - 267, *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, 1994, p. 226.
- [3] Leszek Kolakowsky: *Die Hauptströmungen des Marxismus*. Bd. III. Piper Verlag, München - Zürich, 1978, p. 276 - 277.
- [4] Ferenc Fehér: *Lucien Goldmann mint Lukács 'egyszerű olvasója'* (Lucien Goldmann as the 'Simple Reader' of Lukács). In: *A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről* (The Budapest School. Studies of György Lukács). T- Twins Kiadó, Lukács Archívum /editor of series: László Sziklai/, Budapest, 1995, pgs. 246 and 257.

- [5] Mihály Vajda: *A filozófus és a politika: Lukács és Heidegger* (The Philosopher and Politics: Lukács and Heidegger). In: *Miért Lukács?* (Why Lukács?) The Lukács - circle of Szeged/ editor: Tibor Szabó/, Budapest, 1990, p. 37.
- [6] Zs. Bjorn Andersen: Georg Lukács - *The Reluctant Recipient*. In: *The Voice from Outside*. International Hungarological Centre, Budapest, 1994, p. 192 /in English, from Danish original/.
- [7] László Illés: *Paradigmaváltás és a totális diktatúrák* (Switching of Paradigm and the Totalitarian Dictatorships). In: *'de nem felelnek, úgy felelnek'. A magyar líra a húszas - harmincas évek fordulóján* ('but they don't reply, that's how they reply'. Hungarian Lyrical Poetry at the Turn of the Twenties and Thirties). Janus Pannonius Egyetem Kiadó, Pécs, 1992, adapted from p. 161.
- [8] László Sziklai: *Egyszer volt, hol nem volt. Eszmetörténeti esszék* (Once Upon a Time. Essays of the History of Thought). T - Twins Kiadó, Budapest 1995, p. 97.
- [9] Ferenc Tökei: *Monumentális felvilágosító* (Monumental Enlighter). In: *Lukács és a modernitás* (Lukács and Modernity) Lukács Circle of Szeged /editor: Tibor Szabó/, Szeged, 1996, p.9.
- [10] József Bayer: *Lukács és a sztálinizmus* (Lukács and Stalinism) In: *Miért Lukács?* (Why Lukács) Lukács - circle of Szeged /editor: Szabó Tibor/, Budapest, 1990, p. 39 -55.
- [11] György Lukács: *A társadalmi lét ontológiájáról* (On the Ontology of Social Being) Magvető Kiadó, Budapest, 1976, book I. p. 414..
- [12] *ibid.* book III. p. 188.
- [13] *ibid.* book III. p. 191.
- [14] *ibid.* book II. p. 49.
- [15] *Ontology*. book II. p. 14.
- [16] *ibid.* from the same place
- [17] *ibid.* book III. p. 365 - 366.
- [18] *ibid.* book III. p. 43.
- [19] *ibid.* book III. p. 334.
- [20] *ibid.* book I. p. 285.
- [21] Antonio Infranca: *A lukácsi munka - kategória klasszikus esete* (A Classic Case of the Work Category of Lukács). In: *Miért Lukács?* (Why Lukács?) Lukács - circle of Szeged /editor: Tibor Szabó/ Budapest, 1990, p. 162.

- [22] Ferenc Fehér - Ágnes Heller - György Márkus - Mihály Vajda: *Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról* (Notes for Comrade Lukács on Ontology) In: *Magyar Filozófiai Szemle* (Hungarian Philosophical Review). Budapest, 1978/1. p. 105. in original: 'Telos' 1976/29.
- [23] Marx: *A tőke* (Capital). Kossuth Könyvkiadó, 1978, book I. p. 174.
- [24] *ibid.* book I. p. 81.
- [25] Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai* (The Basic Lines of the Criticism of Political Economics) . Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1972, (in the following referred to as Basic Lines) pgs. 21 and 25..
- [26] Marx: *A tőke* (Capital). Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1978, book I. p. 171.
- [27] *Basic Lines.* pgs. 15 and 12.
- [28] Ferenc Tőkei: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése* (A Few Questions of the Marxist Theory of Social Forms). Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1977, pgs. 59 and 11.
- [29] István Balogh: *A társadalmi formáció problematikájához. Társadalmi forma és a lukácsi Ontológia* (To the Problem of Social Formation. Social Form and the Ontology of Lukács). In: *Társadalomtudományi Közlemények* (Publications of Social Science), Budapest, 1981-2. p. 151.
- [30] István Mészáros: *Beyond Capital*. Merlin Press London, 1995. 747. o.
- [31] Jacques Bidet: *Théorie de la Modernité. Marx et la Marché*. Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 119. It is a different question that according to Bidet, Marx was unable to differentiate between the expressions 'production taken generally' and 'capitalist production'. See p. 199 - 202. The clarifying of this question would lead far, so allow me to dispense from analysing it.
- [32] Konrad Paul Liessmann: *Karl Marx 1818 - 1889. Man stirbt nur zweimal*. Sondersahl, Wien, 1992.
- [33] Konrad Paul Liessmann: *ibid.* p. 8-9.
- [34] Norberto Bobbio: *Né con Marx né contro Marx*. Editori Riuniti, Roma, 1997. 227. o. Bobbio refers to Constanzo Preve.

## SLOBODA, PRIRODZENOSŤ, MILOSŤ: GRÉCKA FILOZOFIA VERSUS KREŠŤANSKÉ MYSLENIE AURÉLIA AUGUSTÍNA

**Martin Vašek**

*Práca analyzuje problematiku slobody, prirodzenosti a milosti v gréckej filozofii a v myslení Aurélie Augustína. Vykladá predovšetkým názory stoikov a konfrontuje ich s dominantnou témou vrcholného predstaviteľa patristickej filozofie: s témou milosti. Jadrom práce je myšlienka nevyhnutnej potreby milosti k dosiahnutiu cnostného života a spásy. Práca zároveň vyjadruje presvedčenie Aurélie Augustína (ale aj ostatných cirkevných Otcov) o aktívnom pôsobení Boha v ľudskom konaní, a teda i pri konštituovaní filozofie.*

*„Čím si bol a čo všetko si nebol.  
Čo si chcel a nestalo sa tak.  
Privysoko zavesili nebo.  
Nedobil ho s jedným krídlom vták.“*

*Milan Rúfus, Vážka*

Pokúsme sa znovu obnoviť Augustínove úvahy o „starom“ probléme, týkajúceho sa vzťahu medzi slobodnou vôľou (*libero arbitrio*), prirodzenosťou a milosťou (*gratia*) v konfrontácii s gréckym myslením.

Tento problém sa pokladá za veľmi sporný u najvýznamnejšieho patristického učiteľa kresťanstva. Bol nesmierne veľakrát rozoberaný a myslím, že i veľakrát prispôbený zámerom autorov, interpretovaný rozličným spôsobom.

Etienne Gilson hovorí, že naozaj boli mnohokrát dejiny filozofie písané nie tým spôsobom ako sa diali, ale ako sa diať mali. Gilson

hovorí, že toto je veľmi zlý prístup k dejinám, ktorým sa stráca samotná hĺbka problémov.

Položme si preto niekoľko otázok: Prečo je tento problém u sv. Augustína sporný? Prečo jedna skupina tvrdí, že Augustínov postoj v tejto otázke bol jednoznačný – t.j. nemôžeme u neho hovoriť o žiadnej predestinácii človeka a druhá strana poukazuje na zmiernenie jeho prísnych tvrdení o predurčení Cirkvou? Urobil Augustín sám jasno v tejto problematike a uzavrel ju definitívnym spôsobom a dal nám takto jasné stanovisko, ktoré nás nemusí viesť k rozdielnym interpretáciám? Alebo je táto otázka skutočne nejasná? Prečo potom domýšľame a uzatvárame jeho názory? Prečo to neurobil on sám? Netkvie práve tu – v „neurčitej odpovedi“ – podstata problému: nejde o problém, ktorý nás v istom zmysle necháva bezradných a stavia nás pred ďalšie otázky, ktoré v konečnom dôsledku vedú k mlčaniu pred tajomstvom, ktoré prichádza po počiatočnom filozofickom údive?

Jeden z „večných“ problémov filozoficko – teologických úvah, ktorý je v našej existencii znovu a znovu predmetom záujmu.

Predostrieme Augustínove myšlienky – aj keď možno s množstvom otázok – ale hlavne pokúsme sa ich vnímať na pozadí už oveľa skôr vzniknutej gréckej filozofie a vidieť v nej akési „zárodky“ či predporozumenie problémom, ktoré začínajú byť omnoho viac pertraktované príchodom kresťanstva.

Pretože úplne fundamentálnou otázkou môže byť, či je milosť vôbec filozofickým a nie výsostne teologickým problémom. Akým spôsobom môžeme o nej hovoriť na pôde filozofie, do akej miery? Nachádzame tento pojem v gréckej filozofii? Dá sa milosť vôbec zakúsiť – môže ju človek vedome prežívať v okruhu svojich skúseností? Prežívali milosť starí Gréci a prežívame ju dnes my? Ako vôbec definovať milosť? Môžeme nájsť v antickom myslení akési vágne porozumenie tomuto fenoménu?

Tieto otázky môžu byť vstupnou bránou ale i výzvou k zamysleniu sa nad týmto problémom.

## I. Problémové pozadie v gréckej filozofii

**Milosť** sa vymedzuje voči prirodzenosti a v kresťanskej teológii je charakterizovaná ako Božia priazeň, pomoc, nezaslúžený dar daný

slobodným božím aktom slobodnému partnerovi, ktorým je človek. Milosť pomáha človeku konať dobro, dosiahnuť spásu a je „iná“ ako prirodzenosť, nie je podriadená prírodným zákonom, ale „zákonom“ božieho partnerstva a jeho vôle.

Prirodzenosť voči tomu je spätá s **prírodou**. Aristoteles vo Fyzike a Metafyzike hovorí o prírode *l'fyzis*, že je tým, čo spôsobuje vznik a vývoj vecí a z čoho vychádza prvotný pohyb v každej veci. Všetky veci totiž, ktoré sú od prírody, majú počiatok pokoja a pohybu v sebe.

**Prirodzenosť** je teda to „ako sme zrodení“; pojem *natura* (prirodzenosť) súvisí s pojmom *natus* (zrodený). Je to naše usposobenie, charakteristika, podstata; „stavebný plán“, štruktúry a dispozície človeka.

Človek ale prekračuje rámec prírodného – chce spoznať, upraviť, „premôcť“ prírodné. Vymyká sa mu teda tým, že ho mení a vytvára vlastné dielo – je tvorcom kultúry.

Gilson napríklad tvrdí, že človek je význačné súcno práve svojou slobodou, ktoré jestvuje pre seba, a ktorému sa všetko ostatné javí ako súbor jestvujúcich vecí. Podľa neho sme časťou tohto celku, podliehajúcou jeho zákonom, no na strane druhej máme možnosť slobodnej voľby a takto sme samostatným celkom.

*„Jakožto příčina je lidská vůle zcela jiná než kterákoli známá příčina, neboť jako jediná má možnost volby a je původní silou, určující sebe samu“* ([6], 22).

Taktiež v rovine mravnej človek spoznáva, že musí bojovať a neraz bojuje voči svojej prirodzenosti.

Veľmi dôležité posolstvo kresťanstva spočíva v chápaní človeka ako toho, ktorý sa nikdy nenachádzal len v prírodnom stave, len pod vplyvom prírodných zákonov, len pod pôsobením neúprosného Osudu. Najmä v teologickom prúde 20. storočia pomenovanom „nouvelle théologie“ sa stretne s kritikou neoscholastického chápania prirodzenosti, konkrétne *natura pura*. Tento pojem je, podľa nich, nejasne určený, nedefinovateľný, abstraktný a nedejinný (porov. [7], 108).

Čo je teda ľudská prirodzenosť, „ako vlastne sme“? Môžeme presne definovať, čo je prirodzené, neprirodzené, príp. nadprirodzené? Sledujme teda tieto vzťahy: slobody a osudu, prirodzenosti a milosti. Vráťme sa k starým Grékom, k ich pohľadu, aby sme mohli načrtnúť problémové otázky - čo zostáva otvorené a vydané ďalšiemu bádaniu

v tejto problematike – a ukážme ďalej i spôsob riešenia v kresťanskom myslení Aurélie Augustína.



Zastavme sa predovšetkým u **stoikov** ktorí – podnietení Aristotelom – kladú v značnej miere otázky o Osude, slobode človeka a o našej prirodzenosti.

Heimarmené – osud. Všetko sa deje na jeho základe. Chryssippos ho nazýva aj rozumom, prírodou, nevyhnutnosťou. Je to akýsi rozum sveta, večne spravujúci všetky udalosti a procesy. Zákon nevyhnutnosti je teda zákonom sveta. Prozreteľnosť Chryssippos stotožňuje s osudom, pretože osud je vôľa prozreteľnosti.

Z tohoto dôvodu je možné aj veštestvo, ktoré spoznáva a vysvetľuje budúce udalosti na základe istých znamení. Bohovia zo svojej dobroty naznačujú ľuďom budúcnosť a pomáhajú spoznávať skrytý význam znamení. Cicero používa príklad rozplietania povrazu – rozpletám to, čo bolo už vytvorené. Je však nutné uviesť jeho poznámku, že táto problematika nie je celkom jasná, pretože stoici predsa v niečom pripúšťajú aj moc človeka.

„*Súhlas je v našej moci*“ ([9], 252).

Osud je teda akýmsi nosným základom, podkladom, no sled udalostí, naše činy sa dejú podľa našej prirodzenosti, z nás samých. Osud je muž, ktorý spustil dolu svahom valec; tento sa už rúti dolu svojou prirodzenou povahou.

„*A tak osud, jeho poriadok, múdrosť a nevyhnutnosť dávajú počiatočný podnet príčinám, ale vlastná vôľa každého jednotlivca a jeho duševné vlohy riadia túžby, rozhodnutia a činy*“ ([9], 254).

Môžeme to chápať tak, že prirodzenosť má dvojaký charakter: na jednej strane ma prirodzenosť „privedie“ k zlému činu (ak som nerozvážny, neovládne sa), na druhej strane je však prirodzená aj snaha človeka žiť rozumne, cnostne, vyvarovať sa konaniu v hneve, pod vplyvom vášne.

Človek je teda, podľa stoikov, bytosť konajúca podľa svojej prirodzenosti, ktorá je preniknutá osudom a prozreteľnosťou. Prozreteľnosť bohov spôsobuje významné postavenie človeka v prírode, čo je zreteľné podľa jeho priazne u nich. Bohovia vo svojej prozreteľnosti spravujú svet, vo svete takto vládne jeden zákon,



ktorého podstatou je pridržať sa dobrého, cnostného a odvracať sa od zlého. Zámer prírody je vytvárať dobré, užitočné.

Namieste je otázka, ktorá Chryssippovi nie je skrytá, o pôvode zla, bolesti a útrap človeka. Chryssippos hovorí o prírode: „*Keď plodila mnohé obdivuhodné veci, veľmi vhodné a užitočné, zrodila súčasne aj iné veci, neosožné, ale súvisiace s tými, ktoré tvorila.*“ *Tie však nie sú podľa neho dielom prírody, ale akýchsi nevyhnutných následkov, pre čo má výraz parakolúthésin*“ ([9], 282).

Zlo je teda trestom za vinu, alebo je jeho význam iný, je udelené „*podľa nejakého iného riadenia so zreteľom na svet*“ ([9], 283).

(Např. Trójska vojna bola podľa prania bohov z dôvodu zmenšenia populácie.)

Môžeme povedať, že zlo je akýmsi nevyhnutným následkom dobra, „*druhou stranou*“ dobra, a že dobro vyniká práve na jeho pozadí?

Otázky vzťahu dobra a zla pokladali stoici za veľmi dôležité. V zlomku z Plutarcha sa píše: „*O vzťahu medzi dobrom a zlom, ktorý sám uvádzal a skúmal vraví, že je v najdokonalejšom súlade so životom a najväčšmi sa týka vrodenej anticipácií*“ ([9], 304).

Etika je u nich naozaj prvou filozofiou. No nejde len o etiku ako systém filozofie, ale o hlbšie spoznanie zákonitostí týchto dvoch „*princípov*“, o ich skúmanie, o nájdenie skutočne podstatného v živote človeka. Kresťanstvo bude hovoriť o zmysle života, o pôsobení dedičného hriechu, ktorý je prítomný v ľudských dejinách, a preto je každodenný život kresťana neustálou konverziou. Ide o premáhanie zla konaním dobra, rast na ceste k Bohu. Na tomto základe je založená Augustínova koncepcia dejín.

Stoické zdôraznenie slobody vôle je „*posunom*“ v porovnaní s radikálnejším mytologickým chápaním osudu v živote človeka. Uvedme Gilsonove slová: „*Nábožensky založený Řek se považoval za pasivní bojiště příliš silných a příliš často vzájemně si odporujících božských vlivů. Jeho vůle byla v jejich rukou. Jak říká Pindaros: „Od bohů pocházejí všechny snahy smrtelníků, díky bohům jsou lidé moudří, stateční a výmluvní. Ale i naopak. Stejní hrdinové, kteří udatně bojují, dokud jsou bohové s nimi, se hanebně dávají na útěk, jakmile je tyto bohové opustí.“ ...Takový byl svět řeckého náboženství, v němž se člověku dostávalo všeho zvnějšku, včetně citů a vášní, ctností a neřestí. Bohové Řeků byli nesmrtelnými bytostmi, na jejichž přízni či nepřítzni lidé zcela záviseli*“ ([6], 18).

Starí Gréci si teda jasne uvedomovali dôležitosť priazne bohov v ich živote, závislosť na božskom.

Stoici hlásajú život podľa prírody, podľa prirodzeného, t.j. cnostný život. Človek sa musí rozhodovať na základe rozumu, rozhodovať pre toto prirodzene dobré a zavrhnúť jeho opak. Nerest' je dôvodom nešťastia človeka.

Veľmi dôležitý prvok, ktorý nachádzame u stoikov, a ktorý je v kresťanstve veľakrát zdôrazňovaný (najmä v ranokresťanskom formovaní mníšsko – asketického spôsobu života), je myšlienka vnútorných hodnôt, vnútornej sily a blaženosti, ktorú môže človek dosiahnuť aj bez ohľadu niektorých telesných, vonkajších dobier, ako sú napr. zdravie, krása, bohatstvo, atď. Stoici - podobne ako kresťanstvo – tvrdili, že je možné byť blažený aj v prípade absencie týchto, pre nich, sekundárnych dobier. Toto sú pre nich indiferentné skutočnosti (nespôsobujúce dobro, ani zlo).

Uvedomili si význam vnútornej vyrovnanosti, harmónie, pokoja v živote človeka; práve takýto stav vedie k slobodnému, rozváženému, blaženému životu, ktorý je pre človeka nesmiernou hodnotou. Uvedomili si dôsledky cnostného života (radosť) i dôsledky neresti, ktorými sú mrzutosť, stiesnenosť, atď. (porov. [9], 306)

Naozaj ide o pochopenie človeka ako jednotného komplexu tela i duše, ktoré sú spolu späté a vzájomne sa podmieňujú. Toto je výsledok skúsenosti – životnej múdrosti.

Dôležité je preto v živote človeka správnym úsudkom dospieť k poznaniu toho, čo prispieva k rozvoju osobnosti, vytváraniu človeka. Pretože základným princípom, akýmsi prvým pravidlom prírody je, podľa stoikov, láska k sebe a pud sebazáchovy. Všetko by malo byť podriadené a riadené týmto zákonom.

Teda už v týchto prvých princípoch prírody je ukrytá ochrana človeka i dôvody rozumného správania. Smerovanie človeka k dobru a ku konaniu, ktoré je v súlade s prírodou, nie je nič iné ako základná prirodzenosť človeka.

Táto veta má nesmierne hlboký dosah a na jej základe budú rozvinuté i ďalšie úvahy.

Môžeme povedať, že človek na základe rozumu spoznáva, čo **voliť má**, aby dosiahol blaženosť. Volí teda to, čo voliť má. Narážame na jadro problému.

Ide o zvláštny druh determinizmu, o obmedzenie mojej slobody vôle, ak volím to, čo je diktované mojou prirodzenosťou ako „to správne“? Ide o povinnosť, príkaz prirodzenosti, alebo o moju voľbu? Je otázka správne formulovaná?

Voľba sa stretáva s povinnosťou a prirodzenosťou.

Kde je ale hranica, kritérium prirodzenosti?

Na jednej strane hovoria stoici o múdrosti, cnostnom živote, ovládaní vášní, o vnútornej slobode, na strane druhej pripúšťajú cudzoložstvo, pohlavný styk s deťmi a mužmi. (porov. [9], 84 – 85)

O Zenonovi sa dokonca tvrdí: „ *V spojitosti s históriou Iokasty a Oidípa Zenon vraví, že nie je hrozným činom obcovať so svojou matkou*“ ([9], 86).

Toto nejednoznačné vymedzenie prirodzenosti má dejinný charakter: ani dnes nie je jasná otázka prirodzeného. (Mnohé činy, prípustné u stoikov, sú dnes pokladané za sexuálne úchylky. Podľa ich chápania prirodzené znamená dobré. Je prirodzené skutočne dobré? A ako vlastne definovať prirodzenosť?)

Predsa nás tento problém vedie k určitej istote (aj keď v negatívnom zmysle): je to uvedomenie si , že k našej prirodzenosti patrí nevedieť presne definovať (vymedziť) našu prirodzenosť – to čo k nej patrí a čo prekračuje jej rámec.

Stoici skutočne pripúšťajú slobodné rozhodovanie (len takto je možná rozvážnosť) a v konečnom dôsledku sa voľba stáva slobodným súhlasom s osudom, ktorý určil človeku boh.

Človek má teda od prírody schopnosti na vlastné sebazdokonalovanie, ktoré vedie k cnostnému životu; spoznáva prírodu ako dobré dielo božstva a vo svete svojimi prirodzenými schopnosťami realizuje svoju „ľudskosť“ – musí sa stať tým, čím má vlastne podľa prirodzenosti a prozreteľnosti byť.

„*Že sa cnosti možno naučiť, hovorí Chrysippos v I. knihe svojho spisu O cieľi. – A že sa jej možno naučiť je zrejmé aj z toho, že niektorí zo zlých mužov sa stanú dobrí*“ ([9], 330).

Ak je podľa stoikov svet a človek v ňom evidentne pozitívnym výkonom božstva, potom človeku naozaj stačí akosi aktivovať svoju podstatu na báze prirodzených schopností.

Položme si ďalšiu otázku, ktorá vyvstáva z týchto úvah ako problematická:

Čo prevzali prví kresťanskí myslitelia zo stoických myšlienok? Čo prevziať nemohli?

Stoici hovoria o rozume ako o „hybnom princípe“ konania človeka – teda aj príčine šťastného života.

Ako je možné, že nedostatočne rozvinuli (akoby nedocenili) problém bezmocnosti človeka, jeho ľudskej slabosti, neschopnosti premôcť zlo? Otázkou o silnom tlaku, ktorý na jednotlivca vykonáva spoločnosť, iný človek, závažné okolnosti v jeho živote, ale aj jeho psychika, vášne, atď., a ktoré človeka privádzajú k uzatvoreniu sa, rezignácii, zúfalstvu, sebatrestaniu, agresivite. Človek sa cíti bezmocný a neschopný urobiť niečo vlastnými silami.

Nie je koniec stoického zároveň prípravou a vstupnou bránou ku kresťanskému chápaniu milosti?

Ako sile a pomoci Boha, ktorá musí prísť z dôvodov už spomenutých, pretože toto je silná existenciálna skúsenosť človeka.

Nebude práve milosť tým nadprirodzeným existenciálom - ako povie Karl Rahner – štruktúrou človeka, no „veľmi zvláštnou“, pretože ho transcenduje a zároveň ho privádza k vnútornej slobode, ktorú si sám (len rozumovou cestou a vlastným úsilím) nie je schopný vydobíť?

Ak je - v protiklade k stoickému – ľudská prirodzenosť poznačená zlom, dedičným hriechom, ak je teraz toto súčasťou jeho prirodzenosti a zároveň ide o „devalváciu“ pôvodnej prirodzenosti, ktorá je z nášho pohľadu vlastne nad-prirodzenosťou, musí byť na „ceste späť“ nevyhnutne prítomný aj prvok nad-prirodzený – milosť Boha.

Aký bude vzťah slobody a milosti v ľudskom živote? Čo môže (má) urobiť človek, pokiaľ stačia jeho sily a kde už musí prísť milosť Boha?

Tieto úvahy a otázky by chceli byť prípravou pôdou pre objasnenie a interpretovanie tohoto problému u sv. Augustína.

Vráťme sa ale ešte raz k myšlienke vnútornej slobody. Jej silné zdôraznenie nachádzame najmä u rímskeho otroka Epiktéta.

Epiktétos zdôrazňuje veľký význam vôle človeka; spočíva v možnosti človeka zostať neotrasiteľný, vyrovnaný a vnútorne slobodný, bez ohľadu na akékoľvek vonkajšie nedobrovoľné okolnosti. ( Napr. tlak ľudí spôsobujúcich mu zlo, otroctvo, chudoba.)

Je ale dôležité vyzdvihnúť skutočnosť, ktorá je v súvislosti s úvahami o milosti dôležitá.

Epiktétos túto schopnosť žiť v súlade s prírodou, zachovať si vnútornú slobodu pripisuje daru bohov.

*„A prece nám Bůh nejen dal sílu, kterou můžeme přestáti vše, neponížení a nezlomení, nýbrž jak slušelo dobrému králi a pravému otci, dal nám to bez omezení, bez nucení a bez překážek, a nám nechal na vůli, sám si nad tím moc nevymíniv, to krotiti, omezovati a tomu překážeti“ ([8], 22).*

Ako sme už spomenuli, Gréci si uvedomovali dôležitosť priazne (pomoci) bohov v ich živote.

*„Z přístavu nevypluje nikdo, dokud neobětoval bohům a nevyžádal si jejich pomoci; ani lidé nesejí jinak, jestliže se napřed nepomodlili k Demetře“ ([8], 102-103).*

U Epiktéta ide ale o pochopenie mohutností človeka ako síl, darovaných bohom pri zachovaní jeho ľudskej slobodnej vôle.

Ide o identitu alebo rozdiel s kresťanským chápaním?

U Epiktéta nachádzame mnohé myšlienky, ktoré by sa dali prirovnať kresťanským: napr. účelné a rozumné usporiadanie sveta, ktorý nás zároveň odkazuje ku skúmaniu jeho zákonitostí a k uvedomeniu si jeho pôvodcu, zároveň však vyzýva aj k jeho oslave a vďake. Nachádzame u neho myšlienku o nájdení osobného dobra len v súvislosti s rozvíjaním dobra spoločného, zdôrazňovanie vnútorných hodnôt, rozhodovanie sa pre dobro a odmietanie zlého, ďalej uvedomenie si skutočnosti dlhodobého rastu v napredovaní k cnosti. Tiež hovorí o vnútornej zatvrdilosti človeka, ktorá je dôvodom jeho nevedomosti, spočívajúcej vo falošnom pojme dobra a pravdy. A v neposlednom rade kladie dôraz na život založený na vôli boha, na vnútornom vzťahu k nemu, na jeho prozreteľnosti a podriadení sa osudu.

Nie je ale učenie o darovaných schopnostiach človeka podobné Pelagiovmu učeniu? Nejde o akési „apriórne“ chápanie milosti – t.j. ak je milosť chápaná ako súčasť prirodzenosti – resp. ak je prirodzenosťou samou? Augustín (ale i kresťanstvo) oproti tomu zdôrazňuje, že milosť nie je prirodzenou súčasťou človeka, nie je jeho prirodzenou štruktúrou, nie je raz a navždy daná, ale vždy znovu dávaná – v neustálej konfrontácii slobody ľudskej vôle a Božieho

milosrdenstva. (Neukazuje sa aj tu zvláštny moment dejinnosti Boha a človeka, ak Boh – „TEN, KTORY JE“, ktorý je vždy ten istý – je Bohom vždy činným, vždy znovu zasahujúcim a pôsobiacim v dejinách svojou milosťou? Môžeme hovoriť v tejto súvislosti o diferencii deizmu a teizmu?)

Okrem stoikov aj Platón a Aristoteles hovoria o “pôsobení božského“ v nás.

Platón hovorí, že po dobre túži každá duša, no jeho spoznanie, odhalenie, pochopenie je iné ako u ostatných vecí. Je to práve Dobro, ktoré pomáha spoznávať, je poznávané, je cieľom, objektom túžby, ale i dôvodom „záujmu o večné“, ktorý je v našej duši. Platón ale hovorí o pozemskej a skutočnej prirodzenosti duše. Teraz vidíme, ako je duša v tele, ako je „zavalená“ pozemským, „poznačená starosťou“ (ak by sme chceli použiť termíny Heideggera). Jej skutočnú povahu by sme odhalili vtedy, ak by sa oslobodila z tohto stavu.

(Augustín hovorí, že naša pravá prirodzenosť je pôvodne stvorená, „rajská“ prirodzenosť.)

Platón ďalej uznáva, že človek, ktorý sa usiluje o cnostné konanie, o napodobovanie bohov, si získava ich priazeň a i zlé skutočnosti v jeho živote sa môžu zmeniť na dobré.

Vecou voľby je cnosť – podľa toho, ako si ju ctí jednotlivý človek. V tomto je boh bez viny, vinný je ten, kto volí. I životný osud, vlastná cesta človeka je výsledkom jeho rozhodnutia. Na tejto musí človek vytrvať a nesie zodpovednosť za stav, ktorý si zvolil. Človek sa má teda usilovať o spravodlivosť, aby žil v priateľstve s bohmi a aby po smrti získal odmenu.

U Aristotela ide v etike naozaj o praktickú filozofiu, pretože podľa neho nemá ísť len o teoretický záujem o ňu, ale podstatné je stať sa dobrým. Toto môže človek dosiahnuť neustálym cvičením sa (zvykom) v cnostiach. Tieto sú dôsledkom rozumného správania sa, keď sa človek vlastne stáva sám sebou, realizuje sám seba, stáva sa „úplným“ človekom. Rozvíja to najpodstatnejšie v jeho prirodzenosti a smeruje tak k cieľu ľudského konania, ktorým je blaženosť. Máme teda prirodzené dispozície na konanie dobra. Ale Aristoteles si veľmi dobre uvedomuje – a vyslovuje to v Etike Nikomachovej – že najvyššia blaženosť, ktorá je v teoretickej rozumovej činnosti, by bola čímsi nadľudským. A preto hovorí, že človek by nemohol tak žiť, ak

by nemal v sebe čosi božské. A je to práve rozum, ktorého činnosť je iná ako ostatná činnosť človeka.

„Ak je teda rozum v porovnaní s človekom čosi božské, musí byť božský aj život podľa rozumu v porovnaní s ľudským životom“ ([1], 254).

Z toho dôvodu by človek nemal počúvať básnikov a nežiť len ľudsky, ale žiť v zhode s tým, čo je v nás najvyššie.

„Ba môžeme povedať, že toto najvyššie je naším pravým Ja, lebo predstavuje rozhodujúcu a lepšiu časť našej bytosti“ ([1], 254).

Krátko: najprirodzenejšie je pre nás najlepšie a život podľa neho je najbláždenejší.

Ľudská duša u Platóna je bohom; rozpomína sa na božské, usiluje oň. Rozum u Aristotela je božský a konanie, podľa neho prekračuje konanie „človeka smrteľníka“ a vedie k nesmrteľnosti. V oboch prípadoch človek „vlastní“ čosi božské.

Vymyká sa ale toto božské prirodzenému poriadku, prirodzeným štruktúram človeka?

Chápanie boha u Aristotela nie je vedené v zmysle osobného, slobodného, partnerského Boha; nie v zmysle personálneho vzťahu JA - TY. Preto je božské súčasťou kozmu, nie je prekročením k inému svetu. Podľa Aristotela i stoikov sú schopnosti človeka dané prírodou, sú prirodzené. Nie sú slobodne darované v osobnom, partnerskom vzťahu Boha a človeka. Človek je takto súčasťou prírody a jeho dispozície patria k jej zámerom (zákonom prírody).

### **Zhrnutie I. časti**

Grécki filozofi si uvedomili dôležitosť našej slobodnej voľby, ktorá je našou dispozíciou, ale na strane druhej i podriadenosť človeka prírodným zákonom a jeho odkázanosť na priazeň či nepriazeň bohov i na neúprosný Osud. Človek má schopnosti na cnostné konanie dané mu prírodou, resp. bohom a tieto sa má snažiť rozvíjať. Sú jeho prirodzenou súčasťou. Položme si ale otázky: čo je to ľudská prirodzenosť? Ako je definovaná a kde sú jej hranice? Môže človek len svojimi silami a svojim úsilím konať dobro, dosiahnuť harmóniu a vnútornú slobodu, keď je neraz práve touto prirodzenosťou zavalený a táto prirodzenosť mu robí „starosti“? Nie je človek príliš často bezmocný i napriek tomu že je *homo sapiens et faber* ?

Stačí mu racionalita a prísna sebvýchova bez hlbšieho, osobného naplnenia, obdarovania, vzťahu - bez lásky?

## 2. Aurélius Augustínus – doctor gratie

Vzájomná blízkosť Boha a človeka, prenikanie človeka Bohom, je nosným pilierom kresťanského myslenia. Augustín celé stvorenie prirovnáva k veľkej špongii obrovských rozmerov, no predsa ohraničenej, ktorá pláva v nekonečnom oceáne a je preniknutá, nasiaknutá vodou – Bohom. Môžeme si spomenúť na XI. knihu Vyznaní, kde Augustín hovorí o čase a večnosti. Tajomným spôsobom je večnosť „prítomná“ v čase, prirodzené preniknuté nadprirodzeným.

Našu existenciálnu situáciu vo svete – naše „existenciály“, ktorými sú starosť, strach pred smrťou a nemožnosť nájsť pravdu (porov. [4], 196), preniká Boh, ktorý pôsobí v človeku.

Aké je toto ovplyvnenie? Aký má dopad na človeka? Môžem vnímať človeka čisto „prírodného“ bez božského zásahu v ňom? Ak Boh preniká človeka, ako to, že človek je hlboko zasiahnutý zlom? Zostáva človek po tomto „ovplyvnení“ ešte slobodný?

Zlo je práve ten problém, ktorý Augustína vehementne zaujímal už v mladom veku. Zlo skutočne súvisí s našou prirodzenosťou, slobodou, ale i milosťou, ktorá je božím darom. (Augustín hovorí, že už samotné problémy, jeho otázky, neistota a úzkosť boli výzvou, hlasným volaním k Bohu.)

Aj keď si veľmi dobre uvedomuje, že problém zla, ľudskej slobody a milosti človek nemôže úplne pochopiť, pretože je v konečnom dôsledku tajomstvom, predsa sa pokúša o hlbšiu analýzu.

V prvom rade musíme povedať, že Augustín nepochybuje o pôsobení Boha vo svete, ktorý je pre nás svetom prírodných zákonov. Vyrovnáva sa s myslením stoikov a v polemike s nimi sa snaží poukázať na možnosť zjednotenia predvídavosti Boha, slobody človeka a prírodných zákonov. Podľa neho i náhodné príčiny sú jeho skrytým pôsobením, pretože Boh je vlastne tvorcom všetkých prirodzeností a pôvodcom všetkých príčin. Tieto tri veličiny teda vo svete pôsobia, ovplyvňujú sa, no navzájom sa nerušia.

Do tohto sveta sa teda rodí človek, „dieťa svojej prirodzenosti“. Podľa Augustína naša prvá, pôvodná prirodzenosť bola dobrá, bola to prirodzenosť človeka v raji, pred hriechom. Podobne dobré sú všetky



prirodzenosti, ktoré tvorí Boh – Najvyššie Dobro – pretože nie je možné, aby stvoril niečo zlé.

Augustín kladie skutočne fundamentálne a veľmi výstižné otázky o pôvode zla. Zlo nie je prirodzenosťou, jeho prameň je v odvrátení vôle od Boha. Boh je Dobrom a plnosťou Bytia, „uzatvára v sebe najvyššie bytie“ (porov.[2], 344). Bytosť iná, jemu protikladná, by nebola „zlom – osebe“, zlom samým, ale – ak by bola skutočne protikladnou podstatou - musela by byť Nebytím. Boh sa totiž vymedzuje: „Som, ktorý som.“ Tieto slová hovorí Augustín v *De civitate Dei* (porov. [2], 344).

Môžeme povedať, slovami dnešnej teológie, že nejestvuje miesto, priestor zla, ale stav odklonu od Boha.

Prečo ale nastáva? Toto je ťažké pochopiť a vysvetliť, ale predsa sa Augustín pokúša o podrobnejší výklad. Stav odklonenia sa od Boha spôsobuje pýcha, závisť, sebecko. Naša prirodzenosť, obdarená rozumom a zmyslami, je lepšia a vznešenejšia ako prirodzenosť kameňa - ako hovorí Augustín – no nie je absolútne dokonalá. Môžeme povedať, že zlo v anjelovi, ale i v človeku sa „rodí“ preto, lebo prirodzenosť nie je úplne nemenná, nie je najdokonalejším bytím. Z tejto nedokonalosti, z myslenia samostatnosti, z túžby po väčšej slobode, z vôle po moci a zo snahy nebyť poddaným, povstáva aj ich skutočnosť. Z možnosti nehrešiť sa stáva skutočnosť hrešiť (porov. [2], 379).

Zlá vôľa, podľa Augustína, môže pôsobiť len v dobrej prirodzenosti, na pozadí ktorej sa vymedzuje ako zlá. Odklon od vyššieho bytia smerom k nižšiemu – toto je začiatok zlej vôle.

Ide teda o narušenie pôvodného poriadku, o prevrátený vzťah k jednotlivým prirodzenostiam. Strácame vyššie dobro a slobodu a hľadáme ich na nesprávnom mieste. A toto je proti prirodzenosti.

„Kto miluje dobro akejkoľvek prirodzenosti prevrátené, hoci ju získava, sám sa stáva zlým a nešťastným, lebo pozbaveným lepšieho dobra“ ([2],350).

Augustín vyslovuje zaujímavú vetu: „Opustiť Boha a zostať sám v sebe, t.j. samému sebe sa páčiť, nie je toľko ako byť ničím, ale znamená blížiti sa k ničomu“ ([3], 23-24).

Azda tu tkvie hlboký existenciálny problém Ničoty, vykreslený v mystických dielach, ale aj v myslení existencialistov. Nič je skutočne blízko bytia, je akoby jeho rubom. Podobne uvažuje napr. Heidegger.

Človek v tomto odklone vlastne prestáva byť tým čím je, prestáva byť sebou a začína byť zväzovaný, zotročovaný zlom. Sme už v inom stave, ba dokonca v novej prirodzenosti, bez slobody pre dobro, bez slobody rozhodnúť sa pre Boha, bez sily konať dobro a dosiahnuť blaženosť vlastnými silami.

Preto nás musí predísť jeho milosť, ktorá napravuje porušenú prirodzenosť (Boh to môže urobiť, nakoľko sám je jej Tvorcom) a pomôcť nám vo svete žiť slobodne s upriamením sa na dobro.

„*Vůli máme vždy svobodnou, ale nemáme ji vždy dobrou*“ ([5], 324).

Jednoducho: Boh podarúva stratenú slobodu a silu konať správne.

Boh teda spôsobuje, že chceme konať dobro (predchádza nás), ale tiež pomáha človeku vytrvať v tomto úsilí.

Milosť (jej potreba, fakticita) je teda silnou skúsenosťou veriacej existencie.

Podľa Augustína Boh dopĺňa, „vylepšuje“ našu stvorenú prirodzenosť, napĺňa ju sebou (porov. [2], 351).

A tu sa jedná o prenikanie prirodzeného nadprirodzeným. Človeka podriadeného miestu, času, votkaného do sveta prírody a jej zákonov napĺňa Boh, ktorý toto všetko transcenduje, nepodlieha týmto fenoménom a nie je s nimi stotožnený. V človeku je teda rozmer, štruktúra, vymykajúca sa prirodzenému.

A preto i napriek zlu, i napriek tomu že je človek práve týmto spôsobom – „to stačí“ – stačí, že je človekom. Väčšia sila, väčší dôvod nášho jestvovania prekonáva všetky problémy: je to Boh sám. Boh - ktorý miluje človeka a skutočne milostivo koná.

Augustín napr. hovorí o manželstve – o skutočnosti byť vo svete ako partnerská dvojica – a pri hlbšom premýšľaní si človek uvedomí, že je to zázrak. Hovorí, že ide o neobyčajné diela Božie, ktoré sú prvotné. Sú udivujúce (zázračné) preto, lebo nevznikajú pôsobením prírody. (Znovu sme pri údive, ktorý je podľa Platóna i Aristotela počiatkom filozofovania. Nie je to údiv nad neobyčajnosťou, veľkosťou, tajomosťou „všedného“, „malého“, „prírodného“? Prečo nastáva? Údiv v Augustínovom prípade privádza k božskému.)

Význam a potrebu milosti si môže človek uvedomiť v praktickom živote, v túžbe po dosiahnutí blaženosti, pokoja ale tiež na pozadí plnenia príkazov Boha.

Augustín ukazuje hranice stoického myslenia, keď sa zaoberá problémom **apatheia**.

Hovorí, že stoici odmietajú milosrdenstvo a považujú ho za chybnú nedokonalosť. No Cicero aj milosrdenstvo nazýva cnosťou čo Augustín považuje za chápanie zbožnejšie a človeku bližšie. Podľa neho apatheia vôbec nie je možná na tom to svete poznačenom bolesťou.

*„Kým žijeme na tomto mieste biedy, nemožno ináč vôbec necítiť bolesť, - ako to už ktorýsi svetský spisovateľ mienil a povedal – len za veľkú cenu duševnej tuposti a telesnej bezcitnosti“* ([3], 18).

Augustín ju preto odmieta a hovorí že v takom prípade je lepšie sa jej vyhnúť, pretože nepodliehať žiadnym hnutiam by bol nenormálny stav. Dáva ju tiež do súvisu so stavom bezhriešnosti, čo je tiež nemožná požiadavka. Pre neho, i celé kresťanstvo je rozhodujúca práve otázka prijatia vlastných utrpení – len toto je život podľa Boha. V tomto zmysle apatheiu môžeme podľa neho očakávať až vo večnosti ([3], 18).

Bez milosti by bol aj samotný **Boží zákon – desatoro** absurdnou požiadavkou, pomstou Boha, výsmechom človeka, nariadením krutovládca, ktorý prikazuje nesplniteľné. Otázkou by bolo, prečo Boh dáva takýto zákon človeku, a ako by ho človek mohol (mal) plniť. Ak by to nebolo možné, jeho promulgovanie by bolo zbytočné a postihy za nedodržanie absurdné. Ak je ale daný, je daný človeku po páde do jeho pozemskej situácie, práve na rozlišovanie, pomoc, orientáciu a k jeho plneniu pomáha milosť, ktorej nevyhnutnosť si práve vtedy človek jasne uvedomuje, ako hovorí Augustín. Jednotlivé priestupky voči zákonu nie sú priestupkami preto, lebo sú zakázané, ale zakázané sú práve preto, lebo sú zlé vo svojej podstate. Tu ale nastáva ďalší problém: človek musí pochopiť vnútornú podstatu zákona a zlo priestupkov zakázaných zákonom. Človeku sa totiž nie všetko - Bohom považované za hriešne - takýmto aj javí. Milosť pomáha pochopiť a prijať túto vnútornú podstatu, význam zákona, pomáha „milovať“ zákon, ktorý by bez nej človeka zotročoval a privádza človeka až k uvedomeniu si faktu, že zákon je naplnený vtedy, ak človek miluje, teda láskou.

Zákon teda nariaďuje žiť bez viny, ale sám nemôže dovrieť, čo žiada. K tomu je potrebná milosť (porov. [5], 318).

Ako hovorí Augustín, ani samotná prirodzenosť nemôže ospravedlniť človeka. Inak by bola zbytočná obeta Krista; môžeme povedať, že

charakterom upadnutej prirodzenosti je práve neschopnosť návratu, nápravy. Sila zla prekonáva jej možnosti.

### Záver

Uvedomenie si vplyvu božského na konanie jednotlivca, na jeho život, nachádzame aj v gréckom myslení, aj v kresťanstve. Aj Aristoteles, aj stoik aj kresťan si uvedomujú, že majú Bohom darované sily - božský prvok na konanie dobra, na dosiahnutie blaženosti. V kresťanstve ale tieto schopnosti nie sú prirodzené, nie sú od prírody, ale sú Bohom darované, nadprirodzené, pretože Boh nie je súčasťou prírody. Sú „druhým krídlom človeka“, vďaka ktorému môže dosiahnuť „vysoko zavesené nebo.“ Z toho dôvodu nie je možné presne vymedziť hranice ľudskej prirodzenosti, definovať *natura pura*. Boh teda podľa kresťanského myslenia pôsobí v živote človeka, no človek nemá dopredu stanovený osud. Toto pôsobenie Boha je v každom človeku, i keď nemusí byť vedome reflektované. Boh pôsobí vo všetkých kultúrach a národoch v ich dejinách. Preto napr. Justín – filozof a mučeník hovorí, že filozofi namáhavým výskumom a teóriou odhalili časť pravdy, ktorá sa zjavila v Kristovi.

Tiež Augustín hovorí v *De civitate Dei* o Varrovi, ktorý podáva kritiku modloslužobných polyteistických náboženstiev, že to koná pod vplyvom vôle Boha (porov. [2], 127). Spomína i Tullia, ktorý tvrdí, že pravou filozofiou bohovia obdarovali iba niektorých. Augustín teda konštatuje, že títo myslitelia boli nútení uznať, že pravá filozofia je darom božej milosti. Tento dar dáva Boh, ktorého i zástancovia polyteizmu pokladajú za najvyššieho Boha (porov. [3], 364).

Takýto je dosah milosti – ako povie Karl Rahner – ide o nadprirodzený existenciál človeka, ktorý je nielen nevyhnutný a zároven Bohom slobodne darovaný slobodne prijímajúcemu človeku, ale tvorí podstatný vnútorný nadprirodzený rozmer, vďaka ktorému je človek otvorený voči Bohu, voči jeho posolstvu. Takto je možné stretnúť sa v rôznych kultúrach s myšlienkami korešpondujúcimi s kresťanstvom.

*„Z toho potom ale vyplýva, že jednotlivé, fakticky jestvujúce náboženstvá (a dnes je potrebné dodať aj svetonáhľady) nie sú iba výsledkom ľudskej špekulácie, depravácie a autonómnej vôle človeka k vytvoreniu svojho náboženstva, ale že sa v nich všetkých nutne jedná aj*

*o účinkovanie nadprirodzeného existenciálu a objektivizáciu náboženstva“ ([7], 116).*

Kresťanstvo teda verí, že v osobe Krista je zjednotená pravda, o ktorej hovoria jednotlivé kultúry počas ľudských dejín.

### **Literatúra**

- [1] Aristoteles: Etika Nikomachova, FO, Pravda, Bratislava 1979.
- [2] Aurelius Augustín: Boží štát I., SSV, Trnava 1948.
- [3] Aurelius Augustín: Boží štát II., SSV, Trnava 1948.
- [4] Aurelius Augustinus: Vyznání, Kalich, Praha 1992.
- [5] Sv. Augustín: O milosti a svobodném rozhodování, In: Svět Blaise Pascala, Vyšehrad, Praha 1985.
- [6] Gilson, E.: Bůh a filosofie, OIKOYMENH, Praha 1994.
- [7] Mikluščák, P.: Tajomstvo daru, Náčrt teológie milosti, Zrno, Dolný Kubín 1996.
- [8] Moudrost stoika Epikteta, Votobia, Olomouc 1996.
- [9] Zlomky starých stoikov, FO, Pravda, Bratislava 1984.

## KONTAKTNÉ ADRESY

***Doc.PhDr. František BRIŠKA, CSc.***

Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov  
Univerzita Mateja Bela  
Kuzmányho 1  
974 01 BANSKÁ BYSTRICA

***Prof. Sándor KARIKÓ***

professor of philosophy  
Universitas of Szeged  
Juhász Gyula Teacher's Training College  
Goldogasszony sgt. 6E  
6701 SZEGED  
Hungary  
email: kariko@edpsy.u-szeged.hu

***Katedra filozofie FF UKF Nitra***

***Hodžova 1  
949 74 NITRA***

***Doc.PhDr. Emil DRAGÚŇ, CSc.***

email: edragun@ff.ukf.sk

***Doc. Jan DŘÍZA, CSc.***

email: jdriza@ff.ukf.sk

***Mgr. Viera JAKUBOVSKÁ***

email: vjakubovska@ff.ukf.sk

***Prom.fil. Gabriela JONÁŠKOVÁ, CSc.***

email: gjonaskova@ff.ukf.sk

***Tatiana MANDOVÁ, CSc.***  
email: tmandova@ff.ukf.sk

***PaedDr. Ľubica PREDANOCYOVÁ***  
email: lpredanocyova@ff.ukf.sk

***Doc.PhDr. Milan ŠTEFANKO, CSc.***  
email: mstefanko@ff.ukf.sk

***Mgr. Martin VAŠEK***  
email: mvasek@ff.ukf.sk

## **Philosophica 4**

*kolektív autorov*

Vydavateľ: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
Filozofická fakulta

Autori: František Briška, Emil Dragúň, Jan  
Dříza, Viera Jakubovská, Gabriela Jo-  
nášková, Sándor Karikó, Tatiana Man-  
dová, Ľubica Predanocyová, Milan  
Štefanko, Martin Vašek

Výkonný redaktor: Doc. Jan Dříza, CSc.

Redakčná rada: Prof. PhDr. Jaroslav Martinka, CSc.

Doc. PhDr. Milan Štefanko, CSc.

Doc. PhDr. Pavel Cmorej, CSc.

Jazykový redaktor: PaedDr. Ľubica Predanocyová

Technický redaktor: Marta Kubaľáková

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2000

Náklad: 120 ks

Rozsah: 137 strán

Tlač: IRIS vydavateľstvo a tlačiareň  
Bratislava

**ISBN 80-8050-379-6**