

UNIVERZITA KONŠTANTÍNA FILOZOFA V NITRE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE

PHILOSOPHICA 13

METAMORFÓZY SLOBODY
V DEJINÁCH MYSLENIA

Andrea Javorská – Richard Šťáhel – Klement Mitterpach
(eds.)

NITRA 2013

Editori/Editors:

Mgr. Andrea Javorská, PhD.

Mgr. Richard Sťahel, PhD.

Mgr. Klement Mitterpach, PhD.

Recenzenti/Reviewers:

prof. PhDr. Svetozár Krno, CSc.

doc. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.

Redakčná rada/Editorial Board:

PhDr. Marek Hrubec, PhD. (CGS pri FÚ AV ČR a FF UK Praha, Česko)

Mgr. Andrea Javorská, PhD. (FF UKF v Nitre, Slovensko)

Doc. Erika Lalíková, PhD. (FF UK v Bratislave, Slovensko)

Doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc. (FF UKF v Nitre, Slovensko)

Mgr. Klement Mitterpach, PhD. (FF UKF v Nitre, Slovensko)

Doc. PhDr. Peter Nezník, CSc. (FF UPJŠ v Košiciach, Slovensko)

Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc. (FSS OU v Ostrave, Česko)

Doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD. (FF UKF v Nitre, Slovensko)

Mgr. Richard Sťahel, PhD. (FF UKF v Nitre, Slovensko)

Lada V. Tsykina, PhD. (St. Petersburg State University, Russia)

Mgr. Martin Vašek, PhD. (FF UKF v Nitre, Slovensko)

©Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

ISBN 978-80-558-0509-2

EAN 9788055805092

OBSAH

Slovo editorov	7
Editor's word	8
Ivan Dubnička: Niekoľko úvah o slobode a nevyhnutnosti inšpirovaných Levom N. Tolstým	9
Jaromír Feber – Jelena Petrucijová: Pojetí svobody ve filozofii všejednoty	21
Tomáš Hauer: Postdemocracy and antinomies of globalization	29
Dušan Hruška: Sloboda a jej (absolútny) nárok – idea slobého myslenia vo filozofii G. Vattima	37
Milovan Ješič: Husserl, Európa a európska kultúra	45
Erika Lalíková: Motív slobody v diele Domika Tatarku	53
Vladimír Manda: Sloboda a nevyhnutnosť: Spor medzi Hobbesom a Bramhallom	61
Katarína Mayerová: Otázka slobody v myslení Rortyho a Patočku	69
Klement Mitterpach: Heideggerova <i>Freiheitsfrage</i> ako úvodná otázka filozofie	77
Anna Mravcová: Sloboda v utilitaristickej filozofii Johna Stuarta Milla	85

Peter Nezník: O otroctve a slobode človeka (Prípady Puškina)	95
Ľubica Predanociová Parenklíza – Epikurove myšlienkové východisko slobody mravného konania	121
Jozef Sivák: Meditácia o slove Paula Ricœura: „Sloboda nie je sloboda chcenia, ale konania“	129
Richard Šťahel: K environmentálnemu aspektu filozofickej reflexie fenoménu slobody	151
Pavol Suchárek: Levinasova filozofia „ťažkej slobody“	163
Lada Tsykina: Two Modes of Existential Freedom: V. Solovyov and S. Kierkegaard	173
Jan Zouhar: Svoboda umělecké tvorby (1948 – 1948: Od svobody k nesvobodě)	183
Ján Zozulák: Byzantské chápanie slobody	193
Zoznam literatúry	207
Menný register	221
Údaje o autoroch	229

SLOVO EDITOROV

Vážení čitatelia,

v predkladanom čísle zborníka vedeckých štúdií Philosophica 13, ktoré vydáva Katedra filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre sme sa zamerali na jednu z najvýznamnejších tém v dejinách filozofického myslenia, vedeckých diskusií, ale i nášho každodenného života a konania – tému slobody.

Autorsky je zborník výstupom vedeckej práce členov viacerých domácich i zahraničných vedeckých a akademických pracovísk – Katedry dejín filozofie Sankt-Petersburskej štátnej univerzity, Katedry filozofie FF Masarykovej univerzity v Brne, Katedry sociálnych vied Fakulty sociálnych štúdií Ostravskej univerzity v Ostrave, Katedry spoločenských vied VŠB TU v Ostrave, Katedry filozofie FF UKF v Nitre, Katedry politológie a európskych štúdií FF UKF v Nitre, Filozofického ústavu SAV, Katedry filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave, Katedry filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach, Katedry filozofie a religionistiky Grécko-katolíckej TF PU v Prešove, Inštitútu filozofie a etiky FF PU v Prešove, Katedry spoločenských vied FEM SPU v Nitre.

Zborník je prezentáciou rôznych filozofických pohľadov na túto aktuálnu tému, ktorá sa v dejinách opakovane objavuje s novou naliehavosťou na teoretickú diskusiu. Autori reflektovali túto problematiku v širokom spektre dejinno-filozofických prístupov a perspektív, tematizovali fenomén slobody v jeho komplexnosti a ponúkli nové pôvodné prístupy k jeho analýze. Niektoré stanoviská autorov poukázali na potrebu syntetického poňatia problému slobody v súčasnom interdisciplinárnom vedeckom diskurze. Otázky, na ktoré štúdie v zborníku hľadajú odpoveď sú interpretačným dôsledkom problematizovania a vysvetľovania zmyslu toho, čo sa aktuálne vo svete človeka deje, ako i odhaľovania možností človeka žiť v pravde, slobode a zodpovednosti.

Veríme, že týmto číslom zborníka Philosophica obohatíme čitateľa o nové pohľady a otázky, ktoré budú prínosom pre ďalšiu odbornú prácu a diskusiu.

Editori

EDITOR'S WORD

Dear readers,

The current volume of studies *Philosophica* 13, released by the Department of Philosophy of Constantine the Philosopher University in Nitra, focuses on one of the most important themes in the history of philosophical thinking, scholarly debates and of everyday life and human action – freedom.

The volume contains texts by authors, specialists from several home and foreign scholarly and academic institutions: Department of History of Philosophy at St. Petersburg State University, Dept. of Philosophy at Masaryk University Brno, Dept. of Social Studies at the University of Ostrava, Dept. of Social Sciences at the Technical University of Ostrava, Dept. of Philosophy at the Constantine the Philosopher University in Nitra, Dept. of Politology and European Studies at the Constantine the Philosopher University in Nitra, Institute of Philosophy of Slovak Academy of Sciences, Dept. of Philosophy and History of Philosophy at the Comenius University in Bratislava, Dept. of Philosophy and History of Philosophy at the Pavol Jozef Šafárik University in Košice, Dept. of Philosophy and Religious Studies of the Greek-Catholic Theological Faculty at the University of Prešov, Institute of Philosophy and Ethics at the University of Prešov, Dept. of Social Sciences at the Slovak University of Agriculture in Nitra.

The volume presents philosophical views which vary in their reception of such an actual subject that keeps reappearing in the sequel of history, each time provoking a theoretical debate. The authors have reflected on freedom with regard to a range of perspectives and attitudes in history of its theoretical explication, they have thematized the phenomenon in its complexity and even offered their own original theoretical approaches. Some have pointed to a need of synthetic comprehension of the problem in context of current interdisciplinary discourse. Generally, they have attempted to find answers on questions which had been articulated on the background of their interpretative problematisation of the sense of what is currently happening in the world as well as on the background of revealing the possibility of living in truth, freedom and responsibility.

We believe the current volume provides new approaches and questions, which may become a contribution to the scholarly work done in the field or may help pursue the general debate on the subject.

Editor's

NIEKOĽKO ÚVAH O SLOBODE A NEVYHNUTNOSTI INŠPIROVANÝCH LEVOM N. TOLSTÝM

Ivan Dubnička

Some Thoughts About Freedom and Necessity Inspired by Leo N. Tolstoy

Abstract: *Free will is an issue that has occupied thinkers since the dawn of civilization and perhaps even earlier. There are additional topics related to this topic: about freedom itself, about legal decision, about love. We come in touch with them already in Sumerian and ancient Egyptian as well as in the Old Testament texts. It is significant that this issue is being dealt with by most philosophers, theologians, poets and prose writers, though less by the scientists. Cognitive science avoided this phenomenon almost to the end of the 20th century. It is understandable that these issues could not be avoided by the greats of Russian realism. Remarkable ideas can be found in several Russian thinkers, but mostly at Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky and Leo Tolstoy. The article is not a detailed analysis of the work of the latter, but it opens a number of issues and considerations, inspired by his monumental work: War and Peace.*

Key words: *Freedom – Necessity – Equality – Evolution – Hierarchy – Society*

„Koncom osemdesiatich rokov sa v Paríži zišlo zo dvadsať ľudí, ktorí tvrdili, že všetci ľudia sú rovní a slobodní. A preto sa ľudia v celom Francúzsku začali navzájom vraždiť a prenasledovať“ (Tolstoj 1987, 733). Táto pozoruhodná veta, ktorej autorom je Lev N. Tolstoj a tvorí súčasť jeho veľkolepého diela „Vojna a mier“, zdanlivo v sebe kóduje protirečivosť až cynický sarkazmus. A Tolstoj nekončí, pokračuje: „V tom istom čase žil vo Francúzsku geniálny človek – Napoleon. Všade nad všetkými víťazil, to jest zabíjal mnohých ľudí, lebo bol veľmi geniálny“ (Tolstoj 1987, 733). Tolstoj sa sám ohradzuje voči tomu, že by bol použil iróniu, či karikatúrizmus, ako tvrdí, len opisuje to, čo sa udialo. Je si však vedomý toho, že tieto protiklady si žiadajú vysvetlenie. Aby sme dali jeho požiadavke zadosť, musíme pripomenúť, že všetky dejinné udalosti, ktoré

navonok smerovali k väčšej slobode a humanizmu, boli poznačené krvou a utrpením. Ideologicko-politickým klišé sa po roku 1989 stalo, že tento jav je spájaný len s komunistickými revolúciami, no týka sa v zásade všetkých spoločenských zmien, ktoré kde kedy narušili nastolené *status quo*. Ako upozorňuje M. Valach, aj kapitalizmus, s výnimkou Švédska, vznikol cestou násilných revolúcií a všade bol dlhodobo sprevádzaný porušovaním ľudských a občianskych práv a to tak v materských krajinách ako aj v kolóniách, založených na feudálnom spravovaní (Valach 2009, 8). Súčasná úroveň ľudských práv bola vo vyspelých kapitalistických krajinách dosiahnutá až v šesťdesiatych rokoch 20. storočia, čo bolo nemalou mierou determinované aj vznikom Východného bloku, ktorý v tom čase predstavoval hrozbu ako nová sociálna alternatíva. Ak dáme do súvisu ľudské práva so slobodou, potom je konštatovanie R. Sťahela, že pri pohľade na dejiny jednotlivých kultúr a spoločenských inštitúcií sa ukáže, že nijaká forma slobody nie je samozrejmosťou či prirodzenosťou, ešte trefnejšie (Sťahel 2012, 308).

Každý predchádzajúci systém sa bráni tomu prichodiacemu s vervou priamoúmerne rastúcou s rozdielnym ponímaním slobody, ľudských práv a životnej úrovne. Ak je táto téza správna, potom sa otvárajú nezodpovedané otázky, mimo iné, prečo bola „Nezná revolúcia“ skutočne „revolúciou“ nežnou. Jednou z možných odpovedí je absencia ekonomických (nie ideologických) elít. Systém vždy najviac bránil ľudia, ktorí sa od väčšiny obyvateľov (spoluobčanov) odlišujú v prístupe k zdrojom. To znamená, že spoločnosť nebola dostatočne sociálne rozvrstvená. Inými slovami, ekonomicky bola takmer rovnostárska. Preto nejestvovala elita, ktorá by sa postavila na čelo kontrarevolúcie. Za majetok sa zomiera s väčšou ochotou ako za idey. Túto paralelu v umeleckom stvárnení môžeme vidieť v americkom filme Sedem statočných (*The Magnificent Seven*, 1960), od režiséra Johna Sturgesa. Harry Luck (Brad Dexter). Jeden z hrdinov príbehu sa akosi vymyká z pozitívneho obrazu najatých ochrancov a spasiteľov zastrčenej mexickej dedinky. Jeho motivácia nie je vôbec ušľachtilá, pretože predpokladá, že za všetkým sú skryté „zdroje“. Nechápe, prečo by mal taký chlap, akým je hlavný hrdina Chris (Yul Brynner) ochraňovať prostých dedinčanov pred vykorisťovaním banditov len tak bez príčiny a stále za tým hľadá aspoň nejaký tajný indiánsky poklad. Keď ťažko zranený po prestrelke zomiera

v náruči Chrisa, ten mu milosrdnou lžou potvrdil, že nezomiera kvôli nejakej nepodstatnej spravodlivosti a útlaku dedinčanov, ale kvôli zlatu.

Tolstoj, skôr ako sa začne zaujímať o slobodu, nastolil problém hybnej sily más. Čo ľudí ženie k nepokojom, vojnám a revolúciám? Teóriu Božej sily vylúčil hneď v úvode. Podľa tejto teórie sa národ z božej vôle podrobuje vyvolenému vodcovi a jeho vôľa sa zas podrobuje vôli Božej (Tolstoj 1987, 742). Za najklasickejšiu postavu tejto tézy môžeme označiť starozákonného Mojžiša. Azda stojí za to pozastaviť sa aj pri tejto téze, keďže v podstate vylučuje slobodnú vôľu človeka a pohyb más sa pripisuje Bohu prostredníctvom ním vybraného jedinca. S hlbokým fatalizmom je možné sa stretnúť u mnohých moslimov a kresťanov, pre ktorých je všetko v rukách Božích. To ale a priori paralyzuje teologické tvrdenie, že Boh dal človeku slobodnú vôľu. Tu mimo iného sklzávame do paralelného problému, akým je pôvod zla, čo je rovnako ťažko riešiteľný problém, teda v prípade, že ho chceme riešiť nezaujato a logicky. Ale vráťme sa k slobodnej vôli. Hľadaný logický postoj možno vidieť vo vyjadrení F. Koukolíka: „Pokiaľ Boh slobodnú vôľu ľuďom nedal, je svet síce dualistický, zato ale tvrdo deterministický. K čomu je ale v druhom prípade Pánu Bohu vševedúcnosť a ľuďom jeho dar (slobodná vôľa), keď Boh vie dopredu, čo budú prevádzať a môže to ovplyvniť? Čierno-bielo položená otázka v tejto súvislosti znie: Je Pán Boh humorista alebo sadista?“ (Koukolík 2012, 11) Koukolík vážne, i keď s patričnou dávkou sarkazmu, spochybnil minimálne dichotomický prístup k tejto otázke.

Takže ak nateraz odmyslíme spochybnenú moc danú Bohom, vráťme sa k Tolstého voľne parafrázovanej otázke: kto, alebo aký mechanizmus hýbe masami? Je fakt, že Napoleon rozkázal zhromaždiť vojská a tiahnuť do vojny. Šesťstotisíc ľudí bezprizorne tento rozkaz poslúchlo. Samozrejme, že túto otázku môžeme položiť aj v súvislosti s Františkom Jozefom, Hitlerom a množstvom iných vojvodcov. Tolstoj po odmietnutí moci od Boha odmietol aj moc pochádzajúcu z mravnej alebo fyzickej prevahy dotyčného jedinca. „História nám ukazuje, že ani Ľudovítovia IX., ani Meternichovia, vládnuci nad miliónmi ľudí, nevyznačovali sa nijakou zvláštnou duševnou silou, naopak, boli to zväčša ľudia mravne úbohejší než ktorýkoľvek z miliónov ľudí, ktorým vládli“ (Tolstoj 1987, 743). Tolstoj prekvapivo dáva odpoveď, ktorá je kompatibilná so závermi modernej evolučnej psychológie a sociobiológie. Zdroj moci jedinca nachádza mimo jeho osobnosti – vo vzťahu, aký má osobnosť obdarená mocou,

k masám. „Moc je súhrn vôlí más, prenesený vyjadreným alebo mĺkvim súhlasom na vládcov zvolených týmito masami“ (Tolstoj 1987, 743).

Filozofujúci evolucionista a primatológ Frans de Waal tvrdí, že túžba diktovať iným ich správanie je natoľko rozšíreným a neutíchajúcim pudom, že ju zaradil spolu so sexuálnym pudom, materským inštinktom a pudom sebazáchovy k základnej výbave nášho evolučného dedičstva. „Pevne verím, že primáty sú si vedomé svojich dominantných vzťahov a zdieľajú našu vôľu k moci v tom zmysle, že sa aktívne snažia vylepšiť svoju pozíciu, kedykoľvek to posuny v aliancii alebo zmena fyzických schopností dovoľí“ (de Waal 2006, 124). Priamo do kontextu našich úvah, no najmä do záverov L. N. Tolstého, môžeme vložiť de Waalovo tvrdenie, že moc nie je individuálna, ale vzťahová vlastnosť (de Waal 2006, 121). Ak je pre Tolstého moc súhrnom vôlí más, tak pre de Waala moc rastie s počtom týchto más. „Na každú mocnú osobnosť pripadá mnoho ďalších, ktorí jej nadradenosť podporujú a krmia jej ego“ (de Waal 2006, 121). Aj de Waal kladie onú znepokojujúcu otázku: prečo týmto ľuďom prisudzujeme nadľudské kvality a prečo im dovoľujeme využívať naše neisté pocity? Odpoveď, i keď bez adekvátneho vysvetlenia, nájdeme už v klasickej antickej filozofii a to konkrétne v známej Aristotelovej definícii človeka *Zoon Politikon*. Grécky filozof nazval človeka tvorom politickým, spoločenským. Preložené do biologickej rétoriky, človek je sociálnym živočíchom. Z toho nutne vyplýva, že človek musí vytvárať hierarchie, čo zároveň vysvetľuje aj spoločenskú nerovnosť a rozdelenie ľudí na mocných a slabých.

Ak by v spoločnosti, ktorá je sociálna neexistovala hierarchia, zavládol by chaos. Hierarchia vylučuje rovnosť *a priori*. De Waal hovorí v tejto súvislosti doslova o hierarchickej mentalite, ktorá je spojená so silným sklonom k vytváraniu aliancií, čiže k pokusom dvoch (až troch) účastníkov spojiť sa proti tretiemu (de Waal 2006, 116). Snahu dostať sa v hierarchickom (spoločenskom) rebríčku čo najvyššie podmieňujú výhody vyplývajúce z moci. Len málo ľudí dokáže túto „drogu“ zvládnuť, pretože moc poskytuje väčšiu dávku slobody získanú prístupom k zdrojom. Tie sa menia v čase a priestore. Dnes sú zdroje všetko to, čo sa dá premeniť na peniaze. V pestrom kaleidoskope sociálnych rolí každý človek hrá dve úlohy: podriadenú i nadradenú (s výnimkou prvého a posledného). Moc ale okrem slobody a samolúbosti prináša aj obavu, ako dlho si ju môžeme uchovať. Čím je moc väčšia, tým sú väčšie aj tieto

obavy a v konečnej fáze prechádzajú do paranoje. Preto sú diktátori, ľudia disponujúci absolútnou mocou, tak posadnutí strachom nielen o stratu svojho postavenia, ale aj o svoj život.

Hierarchia jedincov sa plynule prenáša na hierarchické skupiny, ktoré tvoria danú spoločnosť. V konečnom dôsledku rôzne postavenie v spoločnosti znamená rôzne výhody, respektíve rôzne nevýhody. Preto je každá hierarchia držaná nielen za pomoci stanoveného *status quo*, ale aj za pomoci agresivity, čo znamená v kultúrnej analógii asistenciu justície, polície a armády. Mimo ľudský druh existujú tie najrôznejšie prejavy a vzorce správania, pomocou ktorých sa v skupine udržuje hierarchické *status quo*. V demokratickej spoločnosti sa tento status oficiálne udržuje ekonomickou a politickou súťažou. Stálosť hierarchie je tým pevnejšia, čím je rozvrstvenejšia, pretože nakopenie jedincov na jednom spoločenskom rebríčku predstavuje nebezpečenstvo smerom k horným vrstvám, ktoré čím sú vyššie tým je ich počet menší. Z histórie poznáme mnoho prípadov, kedy revoltovala väčšinová spoločenskú (hierarchickú) vrstva proti vyššej vrstve. Zväčša išlo o vzbury otrokov a poddaných alebo o proletárske revolúcie.

Hierarchické usporiadanie spoločnosti nemožno ale chápať len v negatívnom význame, ako nejaký nepretržitý boj jedincov postupovať vyššie po spoločenskom rebríčku. Spoločensky nižšie vrstvy môžu očakávať napríklad ochranu od vyšších vrstiev. Všetci jedinci sú vpletení do rovnakej sociálnej siete. Hierarchia rozdeľuje nielen zdroje, ale určuje aj sociálnu príslušnosť, čiže identitu. Prvý aspekt robí z hierarchie arénu pre súperenie, druhý aspekt ju drží pohromade. V prípade *Homo sapiens* môžeme doslova hovoriť o formalizovanej hierarchii. Aj keď nechceme *a priori* vychádzať z pozícií vedeckého naturalizmu, či biologického determinizmu, predsa nie je možné bagatelizovať závery vedných disciplín, akými sú napríklad sociobiológia, ktorá v mnohom vysvetlila neúspechy pokusov o nastolenie beztriednych, či rovnostárskych spoločností v modernej histórii. Všetky takéto spoločnosti sa buď rozpadli, alebo boli (sú) držané aj za pomoci vojenskej kontroly. Preto ani náboženský vodcovia, mesiaši a proroci nemôžu hlásať rovnosť už tu na Zemi, ale až v transcendentnom svete, pretože iba ten je svetom absolútne ľudským a nie svetom biologickým. V biologickom svete neexistuje rovnosť, tá je možná len v kultúrnom, presnejšie v imaginárnom svete.

Z uvedeného tiež vyplýva, že pakt medzi držiteľom moci a jeho

podriadenými je krehkej povahy. Vždy sa v spoločnosti nájdu jedinci, ktorí „oľukávajú“ a hľadajú slabé miesto v hierarchickej reťazi, aby si tak vylepšili svoj prístup k zdrojom. Niektorí držitelia moci sú schopní udržať nastolené *status quo* až do konca života, iní nie. Preto Napoleon skončil napokon na ostrove Svätá Helena.

K tejto téme priradil Tolstoj ďalší problém. Tou je morálny rozmer moci. Poukazuje na to, že v prípade ak je teória moci ako súboru vôlí más správna, potom akákoľvek udalosť, nech už na jej čele stojí ktokoľvek, dá sa zdôvodniť tým, že sa stala práve preto, lebo to bol výsledok, respektíve dôsledok súhrnu vôlí (Tolstoj 1987, 749). Tu sa Tolstoj, ako sám priznáva, dostáva do bludného kruhu, i keď jeho princíp dokáže vysvetliť. Ako príklad použil vojenskú organizáciu, ktorú pripodobnil kužeľu. Jeho základňu tvoria radoví vojaci, pretože tých je najviac. Radový vojak sám priamo zabíja, páli, reže, znásilňuje a rabuje, ale sám nikdy nijaký rozkaz nedáva. Poddôstojník stojí v kuželi vyššie, lebo poddôstojníkov je menej, koná priamo zriedkavejšie ako radový vojak, no už dáva rozkazy. Ešte vyššie stojí dôstojník, koná ešte zriedkavejšie, no o to častejšie vydáva rozkazy. Generál už iba rozkazuje, zbraň takmer nepoužíva. A vojvodca, ktorý sa na priamej činnosti nielenže nepodieľa, ale niekedy ju ani nevidel, hýbe masam. (Tolstoj 1987, 754).

Tolstoj teda našiel vo vzťahu osôb dávajúcich rozkazy k tým, čo tieto rozkazy vykonávajú, podstatu moci. Tento vzťah navyše podmienil časovým rámcom. Rozkaz sa splní iba vtedy, ak je v zhode so zodpovedajúcou reťazou udalostí. Takto aj zabíjanie počas Francúzskej revolúcie sprevádzalo patričné zdôvodnenie – ľudia prejavovali svoju vôľu, pretože to bolo nevyhnutné pre blaho Francúzska, pre slobodu, pre rovnosť. A Tolstoj sa pýta: „Dá sa vôbec pri súčasných zložitých formách štátneho aj spoločenského života v Európe vymyslieť nejaká udalosť, ktorú by neboli nariadili, odporúčali, rozkázali panovníci, ministri, parlamenty, noviny? Nájde sa nejaká činnosť, ktorá by sa nedala ospravedlniť jednotou štátu, národnosťou, rovnováhy Európy, civilizáciou?“ (Tolstoj 1987, 756) Tolstoj tu postavil nadčasovú otázku tak, že z nej zároveň vyplynula odpoveď. Závažné odhalenie uvedeného mu tiež dáva vysvetlenie, ako sa môžu milióny ľudí dopúšťať hromadných zločinov, zabíjania a vraždenia. Celý ten systém zbavuje ľudí morálnej zodpovednosti. Podtrhnuté a zratané: Pohyb národov nespôsobuje moc, ani rozumová činnosť, ani spojenie moci a rozumovej činnosti, ale činnosť všetkých

Ľudí, ktorí sa zúčastňujú na udalosti a spájajúcich sa tak, že tí, čo sa na udalosti zúčastňujú najbezprostrednejšie, majú najmenšiu zodpovednosť a naopak. V morálnom zmysle sa príčinou udalosti takto javí moc a vo fyzickom zmysle zas tí, ktorí sa podrobujú moci, čiže tí čo vykonávajú rozkazy mocných. Obe činnosti, morálna aj fyzická sú na sebe závislé, možno ich teda identifikovať len a len vo vzájomnom prepojení (Tolstoj 1987, 758).

Tento princíp, ktorý zbavuje vykonávateľov moci morálnych zábran, pretože „len“ vykonávajú rozkaz mocných, a zároveň zbavuje morálnej zodpovednosti mocných, pretože vykonávanie rozkazov nevidia, robia ich iní, nie oni, uplatňovali aj nacistickí vojnoví zločinci v Norimberskom procese. V podstate Tolstoj vyjadril jednu z ďalších definícií svedomia, i keď on samotný to takto nešpecifikuje. Skôr sa zaujíma o vedomie, no etická reflexia sa viaže práve k vedomiu. Nejestvuje žiadna myšlienková koncepcia, ktorá by neobsahovala aj morálny rozmer. Každé konanie človeka je odpradáva pertraktované v náboženských systémoch, filozofii a ideológiách. Človek má tendenciu vysvetľovať, zdôvodňovať, no najmä ospravedlňovať a posväcovať svoje činy. Nech ide o činy rýdzo humánne, zdanlivo altruistické, alebo priamo o zločiny, vždy má vytvorený priestor, kde môže manipulovať so svojim svedomím. Hitlerov *Mein Kampf* odobril genocídu miliónov Židov, vojnoví zločinci v Norimberskom procese ospravedlňovali svoje konanie morálnou povinnosťou k vojenskému rozkazu ako k vyššiemu princípu a je viac než pravdepodobné, že veľká časť stredovekých inkvizítorov dávala príkaz k upaľovaniu ľudí v „dobrej viere“ zbaviť svet diablovho pokušenia a zla. Etické zdôvodnenie mohli nájsť v *Malleus Maleficarum*, vydanom v roku 1487. Jeho titul „Kladivo na čarodejnice“ posvätilo stovky inkvizíčných procesov a odobrilo v európskej histórii nebývali ženský holokaust. Bez morálnej „výbavy“ sa nezaobišli ani vykonávatelia stalinských čistiek, ani americkí piloti zhadzujúci nukleárne bomby na japonské mestá Hirošimu a Nagasaki. Všetci vojaci aj teroristi zabíjajú ľudí vo viere, že bojujú so zlom, z čoho im nutne musí vyplývať, že konajú dobro, čiže správajú sa morálne.

Človek sa zbavuje viny za akýkoľvek zločin tým, že sa odvoláva na morálny kódex, ktorý je sociokultúrnou normou jeho vlastnej spoločnosti, na náboženstvo, ku ktorému sa hlási alebo na ideológiu, ktorej podlieha. V ich mene môže konať čokoľvek. Adolf Hitler sa odvoláva na Boha, keď

brojí proti Židom. Píše: „Verím dnes, že jednám v duchu všemohúceho Stvoriteľa: tým, že sa bránim Židovi, bojujem za dielo Pána“ (Hitler 2000, 53). Účel, žiaľ, veľakrát svätí prostriedky. Kto svätí účel, nato sa už otázky klásť nezvyknú. Keď nie je potrebné odvolávať sa na vyššiu pravdu, možno konať podľa biblického precedensu „oko za oko, zub za zub“. Človek sa len zriedka dopúšťa vedomého zla, respektíve odmieta priznať, že koná zlo. Nech činí čokoľvek, nepovažuje to za amorálne. Každú činnosť si dokáže zdôvodniť, ospravedlniť. Väznice vždy boli a sú plné „ukrivdených“ a „nevinných“ zločincov. Preto ak Robert Wright nazval človeka „morálnym zvieratom“ (Wright 2000), zostáva prvá časť tohto pomenovania bez ostrejšej diskusie. To či človek je aj „zvieratom“, teda len jedným z mnohých iných živočíšnych druhov, alebo sa jeho bytie koncentruje v úplne inej dimenzii, zostáva permanentným zdrojom otázok najmä pre filozofov; evoluční psychológovia, ako sa zdá, majú v tom celkom jasno.

Po vyjasnenom stanovisku k problému hýbania nás sa Tolstoj konečne venuje slobode a slobodnej vôli. Tento problém postavil jasne, a to na tvrdení mnohých ľudí, že sú slobodní pretože nepodliehajú žiadnym zákonom. Tolstoj stanovil tri tézy, ktoré sa navzájom vylučujú:

- 1) „Ak vôľa každého človeka bola slobodná, to znamená, ak každý mohol konať tak, ako sa mu chcelo, celé dejiny sú radom jednotlivých náhod.“
- 2) „Ak čo len jediný človek z miliónov mal možnosť za tisícročné obdobie konať slobodne, to znamená tak, ako by chcel, je zrejmé, že jediný slobodný čin tohto človeka, odporujúci zákonom, marí možnosť jestvovania akýchkoľvek zákonov, platných pre celé ľudstvo.“
- 3) „A ak jestvuje čo len jediný zákon, usmerňujúci konanie ľudí, nemôže jestvovať slobodná vôľa, lebo vtedy ba sa vôľa ľudí musela tomuto zákonu podriaďovať“ (Tolstoj 1987, 759).

Na základe týchto protirečení Tolstoj dochádza k spoločnému zákonu nevyhnutnosti. V konečnom dôsledku priradil Tolstoj slobodnú vôľu k vedomiu. Aby sa človek vôbec mohol zaoberať slobodnou vôľou, musí mať vedomie. „To znamená, že si v prvom rade musí uvedomovať, že žije. A človek pozná, že žije, podľa toho, že niečo chce, to znamená, uvedomuje si svoju vôľu“ (Tolstoj 1987, 761). Ďalej mu z toho vyplýva, že vôľu, ktorá je takto podstatou života, si človek uvedomuje, respektíve

ju vníma, ako slobodnú. Regulovanie tejto vôle (napr. prijímanie potravy) ale vníma ako jej obmedzovanie. A ďalej: „Vôľa sa javí človeku obmedzenou práve preto, že si ju neuvedomuje inak než ako slobodnú“ (Tolstoj 1987, 760). Preto musí byť vedomie odtrhnuté od rozumu. Keď človek zdvihne ruku, má pocit, že je slobodný, ale zdvihnúť ju môže len tým smerom, ktorým mu to dovoľujú okolnosti, priestor a vlastná anatómia. Keby vedomie slobody nebolo samostatným a od rozumu nezávislým zdrojom sebapoznania, podliehalo by úsudku. Ale keďže nepodlieha, človek nevníma pri zdvíhaní ruky spomínané obmedzenia. Podľa Tolstého ani nemôže, pretože človek by bez tejto nezmyselnej predstavy o vlastnej slobode ani nemohol žiť, dokonca by život ani nechápal. Napokon všetko ľudské konanie ako aj všetky ľudské pohnútky sú podmienené túžbou po väčšej slobode. Bohatstvo – chudoba, sláva – anonymita, moc – podriadenosť, sila – slabosť, zdravie – choroba, vzdelanie – nevedomosť, práca – odpočinok, sýtosť – hlad, cnosť – hriech, sú len väčšie alebo menšie stupne slobody (Tolstoj 1987, 760 – 61). Ak uznáme tento Tolstého argument, teda argument o väčšej, či menšej slobode, potom sa sloboda ako taká, keďže má stupne, zákonite javí relatívnou. Možno povedať pocitovou, skôr ako reálnou. Keďže sloboda a slobodná vôľa v Tolstého rétorike akoby splývali, môžeme túto relatívnosť prisúdiť aj slobodnej vôli.

Úplne na záver Tolstoj vyjadruje premisu, podľa ktorej slobodu a nutnosť determinujú tri faktory, ktoré regulujú vzťah človeka k činu, ktorý vykonal. Tými faktormi sú: (1) vzťah človeka k vonkajšiemu svetu, (2) vzťah človeka k času a (3) vzťah človeka k príčinám, ktoré tento čin vyvolali (Tolstoj 1987, 765). Človek, ktorý sa topí, chytí sa pri tom iného a utopí ho, alebo hladná matka, vyčerpaná kojením, ukradne potravu, či človek vychovávaný v kázní, zabije človeka na rozkaz v bojovom šiku, tí všetci sa zdajú byť menej vinnými, t. j. menej slobodnými, čím viac poznáme okolnosti ich skutkov. Z toho Tolstému vyplýva, že čím je väčšia nutnosť, tým je človek menej slobodným (Tolstoj 1973, 143). Tolstoj tak speje k filozofickému kompromisu o neexistencii absolútnej slobody ako aj o neexistencii absolútnej nutnosti. Ak by sme si totiž, čisto teoreticky, predstavili človeka zbaveného všetkých vplyvov a skúmali len jeho okamžitý skutok, a nutnosť by sme takto anulovali, ani vtedy by sme nedospeli k predstave o absolútnej slobode; pretože tvor, ktorý nie je ovplyvňovaný vonkajším svetom, plným fyzikálnych zákonov, ktorý je mimo čas a priestor a je nezávislý na príčinách, tento tvor už nie je

človekom. Ak by sme si chceli na strane druhej predstaviť človeka podriadeného len zákonom nutnosti, bez slobody, musíme pripustiť znalosť nekonečného množstva priestorových podmienok, nekonečne veľkého časového úseku a nekonečného reťazca príčin. A nekonečno nie je pre človeka pochopiteľné (Tolstoj 1973, 149).

Tolstoj bravúrne rieši problém slobody, respektíve slobodnej vôle a nutnosti. Aj keď ani on sa neubránil istej dávke filozofickej špekulácie, opäť v predstihu, i keď bol Darwinovým súčasníkom, dospel k tvrdeniam, ktoré ponúka dnešná evolučná psychológia. Už Darwin pochyboval o existencii slobodnej vôle. V jednom zo svojich zápisníkov si poznačil: „každý čin je určený dedičnou konštitúciou, príkladom druhých a učením sa od druhých“ (In Wright 2002, 338). Aj na otázku, prečo sa cítíme slobodne keď sa o niečom rozhodujeme, odpovedá Darwin v súlade s dnešnými závermi moderného evolucionizmu. „Všeobecne rozšírený blud o slobodnej vôli je úplne pochopiteľný. Pretože má človek schopnosť jednat' a málokedy môže rozlíšiť pohnútky, ktoré ho k tomu viedli (pôvodne väčšinou inštinktívne, preto je dnes potrebné veľké rozumové úsilie, k ich odhaleniu: toto je dôležité vysvetlenie), myslí si, že sa rozhodol sám“ (In Wright 2002, 339). Dnešný darvinizmus už bez ostychu tvrdí, že „blud o slobodnej vôli“ je evolučnou adaptáciou (Wright 2002, 339). Naše pohnútky, naše zámery, ktoré riadia naše činy sú pred nami skryté a to v našom záujme, aby sme o to presvedčivejšie dokázali konať. Týka sa to altruizmu, zdvorilosti, morálky, dvorenia a mnohých iných prejavov nášho správania, ktoré obyčajne prisudzujeme vyšším sféram ľudského konania. Vo všetkých spomenutých sférach sa správame tak, ako to očakáva naše okolie, z čoho máme prospech. Keď Tolstoj odtrhol vedomie od rozumu, zrejme ani netušil ako bol blízko k Darwinovým evolučným postojom.

Aj keď netrváme rigorózne na biologických, respektíve evolučných determinantoch, ktoré riadia osud ľudstva, predsa považujeme za dôležité tieto náležitosti pripomínať. Ak je obmedzená rovnosť a sloboda, potom aj demokracia, ktorá sa zvykne ciachovať práve rovnosťou a slobodou, je limitovaná. (Alebo je demokracia len iluzórna?) Plne akceptujeme slobodu a nezávislosť ľudského myslenia od biologických daností. I keď, pravda, tvrdíme aj to, že absolútna väčšina ľudí zatiaľ nedosiahla, a zrejme tak skoro ani nedosiahne, nezávislosť vlastnej mysle od biologických imperatívov. Stále sme v područí zákonov hierarchie, moci,

túžby po majetku a uznaní. Preto je toľko komerčnosti, konzumu, násilia a sexizmu všade okolo nás. Ak však rovnosť v reálnom svete nenachádzame, môžeme sa právom opýtať, akým determinantom teda viac podliehame, biologickým alebo kultúrnym? Sme skutočne slobodní, alebo sme slobodní len preto, že si to myslíme?

Literatúra

DE WAAL, F. (2006): *Dobráci od prírody*. Praha: Academia.

HITLER, A. (2000): *Můj boj*. Pohořelice: Otakar II., Michal Zítka.

TOLSTOJ, L. N. (1973): *Myšlenky*. Praha: Melantrich.

TOLSTOJ, L. N. (1987): *Vojna a mier 2*. Bratislava: Tatran – Naše vojsko.

SŤAHEL, R. (2012): Ambivalentnosť vzťahu štátu a slobody. In: Sucharek, P. (ed.): *Sloboda a jej projekcie*. Prešov: PU, s. 308 – 313.

VALACH, M. (2009): *Svět na předelu. O politické a morální krizi kapitalismu*. Jihlava: Grimmus.

WRIGHT, R. (2002): *Morální zvíře*. Praha: NLN.

doc. PhDr. Ivan Dubníčka, PhD.

Katedra politológie a európskych štúdií

Filozofická fakulta UKF v Nitre

Boženy Slančíkovej 1

949 74 Nitra

Slovenská republika

idubnicka@ukf.sk

POJETÍ SVOBODY VE FILOZOFII VŠEJEDNOTY

Jaromír Feber – Jelena Petrucijová

Freedom in the Philosophy of All-unity

Abstract: *The idea of freedom is one of the constitutive elements of each culture. It's an important topic within the Russian philosophy of all-unity. One of its main tasks is to put relative world into the absolute context. The Absolute is understood as God. God's absoluteness and human freedom are not contradictory: even though freedom means to assert one's „own“ towards the „alien“, the inward and one's „own“ in human personality, though being ontologically important, comes from God and due to God.*

Key words: *Russian philosophy of all-unity – Freedom – S. L. Frank*

Na úvod našeho příspěvku zformulujeme několik obecných tezí:

- *Myšlenky ovlivňují lidský život.*
- *Rozumné myšlenky mohou lidský život zlepšit.*
- *Dějiny filozofie jsou výběrem myšlenek, které jsou pokládány za ty nejrozumnější.*
- *Filozofické myšlenky vyrůstají z určité kultury.*
- *Kultura jako systém podmínek lidského života (ekonomických, sociálních, politických a duchovních) může být pomocí rozumných myšlenek dotvořena žádoucím způsobem.*
- *Jedním z konstitutivních prvků kultury je i myšlenka „svobody“.*

Svoboda bezesporu patří k hlavním tématům filozofie, nutně na ni narazí každý filozof, který promýšlí celek lidského světa.

„Svoboda“ se stala důležitým tématem i v ruské filozofii. Ruskou filozofii považujeme za svébytnou podobu filozofie, která se vyvinula v první polovině 20. století a je charakterizovaná především pokusem o syntézu pravoslavného křesťanství a filozofie. Ruská náboženská filozofie není zcela homogenní celek a je oprávněné k ní přistupovat diferencovaně. Z dnešního pohledu se ukazuje, že dominantní formou ruské náboženské filozofie je tzv. filozofie všejednoty (Feber 2007), která dle

programového vymezení V. Solovjova, je namířena na poznání absolutního prvotního základu bytí a jejím hlavním úkolem je sjednotit na tomto základě empirickou mnohost, a vytvořit tak celostný světový názor (Соловьев 1911 – 1914, т. 10, 243). V tomto smyslu je metafyzikou v tradičním chápání.

Nejdůsledněji a nejsystematičtěji rozvíjí metafyziku všejednoty S. L. Frank, který její základ spatřuje v ideji, že „poznávat znamená nejen vidět věci, ale zároveň vidět, jak jsou ukotveny v absolutnu“ (Франк 1990, 199). Absolutno označované jako Všejednota je ztotožňováno s Bohem.

Základním charakteristickým rysem filozofie všejednoty je pak především důslednost, se kterou se tato filozofie snažila kategorii Všejednoty uplatňovat ve svých filozofických konstrukcích. Ona důslednost se dotýká především toho, že vše muselo být pojato jako organická součást Všejednoty, nic z ní nemohlo být vyňato, protože Absolutno nepředpokládá nic vnějšího, nemá žádné „vně“, nemá žádné hranice. Ani Bůh, ani člověk se svým rozumem, duchovním životem a poznáním nemohli být takto ze Všejednoty vyloučeni, ale naopak vše se stává nedílnou součástí všeobjímající absolutní reality. Jak tvrdí Špidlík: „Rusové usilují vědomě o to, aby ve všejednotě viděli jak absolutno, tak i to, co je relativní, aby tak dospěli k bytí bez hranic“ (Špidlík 1996, 80).

Antropologickým důsledkem metafyziky všejednoty je sjednocení Absolutna (Boha) s člověkem. Člověk tím získává výjimečný status „bohočlověka“, má takto božskou podstatu, která z něj činí hlasatele boží vůle v jinak relativním světě. Idea boholidství, jak tvrdí Frank, má překonat tragický osudový rozkol „mezi dvěma vírami – vírou v Boha a vírou v člověka, který je natolik charakteristický pro evropský duchovní život posledních století“ (Франк 1997, 209). Ale otázkou je, jak dát do souladu absolutní Boží „Ty“ (Bůh je absolutní prvopočátek prožívaný a zjevený ve zkušenosti jako absolutní „Ty“) s lidskou osobností jako svobodnou existencí, t.j. svobodnou realitou? Zdá se, že stojíme před nutností a zároveň před nemožností zachovat lidskou svobodu před tváří Boha. tzn., že stojíme před antinomii lidské svobody a všemohoucnosti.

Svoboda je na jedné straně v křesťanském pojetí nutným předpokladem lidské mravní odpovědnosti a navíc rovněž předpokladem možnosti Boha hledat a nacházet. Zároveň svoboda znamená, že člověk může být bez Boha, činit sám ze sebe, ale pak není Bůh absolutním tvůrčím prvopočátkem. Čistě racionálně není z hlediska filozofie všeje-

dnoty tento problém řešitelný: buď lidská svoboda popírá absolutnost Boha anebo absolutnost Boha popírá svobodu – *tertium non datur*.

Pro existencialistický přístup v rámci ruské filozofie je zdánlivá neslučitelnost ideje všejednoty a ideje lidské svobody důvodem k odmítání filozofie všejednoty. Tuto výhradu akcentoval například Berďajev, když tvrdí, že podstatu člověka tvoří jeho svoboda, a ta je možná jen za předpokladu, že za prvotní realitu nebudeme považovat bytí ani Boha, ale lidskou existenci. „Prvotně danou realitou je konkrétní člověk“ (Бердяев 1935, 5). „Proti ontologii, která je vždy založena na hypostazování produktů myslí, na logickém universalismu, je nutné postavit filozofii ducha poznávaného v lidské existenci“ (Tamže, 9). Podle jeho názoru u Franka „člověk tone ve všejednotě“, a proto „není objasněno specifikum člověka“ (Бердяев 1989, 643). Frank však trvá na tom, že jedině ukotvení člověka ve všejednotě umožňuje člověka zdůvodnit a jeho pravou svobodu je nutné chápat jako realizaci boholidské podstaty. Existencialismus je z jeho pohledu jen neoprávněnou abstrakcí, protože vytrhává člověka z konkrétního celku reality.

Zeňkovský, který představuje v ruské filozofii tradiční náboženský přístup, řeší problém svobody následovně: přijetí Boha není popřením lidské svobody, ale právě naopak, protože je-li svoboda stav, kdy dělám to, co chci já sám, a ne to, co je mi vnucováno něčím vnějším, pak přijetí slova Božího je svoboda, protože Bůh jako můj stvořitel tvoří mou vnitřní podstatu, je mým nitrem. Dělán-li něco v souladu se svým nitrem, tedy se sebou samým, pak je to skutečná svoboda. Dělán-li něco pod vlivem například tělesných choutek, jsem jen zdánlivě svobodný, protože ve skutečnosti nedělám to, co chci já sám, co je v souladu s mou vlastní podstatou, ale dělám to, co chce mé tělo, kterému se tímto podřizuji, a nejsem takto vůči němu svobodný. Svoboda jako prosazování svého vůči jinému je sebeurčením, které je založeno na překonávání cizího. Cizí vůči mé podstatě není jen případná tělesná chlípnost, ale cizí může být i vnější svět, kterému se musím v takovém případě vzepřít, chci-li zůstat sám sebou, a tedy svobodný. Naopak Bůh a jeho vůle mi jako člověku nemůže být ve skutečnosti, v pravé podstatě, nikdy cizí (Зењковский 1997, 260 – 269).

Na rozdíl od tradičního pojetí je metodologií, kterou využívá Frank ve snaze postihnout transracionální vztah Boha a člověka, tzv. antinomický monodualismus. Všemohoucnost Boha, která není racionálně slučitelná s

lidskou svobodou, s ní tvoří prvotní transracionální jednotu.

Vztah s Bohem lze podle Franka označit jediň slovem láska. Láska tvoří podstatu každého vztahu „já – ty“. Ve vztahu lásky je „ty“ vnímáno jako původní hodnota, ve vztahu ke které se mé uzavřené samobyťí mění v byťí pro druhého a v druhém. „Já“ se v tomto vztahu obohacuje a teprve začíná vpravdě být. A právě proto v případě, že se jedná o absolutní „Ty“, které je zbaveno nedokonalosti a omezenosti, je obohacení a zdůvodnění pociťováno člověkem jako absolutní. Frank shrnuje: „Člověk je bytost zakořeněná v nadlidské půdě – takové je vymezení podstaty člověka“ (Франк 1990, 508). Absolutnost Boha není v rozporu s lidskou svobodou, protože vše, co je v lidské osobnosti ontologicky cenné, je prvotně od Boha a skrze něho. Člověk se nemůže ve svém vztahu k Bohu dostat do rozporu se svou svobodou, protože Bůh není cizí jeho podstatě, ale naopak je jeho působení pociťováno jako požehnání.

Frank nemůže uznat konečného člověka základem ontologické struktury reality, ač ho k tomu filozofická atmosféra poloviny 20. století přímo nutila, protože z hlediska filozofie všejednoty není „já“ izolovaná sféra, ale je vyzařováním všeobjímající absolutní reality. Nekonečné absolutní byťí je prvotnější než konečné již proto, že konečné vzniká omezením nekonečného. Když si člověk uvědomuje sebe jako omezené byťí, zároveň postihuje nedostávající se mu aktuální nekonečnost, t.j. Boha. Transcendentální sebereflexe ukazuje dle Franka dvě evidence: evidenci odlišnosti lidského ducha (tj. osobnosti) od objektivní přírodní skutečnosti a evidenci relativnosti lidského ducha. Z těchto evidencí vyplývá evidence Boha, protože když si něco uvědomuji jako cizí, nedostatečné a ohraničené, tak mám zároveň evidentní vědění o tom, co tuto cizost překonává a neúplnost doplňuje. „Stačí, abych si zcela uvědomil sebe jako pravou realitu, abych spolehlivě vnímal Boha“ (Франк 1997, 316). Nemohli bychom si uvědomit svou nedostatečnost, cítit potřebu Boha a hledat ho, kdybychom nebyli odrazem toho, čeho se nám nedostává a co hledáme. To, co nás nutí hledat Boha vně nás, je přítomnost Boha v nás.

Frank je proto přesvědčen, že o Bohu mohu pochybovat stejně málo jako o sobě. Ba dokonce z ontologického pohledu je Bůh důvěryhodnější než „já“, protože je podmínkou toho, co vnímám jako svou pravou podstatu. „Jediným, ale plně adekvátním důkazem byťí Boha je byťí samotné lidské osobnosti, kterou si uvědomíme ve vší hloubce a významnosti právě v celém jejím významu jako tvora transcendujícího sama

sebe“ (Франк 1997, 313).

Cesta k bohopoznání, jak navrhuje Frank, musí vycházet ne z nepostižitelné, neproniknutelným tajemstvím zahalené podstaty Boha, ale z dostupnější podstaty samotného člověka. Frankova antropologie je založena na předpokladu, že člověk patří zároveň dvěma světům a je místem jejich střetu. Svým tělem a duševním životem je součástí přirozeného světa a je podřízen jeho zákonitostem, ale zároveň svým duchem člověk vchází do jiného světa, světa absolutní reality a svými kořeny do ní proniká. K *differentia specifica* člověka patří jeho schopnost transcendovat. Jedině na předpokladu, že lidské „já“ není ohraničeno přírodní skutečností, ale transcenduje, lze zdůvodnit lidskou svobodu jako tvůrčí aktivitu.

Člověk je tvor, který má schopnost se distancovat od fakticity (i své vlastní) a určovat její vztah k přesvědčivější, prvotnější, autoritativnější instanci. Podstata člověka spočívá v tom, že v každý moment svého uvědomělého života transcenduje za hranice faktické danosti. Mimo transcendování není možný akt sebeuvědomění tvořící tajemství člověka jako osobnosti. V aktu sebeuvědomění člověk sám hodnotí a soudí sebe, je v dvojakém postavení soudce a souzeného, poznávajícího a poznávaného. V lidském životě dochází ke střetu mezi dvěma sférami jeho života, faktickou a ideální. A protože je vrcholným ideálem (konečným kritériem) Bůh, je vztah k Bohu určujícím znakem člověka, je tím, co dělá člověka člověkem (je počátkem lidskosti v člověku), je jeho, jak tuto skutečnost nazývá Frank, „Boho-lidství“.

Pro představitele tradičního křesťanského pojetí je myšlenka všejednoty nepřijatelná, protože v tradičním křesťanství jsou Bůh a svět (jehož součástí je i člověk) důsledně odděleni. Naopak ve všejednotě svět a Bůh splývají v rámci absolutní reality. Splývání Boha a světa zpochybňuje dogma o stvoření. Všejednota je absolutní a nemůže být ničím ani nikým stvořena. Bůh netvoří svět z ničeho, ale „jen“ dodává nadčasové realitě (ke které sám jako její základ patří) hodnotu a smysl. Realita je teofanií, protože to, co je v realitě již původně obsaženo, se jen aktualizuje v čase.

Mystika vždy (i křesťanská, ke které Frank přimyká) uznává přítomnost Božstva v lidském nitru. Mystická mysl vyznává dvojaký vztah mezi Bohem a člověkem, zároveň transcendentní i imanentní. A v tomto smyslu je učením o dvou vrstvách lidského „Já“. Koneckonců i sv.

Augustin, když tvrdí, že: „Bůh byl vždy u mne, jen já jsem nebyl u sebe“, předpokládá odlišnost jednoho „já“, které je schopno odejít, od jiného, hlubinného „já“.

Frank shrnuje své pojetí následovně: „Abychom měli samotnou ideu Boha jako transcendentní, pro nás vnější reality, [...] musíme před a nezávisle na této pozici ne gnozeologicky nebo subjektivně, ale onticky, v samotném našem bytí a podstatě mít prvotní nerozborný vztah s Bohem – mít zkušenost Boha slitou se zkušeností našeho vlastního bytí a neoddelitelnou od ní, t.j. mít Boha v tomto smyslu imanentně v nás samotných [...] Hlubina mé duše – moje duše, protože je zakořeněna v Bohu neboli má Boha v sobě, mlčenlivě, a z velké části podvědomě, předává toto své prvotní vědění Boha, totožné jeho vlastní přítomnosti ve mně, vnější vrstvě mé duše, mému racionálnímu sebevědomí, a jen proto mé „já“ v jeho oddělenosti a odlišnosti od Boha může druhotně mít Boha jako transcendentní instanci, může se na něho orientovat, může si uvědomovat svou povinnost se mu podřizovat, t.j. mít transcendentní měřítko svého života“ (Франк 1997, 351).

Vztah Boha a svobody je klíčovým problémem kultury. Filozofie všejednoty ukazuje, že absolutnost Boha není v rozporu s lidskou svobodou, protože svoboda znamená prosazování svého vůči cizímu, a vše, co je v lidské osobnosti ontologicky cenné, a proto nejnítěrněji lidské, je prvotně od Boha a skrze něho.

Literatura

FEBER, J. (2007): Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské filozofie. In: *Filosofický časopis*, č.5, s.721 – 739.

ŠPIDLÍK, T. (1996): *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium.

БЕРДЯЕВ, Н. А. (1989): Два типа мировоззрения. In: *Типы религиозной мысли в России*. Париж: ИМКА – Пресс, с. 635 – 649.

БЕРДЯЕВ, Н. А. (1935): Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь. In: *Путь*, № 49, с. 3 – 22.

ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. (1997): *Основы христианской философии*. Москва: Канон.

СОЛОВЬЕВ, В. С. (1911 – 1914): *Собрание сочинений в 10-ти томах.*
СПб., т. 10.

ФРАНК, С. Л. (1990): *Сочинения.* Москва: Правда.

ФРАНК, С.Л. (1997): *Реальность и человек.* Москва: Республика.

doc. PhDr. Jaromír Feber, CSc.

VŠB – TU Ostrava

Dr. Malého 2076/15

702 00 Ostrava-Moravská Ostrava

Česká republika

jaromír.feber@vsb.cz

doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.

Fakulta sociálních studií, Ostravská univerzita v Ostravě

F. Šramka 3

709 00 Ostrava-Mariánské Hory

Česká republika

jelena.petrucijova@osu.cz

POSTDEMOCRACY AND ANTINOMIES OF GLOBALIZATION

Tomáš Hauer

Abstract: *The paper tries to carry on a philosophical analysis of some antinomies of the process we describe as globalization. We point out the disagreement between the expert and postmodern definition of globalization, the trend to drive out the postmodern conception of globalization from the public area. The globalization process is set in a broader context of social and political changes the liberal democracies went through in the second half of the 20th century. The examples presented by the author put emphasis on some negative externalities.*

Key words: *Globalization – Postmodernism – Public area – Antidualism – Antiessentialism – Growth of specialized knowledge – Modernity*

I.

The whole generations of schoolchildren all over the world spoke about something that is now official: William Shakespeare is said to be – boring, all-fashioned, untrustworthy, even ridiculous. At least this is the opinion of a teachers' board appointed by the most important province of South Africa, Gautenberg. It suggested to erase some of the playwright's works from compulsory reading lists at all the state schools. They are said to have an unhappy ending very often, they do not express cultural diversity in a sufficient way, they do not condemn racism and sex discrimination, all these principles being included in the Southafrican constitution.

The works in question included e. g. *Julius Caesar*, because it allegedly did not correspond to the equality between sexes. Other Shakespeare's plays – *Antonius and Cleopatra* and *Taming of the Shrew* – did not do well either. Both of them we labeled undemocratic, sexist and racist. *Hamlet* was marked off undesirable because the play lacks optimism and does not encourage. *King Lear* was considered as too havenless. According to the board the play is also full of violence and despair, its plot is unlikely and ridiculous. All the same some Shakespeare's play managed to escape such judgement, such as *Romeo and Juliet*, although it does not have a happy ending, *Macbeth* and the *Merchant of Venice*. However, Shakespeare was not the only one to catch a Tatar. Gulliver's Travels were crossed out as well – for containig a sort of

humour which is a far cry from what is close to Southafrican mentality.

Let us take this seemingly funny story as a metaphor suggesting one of the significant problems of the present era. This problem can be expressed by the question: What is the principle of public area in democratic society and how can it be measured? What is the purpose of public area functioning? Is it creating the mass loyalty or restoring the idea of the society as a whole, which none of us as an individual really has, into our versions of the world?

There are a lot of keen supporters of the first option nowadays, including university professor and an influential philosopher Marcello Pera. In his speech at Lateran University in Vatican he said, that today an idea prevails in the West that none of the intellectual constructions has a universal acceptance. Pera warned against the influence of such philosophers as Nietzsche, Derrida, or Deleuze. These thinkers preach an unacceptable thesis, which reduces the European civilization to *one* of many cultures. The history of the West is depleted, it resigns to the universal nature of Western thought, laws and institutions, the chairman of the Italian Senate states. The base of the approach presented by Marcello Pera is such a conception of public area which assumes a possibility to give definitive reasons for your options by grounding them on some undisputable evidence or universal system of rules, which must be acknowledged in themselves by every sensible person. Such a conception of public area therefore looks for an absolutely just view where our version of the world is not conditioned by anything, so we can see the truth or we can see the things as they are in reality.

A different approach to understanding the conception of public area can be found with philosophers who are usually called postmodern (Rorty 1989, 73). The plot of the story offered to us by these authors in different varieties could be summarized as follows: Let us found the open society of the Western type on the assumption of a fallibility of all its participants. The fallibility in private, political or economic decision-making means that any purposeful and intentional behaviour has some consequences which have not been considered before (Deleuze 1983, 149). Therefore the sensibility of our conduct is not guaranteed by the perfect state of our theoretic ground, which is always imperfect. However, it can be brought about by institutions like free market, independent public opinion or effective public area – compelling us to a change, quick recognition and rectification of those unmeant consequences of our decisions. Our sensibility is measured not only by finding a suitable solution, but also by our flexibility – that is how quickly we are able to react to the crisis of our initial ground caused by the fact that the society as a whole never reacts according to the assumption of the theoretical ground.

I would like to use the following example to illustrate as the case would stand if we described them by means of postmodern mode of speech. In his successful book *The War of Sperms* an American zoologist Robin Baker describes the ability of sperms to attack the sperms from the previous copulation which fertilizes the ovulum. Baker came to the conclusion that human sperms – like male generative cells of a number of other animal species – not only can compete with each other, but also the sperms of one male also have a destructive effect on his “predecessors”. Individual species from dragon fly to chimpanzee have developed various methods to ensure that the last male’s sperms suppress sperms of the male the female copulated with short while ago in her organs. Baker expressed an assumption that men produce special “kamikaze” sperms exploding in close proximity of other individual’s sperms and destroying them by this. This feature, for the rest as everything in nature, must have had some cause. If we bring it to closure, Baker deduces from this that men are in their biological nature used to changing partners. Michael Siva-Jothy from the University of Sheffield does not agree with him and claims that in a woman’s organism there are mechanisms checking the quality of the received sperms. Namely the quantity of waste is high and woman organs test the sperms carefully.

II.

In public area of posmodern society we solve problems of two kinds. **Firstly**, there are problems that can be solved by further growth of specialized knowledge. The dispute whether men produce “kamikaze” sperms or not can be untwined by increasing the disputants’ competence. R. Baker and M. Siva-Jothy can then settle their argument e. g. by more careful observation, more complete documentation of the problem, more thoughtful generalization of the facts, broadening the comparative sample, enforcing a miniature camera, using a revolutionary scientific method, etc. Similar situation concerns the questions – whether organized criminal activity grows, whether the inflation increases or decreases, whether T-neutrins exist, whether the influx of foreign investment rises or falls, whether the drug abuse among teenagers grows – and so on.

Secondly, in public area we meet problems that cannot be solved by further growth of specialized knowledge. The inhabitants of Iceland, a small island in the north part of the Atlantic, have unwillingly become involved in a unique and controversial experiment. The Iceland’s government sold the genetic information and lines of descent of all the Icelanders to the commercial firm Decode Genetics, which will use this material to try to

disclose the genetic ground of the inherited diseases and prepare new procedures to cure them. The government in Reykjavik was offered by the firm to be paid 200 million dollars in the course of the next 5 years for the overall information about DNA, inheritance carrier.

The Island's population, whose language belongs to the Germanic branch of the Indo-European family, is regarded as one of the most homogenous populations in the world. Since the 9th century when the Vikings' fleet from Norway landed on the island, its genetic ground changed as late as 100 years later – at that time several hundred Scotsmen and Irishmen settled on the island. Settlement records, church registers, regular census and even carefully kept lines of descent cannot be compared to anything else in the world. The Islanders collect their long ago deceased ancestors as others collect stamps. The transaction between the government and the Decode Genetics arouses a number of questions. Besides the ethical questions concerning commercial use of a genetic heritage of a nation, there are issues of the privacy and agreement of the individuals, their rights against the state, etc. According to Thomas Zoega, the chairman of the ethical board of the Iceland's Medical Association, the government took an illegal action by selling sensitive personal data without the approval of the people it concerned. Doctor Kari Stefansson, a charismatic founder and boss of the Decode Genetics, avows that he has bought a treasury of genetic information. He is absolutely confident that accessing the information will signify revolution not only on Iceland, but all over the world.

The above stated questions, similar to the questions – whether we should reconcile to overwriting DNA with plant and animal species, whether education system should be considered private or public property, whether globalization brings about economic growth and well-being or ecologic degradation, what is progress or whether the existing abortion law should be made more strict – **cannot** be answered by the further growth of the specialized knowledge, referring to universal truths or a more complete enumeration of facts.

These questions can only be resolved by uncovering the hidden moral, historical and value prerequisites of the *stories* in which these issues are assessed and evaluated. A French postmodernist J. F. Lyotard offers us the following methodological approach (Lyotard 1984, 71). He shows that each perception not only includes imperfection, but that this separation, this selection is absolutely essential for our ability to perceive. To put something on the map means to make something else – the background, outside, against the surrounding – invisible in a way, to force out other structure into the

latency state or oblivion. Every problem, theory or event attracting our attention, offers us something or brings a wide choice of new opportunities, therefore thanks to the power of separation it becomes a visible *shape*. However, in the end, *the background* overpowers the shape, transfigures it (Lyotard 1985, 36) by incorporating it into the co-existence with the rest of the world and our preceding experience.

Let us use Lyotard's term for the second type of the questions appearing in public area and let us call them background questions (Lyotard 1984, 39). What we mean is the fact that e. g. the question of cloning men or interfering in human DNA for medical purposes, will certainly have different background for those who live their lives in the creation story and for those of us who believe in evolution. In the background of these two stories there are two fascinating metaphors with their own poetics, the gracious God, the Creator versus a selfish gene, which contradict each other. Public area has its tension because while solving various topics those great metaphors crash all the time, disputing about them is making us better people and is increasing the quality of our decision-making as well as making it more legitimate. The questions whose background is created by those great metaphors, cannot be solved by a more professional argumentation, the expert's impersonal jargon or an accumulation of universal truths (Lyotard 1984, 42 – 49). Postmodern public area emphasizes the second type of questions, which make the dispute of those great metaphors more dramatic. Thanks to the conflicts they invoke, these metaphors open up the questions in the background for us, the questions whose charming power we do not realize in the whirl of everyday life.

III.

At present, two conceptions of globalization sharply compete within the public area. The *first* one defines globalization as the liberalization of the world market, lowering costs, removing all historical, cultural, moral and political barriers limiting the capital, growth (Amin 1998, 129), speeding up the flow of information, etc. This conception of globalization is characterized by the hegemony of the economic experts' vocabulary strictly avoiding ethical questions connected with the untenable unbalance of power inside the globalizing institutions (Monetary Fund, World Bank). We can call this definition of globalization an expert one. Mats Karlsson, a high officer of the World Bank, characterizes globalization as a process that has not been invented by anybody... and that will increase the living standard of all those who are able to adjust to it. The plot of the story the economic experts offer us could be summarized like this: the industrial society *absolutely naturally*

develops towards humanization of the system as a whole, towards overcoming alienation and valorizing specifically human qualities (Amin 1997, 48). The market economy rules are not the product of the people who expect to profit from them, but – as the former minister of privatization Tomáš Ježek writes in his book called *Building-up Capitalism in Bohemia* – a system suited for a man as he was created by God. It is exactly this blind faith in the conception of capitalism tailored to the man by the Creator that is so dangerous. *Such a* system can only be opposed and criticized by – dreamers, communists, criminals, postmodern relativists, extremists or the enemies of the objective moral order, as capitalism is characterized by the activists of the liberal institute and journalists aimed at denouncing the communist past of the Czech society.

The *second* conception of globalization can be defined as – postmodern. For many people it is symbolized by a twenty-three years old Italian globalization opponent Carlo Giuliani, who was shot by two carabinieri at the summit in Genoa. Do not judge anybody according to his or her hair or shirt, because a heart of a person fighting for a better world can beat under it – these are the words uttered by the victim's father, who was the only speaker at a modest funeral. This second conception defines globalization as a process in which the economy got out of the democratic control it was subjected to at the time of the national state (Latouche 1996, 86). We are more and more often confronted with the problems that can be solved only if we are able to revise our elementary civilization data and integrate them into the process of the political decision-making. It is an experiment how to restore sense for a global responsibility in the time of ecological crisis, world-wide communication and irrevocable disintegration of national traditions.

The second conception of globalization shows that the responsibility, moral as well as political, can only be restored within modernity, i.e. within the conviction that there are universal norms, objective knowledge and neutral judges we can refer to and thus get rid of our personal experience for the consequences of our behaviour for the historical worlds that have been built up for centuries. The disagreement between the economic and postmodern conception of globalization confronts us with an urgent question. Is there any philosophical or political vision that can comprehend a check on our civilization data into political decision making? I am not sure. However, we can be sure about one thing. A long-term goal of the demonstration in Seattle, Prague or Genoa is not to bring a stop to globalization, but to reverse its apologetic definition. However, driving the postmodern conception of privatization out of the public area leads to a two-way working of the arguments concerning globalization.

IV.

Many of you probably remember Miloš Forman's film *Masses versus Larry Flynt*, which was awarded Gold Bear at the Berlin festival in 1996. The main motto of the film is – freedom for unpleasant ideas. It is a life story of the porn-king, the founder of Larry Flynt's magazine *Hustler*. This magazine (and many others), is – according to many Americans' opinion – full of sexual obscenities, but, on the other hand, for the Flint it is the means of fighting against the censorship and prejudice exerted both by the government and the churches, trying to force their own morals on the people. Flint, who is paralyzed after the attempt on life in 1978 and moves on a gilded wheelchair, says in one of the key scenes of the film: "If you protect my freedom to utter unpleasant ideas and opinions in public now, you will protect yourselves. Because I am the worst one now." It is just the unpleasant opinions that need freedom; the conforming ones surely do not need it. This could be the message – scandalous for many people – of Forman's film. Who is *demos* as a part of the word democracy? Working class, according to the socialists, farmers, according to the clerics' warning murmur, scientists nad managers, as the technocrats in made-to-measure clothes point out, masses, as the revolutionaries shout clinching fits, incarnations of immortal principles, general will, sense overcoming dark superstitions, as the enlightenment philosophers preach. *Demos* is the community established when understanding historical contradictions of our own culture, its randomness, fragility, relativity and mortality becomes the strongest bond among people and nations (Rorty 1999, 229 – 241). Each subculture, even the most fanatic one is nothing more than (more or less desperate, more or less successful) attempt to solve unbearable contradictions of the culture in which the subculture was established. The contradictions of the global culture generate global sub-cultures of protest. The process called "globalitation" involves the public opinion of the western societies in non-solvable antinomies. It was I. Kant who gave to the word **antimony** the status of philosophical concept. Questions such as – does the world have a beginning or is it ageless, is it simple or complex, is it lawful or accidental – can never be answered in a definitive sense, because both thesis or antithesis is possible. It only depends on how we understand the question. Thus, according to Kant, a liberal state plays its own, irreplaceable part. All the time it must guard the citizens against the fanaticism of those who search for the definitive solutions, those who are not able to bear the disputableness of the situation of mankind. Therefore, the promise of "the final solution" is the archetype and the most intellectual temptation of modernism.

Antinomies pointed out by the public area cannot be definitely solved

then, they can only be stabilized, i. e. deprived of their potential destructiveness. An attempt at their final solution would lead to unbearable cultural, political and social conflicts within the present paradigm. Although the conflicts of the late industrial society cannot be overcome, the faith in positive results of their promotion in the public area of democratic societies is still the goal and sense of the western cultural tradition and maybe the last legitimate source of the intellectuals' authority.

Literature

- AMIN, S. (1997): *Capitalism in the age of globalization*. London: Zed Books Ltd.
- AMIN, S. (1998): *Spectres of capitalism – A Critique of current intellectual fashion*. New York: Monthly Review Press.
- DELEUZE, G. (1983): *Nietzsche and philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LATOUCHE, S. (1996): *The Westernization of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive towards Global Uniformity*. Polity Press.
- LYOTARD, J. F. (1984): *Driftworks*. New York: Semiotext (e).
- LYOTARD, J. F. – THÉBAUD, J. L. (1985): *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RORTY, R. (1989): *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1999): *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.

doc. Mgr. Tomáš Hauer, PhD.

Katedra společenských věd
VŠB-TU Ostrava
Tř. 17 listopadu 15/2172
70833, Ostrava-Poruba
Česká republika
tomas.hauer@vsb.cz

SLOBODA A JEJ (ABSOLÚTNY) NÁROK – IDEA SLABÉHO MYSLENIA VO FILOZOFII G. VATTIMA

Dušan Hruška

Freedom and Its (Absolute) Claim – the Idea of *Weak Thought* in G. Vattimo's
Philosophy

Abstract: *Heralding the beginning of the philosophical dialogue on the concept for which Gianni Vattimo would become best known (and coined its name), was groundbreaking. 1983 collection includes foundational essays by Vattimo and Pier Aldo Rovatti. Dissatisfied with the responses to 19th- and 20th-century European philosophy promoted by deconstruction, and poststructuralism, G. Vattimo found an important context in the nihilism of Friedrich Nietzsche. within which he took up the hermeneutics of Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer The idea of weak thought sketched by Vattimo and Rovatti emphasizes the way of understanding the role of philosophy based on interpretation and its limits rather than on metaphysical and epistemological certainties.*

Weak thought does not aim at metaphysical systems and global emancipatory programs but rather at weakening these strong structures. This is why hermeneutics is so important for weak thought. As the philosophy of the interpretative character of truth, hermeneutics becomes resistant against objective philosophical structures and oppressive political actions. While the dominant classes always work to conserve and leave unquestioned the established order of the world, the weak thought of hermeneutics searches for new goals and ambitions within the possibilities of the thrown condition of the human being.

Key words: *Metaphysics – Hermeneutics – Weak thought – Freedom – Nihilism – Religion*

G. Vattimo sa narodil v r. 1936 v Turíne. V období štúdií na gymnáziu bol formovaný svojím učiteľom filozofie, tomistom, duchovným Mons. Pietrom Caramellom. Sám hovorí, že jeho vzdelanie sa dá charakterizovať ako moderné, humanistické a katolícke, a bolo inšpirované myslením J. Maritaina a E. Mouniera. V rokoch 1954 – 1959 študoval filozofiu a literárnu vedu na univerzite v Turíne u zakladateľa súčasnej talianskej

hermeneutiky, filozofa Luigiho Pareysona. Jeho dizertácia *Pojem konania u Aristotela* vyšla v r. 1961. Počas ďalších štúdií bol Vattimo výrazne ovplyvnený Heideggerovým, a predovšetkým Nietzscheho nihilizmom. Vďaka Humboldtovmu štipendiu dva roky študoval v Heidelbergu u H.-G. Gadamera a K. Löwitha. Prvé preklady Gadamerovho opusu magnum – *Pravda a metóda* do cudzieho jazyka, sú práve Vattimovými prekladmi do taliančiny. Vattimova prvá významná práca *Bytie, dejiny a jazyk u Heideggera*, je zároveň jeho habilitačnou prácou.

*

Do povedomia intelektuálov sa dostal predovšetkým svojím projektom *slabého myslenia* (*pensiero debole*, resp. *weak thought*). Na jeseň r. 1979 Vattimo v Salerne prednášal na tému *Dialektika, diferenciacia, slabé myslenie*. Táto prednáška sa stala úvodnou kapitolou kolektívnej monografie *Slabé myslenie (Il pensiero debole)*, ktorá vyšla v r. 1983. V úvode, ktorý Vattimo napísal spoločne s Pierom Aldom Rovattim, navrhuje, aby sme k diskusii o kríze racionality pristúpili bez nostalgie za silnou metafyzikou, čo podľa neho znamená pochopiť bytie ako stopu, spomienku, oslabenú štruktúru. Hermeneutická ontológia sa bude viazať na nihilizmus, čo je sprevádzané oslabením ontologických kategórií. Pri definovaní slabého myslenia podľa Vattima musíme brať vážne Nietzscheho objav súvislostí medzi metafyzikou a ovládaním a v tomto duchu pod neskoršou hermeneutickou identifikáciou bytia a jazyka nemáme rozumieť nájdenie pôvodného, pravého bytia, na ktoré metafyzika zabudla. Ide skôr o spôsob (možnosť) stretnutia sa so stopou bytia, spomienkou na bytie – teda na bytie, ktoré sa už udialo a v tomto zmysle sa stalo oslabeným.

A to je práve situácia, o ktorej vo svojej novej knihe (*Hermeneutic communism*) uvažuje nasledujúcim spôsobom – Vattimova paradoxná formulácia v podstate znie takto: „Keby mohol Stalin čítať viac mojich myšlienok, keby mohol počuť o tom, čo v taliančine nazývam *pensiero debole*, boli by ste (boli by sme) v úplne inej situácii. *Pensiero debole* je idea inšpirovaná Nietzschem a Heideggerom. Ide o príbeh západnej kultúry – a ten je príbehom nihilizmu“ (Hruška 2013, 250).¹

¹ Základný koncept porozumenia *slabému mysleniu* u G. Vattima budem predstavovať prostredníctvom odpovedí G. Vattima v rozhovore, ktorý som s ním viedol v apríli 2012

Vattimovo čítanie Heideggera (v kontexte jeho práce *The End of Modernity*, s podtitulom *Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*), ústi do pozície, v ktorej bytiu, ktoré nie je možné stotožniť s jestvujúcim², je nutné (po)rozumiť ako rozkladajúcemu sa (nihilujúcemu). Dejiny bytia sa stávajú dejinami jeho rozkladu.

Nihilizmus v tomto kontexte znamená redukciu tenzie skutočnosti. Takže slabé myslenie – *pensiero debole*, ako ho Vattimo nazýva v taliančine, *weak thought* ako to bolo preložené do angličtiny – je myšlienkou, ktorej podstata spočíva v tom, že jediným možným spôsobom humanizácie nášho života je redukcia sily absolútna. Napríklad v náboženstve ide o interpretáciu kresťanstva ako idey Boha, ktorý sa stal človekom, a to zmenšilo vznešenosť Boha – Boh sa stal jedným z nás, je naším bratom, nie pánom. Ako sa píše v Novom zákone: Už vás nenazývam služobníkmi, ale priateľmi. A to je to, čo svätý Pavol označuje ako *kenosis*, umenšovanie, znižovanie Boha (Porov. Hruška 2013, 250). Tento moment Vattimo vidí ako východisko jednej z možných interpretácií dejín Západu ako dejín oslobodzovania sa z absolútna posvätného, oslobodzovania sa spod nadvlády absolútneho. Pre etický rozmer nášho bytia to znamená napríklad znižovanie tenzie, znižovanie bohatstva alebo ľudskej agresie. Politicky to znamená redukciu (našich obľúbených) tvrdení, že vedci vedia, ako sa veci majú, a my preto musíme ísť (výhradne) touto cestou (Porov. Hruška 2013, 250).

V tomto zmysle Vattimo uznáva, že samotné pozitívne vymedzenie slabého myslenia je vlastne (v podstate) nedostatočné, pretože je rovnako slabé. Výraz slabé myslenie vystihuje skôr jeho metaforickosť a paradoxnosť.

Cieľom projektu európskeho nihilizmu je demaskovanie akéhokoľvek systému, ktorý je postavený na pravde a rozume ako systém presvedčania a prehovárania a ukázať tak, že logika ako fundamentálna báza všetkých racionalisticky fundovaných metafyzík je vždy len istým druhom rétoriky. Myslenie prichádzajúce s ambíciou odhaliť pravdu je nemilosrdne demaskované ako jeden z výrazov vôle k moci.

Takýto nihilizmus chápe Vattimo ako aktívny nihilizmus – ide o schop-

v Strasbourgu. Rozhovor publikoval časopis *Filozofia* v čísle 3/2013 na s. 248 – 254.

² Používam termín *jestvujúcno* a odkazujem na terminologické vysvetlenie (samozrejme podliehajúce výzve na diskusiu) publikované v časopise *Filozofia* 3/2013 (s. 238 – 241) z pera môjho školiteľa, v súčasnosti vedúceho KFaDF UPJŠ v Košiciach, prof. V. Leška.

nosť žiť vo svete, v ktorom už neexistujú žiadne základy a to ako v rovine metafyzickej, tak v rovine morálnej a rovnako v rovine politickej (v rovine politických autorít). Postoj, ktorý bude rozvíjať nemetafyzické myslenie bude postojom ne-fundujúcej racionality. Proces rozkladu všetkých základov sa ukazuje ako proces emancipácie.

Pre popis takéhoto procesu (procesu *európskeho nihilizmu*) používa Vattimo označenie *filozofia diferencie*. Všetky tradičné dichotómie západnej metafyziky (podstata – jav, racionálne – iracionálne, centrum – periféria) musia byť oslabené, dekonštruované z jedného dôvodu – fundament, nepodmienený základ, ktorý by *hru diferencii* fundoval – neexistuje. Ešte v roku 1974 píše Vattimo prácu *Subjekt a maska (Il soggetto e la maschera)*, v ktorej okrem marxistickej fundovanej kritiky kapitalistickej spoločnosti ukazuje nevyhnutnosť kritiky buržoázneho chápania subjektivity podľa vzoru G. Deleuza a M. Foucaulta – akékoľvek fundujúce štruktúry majú svoje histórie, ktoré ich relativizujú. Túto situáciu precízne ukazujú genealógie akýchkoľvek fundačných štruktúr – po vzore a výzve zo strany F. Nietzscheho sa takto definovanej úlohy vo svojej filozofickej práci dôkladne zhostil M. Foucault.

V súčasnej postmetafyzickej dobe sa ukazuje ako nevyhnutné ponúknuť pozíciu, na základe ktorej bude možné uchopiť (a porozumieť) preniknutie nihilizmu z perspektívy transnihilistického horizontu. Slabé myslenie sa stane obtiažnym nadobúdaním rovnováhy medzi vymazaním pôvodu (kritika silných dejinných metafyzických pozícií) a kontempláciou priepastnej ničoty (rezignácia na možnosť nájdenia pravého (pravdivého) bytia).

Túto situáciu Vattimo diagnostikuje podľa Nietzscheho ako situáciu po smrti Boha: Keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, nie je nevyhnutný filozofický ateizmus. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti. Vo svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: Ak už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, tak je opäť možné v neho veriť. Vattimo k tomu dodáva – „V taliančine, ale tiež v angličtine a španielčine, mi vyšla autobiografia s názvom *Nebyť Bohom*. Ja nie som Boh. Teda, slabé myslenie je presne to“ (Hruška 2013, 251).

V súčasnosti žijeme v postkresťanskej dobe, keď je Boh mŕtvy a keď

sa normou všetkého teologického diskurzu stala sekularizácia. Tento nový, slabý spôsob myslenia nielen otvára alternatívne smery uvažovania, ale tiež obnovuje tradíciu. Vzťah medzi veriacim a Bohom už nie je chápaný ako niečo zaťažené mocou, ale ako intímnejšie spojenie, v ktorom Boh odovzdáva všetku svoju moc človeku.

Z Vattimovho uhla pohľadu nie je proces sekularizácie ničím iným než dejinami slabého myslenia. Práve sekularizácia nás učí, že náš rozum je príliš slabý na to, aby sa zaoberal otázkami o podstate Boha. Vattimo spresňuje, že filozofia môže nazvať slabnutie, v ktorom vidí charakteristický znak dejín bytia, sekularizáciou v tom najširšom slova zmysle, ktorý zahŕňa všetky formy vytrácania posvätného, ktoré sú typické pre modernú civilizáciu. Pokiaľ je sekularizácia spôsob, ktorým sa slabnutie bytia vníma ako kenosis (vyprázdenie, zrieknutie sa) Boha, v čom je jadro dejín spásy, nemôže už byť chápaná ako odklon od náboženstva, ale ako paradoxné naplnenie náboženského poslania bytia (Porov. Vattimo 2002, 24). Nehovorí sa, že Boh neexistuje, ale len to, že nie je jasné, čo to vlastne znamená, keď jeho existenciu potvrdzujeme alebo odmietame.

Pojmy metafyziky sa stávajú *silné*, keď sa oddelia od svojho bytostného základu a môžu sa z nich stať nástroje na ovládanie jedincov a spoločnosti. Medzi silné pojmy metafyziky patria napr. aj pojmy *Boh* a *ľudská prirodzenosť*. Už stredovekí myslitelia a mystici ale vnímali, že skutočnosť Boha nie je možné vtesnať do žiadneho pojmu. Napríklad Majster Eckhart chcel byť *zbavený* Boha. Znamená to byť v situácii, v ktorej je nevyhnutné zrieknutie sa tradičných obrazov a predstáv o Bohu preto, aby sa mohol človek spojiť s Bohom, čo znamená dostať sa do pozície *nad* Bohom.

Vattimo si myslí, že *ľudská prirodzenosť* nie je niečo dané a nemenné (Porov. Gál – Marcelli 1991, 162), spoločné všetkým ľuďom na svete. Tento koncept sa vytvára v kontexte určitej kultúry a náboženstva a to zásadne v priebehu dejín. Odvolávanie sa na nemennú (ahistorickú) ľudskú prirodzenosť preto môže byť nebezpečné v politickom kontexte, v ktorom môže viesť k obmedzovaniu a potláčaniu základných ľudských práv a slobôd.

Predmetom viery nie sú pojmy, obrazy alebo slová. Tie slúžia výlučne na transformáciu reality do nášho vedomia. Viera sa vzťahuje na obsahy, ktoré sú *za* nimi. V tomto rozmere sa stávame skôr hľadačmi pravdy, ako

jej vlastníkmi. To znamená, že vo vzťahu k pravde – metafyzickým myslením pôvodne predstavovanej ako *silný koncept* – sme v tejto chvíli *slabí*. *Silní* sú tí, ktorí si myslia, že si môžu pravdu privlastniť. Preto necítia potrebu podeliť sa o ňu s inými. Pravda im slúži výlučne ako prostriedok na mocenskú manipuláciu, a to napriek tomu, že sa považujú za veriacich a odvolávajú sa na (kresťanské) náboženstvo.

Podľa Vattima, v situácii smrti Boha, keď si filozofia uvedomila, že už nemôže s istotou pochopiť, čo je základom všetkých vecí, potom už nie je filozofický ateizmus nevyhnutný. Len filozofia, ktorá si robí absolútne nároky, môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti. V svetle našej postmodernej skúsenosti to znamená: pretože už Boha nie je možné dokázať ako posledný základ všetkých vecí, ako absolútnu metafyzickú štruktúru skutočnosti, je opäť možné v neho veriť (Porov. Vattimo 2002, 5 – 6). Pravda, už to nie je Boh, akého sme poznali z metafyziky či stredovekej scholastiky. Ale biblického Boha, Boha, ktorého poznáme z Písma, toho moderná racionalistická a absolutistická metafyzika nemohla zničiť.

*

Fragmentácia rozumu, ktorá je typická pre postmoderné myslenie, poskytuje človeku otvorený priestor, z ktorého by mohol v budúcnosti rozumieť posolstvu viery tak, aby všetky ďalšie rozpory boli fundované jeho slobodnou voľbou. Vattimo sa v tomto zmysle stáva nielen dobrým diagnostikom doby a jej možných problémov, ale najmä mysliteľom, ktorý na základe tradície dokáže v tzv. postmodernej dobe porozumieť reformulovanej úlohe rozumu a viery pomocou opúšťania (zastaraných) metafyzicky fundovaných absolutistických dogiem a pozícií.

Tento proces sa nesie v znamení (permanentného) získavania slobody. A to vrátane jej absolútnych nárokov. Nárokov, v ktorých sú si slobodné subjekty vedomé na jednej strane svojich práv, a na strane druhej záväzkov, ktoré z týchto práv vyplývajú, resp. záväzkov, ku ktorých ich výkon vlastných práv zaväzuje – Vattimo to nakoniec hovorí celkom presne – „Dnes už neverím, že mám pravdu, ktorú by som mohol ukazať. Ale som presvedčený, že mám vždy akúsi úlohu, ktorou sa stáva láska k blížnemu, tak presvedčivo opísaná v evanjeliách. Musíme *si navzájom slúžiť, ja ako človek nemôžem žiť sám*“ (Hruška 2013, 254).

Literatúra

- GÁL, E. – MARCELLI, M. (eds.) (1991): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa.
- HAUER, T. (2002): *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum.
- HRUŠKA, D. (2013): Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o *slabom myslení*. Prel. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, 248 – 254.
- RAJSKÝ, A. (2009): *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis.
- RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (ed.) (2007): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum.
- VAŠEK, M. (2012): *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava: Iris.
- VATTIMO, G. (2002): *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- VATTIMO, G. (2003): *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani.
- VATTIMO, G. (1991): *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Trans. Jon R. Snyder. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Katedra filozofie a religionistiky
GTF PU v Prešove
Biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovenská republika
dusan.hruska@unipo.sk

Príspevok vychádza ako súčasť riešenia projektu IP 11/2012 pod názvom Súčasné premeny náboženského jazyka a náboženských predstáv z pohľadu filozofie, religionistiky a teológie.

HUSSERL, EURÓPA A EURÓPSKA KULTÚRA

Milovan Ješič

Husserl, Europe and the European Culture

Abstract: *In this article author tries to analyse Husserl's interpretation of understanding the culture with emphasis on his solution of crisis of European spirituality presented in journal article *The Kaizo*, in the work *Cartesian meditations* and in his last unfinished work *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. The basic problem of the theoretical and critical facing up to Husserl's diagnosis and proposed therapy for a crisis of European spiritual society relates to a possibility of its realization on the ground of the transcendental intersubjectivity. The limiting factor, i. e. cultural sphere leads us to the critical reception of the process of Europeanization of Non-europeans, values of Europe, let us say European culture in Post-European period (*Patočka*) and its advocacy in Noneuropean surrounding world.*

Key words: *Husserl – Europe – European culture – Crisis*

Husserlovo teoreticko-filozofické úsilie prezentované v jeho poslednom veľkom spise je hľadaním odpovede na najpálčivejšie otázky *krízy*, v ktorej sa ocitlo európske ľudstvo a naša civilizácia v prvej polovici 20. storočia. Z pozície toho, kto *prežil údel filozofického života v celej jeho vážnosti* (Husserl 1996, 40) sa dôrazne pýta, či nechýba európskej kultúre a spolu s ňou aj vede *jednotné vedomie zmyslu sveta*. „Nespočíva všeobecná kríza poznania a hodnôt v tom,“ – pýta sa I. Blecha v nadväznosti na Husserla – „že európsky človek prestal rozumieť súvislosti medzi tým, čo drží jeho prirodzená skúsenosť (a skúsenosť celého ľudstva) a čo tiež spätne drží ju a tým, čo nám o svete 'hovoria' vedy? Nemohla by za tejto situácie zohrať fenomenológia ďaleko vážnejšiu rolu, než mohlo byť predpokladané skôr, totiž rolu nielen úzko odbornú, ale univerzálnu a teda tiež etickú, sociálnu a politickú?“ (Blecha 1996, 125)

Husserlovo zamyslenie sa nad problémom *Európy* nás nevyhnutne odkazuje (najprv) k problémom *krízy*, jej viditeľným či latentným symptómom. Celý problém sa u Husserla (následne) posúva až ku *kritike*

a z nej vyúsťujúcej *záchrannárskej práci* na európskom duchovno-kultúrnom dedičstve. Preto problém *európskej kultúry* je potrebné u tohto nemeckého mysliteľa vnímať v širších súvislostiach jej *krízy*, *kritiky* a následnej *obnovy*. Oblasť *kultúry*, jej *krízy*, *kritiky* a *obnovy* pre neho predstavuje rozhodujúci priestor premýšľania o najnaliehavejších otázkach Európy a jej ľudského osadenstva. Zároveň platí, že ani jeden z týchto pojmov nemožno zvýhodňovať, uprednostňovať či naopak obmedzovať a okliešťovať vo vzťahu k ostatným.

Otázka kultúry a krízy (tejto kultúry) sprevádza predovšetkým Husserlovo neskoré teoretické úsilie realizované v 20. a 30. rokoch 20. storočia (Pozri Adriaanse 1992, 191 – 205). V rokoch 1923 – 1924 sa Husserl intenzívne zaoberal problémom *úpadku kultúry* a jej *obnovy* v sérii článkov, ktoré uverejnil japonský časopis *The Kaizo*. V prvom článku (Pozri Husserl 1989a) sa zamýšľa nad nepravdivosťou a nezmyselnosťou európskej kultúry po skončení prvej svetovej vojny. Je presvedčený, že ľudia stratili vieru vo (svoju) vlastnú kultúru, pričom pozitívnu úlohu má v tomto momente zohrať transcendentálna fenomenológia. Jedine ona (poctivo budovaná ako prísna veda) je schopná byť v tejto situácii nápomocná svojou metódou a z nej vyrastajúcimi nezvratnými výsledkami.

Práve metóda, jej charakteristika, podstata a využitie vo vzťahu ku kultúre je obsahom druhého Husserlovho článku (Pozri Husserl 1989b). Tu sa len potvrdzuje skutočnosť, že Husserl ani v prípade úvah o *kríze* a *obnove kultúry* neopustil svoju transcendentálno-fenomenologickú orientáciu. Práve naopak. Každé takéto zamyslenie sa má podľa neho uskutočniť len a výlučne zo stanoviska *transcendentálno-fenomenologického*. Predkladá tu teóriu *eidetickej variácie*, ktorou je možné zachytiť a odvodiť aj pojem kultúry. Tá je potom „súborom výkonov, ktoré sa konštituuju v priebehu činnosti zospoločenšených ľudí a ktoré majú svoju trvalú duchovnú existenciu v jednote vedomia tohto spoločenstva s tradíciou, ktorá ju uchováva“ (Husserl 1989b, 21).

Posledný publikovaný Husserlov článok pre časopis *The Kaizo* (Pozri Husserl 1989c) má výrazne axiologicko-etický rozmer. Nemecký filozof v ňom spája skúmanie kultúry a jej *obnovy* s otázkou osobnostno-personálneho aktu *sebapoznania*. Celkové uspokojenie a *trvalý súlad v istote* skúma cez prizmu *jasnozrenia*, *sebaskúmania* vyúsťujúce až k *priamemu pochopeniu mieneného*. Keďže takéto úsilie je podľa

Husserla vždy aktom rozumu, potom aj otázka *obnovy kultúry* je príležitosťou mravného svedomia, resp. vedomia zodpovednosti rozumu.

V 30. rokoch 20. storočia už Husserl jednoznačne spája problém *krízy kultúry* s *krízou vied* a teda aj *krízou filozofie*. V práci *Karteziánske meditácie* konštatuje, že roztrieštenosť „súčasnej filozofie s jej bezradnou snaživosťou nás núti k zamysleniu. Od polovice minulého (devätnásteho – dopl. M. J.) storočia, ak sa snažíme vidieť západnú filozofiu pod zorným uhlom jednoty, ktorá patrí k vede ako vede, je oproti predchádzajúcim dobám zrejmy, nepopierateľný úpadok. V určení cieľa, v problematike aj v metóde táto jednota zmizla... Namiesto filozofie ako žijúcej jednoty máme filozofickú literatúru narastajúcu do nekonečna, postrádajúcu však takmer akékoľvek súvislosti. Namiesto vážneho vyrovnávania medzi vzájomne si odporujúcimi teóriami... máme akési zdanlivé referovanie a zdanlivú kritiku...“ (Husserl 1993, 10). Husserla znepokojuje predovšetkým fakt, že existencia veľkého množstva filozofov, a rovnako tak aj filozofií, znemožňuje vytvorenie *jednotného duchovného priestoru, jedinej arény*, v ktorej by mohli jednotlivé filozofémy *pre seba existovať a vzájomne na seba pôsobiť*. V tejto súvislosti konštatuje, že máme „síce ešte filozofické kongresy – filozofi sa schádzajú, filozofia bohužiaľ nie“ (Husserl 1993, 11).

Základné motívy *krízy kultúry, filozofie a vedy z Karteziánskych meditácií* rozvinul Husserl neskôr v práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Avšak v jeho poslednom veľkom filozofickom diele sú už rozhodujúce myšlienky spojené s *chorobou európskych národov, ktorú je potrebné vyliečiť*, zasadené do širších dejinných súvislostí. Tu sa ukazuje zrejma súvislosť medzi Husserlovým *filozofickým programom* a dejinami filozofie. *Terapiu patologického stavu európskej duchovnosti* preto nemecký filozof spája v *Kríze* s vlastným filozofickým projektom a analýzou filozofického posolstva Západu. Aké sú teda dôvody *choroby*, resp. *krízy*? Aká je jej podstata?

Rozhodujúcim motívom *krízy* – a tým je vyjadrený základný pôdorys Husserlových analýz príčin a príznakov *choroby európskej duchovnosti* – je *zrútenie viery v rozum*. *Kríza európskej racionality* je tým, čo tak neúprosne doľahlo na sféru nášho duchovného života. Výsledkom toho je fakt, že moderný človek „žije vo svete ideálnych, čistých faktov a právd, ale tento svet je iný ako svet, aký prežíva, aký sa týka jeho citov, duše, hodnôt, kultúry a pod. Svet vedy je mu cudzí, nezrozumiteľný a svet

prírodného života nedokáže uchopiť, pretože na to nemá zodpovedajúce prostriedky“ (Blecha 1996, 127).

Vymedzením filozofie vo vzťahu, resp. v kontraste k ostatným kultúrnym formám prichádza Husserl k stanoveniu *predvedeckého a vedeckého sveta*. Predvedecký svet, spájaný s remeselnou, poľnohospodárskou a bytovou kultúrou je charakteristický vytváraním produktov *s prechodnou existenciou vo svete*. Ide o *výrobky*, ktoré vytvára človek pre seba, vlastnú spotrebu a použitie. Majú charakter *bytia pre nás*, zostávajú využiteľné len v ohraničenom časovom horizonte, sú pomínutelné a nahraditeľné. Produktom vedeckého sveta je *výrobok* s charakterom *trvácnosti, nepominuteľnosti a nespotrebovateľnosti*. Sám Husserl vyjadruje stručne tento fakt takto: „vedecká aktivita neprodukuje reálne, ale ideálne“ (Husserl 1996, 341).

Predvedecký svet a jeho kultúra sú výsledkom aktivity *konečného človeka s konečnými cieľmi*. Konečnosť jeho života je horizontom pre orientáciu vo svete, činnosť a tvorbu produktov. „Mimovedecká, vedou ešte nedotknutá kultúra, je úlohou a dielom človeka v konečnosti. Ciele a konanie takéhoto človeka, jeho žitie a bytie, jeho personálne, skupinové, národné a mýtické motivácie prebiehajú v konečne prehliadnuteľnom obklopujúcom životnom prostredí, pretože otvorene nekonečný horizont, v ktorom žije, nie je odomknutý. Nie sú tu nekonečné úlohy, nie sú tu ideálne výťažky, ktorých nekonečnosť sama je pracoviskom, a to tak, že pracovníci sú si vedomí, že toto pracovisko má spôsob bytia takejto nekonečnej sféry úloh“ (Husserl 1996, 342).

Husserla bude teraz zaujímať skutočnosť, kedy, kde a akým spôsobom došlo v dejinách európskeho ľudstva k rozhodujúcemu obratu a zlomu: *premene a zasiahnutiu* konečných cieľov v predvedeckej kultúre formulovaním nekonečných cieľov teoretickej činnosti človeka.

Husserl sa pri *historickom obhliadnutí* za utváraním európskej duchovnosti sústreďuje na skutočnosť, kedy, kde a za akých okolností sa *svet stáva témou ľudskej reflexie*. *Univerzálny záujem a čisto teoretický postoj* sú totiž neklamným znakom toho, že človeka zasiahne túžba po dotyku s nekonečnom v určovaní ideálov, úloh a cieľov. *Kultúra konečnosti* (predvedecká) sa podľa Husserla mení na *kultúru nekonečných cieľov* (vedeckú) vznikom vedy a filozofie v Grécku. „Zrodom gréckej filozofie a jej prvým prepracovaním nového zmyslu nekonečnosti konzekventnej idealizácii uskutočňuje sa však v tomto smere pokračujúca

premena, ktorá nakoniec zasiahne všetky idey konečnosti, a tým do svojej oblasti pritiahne všetku kultúru ducha a jej ľudstva“ (Husserl 1996, 342). Vedecká kultúra, nesúc v sebe idey nekonečna, predstavuje preto rozhodujúci prelom v dejinách európskej duchovnosti, *revolúciu v celých dovtedajších dejinách kultúry a ľudstva (ako kultúrne tvorivého subjektu)*.

Vznik a zaujatie *teoretického (vedeckého) postoja* považuje freiburgský filozof za zásadný *obrat* v kultúrnom vývoji európskej civilizácie. V Grécku a len v Grécku sa najskôr jednotliví filozofi, neskôr celé skupiny filozofov, pokúsili o vytýčenie nekonečných, všetkým spoločných úloh. Tento nový (teoretický) postoj charakterizuje Husserl ako *radikálnu zmenu postoja*, odklon od prirodzeného (predteoretického) postoja, odvrátenie sa od *naivného žitia do sveta*. Avšak „jednotlivci“ – upozorňuje E. Husserl – „ktorí uskutočnia takýto radikálny obrat, majú ako ľudia žijúci vo svojej univerzálnej životnej pospolitosti (vo svojom národe) aj naďalej svoje prirodzené záujmy, každý má aj naďalej svoje individuálne záujmy. Žiadnym obratom nemôžu takéto záujmy jednoducho stratiť, lebo keby sa tak stalo, znamenalo by to, že každý prestal byť tým, čo je a v čo od narodenia dozrel“ (Husserl 1996, 345).

Husserla zaujíma predovšetkým otázka: prečo a ako došlo v dejinách európskej kultúry k situácii, že človek zaujal *teoreticko-nepraktický postoj*? Zaujatie tohto stanoviska totiž spôsobilo *obrovskú kultúrnu premenu, revolúciu v dejinách kultúry Západu*. Teoretický postoj – v konfrontácii s predchádzajúcim *nábožensko-mytologickým postojom* – charakterizuje ako *postoj filozofického thymazein*. „Človeka sa zmocňuje vášeň po skúmaní a poznávaní sveta v odvrátení od všetkých praktických záujmov, vášeň, ktorá v uzavretom okruhu poznávacej aktivity a jej venovanému času neusiluje a nepožaduje nič iné ako čistú *theoriu*“ (Husserl 1996, 348 – 349). Teoretický záujem vo forme *thymazein* je podľa neho obmenou zvedavosti, ktorá stojí na samom počiatku *západného myšlienkového sveta*. Ide tu o *údiv*, ktorým Platón (*Theaitetos*) a Aristoteles (*Metafyzika*) vysvetľujú vznik filozofie. V „*udivujúcom kontraste* (kurz. M. J.) sa objavuje rozdiel medzi predstavou sveta a reálnym svetom a vynára sa nová otázka o pravde: nie však o tradične spútananej každodennej pravde, ale o všeobecne platnej, pre všetkých identickej pravde neobmedzenej už tradicionalitou, o pravde osebe“ (Husserl 1996, 349 – 350).

Teoretické úsilie priekopníkov európskej vedy a filozofie spôsobilo

podľa Husserla osudový zvrät v dejinách *starého kontinentu*. Dokonca spôsobilo *premenu ľudskej existencie a celého kultúrneho života vôbec*. *Stará Európa sa stáva novou; ľudský postoj sa stáva novým a život ľudstva filozofickým*. Takto vyrastá nové človečenstvo Európanov a špeciálne životné poslanie filozofov, ktorí spečatili osud nás a našej kultúry. Sme dedičmi nielen historicko-filozofickej tradície v doxografickom zmysle, ale – a to predovšetkým – vývoja filozofického posolstva, v jeho dejinných premenách až do dnešných dní, formujúceho a vytvárajúceho našu dnešnú duchovnú prítomnosť, našu dnešnú Európu.

To najpodstatnejšie z Husserlových analýz Európy a jej krízy však vidíme v tom, akým spôsobom rieši vzťah Európy (a Európanov) k okolitému svetu. Kultúrny svet je daný „vo vzťahu k nulovému členu, *respektíve* vo vzťahu k určitej *personalite*. Tu ja a moja kultúra sme primordijné oproti každej *cudzej* kultúre. Tá je mne a mojim kultúrnym spolupríslušníkom prístupná len v akomsi druhu *skúsenosti* o tom, čo je cudzie, v akomsi *vcítení* do cudzieho kultúrneho ľudstva a jeho kultúry...“ (Husserl 1993, 129). Otázkou však zostáva, ako sa toto „*vcítenie*“ realizuje (E Ströckerová toto *vcítenie* a *výlučnosť Európy* interpretuje ako *'budenie pozornosti (Európanmi – dopl. M. J.) mimoeurópskych skupín ľudstva'* (Pozri Ströckerová 1993, 628)). V každom prípade: Európa nemôže a ani nesmie zostať izolovaná. Ale ak sa vzťah Európy a sveta bude uskutočňovať *husserlovsky*, určite to nebude na prospech nás a našej budúcnosti. Nemecký filozof je totiž presvedčený, že *neeurópania* sú motivovaní, aby „sa napriek nezlomnej vôli k duchovnej sebazáchove predsa len poeurópsťovali, zatiaľ čo my, pokiaľ si dobre rozumieme, nikdy sa napríklad nepoidničtíme“ (Husserl 1996, 338). Odkiaľ nabral Husserl presvedčenie, že práve toto je tá správna cesta?

*

Proces *poeurópsťovania neeurópanov*, tak ako si to predstavoval Husserl, skutočne prebiehal. Naša prítomnosť zároveň dokazuje, že tento proces aj naďalej prebieha. Je však otázne, či *neeurópania* prijímajú (resp. prijímali) *naše zákony a hodnoty* násilím alebo nenásilnou cestou či ich vôbec chcú alebo nechcú akceptovať. Sme presvedčení, že otázka *hodnôt, ktoré vyznáva Európa* je (presne tak ako to nakoniec vnímal aj sám Husserl) limitovaná kultúrnym okruhom daným príslušnosťou – v tomto

prípade – k spoločenstvu Európanov. Aký je však hodnotový svet neeurópanov? Dokážeme ho vôbec identifikovať a porozumieť mu, keď to isté ťažko uskutočníme sami na sebe? Existuje vôbec nejaký prienik týchto kultúrnych spoločenstiev, v ktorom by sme hľadali to, čo nás spája a nie to, čo nás rozdeľuje? Bude len na prospech Európy a aj okolitého (neeurópskeho) sveta, keď sa nebudeme snažiť vnucovať a diktovať (k čomu bohužiaľ dochádza) svetu, čo má a čo nemá robiť, čo je správne a čo nesprávne, čo je vznešené a čo nízke, čo je slobodné a čo neslobodné. Lebo je to správne skutočne správnym, vznešené vznešeným, dobré dobrým a slobodné slobodným pre ľudstvo vôbec, a teda nás všetkých?

Literatúra

- ADRIAANSE, H. J.: Husserl jako filosof kultury. In: *Filosofický časopis*, 40 (2), 1992, s. 191 – 205.
- BLECHA, I. (1996): *Husserl*. Olomouc: Votobia.
- HUSSERL, E. (1989a): Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode, *Kaizo* 5 (1923). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London.
- HUSSERL, E. (1989b): Die Methode der Wesensforschung, *Kaizo* 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London.
- HUSSERL, E. (1989c): Erneuerung als individualetisches Problem, *Kaizo* 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London.
- HUSSERL, E. (1996): *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- HUSSERL, E. (1993): *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
- MOKREJŠ, A. (2002): *Husserl a otázka „Co je normální?“* Praha: Triton.
- STRÖKEROVÁ, E. (1993): Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krise. In: *Filosofický časopis*, 41 (4), 1993, s. 625 – 641.

Doc. PhDr. Milovan Ješič, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická Fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Šrobárova 2

040 59 Košice

Slovenská republika

milovan.jesic@upjs.sk

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0480-11

MOTÍV SLOBODY V DIELE DOMINIKA TATARKU

Erika Lalíková

The Issue of Freedom in the Work of Dominik Tatarka

Abstract: *On the basis of the analysis of literary-philosophical texts of Dominik Tatarka (written from World War II until the dissent period), I will focus on the interpretation of the concept of freedom. I will pay attention to the modifications of one of the key problems of the Slovak author: individual freedom and also the freedom of the community (in the context of the work of Tatarka, above all the article and the idea "Obec Božia" as a free community). In comparison with the ideas of other authors (V. Havel and C. Milosz), I will highlight the uniqueness of the interpretation of the concept of freedom in the context of the Central European region marked by two totalitarian ideologies.*

Key words: *Tatarka – Freedom – Personal Freedom – Political Freedom – Dissent*

„Vzdelaný pútnik“ – tak nazval Dominika Tatarku Václav Černý poukazujúc na fakt, že podanie Tatarkovho diela, jeho „*modus dicendi*“ je veľmi svérázný. Spisovateľ si v ňom neosobuje gesta a spôsoby kazateľa, proroka, spasiteľa, strážu se móresu pohánčeských; zúštvá v prosté občanské rovině zamyšleného poutníka, jenž si osobuje právo vyslovovat se k závažným otázkám společného národního zájmu a komentovat je podle svého rozumu a svědomí. Čímž *par excellence* plní náležitou funkci a vlastní poslání národního vzdělance“ (Černý 1994, 173). Vzdelaný, a či romantický pútnik. Karpatský zbojník. Slovenský Don Quijote, a či Bartolomej Slzička? Ak by sme chceli zozbierať všetky prívlastky, ktoré prináležia k menu výnimočného spisovateľa a aj filozofa¹ (svojského,

¹ V *Navrávačkách* sám Tatarka konštatuje, že k jeho hlavným hriechom patrí, že nerozvíjal svoj talent. „Bol som vo svojom prostredí dost' vzdelaný, sčítaný, aby som za vzdelaním išiel ďalej. Nielen išiel, ale podstúpil všetko, aby moja duša bola kultivovaná a môj duch filozoficky formovaný. Ale ja som sa poddal blbostiam a vážne veci v odbore filozofie, teológie som zanedbal. Možno zo sociológie v podobe etnológie som trochu čítal, ale málo“ (Tatarka 2013, 79). V roku 1969 v jednom z rozhovorov odpovedá: „Chcel som byť filozofom – a nie som. Vždycky som chcel vymyslieť a zdel'ovať svoje predstavy o živote“

striktno nezapadajúceho medzi klasikov filozofie) Tatarku, zrejme by sme boli prekvapení ich množstvom a aj rôznorodosťou. Nie je však našou úlohou prevádzať takéto sumár, nezobrazíme všetky problémy, motívy a polohy, inšpirácie a zámery, ktoré vo svojich dielach obsahol. Identity, do ktorých sa zahľoval. Pozornosť sústredíme len na niekoľko sentencií, ktoré dokladajú jeho bytostné previazanie s motívom slobody.

Manín ako symbol slobody

Ako konštatuje Mária Bátorová, najvlastnejšia časť Tatarkovej tvorby je písaná v prvej osobe, čím sa zdôrazňuje jej „autenticnosť, individuálnosť a naliehavosť“. Je písaná ako rad spomienok dokresľujúcich „vnútro“ autora. Podľa Bátorovej práve toto „vnútorné miesto – duch, duša znamená Tatarkov stred – imaginárny, koncepčný „priestor“ slobody ducha, slobody priznania sa k transcendentnému videniu, k slobodnej voľbe, k dôstojnosti človeka, k láske a spolužitiu medzi ľuďmi v obci Božej“ (Bátorová 2012, 13). Sloboda jednotlivca je kľúčovým pojmom, ktorý sa ako špirála vinie jeho textami. Od prvých spomienok na detstvo, najmä opis zážitku z výstupu na Manín (tajného, nikým nepovoleného), ktorý v jeho predstavách symbolizoval vzrušujúce neznámo a zároveň aj prvý prejav slobodného rozhodovania, až k emocionálne vykreslenej scéne stretnutia chlapca a sokola. Chvíľa očakávania na pocit, ktorý ho bude neustále sprevádzať. „Náhle odchytím od zeme roztúžený pohľad. A na márnú, márnulinkú chvíľu pohľadom sa stretne. (...) To bolo všetko. To bolo naj. Na celý život mi zostane tvoj sokolí pohľad“ (Tatarka 1999, 19).

Prvé prejavy potreby slobody jedinca postulované v lyrických vyjadreniach prevažne v spomienkovej forme typickej pre Tatarkove práce, sa preplietajú s pocitom ukotvenosti s prírodou. Ide o pretavenú skúsenosť „karpatských ľudí“, ako neraz konštatoval.

Obdobie detstva a štúdií sa v kontexte spomienok starého spisovateľa vyznačuje túžbou „pestovať si“ slobodu – individuálnu slobodu, správať

(Tatarka 1996, 239). Opozitné stanovisko nachádzame v štúdií Antona Hykischu *Dominik Tatarka vo vlnách času*. Hykisch Tatarku označuje za „samorastlého kunsthistorika“ (Hykisch 2013, 67). Na rozdiel od Bátorovej (k názoru ktorej sa prikláňam) hovorí Hykisch o Tatarkovi ako o dobrom esejistovi, avšak spochybňuje, že by bol filozofom.

sa svojvoľne, jedinečne, samostatne a hlavne odlišne ako ostatní². Do istej miery to muselo byť podmienené aj odchodom z domova a s tým súvisiacou gradáciou potreby sebaidentifikácie. Pocit odcudzenia od domova, pocity osamelosti. „Ale na cestách čo sa človek naužíva sveta! Ale najviac, zdá sa, prázdneho času. V myslí sa obnažuje pred cudzím svetom. Často cíti sa len ako napätá blana bicích tympanov alebo ako membrána slúchadla. (...) V ustavičnom napätí človek na cestách získava pocit neobyčajnej intenzity života: je prítomné, čo sa stratilo v minulosti, je prítomné vzdialené. Nové a nové veci sa valia do vedomia prívalom, kým pamäť privoláva postavy, pracuje a odkrýva vrásku na milej tvári ktorú sme si doposiaľ nevšimli...“ (Tatarka 1967, 10 – 11), konštatuje Tatarka.

Štúdium v Paríži v pohnutých časoch³ je podstatné a dôležité z viacerých stránok. Spomeňme len tie, ktoré sú kľúčové pre naše zamyslenie sa nad textami D. Tatarku. Môžeme si vypomôcť tvrdením Bátorovej: „Idey Veľkej francúzskej revolúcie – rovnosti, bratstva a slobody ako Malrauxová životná filozofia činu sa tu prepájajú vo vedomí mladého Tatarku na podklad štúrovského romantizmu, ako aj na jeho mentálnu pripravenosť na veľké činy“ (Bátorová 2012, 176). Tatarka je hlboko zasiahnutý novými zážitkami, doslova ako špongia nasáva atmosféru v Paríži, oboznamuje sa prvými podobami existencializmu a píše: „V tých rokoch som v Paríži prežil, čo sa o pár rokov neskôr formulovalo ako existencializmus. (*Ono sa vôbec zabúda, že existencializmus nie je jav povojnový, ale má svoje korene práve v tejto predvojrovej atmosfére.*) Aj tu treba hľadať zmysel a atmosféru mojej prvej knihy *V úzkosti hľadania* (1942). (...) Úzkosti Francie, z ktorých sa

² „Tí ostatní vedeli omnoho viac ako ja, ale vravím, že čosi muselo na mne alebo vo mne byť, že ma všade prijímali, kolegyne, kolegovia, páni profesori Karlovej univerzity, ktorých som z duše obdivoval, ktorých som skrátka miloval. A oni mňa. (...) Celý život hľadám svojho otca, otca boha – rozumie sa – keďže sa páčim, vôbec páčim, môj otec musel byť boh...“ (Tatarka 1999, 32). Tatarka rád prijímal výzvy, rád sa vydeľoval, odlišoval, pričom to nepovažoval za čosi neprirodené, bola to jeho súčasť, jeho spôsob sebaaprezentácie. „Prihlásim sa. Iba ja jediný zdvihnem ruku“ (tamže, 32).

³ Tatarka spomína na roky 1938 – 1939, ktoré šťastie strávil na Sorbonne a na pocity, ktoré ním otriasli aj takto: „A zrazu vedomie, že patíš do krajiny nikoho. Republika bola oklieštená, z Paríža bolo jasnejšie než z Prahy alebo Bratislavy vidieť, že definitívna okupácia už je len otázkou dní“ (Tatarka 1996, 210). Tieto (aj tieto) svoje pocity neopakovateľne analyzoval predovšetkým v skvelej práci *Prítulé kreslá*.

literárny existencializmus zrodil, boli úzkosti Československa napriek všetkým rozdielom medzi postavením veľmoci a malej krajiny“ (Tatarka 1996, 210). Vidíme, že sa postupne v Tatarkovej tvorbe v danom období prevážuje individuálna sloboda jedinca s polohou úvah o politickej slobode, slobode spoločnstiev.

Démoni samoty

Tatarka sa po skúsenostiach z vojny a z povstania, vyrovnávajúc sa so stratou syna a s pocitom neistoty, spochybnenia vlastných rozhodnutí akoby rozdvajil – na jednej strane píše angažované texty, útočí, kriticky reaguje aj na svoje vlastné práce, cíti potrebu ich vysvetliť (často až ospravedlniť)⁴, na druhej strane „komponuje“ práce, ktorými rozohráva viacero polôh charakteristických pre jeho vlastnú tvorbu, vlastné „ja“. Charakterizoval to o. i. v *Navrávačkách*, približoval ako reakciu na hlas zaznievajúci v novej situácii. Kedy sa „človek pokúša orientovať sa po všetkom tom sklamaní, sklamaní z oslobodenia, sklamaní zo socializmu alebo zo sovietskeho stalinského modelu“ (Tatarka 2013, 81). K tomu sa automaticky pridružuje aj sklamanie z konkrétnych ľudí, z toho, ako ho „nejaký idiot označil za buržoázneho nacionalistu“ (tamže). Tatarka opakovane odmieta obvinenie z nacionalizmu. „Ja som príslušník malého národa, to ma určuje, ale neobmedzuje. Obmedzujú ma zákazy: Tatarka, ty nesmieš čítať to a to! Nesmieš písať o tom a o tom! Ty vôbec nesmieš písať!“ (tamže, 84). Každý deň prinášal nový žiaľ, nový otras. Čoraz väčšie upadanie do bezmocnosti a obmedzovanie slobody myslenia. Degradovanie a ponížovanie. Postupné zbavovanie identity a likvidovanie autority spisovateľa, občana, človeka. Izolácia a pocity bezmocnosti. Tatarka v *Písáčkách* píše: „Dlhé roky ma držia vo väzení svojich administratívnych opatrení, vyhľadovali ma, dovoľujú mi iba záchovnú dávku slamy ako dobytčatú na predjari“ (Tatarka 1999, 110). Stupňoval sa v ňom „pocit bezmoci, lebo nemám ani len toľko možností, aby som zhromaždil svoju obec (čitateľskú) a prihovril sa jej“ (tamže).

Písanie bolo pre neho všetkým, sebauvedomovacím procesom, zviditeľnením sa, celoživotnou potrebou, od ktorej bol oficiálne odstrihnutý. Ostávala „barlička“ – disent. Jediná možnosť, ktorá zaplňala

⁴ Akoby stratil súdnosť, píše Bátorová, „schopnosť rozlišovať hodnoty, jemný diferencujúci intelekt odhaľujúci príčiny a následky...“ (Bátorová 2012, 177).

medzery. Klamanie (ale či naozaj klamanie?) systému, ktorý prenikal do ľudí žijúcich v totalitnej spoločnosti priamo osmoticky, ako to potvrdil Czesław Miłosz. Marxisti marxizmus považovali za nevyhnutné východisko; bod, ku ktorému musia dospieť všetci, ktorí vedecký svetový názor dovádzajú do dôsledkov. Tento fenomén Miłosz prirovnal ku šikmej ploche: „na ni položená koule se kutálela dolů, nabírala rychlost a nezávisle na tom, ze kterého místa se kutálela padala vždy do stejného žlábků“ (Miłosz 1997, 104). To bol dôvod, prečo všetko mimo sa javilo ako nedokonalé, pomýlené, nevyzreté.

Václav Havel označil pojmom disidenti ľudí, ktorých zvierla dohromady náhoda, osud, logika vecí, ako aj logika ich práce a pováh. Havel tvrdil: „V jakémsi smyslu tedy „disidenti“ – jakkoli je jim nepřijemné, ba přímo nesnesitelné pomyšlení, že by měli být nějakými mluvčími či svědomím národa – přece jen mluví za ty, co mlčí. A nastavují tedy kůži tam, kde ti ostatní se ji nastavit neodváží nebo prostě nemohou; nastavují ji, nic naplat, za ně“ (Havel 1990, 237). Malá disidentská obec, vyznáva sa Tatarka v *Navrávačkách* – to je „na pozadí celej tradície podľa môjho cítenia jedna svätá obec, svätá obec, ktorá si spomína na všetkých svojich členov“ (Tatarka 2013, 92). „Keď sa ľudia uctievajú, milujú, keď sú i blízki, keď sú vyvolení, majú pocit absolútnej satisfakcie. (...) To je pomocné slovo, satisfakcia, to je povedzme ľudská sláva, ľudské naplnenie. (...) Jedna spoločnosť donáša nejaké obete, donáša výsledky svojej práce (...) Jeden pisateľ napíše nejakú knižočku, z ktorej sa dozvieme, že patrí k nám. To je spoločnosť malá, ale je to obec svätých. Tu existuje. Čudná vec. Sú v nej povedzme iba kuriči, vynikajúci chlapi, ktorí vyštudovali matematiku, a teraz – kuriči. Sú to schopní ľudia, schopní, charakterní, ale sú kamsi zatlačení na okraj spoločnosti. (...) Nemohli plniť svoje poslanie a nemohli rozvíjať svoj talent. To je nekonečná krivda a neznesiteľný stav“ (tamže, 93).

Hanobený a znevažovaný Tatarka sa stáva účelovo prehliadaný. V *Sne o troch klobúkoch* (1975) píše: „Ze společnosti byl jsem vyloučen administrativně, a to takovým způsobem, že mi byly vyměřeny prostředky jenom k vegetování, abych neměl možnost vytáhnout z Bratislavy ani paty, fyzicky a intelektuálně se udržovat na přiměřené úrovni. Jsem odsouzen zanikat rychleji a beze stopy. (...) Sedm let už neexistuji, nikde se v dobrém ani ve zlém nesmí mé jméno objevit“ (Tatarka 1990, 28). Komentovať jeho slová bez emócií je ťažké. Vhĺbiac sa do jeho textov

pozornému čitateľovi s odstupom času nevdojak prídu na um paralely, nadväznosti a prepojenia s takými autormi, ako boli V. Havel, M. Šimečka, J. Patočka a mnohí ďalší. Tatarka sa nedožil toho, aby sa splnil jeho sen: byť skutočne slobodný. Možno mal pocit, že prehral svoj boj s veternými mlynmi. „Otočený k večnosti“ vyjadroval pocit sklamania: „Ja viem, že zomieram, že odchádzam. Možno som iba smiešny pastier, nepochopiteľný človek. Jeden taký a taký človek, ktorý niečo chcel napísať, možno niečo aj napísal, ale z toho nezostalo nič. Nič!“ (Tatarka 2013, 69). Som presvedčená o tom, že sa hlboko mýlil. Že v jeho tvorbe je možné nachádzať neustále podnety k novým zamysleniam sa a novým stretnutiam a imaginárnym polemikám s búrlivákom.⁵

Literatúra

- BÁTOROVÁ, M. (2012): *Dominik Tatarka slovenský Don Quijote (Sloboda a sny)*. Bratislava: Veda.
- BÁTOROVÁ, M. (2013): Ad Anton Hykisch: Dominik Tatarka vo vlnách času. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a vedu* IV, č. 7 – 8, s. 78 – 80.
- ČERNÝ, V. (1994): *Eseje o české a slovenské próze*. Praha: TORST.
- HAVEL, V. (1990): *Do různých stran*. Praha: Lidové noviny.
- HYKISCH, A. (2013): Dominik Tatarka vo vlnách času. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a vedu* IV, č. 6, s. 65 – 81.
- MIŁOSZ, Cz. (1997): *Rodná Evropa*. Olomouc: Votobia.
- MIŁOSZ, Cz. (2002): *Záhrada vied*. Bratislava: Kalligram.
- ŠABÍK, V. (2013): Dominik Tatarka – „performer“ na najvyššom poschodí literatúry. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a vedu* IV, č. 7 – 8, s. 81 – 97.

⁵ V tomto jubilejnom kalendárnom roku vychádza postupne viacero štúdií, článkov, čít a postrehov mapujúcich život a tvorbu Dominika Tatarku. Ide o texty v časopise *SME*, v *Literárnom týždenníku*, v *Lidových novinách*, v *Pravde*. Zaujímavá a polemická diskusia sa odohráva na stránkach *Slovenských pohľadov* (pozri bližšie Hykisch 2013, Bátorová 2013, Šabík 2013). Reflexia tejto diskusie (ako aj ostatných materiálov, ktoré máme k dispozícii) by si vyžadovala väčší priestor na reakciu, než je možné v tomto článku obsiahnuť.

- TATARKA, D. (1967): *Človek na cestách*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- TATARKA, D. (1990): *Sám proti noci*. Praha: Nakladatelství Evropského kulturního klubu a Nakladatelství Arkýř.
- TATARKA, D. (1991): *Démon súhlasu. (Fantastický traktát z konca stalinskej epochy.)* Bratislava: Archa.
- TATARKA, D. (1996): *Kultúra ako obcovanie. Výber z úvah*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku.
- TATARKA, D. (1999): *Písanky pre milovanú Lutéciu*. Praha: Labyrint.
- TATARKA, D. (2013): *Navrávačky*. Bratislava: Artfórum.

doc. Erika Lalíková, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Gondova 2

814 99 Bratislava

Slovenská republika

erika.lalikova@fphil.uniba.sk

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. V-1/0536/12.

SLOBODA A NEVYHNUTNOSŤ: SPOR MEDZI HOBESOM A BRAMHALLOM

Vladimír Manda

Liberty and Necessity: Hobbes and Bramhall debate

Abstract: The relationship of freedom and necessity belongs to one of the key moments of conceptual definitions of freedom. In the early modern period the interest in that relationship was newly revived by the Arminians, Dutch Reformed branch of church, which highlighted the importance of individual freedom for human salvation. John Bramhall, Archbishop of Armagh (Ireland) was a major representative of Arminians in England. On the other hand, the development of scientific knowledge represented by philosophy of Thomas Hobbes started to perceive the relationship of freedom and necessity through lens other than those of the old religious philosophy. Their well-known dispute over the definition of freedom, which in time occupied almost two decades of the second half of the 17th century, can be seen as a dispute between the nascent scientific knowledge and religious knowledge, which had gradually started to lose its influence.

Key words: *Liberty – Necessity – Early modern period*

Filozofická diskusia o podstate a rozsahu ľudskej slobody patrí k jednej z „večných“ tém vo filozofii a minimálne od obdobia novoveku, aj k významnej, ideologicky účinnej „zbrani“ rozmanitých politických zoskupení.

V príspevku obraciame svoju pozornosť do obdobia ranného novoveku, k polemike o slobode medzi Hobbesom a Bramhallom. Význam uvedenej polemiky vidíme najmä v tom, že sa tu stretávajú predstavitelia obrazne povedané dvoch „svetov“, typov myslenia. Na jednej strane je významný anglikánsky kňaz a neskôr arcibiskup v Armaghu (fakticky primas anglikánskej cirkvi v Írsku) John Bramhall, ktorý reprezentuje upadajúce scholastické myslenie spojené s odchádzajúcimi „vekmi“. Na strane druhej stojí Thomas Hobbes, významný politický mysliteľ, vášnivý zástanca rodiaceho sa moderného vedeckého myslenia spojeného s nástupom „nových“ vekov.

Ich vzájomnú polemiku o slobode človeka vyprovokoval William Cavendish, markíz z Newcastlu, ktorý ich pozval v Paríži (1645) k sebe na

diskusiu o slobode. Thomas Hobbes bol v tom čase známy jednak svojim royalistickým postojom v otázke sporu medzi kráľom a parlamentom, ktorý vyjadril v nepublikovanej práci *The Elements of Law, Natural and Politic 1640*,¹ a najmä svojou latinsky písanou prácou *DeCive* (1642), v rámci ktorej formuloval aj svoje základné názory na slobodu človeka. John Bramhall bol v čase diskusie oficiálne anglikánskym biskupom v druhom najväčšom meste Severného Írska, Derry a aktuálne bol ako zástanca moci kráľa, ktorý však svoju moc už stratil, utečencom žijúcim na kontinente.

Táto diskusia o problematike slobody nebola pôvodne mienená ako verejná rozprava. Takou sa stala až niekoľko rokov po samotnej diskusii v dôsledku náhodných okolností². Z formálneho pohľadu, je spor o slobodu človeka medzi Hobbesom a Bramhallom akoby inou variáciou známych sporov o slobodu vedených v 16. storočí. Máme na mysli najmä

¹ Uvedená práca obhajovala absolútnu moc kráľa pred parlamentom a hoci nepublikovaná, kolovala najmä medzi členmi vtedajšieho parlamentu, takže Hobbesove royalistické stanovisko sa stalo všeobecne známym. V novembri 1640 po nástupe tzv. Dlhého parlamentu (*Long Parliament*), ktorý vstúpil do ozbrojeného konfliktu s kráľom Karolom I. Vzhľadom na protikráľovské zameranie parlamentu a jeho vzrastajúcu moc, sa Hobbes, ako otvorený zástanca absolútnej monarchie začal obávať o svoj život a utiekol do Paríža, kde zotrval 11 rokov a domov sa vrátil v decembri 1651. Podľa niektorých autorov je na jeho návrate domov pikantné najmä to, že aj z Paríža musel fakticky utekať, jednak pred zlobou dvoranov princa Karola, budúceho kráľa Anglicka, ako aj pred zlobou a mocou katolíckej cirkvi vo Francúzsku. Príčinou boli opäť jeho osobitné názory predovšetkým na náboženstvo, miesto cirkvi v štáte a pod., obsiahnuté v jeho najznámejšej publikácii *Leviathan* (1651).

² Po diskusii u markíza z Newcastlu mu mali obaja poslať svoje stanoviská v písomnej forme. Bramhall napísal svoj text o slobode a nevyhnutnosti a poslal ho markízovi, aby s ním oboznámil aj Hobbesa. Hobbes na tento pôvodný text Bramhalla bez jasného názvu napísal svoj text a nazval ho *Of Liberty and Necessity*. Bramhall na to odpovedal textom *A Vindication of True Liberty from Antecedent and Extrinsical Necessity*. Týmto by sa celá diskusia skončila ak by do toho nezasiahla náhoda, alebo podľa Hobbesa, nevyhnutnosť. O Hobbesov text mal záujem jeho francúzsky priateľ a preto dal Hobbes svoj text preložiť J. Daviesovi z Kidwelly. Ten ho preložil, ale zhotovil si svoju kópiu, ktorú bez Hobbesovho súhlasu v roku 1654, t.j. deväť rokov po diskusii opublikoval. Bramhall vzápätí odpovedal svojim pôvodným textom pod názvom *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsical Necessity* (1655). Hobbes na to odpovedal prácou *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance* (1656). Bramhall na oplátku napísal *Castignations of Mr Hobbes* (1658). Hobbes sa následne rozhodol už neodpovedať a tým aj verejná diskusia skončila, bez toho, aby autori svoje stanoviská nejakým spôsobom zmenili (Chappell 1990, 9 – 10).

spor medzi Erazmom Rotterdamským, renesančným humanistom a Lutherom, vedúcou postavou reformačného hnutia³ ako aj spor vedený o slobodu človeka v rámci samotného reformačného hnutia medzi kalvínmi a arminiánmi v Holandsku⁴. Aj v uvedených príkladoch jedna strana zastávala slobodnú vôľu človeka ako základ jeho slobody a druhá strana kladie dôraz na nevyhnutnosť vo forme tzv. predestinácie. Spor medzi Hobbesom a Bramhallom má viacero aspektov spoločných s predchádzajúcimi diskusiami, ale minimálne v jednej veci sa od nich uvedený spor líši. Spor Erazma a Luthera ako aj spor kalvínov a arminiánov je sporom v rámci náboženského, v danom prípade kresťanského myslenia. Spor Hobbesa s Bramhallom je pravdepodobne prvým sporom o slobodu človeka v novodobých dejinách, kde sa stretáva náboženské myslenie s novým typom myslenia, myslenia vyrastajúceho z nenáboženského alebo ateistického, resp. vedeckého myslenia, opierajúceho sa predovšetkým o empirické skúmanie prírody a v prípade Hobbesa aj o Euklidovu geometriu.

Problematika slobody človeka všeobecne zasahuje do mnohých sfér filozofického ako aj náboženského myslenia a preto sa niet čo diviť, že aj diskusia Hobbesa s Bramhallom neostáva stáť len pri vymedzení podstaty slobody človeka. Najmä pod vplyvom Bramhallovej argumentácie sú do diskusie vťahované predovšetkým otázky etiky ako aj otázky teologické,

³ V danom prípade spomeňme ich najvýznamnejšie spisy ohľadne slobody človeka. Erazmus napísal *De libero arbitrio (O slobodnej vôli, 1524)*. Lutherov spis sa volá *De servo arbitrio (O neslobodnej vôli, 1525)*.

⁴ Arminiáni predstavujú reformačné hnutie opierajúce sa o učenie holandského reformačného teológa Jacoba Arminia (1560 – 1609), sú tiež známi ako remonštrátori pretože svoje vieroučné požiadavky uverejnili v sťažnosti (remonstrance). Jedným z významných rozdielov medzi arminiánmi a kalvínskymi protestantmi bol problém slobodnej vôle človeka a jej vzťah k jeho spaseniu. Ako je známe, kalvíni zastávali názor o predestinácii, t.j. individuálna ľudská vôľa nehrá temer nijakú úlohu pri spasení človeka, pretože to, či bude človek spasený alebo zatratený je vopred určené Bohom. Arminiáni zdôrazňovali pozitívny podiel ľudskej slobodnej činnosti na spasení, t.j. človek má sám do určitej miery podiel na svojom spasení alebo zatratení. Arminiánske hnutie sa prenieslo aj do Anglikánskej cirkvi a tvorilo jeden z významných prúdov náboženského myslenia v Anglicku. Význam a podiel arminiánov na vzniku občianskej vojny alebo „Veľkej rebélii“ proti kráľovi bol dlhšiu dobu prehliadaný a vina sa pripisovala predovšetkým kalvinistickému prúdu v Anglikánskej cirkvi. S úplne odlišným názorom na spor medzi kalvínmi a arminiánmi a ich podielom na občianskej vojne prišiel N. Tyacke v práci *Anti-Calvinists. The Rise of English Arminians, 1590 – 1640* (1990). Z nášho pohľadu nie je bez zaujímavosti, že aj Bramhall pre svoj postoj k slobodnej vôli človeka bol viacerými považovaný za arminiána.

spojené nielen s problémom predestinácie, ale aj otázkami Božej milosti a spasenia človeka. Vzhľadom na vymedzený rozsah príspevku sa sústreďíme predovšetkým na jadro celej diskusie a tým je nesporne otázka pojmového vymedzenia slobody a jej vzťah k nevyhnutnosti.

Bramhallov pohľad na slobodu človeka

Analýzu sporu, začneme Bramhallovým pohľadom na slobodu človeka. Jadrom jeho názoru na slobodu je obhajoba slobodnej vôle človeka. Z pohľadu modernej terminológie by sme ho zaradili do prúdu nazývaného *vôľový indeterminizmus* (Enden 1979, 190). Sloboda človeka závisí na slobode vôle rozhodovať sa pre rôzne formy konania. „Ak vôľa nebude mať moc nad sebou, potom človek nie je slobodnejší ako palica v jeho ruke“ (Bramhall 1844, 32). Vôľa a rozum sú dve špecificky ľudské zložky duše. Ich vzťah spočíva v tom, že je to vôľa, ktorá podnecuje rozum k posudzovaniu rôznych účelov a prostriedkov možného konania. Rozum predkladá vôli svoje návrhy a vôľa ich môže, ale aj nemusí akceptovať. Návrhy rozumu nemajú povahu príčiny pôsobiacej na vôľu (Bramhall 1844, 42). Ako Bramhall zdôrazňuje, návrhy rozumu vo vzťahu k vôli majú povahu tzv. morálnej determinácie. Jadro morálnej determinácie spočíva v tom, že nemá povahu príčinnej, kauzálnej determinácie, t.j. jej pôsobenie nevedie nevyhnutne k dôsledku na strane vôle (Bramhall 1844, 42). Vôľa ostáva v rámci morálnej determinácie naďalej plne autonómna a plne zodpovedná za voľbu. „A tak vôľa je dámou a veliteľkou ľudských činov; rozum je jej spoľahlivým radcom, ktorý jej radí, len ak je o to vôľou požiadaný“ (Bramhall 1844, 42)

Sloboda a nevyhnutnosť sa podľa Bramhalla vzájomne vylučujú. Kde je nevyhnutnosť, nemôže byť sloboda, pretože nevyhnutnosť nejakého činu nie je kompatibilná so slobodnou voľbou. Bramhall v zásade diferencuje kauzálnu alebo prírodnú nevyhnutnosť a tzv. hypotetickú alebo morálnu nevyhnutnosť. Prírodná nevyhnutnosť sa vzťahuje na všetky stvorenia, ktoré nie sú vybavené rozumom a vôľou (Bramhall 1844, 61). V rámci prírodnej nevyhnutnosti zdôrazňuje najmä to, že príčina vyvolávajúca jav nevyhnutne predchádza dôsledok a jednak je vzhľadom na objekt, na ktorý pôsobí vonkajšia. Ak by takáto kauzalita platila na ľudské konanie, potom by sa človek nemohol na základe svojej vôle rozhodovať a jednak by bol k danému konaniu nútený vonkajšou príčinou, t.j. nebol

by slobodný a za „svoje“ činy by nemohol byť zodpovedný. Je zjavné, že takéto videnie kauzálneho pôsobenia nie je kompatibilné so slobodnou vôľou, s autonómnym rozhodovaním sa vôle človeka (Bramhall 1844, 91 – 92).

Hobbesov pohľad na slobodu človeka

Východiskom Hobbesovho uvažovania o slobode človeka nie je idea stvorenosti sveta a človeka Bohom, ale empirická skúsenosť človeka vo svete, ktorá je nielen epistemologickým východiskom jeho uvažovania o svete, ale súčasne je základom aj jeho ontologickej redukcie sveta na svet pohybujúcich sa telies. Empirická redukcia sveta na svet telies je u Hobbesa doplnená o geometrickú metódu Euklida, ktorá je schopná reprodukovať mechanický pohyb telies v teoretickej rovine. U Hobbesa sa tak príroda prvýkrát objavuje v podobe čisto fyzickej prírody, pohybujúcej sa živelne a slepo, bez vnútorného zmyslu a účelu⁵. Nie náhodou možno Hobbesov názor o tom, že nič nemá počiatok svojho pohybu v sebe, ale mimo seba považovať za akúsi východiskovú premisu pre pochopenie ľudskej slobody (Hobbes 1841, 372 – 373). Sloboda sa tak fakticky stáva zvláštnou formou pohybu telesa, vyvolaného vonkajšou príčinou. To že pohyb má povahu slobodného pohybu spočíva len v tom, že nie je žiadnymi vonkajšími prekážkami obmedzovaný. „Sloboda je absencia akýchkoľvek prekážok činnosti konajúceho, ktoré nie sú obsiahnuté v prirodzenosti a vnútornej povahe konateľa. Ako napríklad voda má slobodu tiecť korytom rieky...“ (Hobbes 1841, 367). V aplikácii na ľudské konanie, ktoré je fakticky len zvláštnou formou pohybu telesa sa konanie človek stáva slobodným, pokiaľ mu žiadne vonkajšie prekážky nebránia konať podľa jeho vôle.

Čo je to podľa Hobbesa vôľa človeka? Hobbes odmieta chápať vôľu ako relatívne samostatnú a z hľadiska praktického konania aj rozhodujúcu časť duše. Vôľa je podľa neho túžba alebo žiadosť, ktorá vyvoláva

⁵ Hobbes tak odmieta nielen Aristotelov koncept sociálnej prirodzenosti človeka, ale odmieta aj jeho fyzis obsahujúcu vnútorným zmyslom a účelom nadané súcna. Fakt, že Hobbesov koncept slepo a bez účelu sa pohybujúcej prírody je predsa len zasadený do rámca Božieho stvorenia sveta, nemá na jeho chápanie prírody zásadnejší vplyv. Alebo inak povedané, ak aj Boh stvoril prírodu a človeka, tak v nich nezanechal žiadnu „tradičnú“ stopu svojej božskosti.

konanie človeka ako svoj dôsledok. Z časového hľadiska je to túžba, ktorá bezprostredne predchádza praktický čin. Vzhľadom na to, že môžeme byť pod tlakom viacerých odlišných túžob súčasne, tak vôľou sa stáva tá, ktorá nás vedie k praktickému činu (Hobbes 1841, 360). Hobbes neodmieňa možnosť rozumového posudzovania túžob, ale v konečnom dôsledku je vôľou aj túžba ktorá nás náhle a bez uváženia vedie k činu, ako aj túžba, ktorá vzniká na základe rozumového posúdenia. Aj v jednom aj v druhom prípade konáme na základe svojej vôle. A pokiaľ takémuto konaniu nestojí v ceste žiadna vonkajšia prekážka, potiaľ je naše konanie slobodné.

Vzhľadom na to, že každý slobodný čin je dôsledkom vôle, poslednej túžby alebo žiadosti ako svojej príčiny, je každý slobodný čin podmienený príčinou. A s ohľadom na to, že tam kde je príčina je nutne aj jej dôsledok, tak každý slobodný čin, ako čin ktorý má svoju príčinu, je súčasne aj nevyhnutným činom (Hobbes 1841, 372 – 373). Hobbes sa vo svojom chápaní príčinného pôsobenia odlišuje od delenia príčin na postačujúce a nevyhnutné. Postačujúca príčina vedie nevyhnutne k dôsledku a tak aj je aj nevyhnutná⁶. Z opačného pohľadu, z pohľadu dôsledku na jeho príčinu je možné povedať, že všetko čo vzniká, vzniká len preto, že je tu „úplná príčina“ ktorá to vyvoláva, t.j. všetko čo je, je nevyhnutne. Takto u Hobbesa sloboda a nevyhnutnosť spadajú v jedno. Tak ako aj v iných prípadoch, aj prípade obhajoby jednoty nevyhnutnosti a slobody, Hobbes siaha aj k náboženským argumentom. Je totiž zrejmé, že tzv. „úplná príčina“ nejakej udalosti v sebe obsahuje celú reťaz predchádzajúcich príčin účinkov, ktoré vyústili do danej „úplnej príčiny“ nejakej udalosti. Počiatok tejto kauzálnej reťaze sa nachádza vo vôli Boha a tak je každá udalosť aj dôsledkom Božej vôle. Ak by jestvovala udalosť, ktorá nie je podmienená vôľou Boha a čin vyvolaný slobodnou, autonómnou vôľou by taký bol, potom by Boh nemohol byť všemocný a ani vševedúci (Hobbes 1840, 278).

Ak sme na počiatku zdôraznili vedecký aspekt Hobbesovho myslenia, tak argumentácia opierajúca sa o všemocnosť Boha ukazuje jednak na to, že Hobbes v spore s Bramhallom fakticky obhajoval, aj keď čiastočne vo vedeckej forme, stanovisko kalvínskej predestinácie a Bramhall naopak, v náboženskej forme obhajoval slobodnú vôľu človeka, t.j. fakticky jeho

⁶ Vo svojej práci *De Corpore* už hovorí o tzv. úplnej príčine, ktorú chápe ako súbor aktívne pôsobiacich síl (pôvodne postačujúca príčina) a nevyhnutných podmienok ako pasívneho momentu úplnej príčiny (pôvodne nevyhnutná príčina) (Hobbes 1839, 121 – 122).

nezávislosť na Bohu. Nie náhodou, niektorí autori vidia v Bramhallovej pozícii zárodok libertariánskeho chápania slobody človeka.

Literatúra

- BRAMHALL, J. (1844): A defence of true liberty from antecedent and extrinsecal necessity. In: Parker, J. H. (ed.): *The Works of the most reverend father in God. John Bramhall*, Vol. IV. Oxford, p. 3 – 196.
- ENDEN, V. H. (1979): Thomas Hobbes and the debate on free will. In: *Philosophica*. Vol 24, No.2., 1979, p. 185 – 216.
- HOBBS, T. (1839): Elements of philosophy. The first section, concerning body. In: Molesworth, W. (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I., London: John Bohn.
- HOBBS, T. (1840): Of liberty and necessity. In: Molesworth, W. (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV. London: John Henry Parker, p. 229 – 278.
- HOBBS, T. (1841): The questions concerning liberty, necessity, and chance. In: Molesworth, W. (ed). *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. V. London: John Bohn.
- CHAPPELL, V. (ed.)(1990): *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*. Cambridge University Press.
- TYACKE, N. (1990): *Anti-Calvinists. The rise of English Arminians, 1590 – 1640*. Oxford University Press.

doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Hodžova 1

949 74 Nitra

Slovenská republika

vmanda@ukf.sk

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu VEGA č. 1/0565/13 „Idea človeka, slobody a súkromného vlastníctva v sociálno-filozofickom myslení ranného novoveku“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

OTÁZKA SLOBODY V MYSLENÍ RORTYHO A PATOČKU

Katarína Mayerová

The Question of Freedom in Rorty's and Patočka's Thought

Abstract: *In this article author tries to analyse and interpret Rorty's and Patočka's positions, from which they reflected the question of freedom and some partial problems which relate to it (question of metaphysics, problem of truth and other). The fundamental distinction in the reflection of freedom between Rorty and Patočka rests between Patočka's denial of freedom as something accidental and Rorty's inclination towards this position. No social system represents and it even cannot really offer a moral ideal of understanding a man as a free creature. Therefore, it is not incidental at all that what we are missing today is the real human freedom, humanity interconnected not only by consideration but also by humility towards nature and love within ourselves for others and the love of others for us in which we appreciate the existence of the other person as our own.*

Key words: *Rorty – Patočka – Freedom – Truth – Metaphysics – Weak thought*

Vo svojom príspevku sa budem snažiť o prienik v myslení Rortyho a Patočku s akcentom na problém slobody. Zdá sa priam nemožné spojiť argumentáciu týchto dvoch vzájomne (ale možno len zdanlivo) vzdialených teoretických východísk a cieľov ich filozofických snáh.

Základný rozdiel v pohľade na slobodu medzi Patočkom a Rortym spočíva predovšetkým v Patočkovom odmietnutí *chápania slobody ako niečoho náhodného* (ako nezáväznej možnosti evolučného dejinného pohybu) a naopak, Rortyho zjavným príklonom k tomuto postoj. S týmto stanoviskom úzko súvisí Rortyho uznanie *postmetafyzickej kultúry, ktorá sa formuje v duchu slabého myslenia*¹. Práve tento typ myslenia nám ponúka novú verziu a novú možnosť chápania nielen náboženstva, ale aj kultúry a jednotlivých spoločenských oblastí, ktoré dotvárajú a formujú postavenie človeka v spoločnosti a určujú jeho status slobodného, alebo naopak, dogmami a princípmi spútaného jednotlivca.

¹ *Slabé myslenie* – Pozri napr. (Vattio – Rovatti 2012)

Patočka píše o *vrhnutej slobode*, ktorá znamená, že „...všetky možnosti slobody vyrastajú z toho, do čoho nás stavia ľudská minulosť, sú spoluurčené tým, čo bolo. Minulosť je teda akútna výzva pre našu slobodu, aby ožila k svojej vlastnej otázke“ (Patočka 1996b, 43). Patočka zdôrazňuje potrebu odvolávať sa na dejiny, ktoré nám do výraznej miery poukážu aj na zmysel či zmysluplnosť slobody, ktorá na základe minulých chýb dokáže vyčleniť svoje ciele, vzory a možnosti.

Podľa Patočku „história chce zistiť minulosť, aby uskutočnila jej zhodnocovanie, t. j. aby vyjasnila náš vlastný pomer k vlne, ktorá nás nesie, vo svetle pravdy, ktorou my sme, ktorú my uskutočňujeme. Pravda historikovej histórie závisí od toho, či pochopil alebo nepochopil ľudskú slobodu. Slobodu však pochopíme tým, že ju v historikovej situácii uchopujeme, že sa staneme sebou samými, neotrasiteľnými, silnejšími než svet; tak rozhodnutím človek prekonáva svet bez toho, aby ho opustil“ (Patočka 1996b, 44). V celej tejto situácii akéhosi uchopovania slobody je pre Patočku najdôležitejší človek, pretože jeho otázka „čo sú dejiny, jednoznačne smeruje k otázke čo je človek“ (Leško 2004, 265). Nemôžeme totiž hovoriť o ľudskosti bez toho, aby sme vedeli, kto sme. K podstate človeka patrí, „že vie o svojej ľudskosti“ (Patočka 1996b, 41 – 43). Čo to však znamená vedieť o svojej ľudskosti?

Patočka dáva jednoznačnú odpoveď na túto otázku, a teda, že ide o vedenie, že sme vo svete. Je to svet, v ktorom sa ako ľudia pohybuje, svet, v ktorom nikdy nie sme sami a naše *bytie vo svete* znamená *bytie s inými*.

Patočka chápe filozofiu ako prejav *pohybu slobody* ako najvyššej formy ľudského spôsobu života, jeho filozofia je úzko zviazaná s človekom a „človek, aspoň človek, ktorý už dospel k filozofii, podľa Patočku, nemá za úlohu plniť vonkajšie príkazy nejakého boha, resp. bohov, nech sú akejkoľvek proveniencie, a vlastne mu neostáva nič iné, než uchopiť vlastnú slobodu“, preto je filozofia „...pohybom slobody a zároveň aj odvahou k slobode, ktorú môže človek zmysluplne naplniť, ale ktorú môže aj otvorene alebo skryto zraďiť“ (Tholt 2003, 44).

V Rortyho chápaní sloboda, ako náhodná schopnosť rozpoznania možností, predstavuje komplikovaný problém. Sloboda v tomto zmysle má dva aspekty – jeden je uvoľňujúci (vnútorne oslobodzujúci), avšak ten druhý je zastúpený pocitom márnosti, prázdna. Predstavuje potom problematické miesta aj v materialistickom svete, resp. materialisticky

vnímanom svete. Rorty na to reaguje takto: „...naozaj nové v tomto (t. j. materialistickom – dopl. K. M.) nazeraní je to, že pripúšťa vo svete výskyt slepých, náhodných (kontingentných), mechanických síl ... o pôsobení ktorých buď vieme, alebo by sme ho mali brať na vedomie, a ktoré Aristoteles (paradoxne) metaforicky spojil s pojmom *ousia* (podstata), apoštol Pavol s pojmom *agape* (láska) a Newton ako (paradoxnú) metaforu použil pojem *gravitácia*; zároveň by sme mali tieto pojmy vnímať ako výsledok pôsobenia čiastočiek kozmického žiarenia, ktoré viedli k (paradoxným) zmenám činnosti vo veľmi jemnej štruktúre neurónov v ich mozgoch. To už ako hodnovernejšia sa javí idea, že ich závery sú rezultátom nejakých zvláštnych epizód v detských rokoch, ktoré v ich mozgoch zanechali nejaké obsedantné uzly ako idiosynkretické traumy“ (Rorty 1989, 17).

Patočka poukazuje na zmätenosť moderného človeka, ktorý už nežije len vo svojom *prirodenom svete*, ale je ovplyvnený vlastnými snahami dosiahnuť dokonalosť, svoj svet ovládnuť, ovládnuť prírodu. Výsledkom toho je skutočnosť, že moderný človek sa stráca sám sebe. „Moderný človek nemá jednotný názor sveta; žije v dvojakom svete, totiž vo svojom prirodzene danom okolí a vo svete, ktorý pre neho vytvára moderná prírodoveda, vybudovaná na zásade matematickej prírodnej zákonitosti. Nejednota, ktorá takto prenikla celý náš život, je vlastným zdrojom duševnej krízy, ktorou prechádzame“ (Patočka 1992, 9). Ocitá sa v neznámej situácii a upína sa k vede, k jej možnosti odhaliť nepoznané v nádeji, že spozná seba samého a to, ako má žiť.

Na základe Patočkovej filozofie si môžeme uvedomiť, že akýkoľvek etický postoj a akákoľvek snaha zaujať výlučne antimetafyzickú pozíciu v sebe nesie prvky metafyziky, prvky metafyzických tvrdení. V konečnom dôsledku, pri popieraní možnosti akokoľvek racionálne zdôvodniť mravné princípy, prekračujeme hranice (vlastných pochybností) a upadáme do dogmatizmu. Rorty akoby si bol čiastočne vedomý tohto faktu, preto sa snaží, na jednej strane, presadzovať etické (mravné) princípy, ale na druhej strane, si chce zachovať svoj skeptický alebo neutrálny postoj, keď sa snaží byť *ironikom* pri poukázaní na naše objavovanie pravdy v priebehu dejín filozofie. V konečnom dôsledku však uznáva aj prítomnosť (menej potrebu) metafyziky v dejinách filozofie a v týchto otázkach by najradšej zachoval pozíciu *agnosticizmu* – tvrdí, že ak aj nepripustíme objavovanie pravdy ako niečoho, čo čaká mimo nás na svoje

odkrytie, to ešte neznamená, že to, čo mimo nás je, je nepravdivé (resp. to neexistuje).

Ako je zrejmé, Rorty zastáva výlučne *antimetafyzický* postoj, ktorého cieľom je popierať nielen božský, ale v niektorých momentoch aj tento svet či predstavu o ideálnosti sveta aj napriek tomu, že ho často označujeme za filozofa nádeje. Podľa neho, „...kultúra liberalizmu je jediná, ktorá ho (t. j. tento svet – dopl. K.M.) osvetľuje skrz-naskrz sekulárne. Liberalizmus je jediný, v ktorom nezostali zachované žiadne zvyšky teológie ako *zbožštenie* sveta alebo človeka. V tejto kultúre neostáva nijaký priestor pre tvrdenia, že vo svete pôsobia nejaké nadľudské sily, ktoré sú za človeka zodpovedné“ (Rorty 1989, 45).

Patočka a Rorty sa ocitajú na *jednej lodi*, keď si uvedomujú, že dejiny filozofie skutočne nezabezpečili žiadne pádne dôvody pre pretrvanie a prežitie metafyziky, že do dnešného dňa jej potreba nebola nijako odôvodnená. Avšak obaja si v istom zmysle uvedomujú, že je nevyhnutná pre akékoľvek mravné hodnotenia skutočnosti. Je však metafyzika naozaj tou oblasťou filozofie, ktorá potrebuje absolútne zdôvodnenie vlastného jestvovania? Nie je možné zaobchádzať s ňou ako s nástrojom na hľadanie odpovedí človeka na vlastné bytie v príliš veľkom svete nejasností a otáznikov?

Patočka sa vyjadruje k otázke *cieľa filozofie*. Filozofia nemusí na všetko nevyhnutne poskytovať absolútne odpovede. Práve však preto, že filozofia nedokáže smerovať k absolútnym odpovediam, môže smerovať k odpovediam na otázky ohľadom slobody, ľudskej dôstojnosti a hodnôt v tej ktorej spoločnosti. Rorty vníma filozofiu najmä ako *rozhovor*; ako *nástroj* pre dosahovanie dobra pre človeka a nie ako hľadanie akejsi objektívnej pravdy.

Cieľom filozofie, obzvlášť v zmysle postmoderných úvah, by nemalo byť hľadanie absolútnej (večnej a nemennej) pravdy. Patočka sa k takémuto chápaniu pravdy a podobným úvahám, aké neskôr realizoval aj Rorty, stavia negativisticky, pretože jednou z dominantných úloh filozofie podľa neho je „problematickosť jestvujúcna“ (Patočka 2002, 66). Aj v tomto prípade existuje možnosť výberu, akou cestou sa filozof pustí. Buď bude nasledovať Platónovu tradíciu a predpokladať, že jestvujúcno je harmonické a mravné princípy sú už vopred určené, alebo bude jestvujúcno považovať za niečo chaotické, niečo, čo nie je rozumom postihnuteľné. Aj v tom však môžeme badať známky dogmatizmu, žiadnu neutralitu.

Je evidentné, že absolutizmus v akejkol'vek podobe, či už ako manifest nihilizmu, alebo ako nespochybniteľný metafyzický postoj, je vždy do istej miery aj dogmatizmom. Podľa Patočku zdanlivá nemožnosť, ba neexistencia absolútneho metafyzického zmyslu, vedie k potvrdeniu ľudskej slobody a nie k pesimistickému skepticizmu.

Aktivity filozofa nespočívajú vo svojvoľnom vysvetľovaní bytia či jestvujúcna, ale sú „slobodou k ponechaniu jestvujúcna tým, čím je“ (Patočka 2002, 58). Kladenie otázok o bytí je aktom slobody všetkých ľudských bytostí. Môže sa nám zdať, že hovoríme o absolútne, keď uvažujeme o povahe kozmu, ale je to absolútne celkom iného charakteru – je to „večná možnosť slobody, slobody, ktorá sa manifestuje aj prostredníctvom filozofickej aktivity a je neustálou možnosťou už preto, že filozofická reflexia sveta nikdy nemôže dospieť k žiadnemu absolútne a dogmatickému zavŕšeniu“ (Lom 1999, 454). Sloboda je najzákladnejšia črta existencie ľudskej bytosti, jej dôstojnosti, ktorá vyplýva z jeho možnosti o týchto veciach uvažovať. Filozofiu by sme preto nemali degradovať na nejaký popis vecí, jestvujúcna, pretože pýtať sa, aká je štruktúra nášho univerza, pýtať sa kto sme, premýšľať, je základným aktom slobody.

Patočka problematizuje svet v jeho celistvosti, preto aj filozofia, sloboda, či hľadanie pravdy sú u neho veľmi úzko prepojené. Pre neho *skúsenosť o slobode je vždy skúsenosť celková, skúsenosť o celkovom zmysle*, ale zároveň sa stavia na odpor voči absolútnym tvrdeniam, a preto slobodu vníma aj tak, že je *skúsenosťou transcencie*. A to nás jednoducho nepustí za hranice metafyziky či spätosti slobody s pravou skutočnosťou a jej hľadaním a teda „skúsenosť slobody je skúsenosťou *dobytia*, získania slobody, nie jej pokojného vlastnenia“ (Patočka 1996a, 322 – 323). Na základe toho môžeme konštatovať, že sloboda je vždy v tom najhlbšom zmysle aj slobodou v pravde, pretože sloboda sama o sebe je najzákladnejším pokusom a hľadaním pravdy o povahe celku.

Obaja filozofi nám ponúkajú (diametrálne) odlišné chápanie slobody, ktoré pravdepodobne vyplýva nielen z ich filozofických iniciatív, ale aj z podmienok, v ktorých ich filozofia vznikala. Nadnesene povedané (v Patočkovom prípade), Patočka a Rorty sú stúpecami ideí liberálnej demokracie. Vyjadrujú sa k otázkam slobody, k utrpeniu ľudí či obetí o *solidarite* a prevencii politickej krutosti, avšak rozdielnosť ich chápania otázky slobody nastáva v odlišnom vnímaní *moci*, s ktorou ľudia

a politika disponujú a najmä v inom vnímaní toho, aké sú dôsledky nesprávneho zaobchádzania či *manipulovania s mocou*.

Napriek tomu, že Rorty je často vnímaný ako kontroverzný a provokatívny filozof, jeho snaha zmeniť spôsob filozofovania či argumentovania ešte neznamená, že nemá zmysel pre slobodu, mravné princípy a hodnoty. V jeho etike je dôležité najmä rozpoznanie krutosti voči druhým a jej následné odstránenie. Práve tento moment môže aj podľa Patočku smerovať k otvoreniu, k transcencii, ktorá takto nadobúda na význame.

Rorty sa snaží opustiť tradičné uvažovanie, resp. uvažovanie v duchu tradičnej filozofie. „Rorty sa domnieval, že ľudské bytosti disponujú až neuveriteľnou schopnosťou vytvárať samé seba a svoje vlastné hodnoty spôsobom, ktorý je len im vlastný“ (Lom 1999, 456). Rortyho pozornosť sa sústredila na možnosti človeka ako utvárať svoj vlastný život, čo je vo svojej podstate v súlade s tradíciami modernizmu. Rorty totiž nepripúšťa žiadne obmedzenia ľudských schopností, ale verí, že človek dokáže vytvoriť pre seba dobrý život, uspokojiť svoje potreby a skôr alebo neskôr aj dosiahnuť vytýčené ciele.

Rorty sa vo svojich úvahách o človeku nevzdáva mravnej zodpovednosti. Ide mu o to, aby si človek dokázal uvedomiť sám seba, aby niesol za všetko svoje konanie zodpovednosť, aby cítil mravnú zodpovednosť aj za druhého, alebo aj za prírodu samú, a to najmä cez svoju schopnosť rozpoznať krutosť ako univerzálne zlo. Otázne však je, čo je v konečnom dôsledku efektívnejšie – či je to na jednej strane Rortyho apel na rozpoznanie krutosti ako univerzálneho zla, ktoré môže, ale nemusí byť dostatočným zdrojom k vytvoreniu zodpovednosti, alebo na druhej strane Patočkova argumentácia o potrebe otvorenosti ľudí k transcencii.

Patočkova výzva je zrejماً. Ide mu o to, aby zväžil význam, opodstatnenie a dôležitosť transcencie v živote človeka. Metafyzika nadobudla v dejinách politického myslenia temné podfarbenie, pretože utrpenia ľudí, konflikty a útlak (sociálny alebo politický) sa uskutočňovali nielen v mene cirkevných, ale aj svetských dogiem, ktoré boli dôsledkom vtedajších moderných ideológií. Možno práve v týchto úvahách je potrebné hľadať Rortyho snahy o odstránenie metafyziky a jeho odvolávanie sa na zdravý rozum či ideu svetského humanizmu, pretože väčšina duchovných snáh v sebe nesie nebezpečenstvo degradácie človeka ako

slobodnej bytosti, intolerancie voči všetkému okolo a má deštruktívne následky. Patočka sa snaží metafyziku čiastočne zachrániť, pretože nie každá metafyzika sa musí stať absolútne dogmatickou.

Myslím, že žiaden spoločenský systém nepredstavuje a ani nemôže reálne ponúkať nejaký nadčasový *mravný ideál* chápania človeka ako slobodnej bytosti. O to sa pokúšali filozofi (Kant, Fichte atď.), žiaľ, reálne spoločenstvá ľudí v dejinách i v súčasnosti si práve tieto *filozofické ideály* vôbec nevšímajú. Preto vôbec nie je náhodné, že to, čo nám dnes naozaj chýba, je skutočná ľudská sloboda, ľudskosť spojená nielen s ohľaduplnosťou, ale aj s pokorou voči prírode a *láska v nás samých pre iných a iných pre nás*, v ktorej si existenciu toho druhého ctíme ako svoju vlastnú. V našom súčasnom *politickom priestore* sa až potom budú môcť začať budovať idey liberalizmu, presvedčenie o možnosti naplnenia slobody jednotlivca.

Literatúra

- LEŠKO, V. (2004): *Filozofia dejín filozofie*. Prešov v. n.
- LOM, P. (1999): East meets West – Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom. A Czech Philosopher Brought into Dialogue with American Postmodernism. In: *Political Theory*, 27 (4), p. 447 – 459.
- PATOČKA, J. (1992): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Čs. spisovatel.
- PATOČKA, J. (1996a): Negativní platonismus. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Praha: Oikoymenh, s. 303 – 336.
- PATOČKA, J. (1996b): Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, s. 35 – 45.
- PATOČKA, J. (2002): Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Sebrané spisy 3. Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, s. 13 – 131.
- RORTY, R. (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOLT, P. (2003): *Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice: Interart.

PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická Fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Šrobárova 2

040 59 Košice

Slovenská republika

katarina.mayerova@gmail.com

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0480-11.

HEIDEGGEROVA FREIHEITSFRAGE AKO ÚVODNÁ OTÁZKA FILOZOFIE

Klement Mitterpach

Heidegger's *Freiheitsfrage* as the Introductory Question of Philosophy

Abstract: *The paper focuses on Heidegger's way of opening the question of human freedom, which at the same time becomes a question introducing us to philosophy. We attempt to demonstrate what it means for Heidegger to open the philosophy in its whole via questioning concerned with human freedom mainly in his course of lectures The Essence of Human Freedom. An Introduction to Philosophy from 1930. From this point of view, it represents not only the confrontation of Heidegger's course-introduction with his political initiative, but also the possibility of the polemical questioning of the contextualization of freedom as a culturally grounded value.*

Key words: *Question of freedom – Introduction to philosophy – Truth of the concept of freedom – Value of freedom – Categorical imperative*

Heidegger tematizuje otázku slobody v období po *Bytí a čase*, v rokoch, počas ktorých hľadá spôsob ako začať znova, a práve v tomto zmysle „pokračovať“ v myslení, ktoré našlo svoje prvé prenikavé, aj keď čiastočné, vyjadrenie a hranice v *Bytí a čase*. Kurz z letného semestra r. 1930 *O bytnosti ľudskej slobody (Vom Wesen der menschlichen Freiheit)* však svojím názvom neodkazuje iba na tému výkladu, ale aj na spôsob, akým sa vôbec sloboda stáva predmetom pojednania. V Heideggerovom podaní prívlastok nie je pleonazmom, ale naopak, stáva sa jadrom problému. Ak ide o jej bytnosť, pýtame sa, čo vlastne znamená postaviť ľudskú slobodu ako tému? Heidegger to však demonštruje priamo v podtitule. Znamená to *uviesť do filozofie*: Otázka bytnosti ľudskej slobody „*predsa len nie je špeciálnou otázkou, ale týka sa celku*“ (Heidegger 1994, 14).¹ „*Celok filozofie sa v našom úvode ukazuje takpovediac v jednom celkom určitom presunutí východiska*“ (Heidegger 1994, 14).² Ak sa každá filozofická otázka podľa Heideggera pýta vcelku „*musíme sa pod vedením*

¹ „...doch ist sie keine Sonderfrage, sondern geht ins Ganze.“

² „Das ganze der Philosophie zeigt sich in unserer Einleitung gleichsam in einer ganz bestimmten Verlagerung.“

tejto otázky bytnosti ľudskej slobody odvážiť k skutočnému úvodu do filozofie ako celku“ (Heidegger 1994, 14).³

Zdá sa, že Heidegger sa nielen snaží o fundamentálny prístup, dokonca otvorene stavia do otázky práve zmysel toho, čo myslíme základom, ako je to zreteľné z viacerých spisov tohto obdobia (napr. *Vom Wesen des Grundes*). Napriek tomu sa zdá, že práve v otázke slobody, slobody ako toho, čo na seba berie pýtajúci sa, nemožno vnímať Heideggerovo myslenie mimo svetla jeho politickej angažovanosti, ktorá, zdá sa, komplikuje hodnotenie povahy jeho vyjadrení, ba dokonca akéhokoľvek fundamentálne filozofického prístupu práve k téme *hodnoty* slobody. Ak by sme *hodnotu* slobody ako filozofickej témy heideggerovsky merali podľa toho, ako rozumieme onomu *Wesen*, t. j. jej bytnosti, je otázkou, ako figuruje táto snaha v kontexte jeho konkrétnej politickej iniciatívy. Išlo iba o „jeho“ osobnú iniciatívu, alebo je to logické politické vyznenie, priama politická implikácia dôsledne „bytostného“ filozofického výkladu? Je Heidegger ukázkou historického modelu zneužitia filozofie, alebo exemplárnym prípadom toho, ako práve k základu orientovaná filozofia je vyslovene politicky neprijateľnou, resp. nebezpečnou? Napriek tomu, že témou tohto príspevku nie je otázka hodnotenia „prípadu Heidegger“ možno povedať, že je skôr exemplárnym prípadom toho, ako sa dnes nemôže stať „filozofickou“ témou nič, čo Heidegger nechal vyznieť priamo: t. j. súvislosť k základom orientovanej filozofie a individuálnej politickej angažovanosti, ktorá sa odvoláva práve na filozofiu.

Neživila však práve táto téma kritiku a u Heideggerových žiakov aj filozofické východiská celej generácie Heideggerových kritikov Habermasa, Adorna, Arendtovej, Patočku, Lévinasa a iných? Dôležité je, že napriek tomu neposkytujú tieto kritické prístupy *základ* pre špecifický postoj v situácii filozofie, resp. presnejšie filozofa tam, kde práve túto úlohu kritika v súčasnosti stratil. Nejde iba o stratu kritickej úlohy v konfrontácii reality s filozofiou, ale dokonca práve o stratu legitimacy filozofickej kritiky filozofie v konfrontácii s realitou. Konkrétne, nezdá sa, že by hodnota slobody, ktorá sa podľa nich u Heideggera rozpadá pod tlakom suverenity autoritatívneho, principiálne monologického subjektu alebo násilia kolektívneho subjektu, subjektu, ktorý nie je konštituovaný na voči ontologickému základu autonómnej vrstve *polis*, stala dostatočnou obra-

³ „...müssen wir am Leitfaden der Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit eine wirkliche Einleitung in die Philosophie als Ganzes wagen.“

nou voči súčasnému tlaku práve na akademickú slobodu⁴, a to napriek tomu, že sa ich filozofická kritika stala takmer automaticky akceptovanou súčasťou diskurzu o základoch demokracie vôbec.

V jednom menej známom prejave obdobia jeho rektorátu *uvádza* Heidegger do filozofie, resp. filozoficky založenej akademickej pôdy aj inak ako v spomínanom kurze, a to v imatrikulačnej reči, kde sa na moment dotkne práve témy akademickej slobody:

„Kedysi bol tento akt okamihom vstupu do užívania takzvanej ‘akademickej slobody’. A táto sloboda znamenala bezstarostnosť, svojvôľu, ľubovôľu cieľov a sklonov, neviazanosť konania a toho, čo je prípustné.

Letným semestrom pamätného roku 1933 tento pojem akademickej slobody definitívne stratil svoj obsah. Odteraz bude prinavrátený jeho vlastnej pravde.

Sloboda neznamená byť uvoľnený z ...väzby a poriadku a zákona. Sloboda znamená byť uvoľnený pre... odhodlanosť k spoločnému duchovnému nasadeniu pre nemecký osud“ (Heidegger 2000, 95 – 96).⁵

Napriek kontextu, Heideggerovej jednoznačnej afirmácie „významu“ prevratu r. 1933 a jeho otvorenej podpore nacistického režimu, ktorú možno označiť za scestnú, je v skutočnosti tou skutočne neakceptovateľnou, presnejšie vôbec z hodnotenia vylúčenou položkou, nakoniec „vlastná pravda pojmu akademickej slobody“. Ak si prečítame úryvok znova a vylúčime odkazy na spomínaný prevrat r. 1933 a odkaz na „nemecký osud“ v závere fragmentu, možno si bez odvolávania sa na akúkoľvek filozofickú analýzu všimnúť, že prvý odsek, kritika akademickej slobody ako svojvôle, predstavuje vlastne dnešnú kritiku akademickej slobody (spravidla) zvonka. Druhý odsek, t. j. konštatovanie

⁴ Akademická sloboda tu nemusí znamenať striktnie iba slobodu určitej inštitúcie, ale vôbec situáciu filozofa, ktorý je súčasťou vlastného pýtania sa. Práve vo filozofii ide nielen o osobný, ale o inštitucionálny vzťah tam, kde nemá byť iba súkromným hobby, ktorým *de facto* ani byť nemôže.

⁵ „Vormals war dieser Akt der Augenblick des Eintritts in den Genuß der sogenannten ‘akademischer Freiheit’. Und diese Freiheit bedeutete Sorglosigkeit, Beliebigkeit der Absichten und Neigungen, die Ungebundenheit im Tun und Lassen.

Mit der Sommersemester des denkwürdigen Jahres 1933 hat dieser Begriff von akademischer Freiheit endgültig seinen Gehalt verloren. Er wird künftig zu seiner eigentlichen Wahrheit zurückgebracht werden.

Freiheit ist nicht Freisein von... Bindung und Ordnung und Gesetz. Freiheit ist Freisein für... Entschlossenheit zum gemeinsamem geistigen Einsatz für das Deutsche Schicksal“ (Heidegger 2000, 95 – 96).

straty obsahu tejto slobody, predstavuje zhruba to, čo tvrdia jej obrancovia (spravidla) z univerzitnej pôdy a tretí, ak si odmyslíme kontext, emfázu a rétorickú príznakovosť, predstavuje to, na čom by sa oba tábory zhodli, teda, že sloboda nie je „uvolnením“, ale určitou väzbou, „slobodou väzby“ na budúcnosť, ktorá, ak má dôjsť k zlepšeniu, si vyžaduje isté nasadenie. Je charakteristické, že súčasné riešenie: mnohonásobné permanentné reformovanie univerzít, ale ani obrana akademickej slobody, nesledujú „naplnenie vlastnej pravdy pojmu slobody“, v konečnom dôsledku práve preto lebo pravda pojmu slobody, t. j. okrem iného to, akú úlohu zohráva práve filozofická problematizácia a artikulácia otázky slobody dnes, už nie je problémom, pretože východisko oboch strán nespočíva v pojme slobody ale v jej „hodnote“. Tá je tu reprezentovaná tým, na čom sa strany zhodnú nielen bez analytiky pojmu, ale predovšetkým bez pravdy pojmu slobody, t. j. toho, ako túto otázku, pojem slobody, vôbec prevezmeme ako našu vlastnú.

Práve z onoho spoločného postoja voči vulgárne voluntaristickej ľubovôli kombinovanej s negatívnym konceptom slobody je zrejmé, že na rozdiel od Heideggera, ktorý hovorí o určitom rozhodnutí, ktoré má konkrétne dejinné dôsledky, otázka tejto pozitívnej „väzby“ slobody zohráva pre obe strany úlohu „hodnoty“, ktorú sa dnes predovšetkým rétoricky afirmuje. Napriek tomu, že máme skôr tendenciu považovať Heideggerove rektorské prejavy napr. za rétorické zneužitie filozofie, rétorizujeme slobodu ako hodnotu, a to aj tam, kde sa analyzuje ako pojem, pretože *pravdou tohto pojmu* je afirmácia jej hodnoty. Tam, kde sa zdá, že nedokážeme ako filozofi uchrániť filozofiu pred jej vulgarizujúcim rétorizovaním, tam je zároveň v istom zmysle každá analýza jej pojmu podozrivá ako politické spochybnenie slobody ako deklarovanej (nie ontologickej) podmienky filozofického diskurzu vôbec. Filozofická tematizácia slobody figuruje vlastne v kontexte určitého rétorického gesta, v rámci ktorého má afirmovať jej hodnotu (určité politické presvedčenie) alebo má byť naturalistickou analýzou zmyslu jej pojmu (napr. kognitivistické prístupy) bez jednoznačných implikácií na rovinu politickej slobody.

Napokon, Heidegger nás neirituje tým, že by vo svojich rektorských prejavoch rétoricky vulgarizoval svoju filozofiu, ale naopak tým, že ho už nedokážeme čítať vyslovene rétoricky, ale iba doslova, t. j. v dobovom kontexte. Heidegger vlastne narúša vlastný rámec príležitostného prejavu,

keď necháva vyznieť kľúčové slová jeho myslenia bez výkladu tam, kde sa očakáva „rétorická“ afirmácia podmienok možnosti filozofickej reči. Práve z jeho prejavov je zrejme, že nečerpá oprávnenie z politickej objednávky ale z toho, čo bolo premyslené. Naopak tam, kde dnes tematizujeme slobodu, akoby zbavení tejto ontologickej záťaže a fixácií, bez filozofického „fundamentalizmu“, aj napriek tomu, že sa pokúšame o analýzy jej pojmu, zostávame bez analýzy zmyslu, t. j. spôsobu, dôvodu, základu otázky, teda toho, čo Heidegger v kurze nazýva priam „útočným“ charakterom otázky (*Angriffscharakter*), ktorá toho, kto sa pýta „berie útokom“.

Mohli by sme sa pýtať, prečo teda nehovoríme radšej o pravde *skutočnosti* slobody, ale o pravde jej *pojmu*? Heideggerov výklad sa však uberá práve týmto smerom. Možno povedať, že filozofickým sa stane niečo vtedy, keď je konkrétne prevzaté (konkrétnym človekom v konkrétnych dejinných súvislostiach) a nie vtedy, keď sa „zovšeobecni“. V tomto zmysle, aby sa sloboda stala *skutočnou*, musí sa stať *filozofickou* (otázkou). Heidegger preto situáciu ukazuje radikálnejšie, keď prezentuje otázku slobody ako otázku, ktorá nás „uvádza“ do filozofie, t. j. otázku, v rámci ktorej sa stávame zasiahnutí filozofiou ako radikálnou konfrontáciou s otázkou vôbec. Ak ide o pojem skutočnosti slobody, tak to znamená, že práve ontológia jej skutočnosti sa dnes nestáva otázkou, aj keď práve ako *hodnota* reprezentuje snahu zabrániť redukcii problému slobody na ontologický problém. Heideggerovi však práve nejde o ontologickú redukcii slobody, ale o vlastnú ontológiu slobody. Výklad sa netýka rozdielu skutočnej a formálnej slobody, ale pýta sa, čo znamená skutočnosť v prípade slobody, t. j. ako vôbec môže byť sloboda skutočnou?

V novovekom myslení je to práve Kant, kto reprezentuje kritiku, vďaka ktorej sa práve rôzne spôsoby, kontextualizácie, prevzatia otázky slobody a zároveň tradične zdôrazňovaná autonómia praktického rozumu stávajú témou. Nie náhodou je celý Heideggerov kurz venovaný interpretácii Kantovho chápania slobody, ktoré má slúžiť expozícii toho, ako sme do problému uvedení nielen dejinne, ale predovšetkým problémovo. Heideggerov imatrikulačný prejav a jeho kurz, aj keď predstavujú iné „žánre“, napriek tomu akcentujú túto väzbu na vlastnú (autentickú) pravdu (*eigentliche Wahrheit*). Aj keď sa zdá, že práve tento nárok na „autentickosť“ reprezentuje filozofickú vágnosť, ktorá nebráni symbióze

s politickým programom akéhokoľvek druhu, v kontexte kurzu a najmä jeho úvodu vystupuje v súvislosti s problémom pýtania sa, resp. už spomínaného *Angriffscharakter* každej filozoficky podstupenej otázky.

Heideggerov úvod tak predstavuje krok od otázky slobody k zmyslu tohto pýtania sa. Z tohto dôvodu úvod (*Einleitung*) nereferuje na metodologickú problematiku postupnosti výkladu. Znamená predovšetkým otvorenie prístupu k jej súčasnému kontextu, ale i snahu pochopiť ako sme zasiahnutí otázkou, ktorá je podmienkou filozofického skúmania: Heidegger už vopred špecifikuje otázku, ktorá sa „(v)pýta do celku“ (*Hineinfragen ins Ganze*) a zároveň smeruje (nám) ku koreňu (*uns an die Wurzel geht*) (Heidegger 1994, 18). Táto súvislosť sama indikuje kantovsky položený problém súvislosti autonómie a spontaneity, transcendentálnej slobody a praktickej slobody. Heidegger skúma práve to, ako je v kauzalite zakotvená idea praktickej slobody, aby k záveru ukázal, že je potrebné celý prieskum tejto prvej cesty otvoriť inak: ako otázku slobody ako *faktu* (*Tatsache*). Ak však možno tvrdiť, že autenticita nepredstavuje žiaden obsahový ideál, ako je to so slobodou, ktorá je *faktom*, a ako sa má táto sloboda k tzv. pozitívnej slobode k..., ktorá je súčasťou pojmu, pozitívneho vymedzenia pojmu slobody?

Heidegger stavia práve túto otázku skutočnosti praktickej slobody ako problém, bez ktorého nie je možné pochopiť ani vlastnú problematiku kozmologického pojmu slobody. Čo to znamená, keď Kant píše o slobode, ktorá je *faktom*, ale nie *pojmom* skúsenosti, je vykázateľná (*ausweisbar*) napriek tomu, že nie je predmetom skúsenosti, čo sú parametre skutočnosti zlučiteľné iba v realite *praxe*? Heidegger preto otázku *fakticity slobody* (*Faktizität der Freiheit*) akcentuje na výklade Kantovho kategorického imperatívu, ktorý je založený na fakticite chcenia, čistej vôle, teda skutočnosti vôle, ktorú nemožno kognitivisticky redukovať. Ukazuje, že „čistý rozum v sebe praktický chce čistú vôľu, t. j. žiada ju od seba“⁶ (Heidegger 1994, 284). V imatrikulačnom prejave spomenutá odhodlanosť reprezentuje práve ono chcenie, ktoré chce byť určené bytnosťou chcenia samotného. Kategorický imperatív je tak založený v tomto chcení, keďže chcenie vo svojej fakticite, t. j. okrem iného neschopnosti nepodliehať aj iným podnetom, ohlasuje vždy nejaké „mať povinnosť“ (*Sollen*). Ak je tým určujúcim (vlastnou bytnosťou) pre chcenie chcenie

⁶ „... daß reine Vernunft in sich praktisch einen reinen Willen will, d. h. an sich fordert.“

jeho bytnosti (Heidegger 1994, 278), teda toto chcenie je predstavené ako určujúce (*Bestimmende*), ako jeho príčinnosť, jeho kauzalita, a teda spôsob, akým si ukladá bytnosť chcenia, má charakter *dávania si zákona* (*Gesetzgebung*), je *zákonom*. Práve to, že ide o „bytnosť chcenia“, ktoré si ukladáme ako *zákon* je charakteristické pre zákonitosť kategorického imperatívu. Heidegger pritom na viacerých miestach pripomenie, že ťažkosť a nedorozumení s týmto problémom je dnes menej, keďže ako problém už vôbec nie je zrejмый, k čomu navyše dodá: „Odbočenie do filozofie hodnôt je úplným prevrátením vlastného Kantovho problému“ (Heidegger 1994, 273).⁷

Zdá sa, že je to práve Heideggerov radikálny decizionizmus, ktorý vtláčil Kantovmu kategorickému imperatívu práve politicky ľahko zneužitelnú podobu. Slavoj Žižek práve preto, lebo sa snaží problém Heideggerovej politickej angažovanosti vidieť v jej problematickosti, poznamenáva, že v tomto kroku má Heidegger naopak pravdu, ak zdôrazňuje, že v etickom akte nesledujeme povinnosť, ale rozhodujeme o tom, čo je našou povinnosťou (Žižek 2012, 894) Práve to, čo však Heidegger zdôraznil, vylučuje podrobenie vôle vóli štátu alebo vodcu, teda instrumentalizáciu eticky konajúceho. „S Heideggerom je tu ten problém, že paradoxne nie je dostatočne 'subjektivisticko-decizionistický': jeho raný decizionizmus je do značnej miery protikladom odpovedania – nasledovania – vopred stanoveného Osudu. Radikálny 'subjektivizmus' (naliehanie na rozhodnutí – a zodpovednosť zaň, ktorá je úplne mojou) a univerzalizmus nie sú protikladmi, ale dvoma aspektami tej istej pozície singularnej univerzality; v skutočnosti sú protikladmi konkrétneho dejinného Osudu spoločenstva (ľudí). Práve tu vzniká možnosť nasledovať Hitlera: keď v ňom rozpoznáme nie hlas univerzálneho Rozumu, ale hlas konkrétneho dejinného Osudu nemeckého národa“ (Žižek 2012, 894).⁸ Práve ono odhodlanie sa

⁷ „Das Ausweichen in die Wertphilosophie ist eine völlige Verkehrung des eigentlichen kantischen Problems“

⁸ „The problem with Heidegger here is that paradoxically, he is not 'subjectivist-decisionist' enough: his early 'decisionism' is all too much the obverse of responding to – following – a pre-ordained Destiny. Radical 'subjectivism' (the insistence on the decision – and the responsibility for it – being absolutely mine) and universalism are not opposed, they are two aspects of the same position of singular universality; what both are opposed to is the particular historical Destiny of a community (a people). This is where the possibility of following Hitler arises: when we recognize in him not the voice of universal

k spoločnému duchovnému nasadeniu sa za nemecký osud zo záveru citovaného fragmentu Heideggerovho imatrikulačného prejavu diskvalifikuje Heideggera ako nedôsledného, keďže práve nie je v súlade s „formálnosťou“, t.j. vlastným určením, resp. pravdou pojmu akademickej slobody, ktorá sa dnes zrejme stáva exemplárnym príkladom problematickosti slobody vôbec. Ak vezmeme do úvahy Žižekov dôraz na singulárnu univerzalitu politicky angažovaného rozhodovania (sa), je otázkou, či sa v diskurze operujúcom s konceptom kultúr stále neozýva snaha vyhnúť sa tomuto predĺženiu Heideggerovho postoja za „osud nemeckého národa“, napriek tomu, že chce byť pôvodne jeho opakom.

Literatúra

- HEIDEGGER, M. (1994): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- ŽIŽEK, S. (2012): *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York: Verso.

Mgr. Klement Mitterpach, PhD.

Katedra filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
kmitterpach2@ukf.sk

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov výskumnej úlohy KEGA č. 048UKF-4/2012 „Výchova k občianstvu v európskom kontexte – inovácia študijného programu“, ktorú riešia na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

Reason, but the voice of a concrete historical Destiny of the German nation.“

SLOBODA V UTILITARISTICKEJ FILOZOFII JOHNA STUARTA MILLA

Anna Mravcová

Freedom in Utilitarian Philosophy of John Stuart Mill

Abstract: *The aim of this article is to look at the concept of freedom in the work of one of the most important representatives of the classical utilitarianism and liberalism of the 19th century – John Stuart Mill. Since the antiquity freedom represents one of the most frequently explored issues of society and individual. Already Aristotle emphasized its power, when he claimed that the basis of democratic State is freedom." However, since then looking upon this concept has undergone many changes. In the modern era the concept has profiled even more and so the individual freedom had more and more been emphasized as an unavoidable assumption for full-value existence of individual. In this sense, it is exposed in many diverse attitudes and ideas. In connection to this fact and at the same time under the influence of Jeremy Bentham, J. S. Mill had introduced his own concept of freedom, which was in many ways interconnected with his utilitarian orientation and which even nowadays occupies an important place among thoughts of the contemporary theorists of freedom.*

Key words: *Freedom – Utilitarianism – Happiness – Individual*

Cesta k politickej filozofii Johna Stuarta Milla

John Stuart Mill patril k popredným anglickým filozofom 19. storočia a k významným predstaviteľom druhej fázy liberalizmu. Bol synom Jamesa Milla, blízkeho spolupracovníka Jeremyho Benthama – zakladateľa klasického utilitarizmu. V dospelosti sa začal intenzívne zaujímať o filozofické myšlienky svojho otca a všetkých, ktorí s ním spolupracovali, predovšetkým Benthama. Práve k obrazu Benthamovho utilitarizmu ho chcel otec vychovať, ale jeho teória maximálneho šťastia Johnovi Stuartovi nestačila a už ako 20-ročný vyslovil prvú kritiku voči Benthamovi a začal s úvahami o slobode a jej konflikte s autoritou.

Mill sa vo svojich myšlienkach snažil o prepojenie rôznych názorov mnohých významných teoretikov. Keď sa však dostal k Benthamovej

teórii úžitku, už ju neopustil. „*Utilitarizmus sa stal základným kameňom Millových spisov*“ (Crisp 1998, 8). Vo svojich pohľadoch však vyznával viacero odlišných princípov ako jeho otec a Bentham.

Utilitarizmus v Millovej filozofii

Ústrednou problematikou všetkých Millových úvah bol utilitarizmus. Hoci ho dnes bez zaváhania radíme k hlavným predstaviteľom tejto primárne etickej teórie, spočiatku sa Benthamovmu vplyvu bránil. Počas svojho pôsobenia teóriu užitočnosti podrobil neustálej kritike a skúmaniu, čím do nej vniesol celkom nové kvality. Podobne aj svoje úvahy o slobode spísal práve cez dosahovanie úžitku, a preto skôr ako sa priamo pozrieme na samotnú obhajobu slobody u Johna Stuarta Milla, stručne si predstavíme podstatu jeho utilitarizmu.

Svojou filozofiou Mill v podstate potvrdil princíp najväčšieho šťastia ako základu mravného konania individua.¹ Mill chápal princíp užitočnosti ako to, čo nás vedie k pochopeniu, že konanie je správne vtedy, keď podporuje čo najväčšie šťastie a nesprávne, keď bráni uskutočňovaniu šťastia či spôsobuje zlo. Už v základoch sa však Millovo chápanie utilitarizmu od Benthamovho líši. Na rozdiel od jeho príklonu ku kvantite² Mill uprednostňoval kvalitu dosiahnutého šťastia. Nové chápanie utilitárneho šťastia tak získalo oveľa bohatší rozhl'ad (Bendle 2009). Dôrazom na kvalitu poukázal na to, že vieme preferovať a vybrať si jedno príjemné pred druhým. Ľudia majú totiž schopnosť kalkulovať a zvoliť si konanie, ktoré dokáže uspokojiť ich potreby a záujmy najlepšie. Pretože nie všetky konsekvencie prinášajúce prospech sú rovnocenné. Najvyšším cieľom každého by tak mal byť život zbavený utrpenia, bohatý na šťastie a blaho, týkajúce sa tak kvality ako aj kvantity. Dôraz na kvalitu šťastia však závisí najmä od vnútornej vyspelosti jednotlivca, pretože čím je duchovná úroveň človeka nižšia, tým ľahšie sa uspokojujú jeho potreby. Naopak, čím viac má človek potrieb, tým náročnejšie je dosiahnuť jeho šťastie (Mill 1998, 11 – 12). Uvedomoval si, že existuje mnoho foriem šťastia, ale nie všetky sú rovnako hodnotné. Avšak „*čo sa týka ľudskej prirodzenosti, bol v tomto ohľade realista*“ (Thompson 2004, 94). Tvrdil, že človek môže byť schopný dosiahnuť „vyššie“ blaho, no často siaha po nižšom. Vyberie

¹ Hoci „rovnako ako Bentham nerozlišoval medzi slasťou a šťastím“ (Scruton 2005, 257).

² Dosiahnuť mravným konaním čo najviac šťastia, pre čo najviac ľudí.

si to najbližšie dobro, hoci vie, že jeho hodnota je nižšia ako hodnota toho, ktoré s vynaložením vyššej snahy môže tiež dosiahnuť. Často totiž chýba ľuďom motivácia, a to predovšetkým pri rozhodovaní medzi telesnými a duševnými slasťami.³ Mill v tomto probléme vidí naliehavú potrebu rozvíjať v ľuďoch túžbu a chuť po vyšších slastiach, aby následne dokázali ísť za vyššími cieľmi a šťastím (Thompson 2004, 94 – 95).

Významnú modifikáciu Benthamovho utilitarizmu predstavoval pohľad na pravidlá. Na rozdiel od neho, Mill prisudzoval pravidlám dôležitú úlohu. Preto kým Bentham zaujímal predovšetkým následky konania, Mill kládol veľký dôraz v prvom rade na to, či je daný čin v súlade so všeobecnými pravidlami danej spoločnosti a až potom pozeral na mieru úžitku, ktorú prinesie. Ako príklad uvádza pravdovravnosť. Hoci by sa nám zväčša mohlo javiť, že porušením tohto pravidla dosiahneme vyššie dobro, v konečnom a dlhodobom horizonte je to dobro nižšie (Mill 1995, 24). Pravidlá je však možné porušiť vo výnimočných prípadoch, kedy by ich porušenie viedlo k vyššiemu blahu, ako keby boli dodržané.⁴ Z uvedeného môžeme konštatovať, že Mill je ochotný premýšľať nad jednotlivými všeobecnými pravidlami tak ako nad jednotlivými činmi. Na základe toho rozlišuje medzi utilitarizmom silných a slabých pravidiel. V prvom prípade ide o pravidlá, ktoré plynú z utilitaristických zásad a človek by ich nemal nikdy porušiť, druhý prípad tvoria pravidlá týkajúce sa situácie, kedy predpokladaný následok činu môže mať prednosť pred dodržaním pravidla, čo ale neznamená, že sa dané pravidlo nemá ďalej dodržiavať (Mill 1998, 14 – 18).

Sloboda ako podmienka k dosiahnutiu maximálneho blaha

Mill svoju utilitaristickú orientáciu jednoznačne preukázal aj v diele *O slobode*, ktoré predstavuje hlavné východisko tohto článku. Zároveň daný spis predstavuje do dnešnej doby veľmi významnú súčasť vývoja a zakotvovania myšlienok slobody jednotlivca v spoločnosti.

Dielo pojednáva predovšetkým o individuálnej slobode človeka. Ako

³ Ľudia sa napríklad zvyknú oddávať fyzickým zlozvykom pre vlastné potešenie, často na úkor svojho zdravia (fajčenie). Každý však v konečnom dôsledku vie, že zdravie má neporovnateľne väčšiu hodnotu.

⁴ V prípade pravdovravnosti ide napríklad o tzv. milosrdnú lož, kedy by človek mal napríklad zamlčať zlú správu pred niekým, kto je vážne chorý a podobne.

aj Manda zdôrazňuje, ľudská bytosť je „jediným pozemským stvorením schopným slobodného konania“ (Manda 2012, 26). Hlavným Millovým zámerom je tak vytýčiť túto slobodu ako určitú hranicu moci. V minulosti, ako píše Mill, sa považovala moc panovníkov nad svojim ľudom za nevyhnutnú predovšetkým pre jeho ochranu, a teda dobro. Avšak táto ochrana na druhej strane predstavovala aj nebezpečenstvo, že panovník svoju moc nad ľuďom zneužije, a preto sa stupňovala potreba túto moc obmedziť. Týmto obmedzením Mill označuje „slobodu“. Najviac potrebné bolo vymedzenie určitých politických práv a slobôd, ktoré by v prípade porušenia panovníkom viedli k právu ľudu na vzburu. Za žiadúce považoval aj zavedenie prekážky vo forme nevyhnutnosti súhlasu určitého zboru reprezentantov, prípadne celej spoločnosti, s rozhodnutiami panovníka⁵ (Mill 1995, 9 – 10). Pri kladení dôrazu na individuálnu slobodu vyzdvihuje Mill slobodu myslenia a diskusie pričom zdôrazňoval, že je potrebné brániť konaniu, ktoré prekáža rozvíjaniu individuality (a teda akejkolvek forme tyranie a pod.). Preto hľadal riešenie problematiky zosúladenia nezávislosti jednotlivca so spoločenskou kontrolou.

Prepojenie s utilitarizmom nachádzame aj v myšlienkach vyjadrujúcich, že základom slobody je sloboda uspokojovania túžob, na ktorú majú mať ľudia právo. Každý človek je však iný, a tak aj jeho potreby sú rôzne. Môže sa preto stať, že uplatňovaním svojich túžob dôjde k znemožneniu uplatňovania túžob iných. Preto musí existovať dostatočné obmedzenie a jeho kritériom je *škodlivosť*. Tá vyjadruje, že človek má sledovať naplnenie akýchkoľvek svojich túžob dovtedy, kým nimi nebude škodiť nikomu inému (Mill 1995, 70 – 74)⁶.

Mill ale na margo dosiahnutia slobody upozorňuje, že ľudstvo musí najskôr dospieť do určitého stupňa vývoja, aby mohla sloboda nadobudnúť svoj skutočný zmysel. Podobne St'ahel zdôrazňuje, „že nijaká forma slobody nie je samozrejmosťou či prirodzenosťou. Naopak, je až dôsledkom rozvoja spoločnosti, cieľavedomého snaženia o zabezpečenie podmienok umožňujúcich realizáciu rozličných slobôd, vzopretia sa prevládajúcim tendenciám smerujúcim k hierarchizácii spoločenských vzťahov“ (St'ahel 2012, 308). Dovtedy však ľuďom neostávalo iné, len sa podriaďovať. Človek ale nie je neomylný, a preto donútenie k niečomu môže byť v neprospech toho človeka. Preto najmä sloboda diskusie je pri

⁵ Obdoba dnešnej kontrasignácie.

⁶ Toto ohraničenie môžeme vidieť vo vymedzovaní slobody už u Johna Locka.

hľadanie pravdy (resp. nepravdy) veľmi dôležitá. Následné blaho totiž možno podľa Milla merať počtom dosiahnutých právd (Mill 1995, 43). Mill ale tvrdí, že v jeho dobe už majú jednotlivé formy individuálnej slobody svoje opodstatnenie, a preto už „nikoho nemožno nútiť, aby konal alebo trpel preto, lebo takto to bude preňho lepšie, lebo ho to urobí šťastnejším, lebo – podľa mienky iných – je to múdre alebo dokonca správne.“ (Mill 1995, 16) Mill, dokonca tvrdí, že je potrebné zabezpečiť absolútnu nezávislosť jednotlivca od práva v oblasti, ktorá sa týka len jeho samého. Spomedzi slobôd za najdôležitejšiu pokladal slobodu svedomia, a to v najširšom zmysle.⁷ Princíp slobody však vyžaduje aj slobodu v náklonnostiach, činnostiach a plánovaní svojho života či slobodu spolčovať sa bez toho, aby nám v tom niekto bránil (pokiaľ tým neublížujeme nikomu inému). „Nijaká spoločnosť, v ktorej nie sú tieto slobody v zásade rešpektované, nie je slobodná – nech už má jej vláda akúkoľvek formu – a nie je úplne slobodná, ak neplatia absolútne a bezpodmienečne“ (Mill 1995, 18). Preto sloboda, ktorá jediná je hodná tohto označenia „je sloboda hľadať vlastné dobro vlastnou cestou, pokiaľ sa nesnažíme ostatných obmedzovať v tom istom alebo klásť prekážky ich úsiliu“ (Mill 1995, 18). Aj tu vidíme Millovo utilitaristické pravidlo: každý najlepšie vie, čo je pre neho najlepšie. Kým sa rôzne názory nevyjadrujú a neuplatňujú rovnako slobodne, nikdy nemôžu obe strany dosiahnuť svoje, a preto jedna sa bude rozvíjať a druhá upadať (Mill 1995, 43). Preto je individuálna sloboda nevyhnutná pre rozvoj ľudstva a v prípade, že nie je zaručená, môže to mať v jeho rozvoji zhubné následky.

Mill tak v diele neustále prepájal nevyhnutnosť slobody s maximalizáciou blaha. Aj jedna z kapitol nesie názov „O individualite ako o jednom zo základov blahobytu“, kde sa opäť vracia k potrebe slobodne myslieť a následne aj konať podľa vlastných názorov bez prekážok, pokiaľ človek neublíži iným a je ochotný niesť za svoje konanie zodpovednosť. Existuje tu však určité obmedzenie. Napríklad činom Mill prisudzuje nižšiu mieru slobody ako názorom z dôvodu predchádzania ich škodlivosti. Tie, ktoré by boli hrozbou škodlivého činu, prestávajú byť nedotknuteľné (Mill 1995, 53). Také činy treba držať pod kontrolou a v danom prípade musí byť sloboda človeka obmedzená.

⁷ Pod slobodu svedomia radil slobodu myslenia a cítenia, úplnú slobodu mienky a názorov ako aj slobodu prejavu a tlače, ktoré hoci ovplyvňujú iných, sú od tejto slobody prakticky neoddeliteľné.

Aj Svitačová upriamuje pozornosť na charakteristickú „túžbu človeka po sebaurčení, túžbu po tom, aby ho neriadili iní“ (Svitačová 2011, 8). K slobode je však aj podľa Milla potrebné vychovávať. Pretože keby ľudia chápali, že rozvoj individuality je nevyhnutnou podmienkou blahobytu, slobodu by si cenili. Musia byť však vychovávaní k individuálnej slobode, aby dokázali spravovať vlastné záujmy a k politickej slobode, aby vedeli spravovať verejné záujmy, ktoré spoločnosť prepájajú a zblížujú. Bez toho žiadna slobodná krajina nemôže dlhodobo fungovať (Mill 1995, 101).

Individuálna sloboda je dôležitá aj kvôli rozmanitosti, ktorú poskytuje. Keby sa ľudia správali rovnako podľa prikázaných pravidiel, rozmanitosť by v spoločnosti chýbala. Nemohli by tak dosahovať potrebný stupeň rozvoja akého sú schopní vo svojej prirodzenosti a nedostávalo by sa im pravé šťastie. Sloboda je preto „jediným spoľahlivým a trvalým zdrojom zdokonaľovania, pretože vďaka nej máme práve toľko zdrojov dokonalosti, koľko je jednotlivcov“. (Mill 1995, 65) Keď človek stratí svoju individualitu prestáva byť pokrokový, ale princíp pokroku je podľa Milla pre každého nepostrádateľný.

Spomenuli sme už, že pre zabezpečenie individuálnej slobody je nevyhnutné obmedzenie spoločenskej moci nad jednotlivcom. Avšak je potrebné určiť, kde má spoločenská moc hranice. Za ochranu, ktorú spoločnosť poskytuje svojim členom, sa človek stáva jej dlžníkom. Preto musí akceptovať určité pravidlá, konať v určitých medziach a vykonávať potrebné práce pre spoločnosť, ktorá má právo toto vymáhať. Zároveň má spoločnosť právo v nevyhnutnej miere obmedzovať slobodu aj v prípade prevencie zločinu či spôsobovania nešťastia svojim členom. Absolútna sloboda jednotlivca má byť preto v tej sfére jeho života, kde ide najmä o jeho dobro a nesiahá na dobro iných. Preto je potrebná existencia určitej dokonalej spoločenskej a právnej slobody, konať a znášať dôsledky tohto konania (Mill 1995, 71). Štát tak má na jednej strane rešpektovať slobodu každého jednotlivca v oblasti, ktorá sa dotýka len jeho záujmov, ale zároveň je povinný vyvíjať spoločenskú kontrolu a brániť získavaniu moci človeka nad inými. Preto je nevyhnutné vo vzájomných vzťahoch dodržiavať určité spoločenské pravidlá. To je miera obmedzovania slobody, ktorú spoločnosť môže uplatňovať. Avšak Mill hovorí aj o určitej miere poškodenia týchto pravidiel, v rámci ktorej spoločnosť musí jednotlivcovi ustúpiť, a to v záujme slobody. Medzi také by sme mohli radiť napríklad

aj iné obmedzenie pre človeka. Princíp slobody totiž nedovoľuje človeku stať sa neslobodným a hoci v živote často narážame na situácie, kedy si slobodu musíme sami obmedziť, nikdy sa jej úplne vzdať nemôžeme (Mill 1995, 94)⁸.

Záver

V závere môžeme konštatovať, že spis *O slobode* predstavuje veľmi významné rozvinutie myšlienok Millových predchodcov popisujúcich a zdôrazňujúcich dôležitosť pojmu sloboda. Mill tak v diele poukazuje na individuálnu slobodu ako nevyhnutný predpoklad a podmienku šťastia ako aj blahobytu, individuality, originality, pravdy a pokroku pretože bez toho nie je rozvoj spoločnosti možný. Spoločnosť už dosiahla potrebný stupeň vývoja keď sloboda nadobudla svoj skutočný význam, a zároveň bez nej už nemôže dlhodobo efektívne fungovať. Jediným princípom v spoločnosti, ktorý má dnes umožňovať individuálne alebo kolektívne zasahovanie do slobody iných je sebaobrana a bránenie ubližovaniu iným. Vtedy nie je dobro jednotlivca považované za dostatočné oprávnenie k takému činu (Mill 1995, 15 – 16). Avšak inak má byť slobodné myslenie ako aj konanie jednotlivca zaručené. V celom diele možno pozorovať autorovo opieranie sa o ideu človeka ako najzákladnejšej hodnoty. V dôsledku toho zdôrazňuje potrebu vyvíjať skutočne účinné systémy pravidiel regulácie spoločenskej moci, na odstránenie obmedzení slobodného individuálneho konania (pokiaľ nepoškodzuje iných), pretože to je spolu s individualitou nevyhnutným predpokladom dosahovania a následného rastu spoločenského blahobytu.

John Stuart Mill jednoznačne vniesol do chápania slobody, a najmä tej individuálnej, nové kvality, zvýraznil jej celospoločenskú dôležitosť a otvoril nové pole nazerania na túto problematiku. Navzdory všetkým búrlivým diskusiám tak Millova teória individuálnej slobody pretrvala a dodnes zastáva jedno z popredných miest u súčasných teoretikov slobody.

⁸ Už Jean-Jacques Rousseau vo svojom diele *O spoločenskej zmluve* zdôrazňoval tento aspekt a význam slobody, keď tvrdil, že „Vzdať sa svojej slobody znamená vzdať sa svojho ľudského postavenia, svojich ľudských práv a dokonca aj svojich povinností“ (Rousseau 2010b, 32).

Literatúra

- BENDLE, M. F. (2009): On liberty. [online]. In: *Quadrant*. 2009, č. 12 [cit. 2013.04.23.] Dostupné na internete: <<http://www.quadrant.org.au/magazine/issue/2009/12/on-liberty>>.
- BENTHAM, J. (1781): *An introduction to the principles of morals and legislation*. [online]. Brighton: BLTC Research. [cit. 2013.05.03.] Dostupné na internete: <<http://www.utilitarianism.com/jeremy-bentham/index.html>>.
- CRISP, R. (2008): John Stuart Mill and Utilitarianism. In: MILL, J. S.: *Utilitarianism*. Oxford: University Press, p. 8 – 9.
- MANDA, V. (2012): K niektorým aspektom Lockovej idey slobody. In: Sucharek, P. (ed.): *Sloboda a jej projekcie*. Prešov: FF Prešovskej univerzity, s. 25 – 32.
- MILL, J. S. (1995): *O slobode*. Bratislava: IRIS.
- MILL, J. S. (1998): *Utilitarianism*. Oxford: University Press.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010b): *O spoločenskej zmluve*. Bratislava: Kalligram.
- SCRUTON, R. (2005): Utilitarismus a ďalší vývoj. In: *Krátké dějiny novověké filosofie*. Brno: Barrister & Principal, s. 253 – 266.
- SŤAHEL, R. (2012): Ambivalentnosť vzťahu štátu a slobody. In: Sucharek, P. (ed.): *Sloboda a jej projekcie*. Prešov: FF Prešovskej univerzity, s. 308 – 313.
- SVITAČOVÁ, E. (2011): Hrozba občianskeho deficitu mládeže v súčasnej modernej spoločnosti. In: *Mládež a spoločnosť*. č. 2, 2011, s. 3 – 12.
- THOMPSON, M. (2004): Utilitarismus. In: *Přehled etiky*. Praha: Portál, s. 93 – 103.

PhDr. Anna Mravcová, PhD.

Katedra spoločenských vied
Fakulta ekonomiky a manažmentu SPU v Nitre
Štúrova 51
949 59 Nitra
Slovenská republika
mravcova.anna@uniag.sk

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu KEGA č. 006SPU-4/2012 „Implementácia globálneho rozvojového vzdelávania do edukačného procesu na ekonomických fakultách.“

O OTROCTVE A SLOBODE ČLOVEKA (PRÍPAD PUŠKINA)

Peter Nezník

About Slavery and Freedom of Man
(The Case of Pushkin)

Abstract: *The effort of a man to create more human and more free society has become an inseparable part of history of philosophy. This effort has a firm place also in Russian philosophy as a dialectics of a man and humanity. The happiness of man originally understood as a goal and a sense of history is gradually being changed – a man has to give up his superiority. The man stops to be the highest value, he has to give up his freedom and he has to bring his own life, himself, his individual happiness and hope as a sacrifice on the altar of happy future of the collective, nation, class, emancipated mankind – in the name of the development of history, only in the name of the rational dialectics of the general.*

Key words: *Man – Slavery – Freedom – The courage to be – The poetry of freedom*

*„Mudrc sa líši od hlupáka tým,
že domýšľa veci do konca“
Majkov*

Problém *slobody* je možné riešiť z mnohých aspektov (z politických, ideologických a pochopiteľne filozofických) a každý jednotlivý prípad jej porušenia je možné z hľadiska týchto aspektov skúmať. Mojim cieľom je vyjadriť sa k problému slobody vo filozofii a umení a k slobode filozofov a umelcov. Z tohto aspektu využívam aj osudy A. S. Puškina a to práve z hľadiska, či tento búrlivák ducha bol, alebo nebol slobodný a čím sa stala jeho predčasná smrť v očiach jeho súčasníkov, ale aj (a najmä) jeho pokračovateľov. Zameriavam sa na originálne pohľady na *slobodu* človeka vo filozofii V. I. Solovjova, N. Berďajeva a B. Vyšeslavceva. Ale tiež sa pokúsim o premýšľanie riešení problému slobody a o dialóg s náhľadmi na slobodu filozofov akými boli, a resp. sú Leibniz, Patočka, Münz či umelcov ako Rázus, Strauss, Červeňák.

„Mnohí píšú o niečom, ale málokto niečo“ – tieto slová napísal Pavol

Strauss, lekár, spisovateľ a *intelektuál*. Ruský filozof N. Berďajev (1874 – 1948) v knihe *Filozofia slobody* (1911) uvažoval podobným spôsobom a možno bol to práve on, kto inšpiroval lekára a konvertitu Straussa, rodáka z Liptovského Mikuláša, uberať sa v úvahách týmto smerom. Berďajev napísal, (určite nie ako jediný, ale ako jeden z tých, ktorým osud ľudstva nebol ľahostajný), akoby *diagnózu* modernej spoločnosti a človeka, keď uviedol, že „... v novoveku sa z panujúceho vedomia stráca tvorivá drzosť, čoraz viac mizne a vysychá. Premýšľajú *o niečom*, píšú *o niečom*, avšak boli časy, keď premýšľali a písali *niečo*, keď bolo to, o čom teraz už iba spomínajú, a o čom píšú výskumy. Naša epocha je potom preto snáď tak »vedecká«, pretože veda hovorí *o niečom*, ale nie *niečo*“ (Berďajev 2005b, 206).

V dejinách filozofie, v dejinách náboženstva, v histórii píšeme stále *o niečom*, *o Sv. Augustínovi*, ako zdôraznil Berďajev, ale samotný Augustín nebol vedou, on bol predsa niečím viac, ako iba vecou, – *témou*, *o ktorej je treba písať*. Málokto sa dnes odváži písať tak, ako premýšľali a písali kedysi. Málokto v dobe množiacich sa textov, a nielen v dobe Berďajeva v čase zrodu – či brieždenia sa 20. storočia nájde v sebe *odvahu* a toľkú nezávislú a seba zničujúcu *drzosť* – nielen premýšľať, ale aj učiť a písať... – živo, vášnivo a skutočne... – z lásky k pravde, filozofii, z lásky k životu, k človeku, z lásky k Bohu... „Dnes píšú výskumy o minulých mystikoch, o minulých metafyzikoch, o Platónovi, o Scotovi Eriugenovi, o Majstrovi Eckhartovi, o Jakobovi Böhmeovi a o Sv. Tereze. A samotná mystika, metafyzika, samotná náboženská skúsenosť? Neopovažujú sa, nemajú mladické odhodlanie. Písať úctivo *o Eckhartovi*, *o Böhmeovi*, avšak je neslušné písať to, čo písal samotný Eckhart alebo Böhme, písať *tak, ako* písal sám Eckhart a Böhme. Skrývame sa hanblivo za historické výskumy *o niečom*, bojíme sa vedy, ktorá vyžaduje, aby sa hovorilo *o niečom*. Keď sa obraciame k minulosti, sme udivení tvorivou smelosťou a odvahou našich predkov: mali tú drzosť *byť*, my sme však stratili odvahu *byť*. Máme tak akurát iba ak smelosť nájsť si čosi svoje v skúmaní *o niečom*, avšak nemáme drzú smelosť a odvahu *byť niečo*. Našu epochu požíra chorá reflexia, večná pochybnosť v sebe, v práve mať pravdu, našu dobu ničí vetchosť viery, slabosť vyvolenosti, ostýchajú sa vášnivo a nebojácne vyznať lásku niekomu a niečomu, váhajú, boja sa, stále sa obzerajú na seba, na susedov. Rozdvojenie a oslabenie vôle znižuje možnosť smelosti. Duchovná bojzľivosť s nevyhnutnosťou

spôsobuje slabosť rozhodnutí vôle“ (Berd’ajev 2005b, 206 – 207). Všetky tieto symptómy sú charakteristické pre *kritické* epochy. Berd’ajev je takmer vo vytržení, keď sa prizera nášmu tupému, nič nechápajúcemu pohľadu a s vážnosťou pripomína, že boli časy, keď išlo o veľa... Aj keď vlastne *vždy* ide o veľa! – avšak v každodennosti nám to *podstatné* stále uniká.

Veľkí učitelia Cirkvi písali *niečo*, odhaľovali živé tajomstvá kresťanstva, viery – no a teraz už majú iba odvahu písať *o* učiteľoch Cirkvi..., a tak je tomu so všetkým tým vážnym a doliehajúcim na človeka, čo ho zadieralo do živého a nútilo voliť, ako byť, ako žiť, ako konať. To všetko je minulosť, dnes sa robí veda, veda ako *prevádzka*, a odvahu byť vystriedala povinnosť nosiť vodu po kvapkách do mora..., či vedrami ju vylievať do nenásytného pažeráku rozpalených pieskov púšte, aby sa presne vypočítalo, čo sa opublikovalo, a potom štatisticky prepočítalo v zmysle nezmyselných kritérií... Ale *aký* to má vôbec *zmysel*? Čo tým získa človek, spoločnosť, Európa, a svet? Bude viac dobra a porozumenia medzi ľuďmi? To je poslaním vedy – merať, vážiť to, čo vo svojej podstate je nezvážiteľné?

Spomeňme si, že práve *už* F. Nietzsche, a v tom bol jeho obrovský význam pre našu epochu, (aj podľa slov Berd’ajeva) našiel *odvahu*, drzú smelosť povedať *niečo*, čo šokovalo vedeckú komunitu, pretože on sám *heretik* vo farnosti vedeckej komunity opovrhol zvykmi výsostne *vedeckej* epochy. Vari on sám nebol samotným životom, krikom z hlbín, a nie prázdnyimi slovami *o* živote..? A tak, vari je to tým, že naša doba je chudobná na géniov a talentovaných ľudí? Berd’ajev sa nekompromisne pýta – *vari sa dajú nájsť v našej dobe takí ľudia, akými bol Platón, Sv. Augustín, či Eckhart a im podobní?* Áno, ale musíme konštatovať, že je ich málo, a sú vzácnejší, povedané v zmysle príslovia, ako šafrán...

*

Slovenský filozof a historik filozofie T. Münz určite patril a stále patrí medzi tých *nemnohých*... Ved’ aj on – náš *Teodor Münz* svojim dielom zanechal stopu nielen v písaní *o niečom*, ale predovšetkým v premýšľaní, v *premýšľajúcom* myslení, aby po sebe zanechal stopu v podobe prekladov a kníh, ale tiež aj *tvorivého* života. To je to *niečo*, čo je pre nás výzvou – pretože práve on, Teodor Münz našiel *odvahu* myslieť a tvoriť,

odvahu nedať sa zastrašiť, *zotročiť* a zlomiť, *odvahu byť*. Münz vo svojej knihe – ojedinelej knihe, a to nielen na Slovensku, – ktorá je napísaná nielen *rozumom*, ale aj *srdcom*, *Baruch Benedictus Spinoza (1632 – 1677)* v kapitole *Od otroctva k slobode* uviedol, že to, čo vnáša medzi ľuďmi zlo – rozvrat a nekoj, čo od seba ľudí oddeľuje, ba dokonca ľudí triešti, je aj podľa Spinozu ich zmyslosť. „Teda to, čo je dobré, určuje len rozum, hovorí racionalisticko-osvietensky Spinoza. Rozum je v teórii, to, čo je dobro v praxi. Rozum zjednocuje ľudí gnozeologicky i eticky, kým zmyslosť ich v oboch prípadoch triešti. V gnozeológii zmyslosť vystupuje ako vnemovosť, fantazijnosť, v etike ako náruživosť, vášnivnosť, ako afektovanosť vôbec. Je to vlastne zmyslosť sprevádzaná citmi a žiadostivosťou“ (Münz 1977, 93 – 94). Zdalo by sa, že Spinoza bude chcieť potlačiť iracionálne, avšak opak je pravdou. Spinoza poukazuje na to či zdôrazňuje, že treba s ním, či *práve s ním* rátať, pretože zaznávať „ľudské iracionálne znamená nerozumieť človeku a jeho zástoju v duchovnom atribúte boha-prírody. Ľudská zmyslosť sú mody tohto atribútu, ktoré vyjadrujú nevyhnutnú obmedzenosť, menlivosť, časovosť ľudského ducha v stvorenej prírode. Nemá teda význam zatracovať človeka pre jeho »hriešne« žiadostivosti, ktorými sa vraj spreneveruje prikázaniu osobného boha, a to dokonca zo slobodnej vôle. Spinozova etika nepozná pojem hriechu, a tým menej dedičného, ktorý sa viaže na predstavu osobného a trestajúceho boha“ (Tamže, 94). Má v sebe obe strany jednej a tej istej mince toho, čo je možné pomenovať tým záhadným a stále tak tajomným slovom – *človek*.

Ako sa vyjadril G. Deleuze vo vzťahu k *filozofii* a k *nefilozofii* – a spravil tak práve vo vzťahu k Spinozovi. „Všimnite si najudivujúcejší prípad, Spinozu: je to absolútny filozof a *Etika* je veľkou knihou pojmu. Zároveň je však najčirejší filozof ten, čo sa obracia na každého: *Etiku* môže čítať ktokoľvek, kto sa dá dostatočne unášať týmto vetrom, týmto ohňom. Alebo Nietzsche. Oproti tomu stojí prílišné vedenie, ktoré zabíja filozofiu. Nefilozofické chápanie nie je nedostatočné, alebo predbežné, je to jedna z dvoch polovic, jedna z dvoch opôr“ (Deleuze 1991, 116). Nechám sa viesť týmito myšlienkami – použijem ich ako istú podobu *inšpirácie* a uvidíme, či sa naplnia naše očakávania. Prednášky sú vraj, ako sa vyjadril Deleuze, istý „... *Sprachgesang*, majú bližšie k hudbe než k divadlu. V podstate nič nestojí ani proti tomu, aby prednáška bola trochu ako rockový koncert...“ (Tamže).

Čo je to vlastne *sloboda*? Ruský filozof Boris Vyšeslavcev (1877 – 1954) v texte nazvanom *Voľnosť Puškina (Individuálna sloboda)* sa zamyslel nad témou – problémom slobody (či skôr v pôvodnom jazyku – *voľnosti*)¹. „Revolučná sloboda, politická sloboda, občianska a právna sloboda nevyčerpávajú a nevyjadujú skutočnú podstatu slobody, a sú iba podmienkou jej možnosti, iba cestou k jej dosiahnutiu a jej obrany. Skutočná hĺbina a výšava slobody sa odhaľuje iba v konkrétnom živote osobnosti, v osobnosti individuálnej a v osobnosti ľudovej. Právo a štát sú iba organizácia takej slobody“ (Vyšeslavcev 1990, 398). Toto všetko nájdeme kdesi v tej najhlbšej hĺbke duše básnika a spisovateľa. Ide o akúsi šialenú živelnosť duše básnika..., ale aj maliara, či skutočných filozofov – takou bola *tvorivá* duša od nepamäti – či už v čase renesancie, ale aj staroveku a takou bude vždy, pokiaľ sa bude o nej uvažovať v širších ako iba *rozumových* kontextoch.

Práve to – tento nespútaný *živel*, živelný prvok v *duši* – zdôraznila aj F. Yates vo svojej knihe *Giordano Bruno a hermetická tradícia*. Práve Yates uvažovala o *mágovi* G. Brunovi v opozícii k *pedantom* – týmto *krtkom* hľadajúcim namiesto slnka, svetla a sviežeho vzduchu podzemnú zatučnutú temnotu, pretože gramatickým pedantom – stádovo žijúcim prežívavcom (impotentom ducha) do nekonečna prežívajúcim literu, ale v podstate týmto zvláštnym ľudom – uväznených vo večnom väzení – žalári *pravidiel*, ale hlavne vo väzení ich vlastných *nemuzikálnych* dušiach – to podstatné a zároveň tajomné, nevyповедateľné v úplnosti stále uniká. Pretože je ukryté v tej najhlbšej v hĺbke a nie je iba tak pohodené kdesi na povrchu...

Vyšeslavcev uvažujúc o *individuálnej* slobode nechcel písať iba o nejakom, či o akomsi bezvýznamnom básnikovi, to vôbec nie. Ak by sme si to mysleli, potom by sme vôbec nepoznali *živela*, akým bol v skutočnosti aj sám B. Vyšeslavcev. Preto si zobral do svojich rúk klenot spomedzi všetkých klenotov ten najskutočnejší a najvzácnejší – básnika všetkých čias a všetkých básnikov, či – inak povedané, knieža básnikov – Alexandra Sergejeviča Puškina. Vyšeslavcev zdôraznil, že vôbec „nie je možné pochopiť Puškina mimo tejto šialenej, ničím nespútananej *živelnosti* jeho duše. Úplne zbytočne hovoria tak mnoho o jeho »triezvosti a harmonickosti« – protirečí to jeho mladosti, jeho ženbe, jeho smrti. Vari môže triezvy úsu-

¹ Pôvod významu slova sloboda sa spája so slovom *vôľa*, *voľnosť*...

dok povedať: »Všetko, všetko čomu smrť hrozí, tají pre smrteľné srdce nevysvetliteľné rozkoše...«? Karamzin sa vyjadril o Puškinovi: »Talent, skutočne prekrásny, žiaľ, niet pokoja v jeho duši, a v jeho hlave niet ani čo i len najmenšieho zrnka rozvážnosti« (kurz. – P. N.; Vyšeslavcev 1990, 399). Bujará hostina, či hodokvas, radostná veselosť v čase vyčíňania besniaceho moru... – či vari práve to je prejavom triezvosti rozumu, pýta sa Vyšeslavcev. Nie – to je *víchor*, ba skôr akýsi hurikán, ktorý sa zabáva na širošírých ruských rovinách, od polárneho kruhu až do teplého mora a s ním sa krúti – sťaby v tanci, ako baletka bezhlavo tancujúca a robiaca majstrovské piruety na špičkách svojich črievičiek, ako keby sa zvrátila vo víre tanca na hrote noža – takou je aj ruská duša... Umenie nie je chaos, ale *kosmos*, krása, ktorá vzniká z chaosu, ako živej hry síl. „Umenie má v sebe tieto dva prvky (P. N. – dve sily) vedomie a neuvedomené, Apolón a Dionýz, harmónia a disonancia, božské šialenstvo a svätá múdrosť, a iba taká harmónia je hodnotná, ktorá rieši disonanciu. »Krása spasí svet« – opakuje Dostojevskij“ (Tamže). Avšak bez chaosu je nemysliteľný kozmos, a tak aj k slobode patrí práve tento druhý element, ktorým je vášnivosť, *chaos* – nepokoj a extáza.

Grécka dráma podľa E. Cassirera (1874 – 1945) je plná *emocionality*. Práve úvahy Nietzscheho z obdobia *Zrodzenia tragédie z ducha hudby* stavali na tom, že u „Aischyla, Sofokla či Euripida by sme márne hľadali »vznešenú prostotu a pokojnú veľkosť«. Veľkosť gréckej tragédie spočíva v hĺbke a nesmiernom napätí prudkých emócií. Grécka tragédia bola výplodom dionýzovského kultu; jej sila bola silou orgiastickou. Lež samy orgie by nesplodili grécku drámu. Dionýzovu silu vyvažovala sila Apolóna. Táto základná polarita je podstatou každého veľkého umeleckého diela. Veľké umenie všetkých dôb vyrastalo zo vzájomného prenikania dvoch protikladných síl – orgiastického impulzu a vizionárskeho stavu. Je to ten istý protiklad ako medzi snením a opojením. Oba tieto stavy v nás uvoľňujú všetky možné druhy umeleckej potencie, lenže každý z nich uvoľňuje sily odlišného charakteru. Sen nám dáva schopnosť vízie, asociácie, poézie; opojenie zasa veľkorysosť, vášeň, pieseň a tanec“ (Cassirer 1977, 273 – 274). Avšak napriek tomu tu chýba ešte čosi podstatné, tvrdil Cassirer, a tým je hlboká štrukturálna jednota. G. Deleuze v knihe *Nietzsche a filozofia* upozornil, že zle by sme rozumeli atickej dráme, ak by sme tam chceli vidieť iba smútok, slzy a horkosť utrpenia. Tragické to je radosť, vzdušná ľahkosť, pohyblivosť, ako učil Nietzsche v protiklade k

Aristotelovi..., ktorý nás chcel držať, a aj akosi stále ešte drží – v porovnaní s extatickým Platónom – pri zemi.

Martin Rázus, spisovateľ, národovec a bohoslovec, intelektuál a rovnako aj zložitá nátura, komplikovaný človek, pochádzajúci z Liptovského Mikuláša. Vo svojich úvahách *Argumenty* (1932) napísal, že „psychické vnútro človeka je studňa, neraz až bezodná studňa. Už starí Gréci pokladali za vrchol múdrosti – poznať a ovládať seba“ (Rázus 1993, 13). Sú ľudia, ktorí nosia v hlavách celé encyklopédie, ako napísal Rázus, ale mnohokrát sú to iba naučené zbytočnosti. „Všetko vedia, čo im netreba, ale pri tom, čo im treba, a to hneď, prichodia do zmätku a robia omyly. Márne posadíš dobrého letca alebo šoféra na voz poháňať, hoc len tiché voly, i neučený gazda hneď vidí, že sa ten múdry pán chytá čohosi, do čoho sa nerozumie, i keď je to ľahšie, ako spravovať auto alebo práve aeroplán. Všetko je dobre vedieť, ale najlepšie to, čo poskytuje podmienky pre vlastný život“ (Tamže, 14).

Je teda dobré poznať svet, zákony a pôsobenie prírodných síl, tvrdí Rázus, ale aj zákony ľudského spoločenstva, avšak je potrebné poznať predovšetkým zákony a učenie, na ktorom je založený *úzky okruh* tvojej *pôsobnosti*. Rovnako dobré je vedieť, čo hýbe vnútrom ľudí. „Človek sa nezačína kolískou, ba ani dobytím doktorátov, ale chvíľou, keď rozkvitne v ňom poznanie a cit ľudskosti“ (Tamže, 15). Chcem aj na základe mojej vlastnej skúsenosti dodať, že u mnohých tzv. „vzdelaných“ – erudovaných ľudí ešte doposiaľ asi ani v náznaku nenastala táto chvíľa platónskeho *obratu* duše, aj keď sa honosia titulmi od výmyslu sveta... Ich srdce stvrdlo, zmenilo sa na kameň a je priam až neľudsky chladné, kamenné. Nečudo, napísal Rázus, pretože tak „... ako sú ľudia slepí na farby, hluchí pre zvuky, tak sú povahy, čo majú svoje skrivené základy zmýšľania a svoju logiku. Dohodovať sa s nimi je márne, oni povolia pravde, ak vôbec povolia, vtedy – keď musia pod tlakom záujmu alebo verejnosti. Inak húdli by si svoje do skonania sveta. A tak je to nielen s prvkami a spôsobom poznania, tak je to i s prvkami mravného založenia“ (Tamže).

Náš Martin Rázus je tu akoby na jednej vlne s mysliteľom C. G. Jungom, keď uvažoval o schopnosti rozumieť veciam, ktoré sú akosi mimo- či nad- rozumové a pomáhal si vtedy múzickou metaforou – *muzikálnou* citlivosťou duše. Miestami pri týchto úvahách máme pocit, akoby nám Rázus pripomínal mravné ponaučenia načerpané z dávnej klenotnice filozofov. Nečudo, veď sa prihovára mladým ľuďom – synovi,

ale aj Tebe... Čo nám teda ponúka, aké lieky, akú terapiu pre modernú dobu a modernú spoločnosť? Radí nám, aby sme trpezlivo budovali v sebe samých pevné *ja*, ktoré ako pevný základ – *fundament* domu – odolá všetkým zvodom a dojmom sveta, spoľahlivo obstojí na základe vnútornej rovnováhy v dobre, ale aj v zle.

A rovnako aj Berďajev v knihe *O otroctve a slobode človeka. Pokus o personalistickú filozofiu* (1946) uviedol, že stav vnútornej jednoty, harmónie so sebou samým je zložitý a komplikovaný proces. Sám veľmi skoro poznal, ako povrchné, účelovo a manipulatívne sa používa to, čo by malo byť považované za čisté a nespochybniteľné na človeku – *dôstojnosť*. Podľa jeho slov, *problém* človeka, slobody a tvorby bol a zostal hlavným problémom jeho filozofie. „Pre mňa vždy znamenalo zápas medzi láskou a slobodou, nezávislosťou, tvorivým poslaním osobnosti a spoločenským procesom, ktorý osobnosť potláča a pokladá ju za prostriedok. Konflikt slobody a lásky, rovnako ako slobody a poslania, slobody a osudu je jedným z najhlbších konfliktov ľudského života“ (Berďajev 1997, 15). Človek a jeho *dvojnásobnosť*, vnútorná rozporuplnosť – božskosť, ale aj zverskosť – to sú výšky a hĺbky, ku ktorým sme pozývaní Berďajevom. Človek môže vychádzať z vlastného *svetla*, ale aj z vlastnej *tmy*. Berďajev sa nikdy netajil tým, že mal svoje ideové zdroje, že na jeho myslenie mal vplyv nielen A. F. Dostojevskij, ale aj F. Nietzsche. Človek – *čo je človek?* – anjel, a či diabol?

Človek je „... dvojakou, protikladnou bytosťou, bytosťou v najvyššom stupni polarizovanou, božskou aj zvieracou, vysokou aj nízkou, slobodnou i otrockou... Dostojevskij, Kierkegaard a Nietzsche pochopili mimoriadne jasne tragickosť človeka a rozpornosť jeho prirodzenosti. Už skôr to bol Pascal, kto najlepšie zo všetkých vyjadril túto ambivalentnosť človeka. Druhí na neho hľadeli zdola a odkrývali v ňom nízkosť a pudovosť, známky pádu. Ako padlá bytosť, determinovaná živelnými silami, sa človek zdal byť vedený iba ekonomickými záujmami, podvedomými sexuálnymi žiadosťami a starosťou. Ale potreba utrpenia a mučeníctva u Dostojevského, strach a chvenie u Kierkegaarda, vôľa k moci a krutosť u Nietzscheho svedčia o tom, že človek je bytosťou upadnutou, ale trpiacou týmto pádom a prajúcou si ho prekonať. Predovšetkým vedomie osobnosti svedčí o jeho vyššej prirodzenosti a vyššej povolnosti“ (Berďajev 1997, 19 – 20).

Berďajev – tento *bludný syn* Dostojevského – bojoval zo všetkých síl

proti zotročeniu človeka svetom. Ak prijmem názor, že Dostojevskij vo svojich pozíciách je teocentrický či skôr *kristocentrický*, potom Berďajev vo svojich pozíciách je naopak *antropocentrický*, aj keď sa tiež vyznáva zo svojho vzťahu ku Kristovi.

Pozrime sa čo napísal V. A. Koteľnikov v štúdiu *Bludný syn Dostojevského* (1994) k tomuto problému: „Samotná predstava o Kristovi stráca nábožensko-mystický charakter vo vedomí Berďajeva, a obraz Jeho sa zdvojuje. Bliká v ňom čosi prometeovské, pretože »aj Kristus chcel zničiť na zem oheň z neba«. Prometeovský princíp (počiatok) nachádza Berďajev aj v človeku, kde práve on je – »znakom podobnosti bohu – božskej podobnosti, on nie niečím démonickým, ako to niekedy chápajú«. Človeko-božská tendencia je tu nepochybná, čo potvrdzuje aj L. Šestov: »Čím viac vo filozofii Berďajeva rastie človek, tým viac sa zmenšuje, a stáva sa biednejším Bohom« (Koteľnikov 1994, 176). To, čo sa dialo u Berďajeva bolo niečím nezvyčajným, pre Rusko neobvyklým. Koteľnikov zdôraznil, že „sloboda bola pestovaná na (žirnej) pôde čistého antropocentrizmu, aký nepoznala filozofická myseľ v Rusku. V osobnosti sa musí sloboda uskutočňovať, podľa Berďajeva, ako »substanciálna moc, tvorivá sila duchovnej bytosti, ktorá sama zo seba tvorí budúce«. Avšak nie Boh je zdrojom slobody, pretože ona je absolútna, prvotná, pred bytím a mimo Boha, ona »nie je ontická, ale meonická«. A človek je dieťaťom tejto slobody, »voči ktorej je bezmocný Boh«, ak by bol človek obdarený slobodou od Boha – Stvoriteľa, potom by nebol skutočne slobodný. Z takýchto predpokladov prirodzene vyplynul Berďajevov anarchistický vzťah ku svetu. Tvrdil, že »božský život, život v Bohu, je sloboda, voľnosť, slobodný rozlet, anarchia«. On bol »prvým mystickým anarchistom« vo svojom peterburskom období a na sklonku života sa priznal: »Aj teraz som mystický anarchista v tom zmysle, že Boh je pre mňa predovšetkým sloboda a osloboditeľ od otroctva sveta, kráľovstvo božie je kráľovstvo slobody a bezvládia« (Tamže, 177).

To, čo bolo pre Berďajeva tak podstatné a zároveň zničujúce – bola *nenávisť* k akejkoľvek podobe *autority* – nech už to bola *autorita* náboženská, morálna, rodinná, spoločenská, či vedecká. Koteľnikov uviedol, že aj jeho mysticismus bol niečím svojským a originálnym. Podstatným pre jeho nepokojného ducha bolo boriť, rúcať – kladivom ničiť všetky zaužívané, zatuchnuté stavby, ploty, komnaty, klietky, rebríky a okovy – všetky formy podriaďujúcej disciplíny a pokornej poslušnosti vedúce skôr

či neskôr k prihlúplej úslužnosti, otrockej poddajnosti, ktoré ovládli ako mystickú tradíciu pravoslávia, ale aj prieduchy myslenia a života. Chcel čosi na spôsob orgiastického, opojeného, nespútaného a tvorivého – extatického. Podľa Koteľnikova tu bol Berďajev opantaný akousi hrou Dionýza – dionýzovstva a orgií, ktoré našiel, či skôr „vytušil“, alebo vari iba chcel skôr nájsť u Dostojevského. Na túto tému sa mal V. N. Losskij vyjadriť podľa niektorých svedectiev, že Berďajev bol uchvátený „tmárstvom slobody“ (pozri: Tamže, 178).

Ak si pripomenieme slová Berďajeva z *Filozofie slobody*, kde napísal: „V základe »filozofie slobody« sa nachádza delenie na dva druhy zažívania sveta a vzťahu ku svetu – *mystický* a *magický*. Mystika pobýva vo sfére *slobody*, v nej – transcendentný prienik z nevyhnutnosti prirodzena do slobody božského života. Mágia ešte zotráva vo sfére *nevyhnutnosti*, nevystupuje ešte zo začarovanej strnulosti prirodzenom. Cesta magická vo všetkých oblastiach sa ľahko mení cestou človekobožskou. Cesta mystická musí byť cestou bohočlovečenskou. Filozofia slobody je filozofia Bohočlovečenstva“ (Berďajev 2005b, 206).

Berďajev už vo *Filozofii nerovnosti* (1923), keď sa vnútorne vyrovnával s *reálnou* revolúciou a slobodou v Rusku musel písať o boji medzi dionýzovským a apolónskym princípom. Videl tu vo víre revolúcie presilu *nenávisťi*, odmietanie tvorivosti, duchovnosti a iba chaos, *deštruktívnosť* násilia, ktoré živí zloba. Revolúciu nie je možné ustriechnuť, ona sa nedá riadiť. Berďajev rozlišoval medzi duchovnými revolúciami a plebejskými revolúciami. Marxa nepovažoval za revolucionára ducha. „Revolucionárom ducha bol Nietzsche. /.../ Revolucionárom ducha bol Dostojevskij. Čo máte spoločné s prorocky ladeným Vl. Solovjovom? Čo ten má s vami spoločné? Všetko, čo bolo v dejinách ruského myslenia a ruskej tvorby 19. storočia duchovne významné, nebolo s vami, ale proti vám! Najväčší fenomén ruskej kultúry, Puškin, nepatrí k vám. Hanili ste ho a odmietali. /.../ Vašu prirodzenosť geniálne vystihol Dostojevskij. Tiež prorocky predpovedal, k čomu dospejete. /.../ Vy ste ničitelia ducha“ (Berďajev 2004, 10). Zúrivosť a pomstyčtivosť je tým, čo sa Berďajevovi priechi na revolúciách. Zmeny sa musia diať najprv vo vnútri človeka – vo vnútri musí nastať *prerod* človeka – preto nie je možné priniesť slobodu zvonku.

Berďajev bol za odstránenie útlaku, biedy a vykorisťovania prostého človeka – avšak v boľševickej revolúcii videl iba zmenu utláčateľov...,

zmenu jednej krutosti za inú, novú. Keď písal o tvárach revolucionárov – zaujal ho ich neduchovný výraz, zloba a posadnutosť – ktorú v nich – ľudoch zaujatých revolúciou nachádzal. Považoval ich za priemerných, až podpriemerných ľudí – akejsi druhej či až tretej kategórie. Neboli aristokratmi ducha. Revolúcie považuje Berďajev za nevyhnutné míľniky na ceste duchovného prerodu. „Duchovný princíp je aristokratický. Nie demokratický. Demokratický je duševne telesný živel. Vznik aristokratického princípu vo svete zároveň znamenal vznik boja svetla a tmy. Bolo to narodenie osobnosti, oslobodenie ducha. Vaše revolučné dioný-zovstvo vždy bolo a bude prchavé víťazstvo počtu, ... Vždy to bude iba vynorenie sa z tmy beztvárneho a ohavného plebejstva“ (Tamže, 29). Vidíme tu úplne jasne, ako Berďajev vyťahuje deliacie čiary na ihrisku zvanom *človek*. Vracia sa kvôli tomu až na pôdu starovekého Orientu a Helady – Dionýzov princíp znamená tmu, chaos – je to princíp demokratický, a znamená triumf plebsu. „Konečné a bezvýhradné víťazstvo dionýzovského by znamenalo zánik Grécka. Preto musel apolónsky princíp tieto dionýzovské živly obmedzovať, aby sa vôbec ľudská tvárnosť mohla pozdvihnúť z tmy. ... Apolónov princíp je aristokratický“ (Tamže).

V. Dudinský v kapitole venovanej filozofii Berďajeva – *Apoteóza slobody a tvorivosti u Nikolaja Berďajeva z knihy Antropozomické motívy v ruskej filozofii (N. Fjodorov, N. Berďajev, V. Vernadskij)* uviedol, že pre „Berďajeva »základným problémom filozofie je problém človeka. Bytie sa odhaľuje v človeku a cez človeka. Človek je mikrokozmos a mikroteos. Je stvorený podľa obrazu a podoby Boha. No človek je zároveň bytosťou prírodnou, ohraničenou«. Človek v jeho koncepte je dvojediný, je priesečníkom dvoch svetov. V sebe odráža svet vyšší a svet nižší“ (Dudinský 2002, 55). Aj preto sú v hre stále *dve* možnosti – *tvorivý* princíp, alebo *deštruujúci* – všetko boriaci, rozrušujúci princíp. Berďajev bol jednoznačne na strane slobody, lásky a tvorivosti, nie na strane svojvôle, deštruktívnosti a nenávisť. Čo nás môže zaskočiť v úvahách Berďajeva je myšlienka o modernej spoločnosti na začiatku 20. storočia, že naša doba trpí tým, že ľudia sú zneistením v sebe samých, nemajú *odvalu byť*. Moderní ľudia sú charakteristickí *vôľou k podpriemernosti*, netalentovanosti, a odporom ku genialite. V skutočnosti – ako vraví Weininger – v každom z nás sú zárodoky geniality a každý môže byť v niektorej minúte geniálny – k tomu je potrebná iba *vôľa ku genialite*. A tej však niet (pozri: Berďajev 2005b, 208 a n.).

Možno všetky tieto myšlienky otvárajú široký okruh problémov a tém – vďačný priestor pre úvahy, nekončiace vášnivé spory a zaniatené diskusie. Odborníci na Dostojevského by mohli o tom debatovať celé týždne a mesiace. Chcel som práve tu v Nitre – na pôde Filozofickej fakulty – možno práve aj cez tieto „nehotové“ myšlienky, či skôr iba poznámky vzdať úctu a česť pamiatke Prof. Andreja Červeňáka, DrSc. Vari aj jeho – pre dnešných mladých ľudí kedysi veľmi dávno „vraj“ donútili (určite tiež „bývalí“ priatelia) odísť z Prešova (Atén na Toryse). Avšak nezlomili ho, pretože Červeňák tu v Nitre – zdanlivo vo vyhnanstve – založil pevnú baštu – tvrdzu hlbokých literárno-vedných a filozofických skúmaní *ruskej literatúry* a vytvoril uznávanú školu svojich nasledovníkov – žiakov, kolegov a priateľov – ktorým mohol rozdávať svoju *múdrost*, zápal a odvahu postaviť sa zlu. Červeňák pre nás znamená predovšetkým vzájomnú previazanosť, kde sa spája ľudskosť a odbornosť – znamená *odvahu* a *dobro* myslenia. A tohto všetkého sa nám okrem *slobody*, *lásky* a *dobra* nedostáva práve dnes akosi najviac... – chýba nám to *ľudské* – skutočne *v pravde* ľudské, ktoré je niečím tajomným a vnútorným – *cit ľudského srdca*, *priateľstvo* a *dobro* – ktoré nielen v rozprávkach obrom, netvorom či zlým zloduchom akosi nevoňalo. Veď oni hneď po návrate domov ho zavetrlí a čosi tak nezvyčajne zvláštne zacítili, aby hneď hromovým, strach naháňajúcim hlasom zarevali ako zranená zver – „Žena, človečina tu smrdí!“. A naozaj, to skutočne ľudské, pre tých, ktorým sa práve ono – ľudské nedostáva a ono je tým, čo sa z nemohúcnosti im vlastnej poľahky odsúdi a vysmeje – pretože ono vadí a smrdí v honbe za chimérickým dobrom a šťastím života, ukotvenom v závidosti, prekáža nenávisťnej intrige a čino-rodej tvorivosti prízemných záujmov každodennosti ... *Bud' – alebo..!* Vieme veľmi dobre, že práve toto v ľudskom svete platí od nepamäti. *Láska alebo nenávisť!*

Bol to práve Andrej Červeňák², literárny vedec a mysliteľ, ktorý sa priznal (pomaly smerujúc už ku sklonku svojho tvorivého života), v knihe *Dostojevského sny* (1999), že jeho život ovplyvnili predovšetkým dve veci

² Chcem sa poďakovať Mgr. Jane Uličnej, ktorá ma upozornila práve na túto knihu Prof. A. Červeňáka, keď sme premýšľali nad problémami šťastia aj v spojitosti s dielom F. M. Dostojevského. Červeňák práve tu poodhalil svet nielen života a diela Dostojevského, ale aj svet vnútra samotného autora knihy, aby sa stretol s čitateľom v dôvernom rozhovore a premýšľaní nad hádankami a tajomstvom života, ale aj, povedané jeho slovami, neľahkým *údelom* človeka.

– *Dostojevskij a sny*. „Nasledujúce riadky sú výsledkom bezmocnosti pochopiť čosi, čo sa pravdepodobne pochopiť nedá. Je to piata či desiata podoba verzia môjho chápania snov, Dostojevského i môjho chápania tohto fenoménu ľudského a umeleckého tajomstva. Moja bezmocnosť a obavy vyplývajú aj z nemilej skutočnosti, že veda (akademická) zobrala síce na vedomie S. Freuda, C. G. Junga, I. P. Pavlova a ďalších, ktorí vytvorili svoje modelové, resp. empirické interpretácie snov, ale sama sa týmito »paravedeckými« problémami nemieni zaoberať. Jednotlivé pokusy vedcov interpretovať realitu snov sú preto tápavé, zostávajú vo väčšine prípadov na úrovni údivu a obdivu“ (Červeňák 1999, 14). *Tajomstvo* sna je podľa Červeňáka možno tým najväčším a najhlbším *tajomstvom* človeka na svete...

*

Vladimír Solovjov (1853 – 1900) v texte *Osud Puškina* (1897) napísal, že „sú predmety, o ktorých je možné mať nesprávnu, alebo nedostatočnú predstavu – bez toho, aby to malo priamy vplyv na život. Záujem o pravdu vo vzťahu k týmto predmetom je čisto intelektový, vedecko-teoretický, hoci oni samé môžu mať veľký reálny a praktický význam. Do konca 17. storočia všetci ľudia, ba dokonca aj vedci, mali nesprávnu predstavu o *vode* – považovali ju za látku, rovnorodý element alebo živé, kým znamenitý Lavoisier nerozložil jej zostavu na dva prvotné plyny: kyslík a vodík. To, čo spravil Lavoisier, malo veľký teoretický význam – nie náhodou práve od neho sa odvíja počiatok skutočnej vedeckej chémie – a týmto jeho objav mal, samozrejme, *nepriamo* vplyv aj na praktický život zo strany jej praktických záujmov, ktorým dobrá chémia môže slúžiť oveľa úspešnejšie, ako zlá.

Avšak *priamo* vplyv na praktické životné záležitosti Lavoisierova analýza *vody* nemohla mať. Na to, aby sme sa umývali, alebo napájali zvieratá, alebo rozkrúcali kolesá vodných mlynov, alebo dokonca aby sa mohla pohybovať parná lokomotíva, k tomu je potrebná voda, a nie vedenie o jej zložení, či poznať jej chemické vzorce“ (Solovjov 1991, 271 – 272). Avšak sú predmety iného druhu – du-chovného poriadku, a ich význam je pre nás bezprostredne dôležitý, dokonca je vážne aj to, akú máme o nich predstavu či máme o nich aspoň hmlistý pojem... „Je niečo“, napísal Solovjov, „čo sa volá *osud*, – vec hoci nie materiálna, no napriek tomu úplne

skutočná. Zatiaľ chápem pod osudom ten *fakt*, že chod a smerovanie nášho života závisí od čohosi okrem nás samých, od akejsi premáhajúcej *nevyhnutnosti*, ktorej sa musíme voľky-nevoľky podriaďiť. Ako fakt je to nesporné: *existencia* osudu v tomto zmysle sa uznáva všetkými mysliacimi ľuďmi, bez ohľadu na ich názory a stupeň vzdelania. Je až príliš zrejmé, že moc človeka, hoci aj toho najúpornejšieho a najenergetickejšieho, nad chodom a smerovaním jeho života má veľmi úzke hranice. Avšak rovnako je možné vidieť, že moc osudu nad človekom pri všetkej svojej nezvratnosti a vonkajšej – *zvonku* pôsobiacej sile, je napriek tomu podmienená vnútorným – z *vnútra* pochádzajúcou činnou a osobnou spoločnosťou samotného človeka. Pretože vlastnime vnútorné zadržávajúce činitele, rozum a vôľu, tak určujúca našu existenciu sila, ktorú voláme osudom, hoci aj v podstate nezávisle od nás, jednako môže pôsobiť v našom živote iba cez nás, iba pod podmienkou toho či iného vzťahu k nej zo strany nášho vedomia a vôľe“ (Tamže, 272). Podľa Solovjova je potrebné k tejto *nevyhnutnosti*, podľa ktorej sa dejú naše životné udalosti, ešte pripočítať aj náš osobný vzťah k nej, a to všetko je podmienené práve tým, *ako* chápeme túto silu, ktorá pôsobí v našom živote, „...takže aj *naša predstava o osude* je jednou z podmienok jej pôsobenia cez nás. Tak teda to je dôvod, prečo je vážne pre nás mať správnu predstavu o osude, a dokonca vážnejšie, ako poznať chemické zloženie vody alebo fyzikálne zákony tepla a svetla“ (Tamže, 272 – 273).

V bežnej reči sa o *osude* hovorí cez epiteta „zlý“, „krutý“, „slepý“, „neúprosný“, ale tiež sa používa v akomsi odľahčenom význame – „výsmech“ či „irónia“ osudu. Ak sa však podľa Solovjeva hovorí o osude, ako o sile cez jeho ľahostajnosť k tomu čo sa deje, potom máme dočinenia s prírodným zákonom. Ak sa však osud stotožňuje s akousi nepriateľskou silou, potom má *osud* v sebe čosi démonické.

Solovjov napísal, že Puškin mu bol už akosi od detstva blízky, a to už dokonca aj vtedy, keď ešte ani len nevedel čítať, ale Puškina už poznal naspamäť. Smrť Puškina bola pre neho akoby stelesnením niečoho zlého, osudového... Prečo? Pretože nie je na tom predsa nič dobré, ak zomiera človek, ktorý je v rozkvetení svojich tvorivých síl. Aj Solovjov hovoril o dvoch silách, ktoré mali v moci dušu Puškina, avšak bol presvedčený o tom, že nespútanosť jeho vnútra bola prepojená s jasným a priamym rozumom básnika. „Puškin vôbec nebol mysliteľom strácajúcim sa kdesi v oblasti rozumových rozjímaní, ako nebol ani praktickým mudrcom;

avšak hlboko rozumel nástojčivým mravným pravdám, mal vysoko rozvinutý zmysel pre pravdu. Vo chvíli najvyššieho roznetenia vášní dokázal si však uchovať jasnosť myslenia a zachovať rozvahu, a ak je vôbec možné mu niečo vytykať, tak hádam iba ak prílišnú triezvosť a priamočiarosť názoru, pri nedostatku akéhokoľvek praktického, či životného *idealizmu*“ (Tamže, 277).

Na veľkých ľuďoch – umelcov, ale aj mysliteľov používame my – smrteľníci niekedy veľmi zlé a nepresné, priam falošné mierky. Naše malé, prízemné a každodenné problémy prenášame do ich sveta – sveta, tak diametrálne odlišného od toho nášho. Prečo im pripisujeme naše porozumenie, či skôr neporozumenie svetu – a nasilu im ho chceme vnútiť? Robíme to preto, aby sme ich snáď po tom všetkom úbohom, a tak strašne nezmyselnom mohli ľahšie pochopiť.

Puškin sa nezmesť do akýchkoľvek matric, cez ktoré by sme chceli preniknúť k jeho vnútru, neexistujú žiadne *štandardné* postupy, mierky a modely, ktoré by sme chceli nanútiť jeho duchu. Ani Pisarev, ale ani Nietzsche – ani jeden z nich sa nehodí ako vzorový model k hodnoteniu ducha Puškina – pretože on *nebol* ani sociálny a politický reformátor, ale taktiež a v rovnakej miere *nebol* ani veľký človek, ktorý musí byť podľa Nietzscheho filozofie hlásateľom radostnej pohanskej múdrosti (prekypujúcej životom) či znovu obnoveného kultu hrdinov. Toto všetko sú úplne nesprávne pokusy o pochopenie duše Puškina. Solovjov k tomu napísal: „Veď môžeme sa skláňať pred pracovitosťou a umením mravca, či nadchýnať sa krásou a farebnosťou pávieho chvosta, ale na základe toho nemá zmysel nadávať škovránkovi za to, že tento si nestavia mravenisko, a čo je však ešte menej prípustné – nemá žiadny zmysel vykrikovať v akomsi záchvate oduševneného nadšenia: aký má nádherný pávi chvost tento škovránok!“ (Tamže, 288).

Solovjov pripomenul, že najvyššia spoločnosť a spoločenská mienka jeho doby bola na strane básnika – veď samotný Puškin bol považovaný za génia a uznávanú umeleckú autoritu. Mal však samozrejme ako svojich obdivovateľov, tak aj neprajníkov a nepriateľov. Bol nesporne niečím mimoriadnym, výnimočným, ba až božským a v skutku až nedosiahnuteľným. Avšak ohlášali sa v ňom aj ľudsky nízke a malicherné *vášne* a nedostatky. Asi najlepšie to vyjadril Solovjov v týchto Puškinových slovách: „V Puškinovi, podľa jeho vlastného svedectva, boli akoby dve rôzne a vzájomne nezlučiteľné bytosti: oduševnený kňaz Apolóna a najnez-

darnejšie z ničotných detí sveta. Tá najvyššia bytosť vystúpila v ňom nie naraz, nie okamžite, jeho poetický génius sa zjavoval postupne“ (Tamže, 282). Keby vraj bol Puškin žil v stredoveku, bol by určite vhodným adeptom pre rozjímavý život v kláštore, kde by mohol „svoj umelecký dar spojiť s priamym kultom toho, čo je absolútne dôstojné. Pre neho by bolo možné veľmi ľahko sa odlúčiť od sveta, v ktorého prerod a zlepšenie, ako vieme, neveril. V podmienkach, v ktorých sa nachádzal ruský básnik 19. storočia, by bolo najpriateľnejšie a najbezpečnejšie vybrať si druhý druh asketizmu: oženit sa a stať sa otcom“ (Tamže, 283). Puškin si uvedomil, aké je jeho poslanie a plne sa tomu oddal. Nechcel sa strácať v bezodnej hĺbke, či skôr plytčine každodenných pletiek a životných intríg, ale nechcel sa stať ani spoločenským reformátorom.

Možno je správna poznámka Vyšeslavceva, že Puškin ako kňaz kultu krásy si uvedomil, že „... služba krásy, uctievanie krásy, vnímanie krásy je sloboda, oslobodenie ducha a nestrpí sa tu žiadne násilie ani donútenie. Je možné prinútiť ku ľsti, pretváрке, päťolizačstvu, avšak nie je možné prinútiť k tomu, aby sa páčilo to, čo sa nepáči. Skutočné umenie je vždy »voľné (slobodné) umenie«. Puškin ponúka, samozrejme, nie *filozofiu* slobody, ale *poéziu slobody*; avšak jeho poézia má v sebe múdrosť, a túto múdrosť v odeve krásy je ľahké odhaliť pre filozofa. Aha, hľa v čom je: sloboda je cenná na všetkých svojich stupňoch, od tej najnižšej až po tú najvyššiu. Vôbec nie je pravda, že živelnosť prirodzených síl a vášní je sama osebe zlo. Naopak, ona je podmienkou tvorivosti, pretože kozmos sa tvorí z chaosu, a to platí v rovnakej miere aj pre absolútne Božie tvorenie, a tak aj pre ľudské »umenia« (kurzíva – P. N.; Vyšeslavcev 1990, 400). Vyšeslavcev uviedol, že v človeku sú – žijú spolu tieto kozmické sily – podvedomá sloboda, ktorá mi bola darovaná Bohom, pretože on ma vyzdvihol z ničoty, moju dušu naplnil vášňou, rozum pochybnosťou rozochvel.... Taká je iracionálna hĺbina slobody, ktorá „... sebou tvorí jej najnižší stupeň, stupeň živeľnej svojvôle (»malá sloboda«, podľa označenia Augustína). Avšak sloboda sa nevára iba do hĺbky, ale vystupuje aj do výšin“ (Tamže, 400).

Vyšeslavcev však zdôrazňuje hlbiny, ale aj výšky – „...»bezodnú hĺbinu«, ale nad ňou stojí »Duch Hospodina«. Tento najvyšší stupeň slobody (»veľká sloboda«, podľa Augustína) uchoпил Puškin cez tvorivosť. Skutočné umenie je slobodné umenie, a génius – je vždy »voľný (slobodný) génius«. Avšak jeho sloboda je dvojaká: je žiadostivá aj v nižšej,

živeľnej, prirodzenej, kozmickej slobode – ale aj v najvyššej, duchovnej, mystickej, Božskej slobode, v tej slobode, o ktorej bolo povedané: »Tam, kde je Duch Hospodina – tam je sloboda«. V duši človeka táto najvyššia sloboda je odpoveďou na Božie volanie, ktoré ho volalo k tvorivému slúženiu, k »svätej obeti«. Avšak táto obeť, táto služba – nie je otroctvo, nie je dokonca ani »jarmo zákona«, ale naopak, dobrovoľné pozvanie, ktoré je slobodou ducha, tá sama, o ktorej bolo povedané: »ku slobode ste pozvaní bratia!«. Slobodný génius chápe toto svoje pozvanie ako službu kráse a pravde, ako službu poetickú a prorockú; počuje »Božie slovo« a plní Božiu vôľu: »vid' a rozumej!«. A od nej dostáva najvyššiu slobodu duchovného nahliadnutia a uchopenia, ... a ešte iná sloboda je mu daná: sloboda prorockého slova, ktoré sa nebojí ani kráľovstva, ani duchovenstva, sloboda »slovom spáliť ľudské srdcia«. Takou je najvyššia a najnižšia sloboda. Medzi nimi existujú gradácie, inokedy vzlet do výšav: od svojvôle vášni až po prijatie najvyššej vôle (»Nech bude vôľa Tvoja«), od živelných síl prírody k tvorivosti kultúry, ku kultu najvyšších hodnôt, pre človeka svätých. Slobodná tvorivosť, a v podstate aj celý život človeka, sa pohybuje medzi týmito dvomi pólmi, medzi hĺbinoou a nebeskou výšinoou...“ (Tamže, 400 – 401).

Tieto miesta krúžiace okolo Aurélie Augustína sú stále prítomné v dejinách filozofie už od nepamäti, vždy vtedy, keď príde reč ku *slobode*. Nájďeme ich nielen u Solovjova či Berďajeva, ale aj u Schellinga, či ešte pred ním Leibniza, aby sa v návratoch pobrali cez Rimanov ku Grékom, k samotnej kolíske filozofie a miestu zrodu tragédie. Človek – osud, zápas – boj a utrpenie – otroctvo a sloboda, to sú témy, ktoré priťahujú zrak ľudstva už od nepamäti. Človek vždy potreboval *nádej* – a tú nachádzal v mýtoch, aj v ich spracovaní v atickej dráme. Leibniz v knihe *Teodicea, rozprava o Bohu, ľudskej slobode a pôvode zla* (1710) spomína Grékov – nielen Homéra, ale aj atických tragédov, ako dokázali stvárniť človeka a jeho túžbu po slobode. Dokonca tu nájďeme ten istý motív, ktorý tvorí akýsi tmel Nietzscheho knihy *Zrodenie tragédie z ducha hudby*³. A práve tieto myšlienky – *osudu*, ktorý zráža človeka na kolená, avšak ten sa nedá zlomiť, bojuje, vzpiera sa a zápasí v nerovnom a často v zdanlivo nezmyselnom a vopred prehratom zápase – avšak dôležitý je boj – úsilie a nemožnosť podvoliť sa a stať sa otrokom... Toto je spomenuté aj úvahách

³ Tejto problematike sa bližšie venuje Š. Jusko. Pozri (Jusko 2010).

o Bohu, človeku a slobode, o pôvode zla Leibniza, keď uvádzal bájne mená staroveku Prometea a Epimetea, aby tak neskôr spravili ďalší veľkí Nemci – nielen Hegel, ale v 20. storočí aj W. Jaeger – *Paideia. Výchova antického Gréka* (1933), G. Lukacs a ďalší.

H. Arendtová v úvahe – *Čo je sloboda?* (1954) – uvádza, že paradoxne sloboda sa začína až sv. Pavlom a Augustínom Aureliom. Všetky veci, ktoré Arendtová spomína – *arché* – Grékov a aktivitu – schopnosť konať, aj cez Rimanov – *tradícia*, úcta k predkom sa potom dostáva k tomu, že najviac moment aktivity bol aj tak rozvinutý plným spôsobom v starovekom Grécku – v *polis*. Je treba mať scénu a divákov, aby mohla byť sloboda skutočnou. Všetky tieto prvky akosi nájdeme v Leibnizovom spise *Teodicea*, kde sa vracia aj on ku kľúčovým momentom *pohybu* slobody – Grécko – *polis* – Sokrates, Platón – *vedenie* – ako podmienka aktívneho života a konania (porozumenie je akoby dušou slobody) so znalosťou veci – zodpovedného a mravného konania. Spomína aj podmienky slobody. Všíma si Platóna a Aristotela, a pripomína, že presne tak ako má otrok okovy, či putá, ktoré mu bránia v slobodnom pohybe a práve oni ho viažu – pripútavajú k miestu, tak v rovnakej miere má aj človek akoby akési okovy, ktoré ho vlečú k zlu. Tým závažím, čo ťahá človeka ku zlu sú jemu vlastné zlozvyky a vášne... Pre Leibniza v úvahách o slobode sú dôležité aj myšlienky Augustína Aurélia. Leibniz však stále zdôrazňoval uvažujúc aj cez Aristotela *spontánnosť* – vnútornú silu ako čisto vnútorný zdroj slobody...

No a ak neskôr Arendtová spomínala renesančné chápanie odkazu antiky cez Machiavelliho – *cnosť* – virtú – *virtuozita* – tak potom cesta jej úvah viedla až k Nietzschemu a vôli k moci. Ak sa *chcem* a *môžem* dostanú do konfliktu a *môcť* je paralyzovaná – potom nastáva nástup *vôle* k moci – silou donútiť druhých robiť to, čo ja sám nie som schopný spraviť...

*

Solovjov uviedol, že Puškin nechcel byť reformátorom spoločnosti a tak akosi v porovnávaní bol duchom akosi bližší či príbuznejší duchu Goetheho, ako Sokrata, „... vzťah ruskej spoločnosti bol podobnejší vzťahu v Nemecku k weimarskému Olympanovi, ako vzťah aténskej demokracie k Sokratovi – áno, veď aj Sokrates mohol slobodne prežiť

medzi touto demokraciou do svojich sedemdesiat rokov“ (Solovjov 1991, 289).

Nepravosť, intrigy nepriateľov a závistlivcov – davu či zástupov urazených a ponížených ľudí, ktorých britko pokoril hrotom aforizmov či *urážka* jeho cti – to boli veci, ktoré dorážali na Puškina. Panovník a vysoká spoločnosť cárskeho Ruska mala záujem ochrániť básnika pred intrigami sveta. Ten však – ako inak, konal opäť spontánne, živelne, na vlastnú päsť práve v kruciólnej chvíli jeho života. Opäť podľahol mámvému volaniu vášni, a nedokázal dodržať sľub – dané *čestné* slovo, ktorým sa ako *šľachetný* muž zaviazal cárovi – nedať sa vtiahnuť do žiadnych nezmyselných dobrodružstiev, a zvlášť do intríg dvora či intríg ruskej smotánky salónov. Lermontov označil Puškina za nevoľníka či *otroka cti*, avšak Solovjov je vo svojich úvahách skôr presvedčený o tom, že Puškin bol nakoniec skôr *otrokom* – „nevoľníkom tej vášne, hnevu a pomsty, ktorej úplne podľahol“ (Tamže, 295).

Solovjov v texte dokazoval, že došlo vtedy k niečomu zvláštnemu – ako keby básnikovu dušu opantala v tých ťažkých časoch úkladov a intríg, (ale aj na samotnom dueli) akási búrka vášni. Avšak po zranení, keď nadišla agónia trvajúca tri dni, akoby mal nastať vnútorný, morálny prerod štvanca – básnika. „Posledný výbuch tejto vášne, ktorý úplne ukončil fyzickú existenciu básnika, jednako ponechal mu možnosť a čas k mravnému prerodu. Tri dni trvajúci neuh, ktorý spretrfhal jeho väzby s obyvateľskou zlobou a pletkami každodenného sveta, avšak nezbaviac ho jasnosti a ostrosti vedomia, oslobodil jeho mravné sily a tak mu umožnil cez vnútorný akt vôle doriešiť sám pre seba životnú otázku v skutočne pravdivom zmysle. V ňom sa v pravde skutočne a úplne udialo pred smrťou duchovné obrodenie, a toto bolo tým, čo sa teraz stalo pochopeným a nielen povšimnutým zo strany jemu blízkych ľudí“ (Tamže, 295).

Ako keby akási vášeň bažiaca v tých chvíľach nepokoja a búrky vášni, ktorá žiadala pomstu a krvný kúpeľ na zmytie urážky – urážky, vyžadujúcej odplatu – bola prekonaná v mene vyššieho, duchovného... Solovjov uviedol: „Opisujúc prvé minúty po smrti Žukovskij píše: »Keď všetci odišli, sadol som si pred neho a dlho som mu osamote hľadel do tváre. Nikdy predtým som na tejto tvári nevidel nič podobné na to, čo bolo na nej v túto prvú minútu smrti... To, čo bolo na jeho tvári, nedokážem povedať slovami. Bolo to pre mňa *niečo* tak nové a zároveň *niečo* tak známe.

Nebol to ani sen, ani pokoj; nebol to ani výraz múdrosti, tak vlastný predtým tejto tvári; ale nebol to ani poetický výraz. Nie! Akási vážna, udivujúca myšlienka sa na nej rozlievala, čosi podobné na vidinu, na akési celostné, hlboko uspokojujúce vedenie. Keď som sa zahĺbil do jeho vnútra, chcel som sa spýtať: Čo vidíš, priateľ môj? A čo asi by mi povedal, ak by mohol na minútu vstať z mŕtvych?« (kurzíva – P. N.; Tamže, 295). Ak by bolo čosi také možné, potom – ako napísal Solovjov – Puškin by sa určite nežaloval na zlý a krutý osud, ani by nenariekal nad tým, že jeho smrť bola nezmyselná a zbytočná, ani by sa nezačal sťažovať na svet, spoločenské podmienky, svojich nepriateľov... V jeho slovách, napísal Solovjov, by sme nenašli ani urazenosť, reptanie či rozhorčenosť.

A tak, ak existujú vraj mnohoraké cesty, ktorými tí ľudia, ktorí sú vyvolení k duchovnému obrodeniu a aj skutočne k nemu prichádzajú, sa „... v podstate dajú vyjadriť dvomi: alebo cesta vnútorného prerodu, vnútornej vlády dobrej vôle, ktorá víťazí nad nízkymi náklonnosťami a vedie človeka ku skutočnému ovládaniu seba samého; alebo cesta životnej katastrofy, oslobodzujúcej duch od bremena preňho neúnosných vášní, ktoré ho premohli. Tým, že sa Puškin vydal do moci svojho hnevu, zriekol sa prvej cesty, čím si vybral ten druhý možný variant, a vari sa budeme rmútiť tým, že táto cesta nebola zaťažaná aj vinou cudzej smrti, a že duchovné očistenie sa mohlo udiat v priebehu troch dní? No a to je aj celý osud Puškina“ (Tamže, 299).

Solovjov je presvedčený, že v prípade Puškina ide o dobrý osud, pretože priviedol človeka k tomu najlepšiemu cieľu – k duchovnému prerodu – obrodeniu. „Osud nie je svojvôľa človeka, ale tiež nemôže riadiť ľudský život bez účasti vlastnej vôle človeka, a pri danom stave vôle tohto človeka potom to, čo sa udialo, sa aj muselo stať, a je tým najlepším z toho všetkého, čo by sa mohlo stať, čo sa *zdá* byť možným“ (Tamže, 299 – 300).

V prípade *osudu* nie sme si akosi nikdy na čistom, nedokážeme rozlúštiť túto záhadu, tento najzložitejší *hlavolam* do najmenších podrobností. Jednotlivý – konkrétny človek nám môže čosi napovedať, niekedy aj napomôcť objasniť čosi z tejto večnej záhady, aj keď nikdy nie úplne. Dokonca ani taká výnimočná osoba, akou bol *Puškin* a jeho *osud* nám v tom nepomôže. Je to ako s chemickým rozborom minerálnej vody,

napísal Solovjov, pretože „... nie je možné chemickú analýzu Narzanu⁴ prijať bezvýhradne za analýzu akejkoľvek vody. Rovnako ako v Narzane je to, čo sa nenachádza v žiadnej inej vode, tak z druhej strany, pre úplnú analýzu našej nevskej vody je potrebné prijať také prímеси, aké sa nenájdu ani v Narzane, ale ani v žiadnom inom zdroji. Avšak celkom isto nájdeme aj v Neve, aj v Narzane a tiež v akejkoľvek inej vode základné prvky – vodík a kyslík – pretože bez nich niet žiadnej vody. A tak osud Puškina nám ukazuje – ale s oveľa väčšou ostrosťou – tie základné črty, ktoré nájdeme, ak vôbec budeme chcieť a dokážeme hľadať, v ktoromkoľvek ľudskom osude, nech by bol akokoľvek komplikovaným či naopak jednoduchým. Osud teda vôbec nie je jednoducho živel, skladá sa z dvoch prvkov: najvyššie dobro a najvyšší rozum, a k tomu osudu prináležiaca nevyhnutnosť, je prekonávajúca sila rozumovo-mravného poriadku, ktorá v podstate existuje nezávisle od nás, avšak vchádza do nás skrze našu vlastnú vôľu. No a potom akosi temné slovo »osud« by bolo lepšie zameniť jasným a určitým výrazom – Prozreteľnosť božia“ (Tamže, 300).

Deleuze uviedol: „Veľkí filozofi sú aj veľkými štylistami. Štýl vo filozofii to je pohyb pojmu. Zaiste pojem nejestvuje mimo viet, ale vety nemajú iný cieľ, než dať mu život, nezávislý život. Štýl, to je variovanie jazyka, to je modulovanie, to je vypätie celého jazyka smerom navonok. Vo filozofii je to ako v románe: treba sa pýtať »čo sa stane?«, »čo sa stalo?«, ibaže osobami sú pojmy a prostriedok, krajinou je časopriestor. Píšeme vždy preto, aby sme dali život, aby sme uväznený život oslobodili, aby sme vyznačili únikové cesty“ (kurz. – P. N.; Deleuze 1991, 117). Deleuze uviedol, že cez slová môže dôjsť k istému iskreniu a niekedy dokonca aj vyšľahne čosi ako blesk – a vtedy uvidíme to, čo zostávalo akoby zakliate, ukryté v slovách, či v tieni okolo nich... A vlastne musí nám ísť neustále o toto napätie či kľučkovanie medzi zaužívaným, známym – medzi stereotypmi nášho akademického myslenia a jeho jazyka, ktorý je skôr umŕtvujúci a archivujúci, a ku všetkému živému pre svoju myšlienkovú sterilitu a impotenciu nepriateľský a niekedy až nenávisťne neprajný.

„Prípád Puškina – či skôr *Pripútaný Prometheus ešte raz...?*“ Pred našimi očami sa skončila dráma veľkého človeka – básnika – ktorý sa svojím životom stal pre nás nielen klasickým básnikom, ale aj autorom

⁴ P. N. – ide o mimoriadne kvalitnú a vychýrenú minerálnu vodu značky *Narzan*.

poézie slobody. Záver v našom príbehu je teda zrejmy aj tu – príznačný ako pre *klasickú* drámu – klasický, ako sa vyjadril Lukacs – *smrť*. Mňa zaujal problém *osudu*, zápasu, utrpenia – obratu, zmierenia a harmónie v tejto *tragédii* slobody. Napriek všetkým pochybnostiam – ukazuje sa existencia minimálneho, aspoň *mikroskopicky malého priestoru* pre *slobodu*, ktorý musí – aj keď sa to zdá byť akokoľvek neuveriteľné – existovať kdesi v najtemnejšom kúte našej katastrofami a neprajnosťou *osudu* ustrašenej, a často aj vydesenej duše.

Skúsme si odpovedať: Ako je to s nami, *kto*, alebo *čo* nás pripútalo, prikovalo ku skale? – či dokonca: *čím* sme my sami seba dobrovoľne pribili na kríž sebeckta a superbie (pýchy a nadutosti)? Pýtajme sa *čo* viedlo k tomu, že sa naše srdce zmenilo na akýsi kus chladného kameňa, keď sme sa vzdali mladíckych snov, zriekli sme sa túžob po slobode, a vyľakali sme sa slobody myslenia.

V *Knihe prísloví* by sme našli veľa poučných prirovnaní. Nejedno z nich sa ponúka ako životný odkaz našich starien a starcov pre tých *zdanlivo* najmúdrejších, či premúdrelých *chytrákov*, surferov žirnej vlny každodennosti. Ako uviedol T. Münz v knihe *Od fantázie ku skutočnosti* (1963), kde sa venoval aj týmto zdanlivo nepodstatným problémom: „Príslovia však nechcú len konštatovať, ale aj poučovať, radiť a varovať. Lebo poznanie nie je samoučelné... Preto akýmsi základným, spodným tónom prísloví je narádzanie človeka na tú najlepšiu životnú cestu, kde sa vyhne úskaliam, priepastiam, nečakaným zákrutám a všetkým nepríjemnostiam a čo najľahšie prejde úsekem, ktorý mu »osud« vymedzil. Príslovia teda slúžia tiež oným tendenciám, ktoré mnohí filozofi nazývali sumárne túžbou po šťastí“ (Münz 1963, 24 – 25).

Aj Patočka sa neustále vracal k otázke človeka, *slobody* a humanizmu. Ukázal, že aj keď s akousi samozrejmosťou chápeme človeka s jeho povolanosťou k *šťastiu*, samotná cesta k nemu vedie cez mnohé ťažkosti, zápasy a aj útrapy. Človek nemá vôbec danú životnú *rovnováhu* a napriek odvekým hľadaniam ju doposiaľ stále nenašiel. Ak v živote *hľadáme* iba istotu, pokoj a stabilitu, potom ideme v ústrety iba *zdanlivého* šťastia, ktoré je v skutočnosti rajom otroctva, rutiny, manipulácie a každodennosti. „Ďalej túži priemerný život po tom, aby bol ušetrený od oných otrasov, ktoré nás stretávajú zdanlivo náhodne, ktoré znamenajú skúšku, stratu, bolesť a ktoré v programe praktického života, ktorý je zariadený na plány a úspechy, znamenajú preň púhe manko. Túži po tom, aby život bol zaria-

dený čo najpraktickejšie... Nepochybuje o tom, že jeho zdanlivé uspokojenie je pravá životná plnosť“ (Patočka 2004, 58). Naopak, podľa Patočku je *filozofia amplitúdy* tou filozofiou, „... ktorá si uvedomuje, že život musí v každom okamihu niesť celú ťarchu sveta, a ktorá sa hlási k tejto úlohe. Filozof nechce hľadať, či konštruovať umelé raje, ktoré premenia ľudskú budúcnosť, a nechce vzbudzovať banálne nádeje“ (Patočka 2004, 59). *Žiť v amplitúde* potom znamená *skúšku*, teda skúšku *seba* samého a *protest*. „Do amplitúdy sa človek dostáva“, ako napísal Patočka, „pod fascinujúcim dojmom medzí, ktoré obklopujú jeho život. Musí sa k nim postaviť čelom, ak hľadá *pravdu*. Ak chceme pravdu, nesmieme ju hľadať iba v nížinách, nesmieme sa dať fascinovať iba kľudom všednej harmónie; musíme nechať rásť v sebe to znepokujujúce, neskrotené, záhadné, to pred čím obvyklý život zatvára oči a prechádza cez to k dennému poriadku“ (Patočka 2004, 59). Pre bežné vedomie život v amplitúde vyzerá veľmi často iba ako akési nenormálne vybočenie, akúsi nenormálnosť, nemoc, kŕč, či čosi pre „normálneho“, „zdravého“ človeka neprimerané. Napriek tomu, že sú rôzne druhy takého života: Sokrates, Pascal, Kierkegaard, či Dostojevskij, podľa Patočku a podľa mňa aj Puškin – cítime snáď v zhode s Patočkom, že trčia zo svojho okolia do *mrazivého* vzduchoprázdna, a tiež práve títo všetci sú pre nás akosi neprístupní... Aj oni *hľadajú* svoj *raj*, avšak ich raj je iný, akým je raj každodennosti. To, čo hľadajú je to záhadné niečo, čo je *otvorené* a *dynamické*, a už vôbec nie strnulé, či *iba* mechanicky krútiace sa a tupo rapkajúce...

Šťastie a sloboda sa od seba nedajú nijak oddeliť. Ale po všetkých zamysleniach, po tom, ako sme sa pozreli do tváre života aj smrti, sa musíme vrátiť opäť tam, odkiaľ sme vyšli – musíme sa vrátiť *sami k sebe*, pretože ako nás poučil *hľadač* Martin Rázus – aj ten *najmúdrejší* nám môže dať vždy iba toľko, koľko má on *sám* v sebe... No a ostatné je potom už iba na nás a našom rozhodnutí.

Literatúra

AISCHYLOS (1994): *Prométheus*. Praha: Rezek.

BERĎAJEV, N. (1997): *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: Oikúmené.

BERĎAJEV, N. (2003): *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19.*

- a počátku 20. století*. Praha: Oikúmené.
- BERĎAJEV, N. (2004): *Filosofie nerovnosti*. Praha: KITĚŽ.
- BERĎAJEV, N. (2005): *Ruskaja ideja*. Moskva – MIDGARD – Sankt-Peterburg: EKSMO.
- BERĎAJEV, N. (2005b): Filosofija svobody. In: Berďajev, N.: *Ruskaja ideja*. Moskva – MIDGARD – Sankt-Peterburg: EKSMO, s. 203 – 408.
- CASSIRER, E. (1977): *Esej o člověku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- ČERVEŇÁK, A. (1999): *Dostojevského sny. (Eseje a štúdie o snoch a Dostojevskom)*. Pezinok: v. n.
- DELEUZE, G. (1991): O filozofii. In: Gál, E. – Marcelli, M. (Eds.): *Za zrkadlom moderny. Filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, s. 112 – 133.
- DELEUZE, G. (2004): *Nietzsche a filosofie*. Praha: Hermann & synové.
- DUDINSKÁ, I. (2005): *Filozofia všejednoty Vladimíra Solovjova*. AFPhUP 138/220. Prešov: FF PU.
- DUDINSKÝ, V. (2002): *Antropokozmické motívy v ruskej filozofii (N. Fjodorov, N. Berďajev, V. Vernadskij)*. Prešov: ManaCon.
- JUSKO, Š. (2010): Nietzscheho koncept umeleckej problematiky. In: Leško, V. – Tholt, P. (eds): *Dejiny filozofie ako filozofický problém*. AFPh UŠ 11. Košice: FF UPJŠ v Košiciach, s. 335 – 349.
- KOTEĽNIKOV, V. A. (1994): Bludnyj syn Dostojevskogo. In: *Voprosy filozofiji*, roč. 47., č. 2, s. 175 – 182.
- LEIBNIZ, G. W. (2004): *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: Oikoymenh.
- LOSSKIJ, N. O. (1944): *Podmienky dokonalého dobra (Základy etiky)*. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská.
- LOSSKIJ, N. O. (2004): *Dějiny ruské filosofie*. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma.
- LUKACS, G. (1967): *Metafyzika tragédie*. Praha: Československý spisovatel.
- MŮNZ, T. (1963): *Od fantázie ku skutočnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo Osveta.

- MÜNZ, T. (1977): *Baruch Benedictus Spinoza. (1632 – 1677)*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- MÜNZ, T. (2008): *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kalligram.
- RÁZUS, M. (1993): *Argumenty. Hovory so synom i s tebou*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius.
- SOLOVJOV, V. S. (1991): Sud'ba Puškina. In: Solovjov, V. S.: *Filosofija iskusstva i literaturnaja kritika*. Moskva: Iskusstvo, s. 271 – 300.
- VERNANT, P.-J. (2004): *Vesmír, bohovia, ľudia. Najstaršie grécke mýty*. Bratislava: REMEDIUM.
- VYŠESLAVCEV, B. P. (1990): Voľnosť Puškina (Individual'naja svoboda). In: *O Rossii i ruskoj filozofskej kul'ture. Filosofij russkogo posleoktjabrskogo zarubežija N. A. Berd'ajev, B. P. Vyšeslavcev, V. V. Zeňkovskij, P. A. Sorokin, G. P. Fedotov, G. V. Florovskij*. Moskva: Nauka, s. 398 – 402.
- VYŠESLAVCEV, B. (2005): *Etika proměneného Erotu*. Olomouc – Velehrad: Refugium Velehrad-Roma 2005.

doc. PhDr. Peter Nezník, CSc.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Šrobárova 2

040 59 Košice

Slovenská republika

peter.neznik@upjs.sk

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0536/12 Slovenská filozofia 20. storočia v medzinárodnom kontexte (idey, inšpirácie a spory).

PARENKLÍZA – EPIKUROVE MYŠLIENKOVÉ VÝCHODISKO SLOBODY MRAVNÉHO KONANIA

Lubica Predanociová

Parenclisis – Epicurus' the Starting Point for the Freedom of Moral Action

Abstract: *Epicurus' idea of parenclisis, understood as a basis for a free and morally relevant human action, still remains to be a vaguely defined theoretical problem. The contribution attempts to provide a perspective on Epicurus' rational concept of freedom associated not only with the historical and social changes, but mainly with providing justification of human events. Epicurus' solution was based on the assumption that the extension of "free" movement of atoms into the sphere of value-relevant behaviour may result even in the achievement of inner mental balance.*

Key words: *Parenclisis – Movement of atom – Human soul – Free will*

Diogenes Laertios ukázal podstatu a zameranie Epikurovej etiky, súčasne ukázal aj dva štrukturálne prvky jej výstavby: problém cieľa a problém prostriedkov pre jeho realizovanie. Cieľom je dosiahnutie šťastia, blaženosti, v podobe slasti. Blažený život je život naplnený slasťami.¹ Epikurova hedonistická etika musí riešiť otázku, ako možno takýto stav dosiahnuť. Odpoveďou je: nevyhnutná podmienka dosiahnutia blaženosti je cnosť, ktorá ale nie je konštitutívnym prvkom obsahu samotnej blaženosti, ako to vidíme v eudaimonistických etických variáciách Platóna aj Aristotela, kde cnosti sú zložkami osobnosti človeka, aktívne sa prejavujúcimi v morálnych činnostiach, vedúcich k blaženosti. V Epikurovej teórii cnosť plní funkciu prostriedku, analogickú pozíciu má zbožnosť a do istej miery aj priateľstvo ako ďalšie morálne hodnoty, naplňajúce ataraxiu. Morálne hodnoty nie sú prítomné automaticky, človek si ich vyberá, na rozdiel od šťastia, ktoré má svojou prirodzenosťou stabilnú pozíciu. Človek si šťastie nemusí vyberať, napríklad v zmysle alternatívy, je prirodzene „ľahaný“ ku tomuto cieľu. Teoretická pozícia morálnych hodnôt v Epikurovom kon-

¹ Pozri: (Jakubovská 2000, 74).

cepte spočíva v tom, že ide o výstavbové prvky etiky, ich výber závisí od jednotlivca, sú tým, „čo si treba voliť“.

Voľba, výber, je výsledkom ľudskej slobodnej vôle. Čo si vyberáme, čo je výsledok nášho rozhodnutia? Keď Epikuros tvrdí, že si vyberáme čokoľvek, za predpokladu správneho názoru, výber má dvojaký charakter. Pozitívny, ide o voľbu toho, čo prospieva človeku. Pretože človek je z fyzikálneho hľadiska zloženina atómov telesného a duševného rázu, prospech sa bude týkať oboch týchto neoddeliteľných súčastí, teda telesného zdravia a súčasne duševného pokoja. Voľba môže mať aj negatívny ráz, tento prípad má podobu odmietnutia, ktoré sa analogicky vzťahuje na odmietnutie telesnej bolesti a súčasne duševného nepokoja. Konkretizácia uvedených prípadov voľby je možná iba na základe odkrytia teoretického problému, viažuceho sa na odpoveď na otázku, ako je voľba možná, ako je možná slobodná vôľa.

„A či nevieš, ktokoľvek si, že atómy majú aj akýsi slobodný pohyb, ktorý Demokritos neobjavil, ale Epikuros ho priviedol na svetlo, a ktorý spočíva v odchýlke, ako to dokazuje na základe vnímaných javov?“ (Epikuros 1989, 415). Myšlienka pohybu, dejúceho sa bez evidencie podnetu a najmä evidencie presne explikovaného zámeru, je v gréckej filozofii ojedinelá a je argumentom, zviditeľňujúcim Epikurov indeterministický filozofický prístup. Čo je podstatou slobodného pohybu, aká je jeho príčina a následky? V tejto otázke sú zakomponované problémy, ktoré treba objasniť.

Podstata (myšlienky) slobodného pohybu. Zmeny sociálneho bytia v čase života Epikura boli radikálne. Nový obsah spoločenskej situácie bol nekonfrontovateľný s dovedy známymi historickými skutočnosťami, a najmä s neurčitosťou smerovania a cieľa, ktorý bude výsledkom zmien. Faktom bolo, že prestávajú platiť dovedy akceptovateľné pravidlá, respektíve, že tieto pravidlá, limitujúce úsilie človeka, sa ukazujú ako nestabilné, osud prestáva určovať ľudské bytie. Človek stráca vedomie istoty celku, zostáva bez pevných rámcov a musí sa s novými reáliami vysporiadať sám. Už nie je možné opierať sa o stabilitu Platónovho absolútneho bytia, je tu bytie tu a teraz, ktoré prestalo byť závislé od objektívnych príčin, „bezpečne“ determinujúcich ľudské konanie. Doba priniesla potrebu samostatne zvládnuť vlastné problémy, stojace bokom spoločenským a historickým. Človek zrazu dostal do svojich rúk vlastný život, je ale dostatočne kompetentný, aby ho dokázal zvládnuť sám? Epikuros prestáva

vidieť to, čo by mohlo zásadne ovplyvňovať život jednotlivca mimo neho samotného. Indeterministický prístup jeho filozofie bolo potrebné vyložiť a nájsť podstatu novo chápanej existencie, ktorá sa vzhľadom na doteraz platiace kritéria stáva autonómnou. Epikuros nevidí nevyhnutnú predurčenosť konania, preto konanie má už iba jednu možnosť, byť samostatným, pretože trasa nie je vytýčená, človek ju vytyčuje sám; dispozíciou, ktorá mu má napomôcť, je vlastná vôľa. Epikurova filozofia našla obsah a súčasne dosah tohto teoretického zámeru. Realita slobodného ľudského konania je odvodená z fyziky, respektíve z výnimky, ktorá je, z času – načas a na vopred neurčenom mieste, možná v podobe odklonu atómov, pohybujúcich sa po stanovenej priamočiarej dráhe prázdnom.

Príčina vzniku slobodného pohybu, odklon atómov. Epikuros sa odmieta stotožniť so zásadnou úlohou nevyhnutnosti a osudu, hľadá alternatívu v podobe možnosti samostatného konania, samostatného riadenia si života. Dôkazy o odmietaní determinizmu nájdeme v liste *Epikuros pozdravuje Menoikea*: „Kto sa vysmieva z osudu, čo podľa niektorých vládne nad všetkým, a vyhlasuje, že niektoré veci sa dejú z nevyhnutnosti, niektoré náhodou, a iné závisia od nás, pretože vidí, že nevyhnutnosť nepozná nijakú zodpovednosť a osud je nestály... Lebo lepšie by bolo veriť v mýty o bohoch, ako byť otrokom osudu prírodných filozofov, lebo mýtus ponecháva nádej, že bohov možno uprosiť uctievaním, zatiaľ čo nevyhnutnosť je neúprosná“ (Diogenes 2007, 389). Dôkazy o odchýlke atómov ako základu slobodnej vôle, nám história neposkytla. Jediné argumenty, ktoré sa zachovali o Epikurovom teoretickom modeli, pochádzajú z Lucretiovho eposu *O prírode*. Práve neprítomnosť autentických argumentov vyvolávala a vyvoláva mnoho teoretických diskusií. Všeobecne je prijateľné východisko, že Lucretius nemohol nevychádzať z myšlienok filozofa, ktorého obdivoval, napokon písomné svedectvá Epikura o mieste a podstate vôle sú dochované.

Východiskom analýzy, smerujúcej k výkladu vôle človeka, na základe ktorej je možné vyložiť správne konanie, dotované morálne hodnotnými cnosťami, je myšlienka parenklízy (gr. *παρέγκλισις*) atómu,² v intenciách zdôvodnenia slobody v konaní.

Long upozorňuje, že Lucretius sa o odchýlke zmieňuje v pasáži svojho diela, ktorá je venovaná fyzikálnym problémom, konkrétne pohybu ako

² Odchýlka – lat. *clinamen*.

všeobecnej atribúcie entity bytia. To znamená, že použiť túto myšlienku v oblasti konania, je skôr výsledkom teoretických dedukcií.³ Odchýlky atómov zo svojej priamočiarej dráhy, smerujúcej vertikálne prázdnom, možno chápať ako objektívne nevyhnutné, čo je zaujímavé vzhľadom na to, že Epikuros nevyhnutnosť odmieta. Ak by ale takáto odchýlka neexistovala, potom by z atómov, ako výstavbových prvkov súcna, nevzniklo nič:

„Jinak by padalo všetko, té odchýlky nebýt,
hlubinou prázdna dolů jak dešťové kapky,
vrážet a strkat by do sebe nemohli prvky
a příroda by nebyla stvořila pranic“ (Lucretius 1971, 54).

Parenklíza je v Epikurovom etickom projekte myšlienka reprezentujúca pozíciu všeobecnej príčiny, ktorá vysvetľuje vznik všetkého, teda v istom zmysle je túto príčinu možno poňať ako objektívnu. Vlastnosť, atribúciu atómov odchyľovať sa, však možno súčasne spochybniť, pretože treba brať do úvahy, že odchýlka sa neudeje na základe vopred stanovenej určenia: „...tu na místě neurčitelném a za neurčito se vychýli maličko z dráhy...“ (Lucretius 1971, 54). Pretože nie je ani hypoteticky možné stanoviť miesto a čas odchýlky, ide o náhodnosť, ktorou možno argumentovať relativizmus v takomto prístupe, aj keď parenklíza je vlastnosťou atómov, teda prvkom materiálneho súcna.

Zásadným sa javí teória parenklízy vo vzťahu k obrazu človeka ako autonómnej bytosti, pretože práve skrze myšlienku odchyľovania sa atómov, je vyložená problematika vôle, ktorej pozíciou je odporovať osudu, pretrhnúť osudu reťaz, pretrhnúť večný sled, či preukázať, že existuje aj iná možnosť.

„Kde se v pozemském tvorovi svoboda bere
a odkud, pravím, ta osudu urvaná vůle,
že každý putuje tam, kam ho ponouká rozkoš,
ba mnění směr, a to v dobu neznámou předem
a neznámo kde, jak ho vlastní ponoukne rozmar?“ (Lucretius 1971, 55).

Aj keď odchýlku nemožno predvídať, Lucretius nám sprostredkúva presvedčenie, že takto vznikajúca vôľa má následky na správne rozhodovanie a dobrovoľné konanie človeka.

³ Pozri: (Long 2003, 79 – 85).

Ďalším problémom je odhaliť, či sa odchýlka akýchkoľvek atómov môže podieľať na konaní, ktoré je následkom slobodného rozhodnutia. Parenklíza je nový druh pohybu, je výsledkom kauzálneho vzťahu pohybujúcich sa atómov, ktorý je sledovateľný zmyslami.

„Vždyť po celém tele sa musí veškerá látka zburcovat napřed, a je-li už v pohotovosti ve všech údech, vši silou je po vůli duši; z toho sa vidí, že pohyb začíná v srdci, že z rozhodnutí a z ducha vychází nejdřív a odtud se po celém těle a do údů šíří“ (Lucretius 1971, 55).

Telo človeka je v pohybe ako následok pohybu, začínajúceho sa v hrudi. Srdce je sídlom ducha, respektíve časti duše bez mena, ktorá má schopnosť posudzovať, pamätať si, milovať, nenávidieť, teda uvažujeme o odchýlke atómov špecifickej povahy. Duša, ktorá je vzhlľadom na telo určujúca, je určujúcou v zmysle byť podnetom pre pohyb ostatných atómov, podieľajúcich sa na výstavbe človeka. Teda parenklíza, spôsobujúca nepredvídateľný pohyb atómov duše bez vopred určiteľného okamihu, predstavuje teoretický akcent odmietania deterministického chápania diania. Uvedený pohyb je synonymne považovaný za akt vôle, ktorej následkom je autonómne konanie. Z Lucretiových veršov identifikujeme akési dva druhy pohybu, viažuce sa na odklon atómov duše. Označme ich ako dobrovoľný a nedobrovoľný. Prvý prípad je výsledkom pozitívneho pôsobenia vôle, možno ho interpretovať v zmysle vlastného rozhodnutia, vnútorného popudu, ktorého následkom je pohyb šíriaci sa po celom tele, možno prostredníctvom ďalších súčastí duše, ktoré sú v celom tele prítomné. Druhý prípad predstavuje taký pohyb atómov duše, ktorý nastane: „...velikou cizí silou a velikým tlakem“ (Lucretius 1971, 56), je to pohyb z donútenia. Vôľa tento pohyb zastaví: „...až je zas nakonec po údech zastaví vůle“, pretože „...je v člověčí hrudi“ (Lucretius 1971, 56), odporuje vonkajšej sile, ukončí aktivitu prezentujúcu sa telesným pohybom, nakoľko vôľa reflektuje vnútornú potrebu človeka konať z vlastného rozhodnutia. Vôľa tak plní riadiacu funkciu vozataja, vysielala „signál“, ktorým sa aktivizujú všetky atómy človeka, ale vie ich aj krotiť v behu, či ukončiť pohyb.

Následky slobodnej vôle na ľudské dianie. Vôľa je človeku vlastná, prirodzená, je príčinou ľudského diania, ktoré Epikuros vysvetľuje v intenciách ľudskej racionality. Explicitné dôkazy sú skromné, vyskytujú sa iba

na jednom mieste Lucretiovho textu:

„Proto přiznejme totéž už semenům bytí,

Další příčinu dení než tíhu a srážky“ (Lucretius 1971, 56).

Dovolíme si tvrdiť, že ide o spochybnenie až odmietnutie nevyhnutnosti, tiaž a náraz nemôžu vyvolávať slobodné dianie. Nová podoba pohybu však nezdôvodňuje také následky parenklízy, ktoré by vysvetľovali napríklad ďalšie funkcie duše, či funkcie ostatných jej súčastí a mohli odkryť Epikurov názor na črty individuálnej povahy, alebo iné špecifiká, súvisiace s individuálnym morálnym konaním. Natíska sa otázka, akú povahu má racionalita? Má odklon atómov duše u všetkých ľudí rovnaké následky, bude si nárokovať na objektivnosť? Alebo argument, že odchýlka je vopred neurčiteľná v čase, a teda predpokladajme, že je jej uskutočnenie nepredvídateľné aj vzhľadom na frekvenciu výskytu, je dôkazom rýdzej subjektivity? Na tieto otázky nám Epikuros už neodpovie, aj keď rozlišoval príčiny vnútorné a tie, ktoré sú dané nutnosťou prostredia či usporiadania súcna.

Vzhľadom na zameranie a výstavbu etickej teórie je potrebné prijať Epikurov zámer, ktorým je podpora myšlienky slobodnej voľby človeka vzhľadom na svoje konanie. Long sa nazdáva, že slobodné konanie je vždy následkom odchýlky, a teda nemôže byť zapríčinené náhodným odchýlením, pretože potom by sme museli akceptovať, že slobodné konanie je náhodné vždy. Dodávame, že takto chápaný pohyb atómov by viedol k vylúčeniu akýchkoľvek limitov, akéhokoľvek konania, inšpirovaného morálnou hodnotovosťou, a to považujeme za nemožné.⁴

Teória parenklízy umožňuje v Epikurovej etike zdôvodniť konanie smerujúce k naplneniu blaženosti. Človek má prirodzený sklon konať v intenciách napĺňania slasti a nekonať tak, aby konanie viedlo k strasti. Odchýlka je teoretickým konštituentom vôle, priestoru myslenia, ktoré nemožno považovať za výsledok náhody. Pri transformácii tohto problému do etického teritória možno uvažovať o akomsi prestupovaní náhodnosti a nutnosti. V morálnom konaní je výber spôsobu riešenia situácie nielen možný, ale je nutný. Možnosť, respektíve náhodnosť, súvisí s výberom vhodného morálneho kritéria, nech už je jeho podoba akákoľvek.

⁴ D. Furley uvádza, že odchýlka nemusí zohrávať kľúčovú úlohu, ktorou by sme vykladali konanie ako následok vôle alebo nevyhnutnosti. Jej úlohou je vymaniť vôľové konanie z celkového vplyvu napríklad prostredia, k čomu by stačila odchýlka jedného atómu. Pozri: (Long 2003, 79 – 85).

Nevyhnutnosť spočíva v potrebe výberu, ktorý sa deje za prítomnosti racionálneho poznania a následného racionálneho usudzovania a voľby, kde je prítomnosť systematického prístupu samozrejmosťou. Alebo inak: morálne konanie nie je plne predvídateľné, preto sa rieši na základe poznania získaného rozumom, skúsenosťou, výchovou,⁵ ale určite nie je výsledkom náhody. Epikurov zámer možno formulovať ako orientáciu človeka smerom k vlastnej zodpovednosti, smerom k potrebe poznania, ktoré vystupuje ako eliminátor duševného nepokoja. Človek dosahuje vnútornú duševnú rovnováhu sám, nezávisle od vonkajších vplyvov.

Literatúra

- BRUNSCHWIG, J. – LLOYD, G., E., R., (2003): *The Greek Pursuit of Knowledge*. Belknap Press of Harvard University Press.
- DIOGENES, L. (2007): *Životopisy slávnych filozofov*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- EPIKUROSOV (1989): *O šťastnom živote*. Bratislava: Pravda.
- EPIKUROSOV (1980): *Myšlienky o štedrosti a mravnosti*. Praha: Svoboda.
- FESTUGIÉRE, A., J. (1996): *Epikúros a jeho bohové*. Praha: Oikoymenh.
- JAKUBOVSKÁ, V. (2000): *Antológia z dejín estetického myslenia I*. Nitra: UKF.
- LONG, A. (2003): *Hellénistická filozofia*. Praha: Oikoymenh.
- LUCRETIUS, C., T. (1948): *O prírode*. Praha: Jan Laichter.
- LUCRETIUS, C., T. (1971): *O prírode*. Praha: Svoboda.
- MARITAIN, J. (1964): *Moral philosophy*. London: Geoffrey Bles.
- OKAL, M. (1953): *Grécki atomisti a Epikúros*. Bratislava: Nakladateľstvo slovenskej akadémie vied.
- TUGENDHAT, E. (2004): *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh.

⁵ „Tak je tomu i s lidmi: a čo světa stejně které opracovala...“ (Lucretius 1971, 96).

doc. PaedDr. Lubica Predanocyová, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Hodžova 1

949 74 Nitra

Slovenská republika

lpredanocyova@ukf.sk

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov riešenia výskumnej úlohy KEGA č. 048UKF-4/2012 „Výchova k občianstvu v európskom kontexte - inovácia študijného programu“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie na FF UKF v Nitre.

MEDITÁCIA O SLOVE PAULA RICŔEURA: „SLOBODA NIE JE SLOBODA CHCENIA, ALE KONANIA“¹

Jozef Sivák

Contemplating the Word of Paul Ricœur: „Freedom is not freedom of action, but of volition“

Abstract: *While the founder of phenomenology E. Husserl is quite parsimonious concerning the concept of freedom, conceived by him particularly as the freedom of method, his pupils and followers will go on in concretization of this value. One of them is P. Ricœur (1913 – 2005), world-renowned French philosopher, whose birth centenary we commemorate this year and who is the philosopher of action, starts from the text and attains a symbol. His first thematisation of freedom is to be found in his Philosophy of the Will: the freedom as choice, as movement and as consent – creation. The wanting to be free, avoiding any prohibition, order or any determination is not enough. This wanting must be translated into a positive will, a performance, which results in some final work. Finally, being free means to do something and become someone.*

Key words: *Contemporary Philosophy – French Phenomenology – Ethics – Values – Freedom – Paul Ricœur*

Dôležitý je úmysel.

(VI. Jankélévitch)

O tom, čo sme chceli, rozhodujú naše činy.

(J.-P. Sartre)

Úvod

Zakladateľ súčasnej podoby fenomenológie, E. Husserl (1859 – 1938) – od ktorého smrti uplynulo 75 rokov – je dosť skúpy, čo sa týka rozpracovania témy slobody. Sloboda je uňho predovšetkým slobodou metó-

¹ „La liberté n'est pas celle de vouloir, mais de faire“ (Ricœur 2011, Ricœur 1969).

dy filozofie a filozofovania s druhými², skôr pojem ope-račný než tematický. Jeho žiaci a nasledovníci pôjdu ďalej v tomto smere. Napr. podľa J.-P. Sartra „sme odsúdení na slobodu“, teda sloboda je súčasť bytia človeka, ľudským údelom. Na druhej strane však tým, že človeka vymedzuje ako nebytie, vedomie, ktoré je len „pre-seba“, „neužitočnou vášňou“, oddeľuje ho do bytia, a to natoľko, že bytie neguje, „ničuje“. Sloboda spočíva v schopnosti tohto ničovania. Človek je tak nú-tený sa formovať, „tvoriť“ sa sám, prostredie ho formuje len druhotne, ale je to on, kto tomuto prostrediu vtlačá svoju pečať a dáva zmysel. Neprotirečí si tak Sartre a neznehodnocuje pojem slobody?³

Nás však bude zaujímať predovšetkým koncepcia slobody a postoj k nej u iného predstaviteľa francúzskej fenomenológie, Paula Ricœura, filozofa s medzinárodným renomé, ktorého storočnicu narodenia si tohto roku pripomínajú nielen vo Francúzsku, konferenciami, publikáciami o ňom i jeho inedit.⁴ Konkrétne sa chceme zamyslieť nad jeho výrokom, podľa ktorého sloboda nie je vecou chcenia, ako by sa mohlo zdať na prvý pohľad, ale konania. Budeme pritom vychádzať najmä z jeho *Filozofie vôle* (Ricœur, 1947)⁵.

Východisko: abstraktná sloboda a jej podoby

Predovšetkým, byť slobodný znamená konať bez prinútenia či vnútenia. Teda bez zásahu inej autority, vplyvu prostredia či pudov, ktorými je nesené zviera. Môcť a chcieť robiť takto čokoľvek však ešte nevyčerpáva celý

² Husserlova fenomenológia sa v otázke slobody vpisuje do veľkej karteziánskej tradície inaugurovanej kogitom, ktoré, uniknúc pochybovaniu, predstavuje slobodu myslenia ako takú. Celá fenomenológia imaginácie je založená na slobode. Na druhej strane, vo svojej etike, chce Husserl dospieť k autonómii jednotlivca a ľudstva prostredníctvom rozumu a zodpovednosti.

³ V tomto svojom uvažovaní pôjde až tak ďaleko, že povie, že „Francúzi nikdy neboli tak slobodní ako za nemeckej okupácie.“ Možno si položiť otázku, či toto, na prvý pohľad, nezmyselné tvrdenie nemá ospravedlniť Sartrovi neúčast' v hnutí odporu (*Résistance*). Avšak výveska nad bránami koncentračných táborov akoby mu dávala za pravdu: „Práca oslobodzuje“. Sloboda je taká univerzálna hodnota, že nikto nechce neslobodu, ani ten najväčší despota.

⁴ Vo Francúzsku sú organizátormi týchto podujatí Ricœurov fond pri Slobodnej fakulte protestantskej teológie v Paríži a Združenie Paula Ricœura.

⁵ Budeme používať český preklad (Ricœur 2001), konfrontujúc ho podľa možnosti s originálom. Ostatné odkazy budú preložené nami.

obsah pojmu slobody. Toto je síce prvý krok na ceste k slobode, avšak krok negatívny, bezmyšlienkovitý, jedným slovom, takáto bezbrehá sloboda je abstraktná a ďaleko od slobody ako slobody urobiť niečo. V tom spočíva paradox slobody. Sem patrí aj formálna sloboda, ktorá je len na papieri⁶.

Vrátiac sa trochu do minulosti, k predchodcovi fenomenológie, Hegelovi, ktorý bol aj Ricœuerovou celožitnou referenciou, tento reaguje na abstraktnú, ideálnu slobodu u starovekých autorov, napr. u stoikov, tým, že slobodu založí na seba-vedomovaní. Človek, ktorý si uvedomuje seba, je schopný povedať „nie“ a chápe, že sloboda nie je daná, ale treba za ňu bojovať, čeliac svojmu okoliu, ale najmä druhým „seba-vedomým“ bytostiam⁷, od ktorých očakávame uznanie svojej slobody, ak o ňu nezápasíme. V tomto boji jedny seba-vedomé bytosti chcú prežiť, zatiaľ čo druhé sa smrti neobávajú. Tu je pôvod dialektiky panstava a rabstva. A pokiaľ Hegel kladie znamienko rovnosti medzi rozumnom a skutočnom, sloboda je prejavom toho rozumu v dejinách. Hegel tak problém slobody len premiestnil a jej paradox úplne nevyriešil, ba sa pokladá, právom či neprávom, za otca všetkých totalitných, teda neslobodných režimov. Na druhej strane ani on neprekročil rámec abstraktnej slobody, hoci o to usiloval.

Vrátiac sa k Sartrovi, podľa neho, aj taký väzeň má vždy možnosť voliť únik, pričom voľba je už konaním (Perrin 2011, 211). „Úspech nie je z hľadiska slobody vôbec dôležitý“, keďže sloboda sa vzťahuje ... len na voľbu jednej z možností ...“ (Sartre 1943, 540; Perrin 2011, 211). Táto voľba je zároveň voľba „mňa samého“, ktorý si už, a to bezdôvodne, v „počiatocnom projekte definoval svoj spôsob bytia vo svete“. Sloboda je údelom človeka, takže „medzi [jeho] bytím a slobodným bytím nie je vôbec žiadny rozdiel“ (Sartre 1943, 540; Perrin 2011, 214). Hoci je Sartre vo svojej argumentácii v *Bytí a ničote* konzekventný sám so sebou, jeho ničím neobmedzená sloboda, leda sebou samou, zostáva tiež v rovine abstrakcie.⁸

⁶ Dnešné chápanie formálnej hodnoty je vzdialené Kantovmu, pre ktorého formálne znamenalo čisto racionálne: jeho „číra“ vôľa je vymedzená jedine rozumom (Ricœur 2001, 143).

⁷ So spojovníkom, aby sme odlišili tento filozofický termín od sebavedomia v psychologickom význame.

⁸ V *Kritike dialektického rozumu* (Sartre 1960) ju aj podrobí prvej kritike a v 60-tych rokoch, zrejme pod vplyvom marxizmu a vlastného angažovania sa, označí svoju

Aj Ricœur, odmietnuc Sartrovu koncepciu subjektu, ktorý kladie seba samého (auto-positionnel) pristúpi k problematike slobody cez štruktúru vedomia, ktorou je vôľa. V základe vôle je to, čo vôľou nie jej, ako potreby, zvyky ap., jedným slovom, „nevoluntárno“ (l'involontaire). Toto nevoluntárno možno pochopiť len vo vzťahu k vôľovému momentu, „voluntárnu“ (le volontaire). A len tento vzťah, ktorý je ako vzájomné prelínanie či reciprocita druhom dialektického vzťahu, je zrozumiteľný.

V tomto vzťahu sloboda vystupuje podľa Ricœura ako konštitutívna esencia nevoluntárna ako aj nevyhnutnosti a ako taká nemôže byť zrušená ani vinou, ani porobou: „... poroba sama je prípadkom (accident) slobody. Dialektika voluntárna a nevoluntárna je štruktúra, ktorá je ľahostajná voči nevine a vine; je podmienkou možnosti takého paradoxu ako nevoľnícka sloboda (liberté serve)“, ... ktorá „sa má vyslobodiť (liberté à délivrer)... treba teda prejsť vrstvami vedomia a ísť od jej nebytia k jej bytiu“ (Ricœur 1978, 85). Ak sa „Ja“ (Ego) v „prirodzenom“ postoji strácalo vo svete vecí, po uskutočnení fenomenologickej epochy sa ocitlo v zajatí svojej subjektivity, bez opory bytia zahaleného onou nevoľníckou slobodou. Vyslobodenie slobody by tak malo ísť ruka v ruke s odhalením existencie Ja. Samotná vôľa sa pohybuje v rovine potencie, schopnosti (rozhodovať, pohybovať atď.), je to potenciálna duchovná energia, ktorá volá po realizácii, smeruje k tomu, čo má aj byť, k bytiu, ostatne ako každá hodnota. Avšak nie každý čin je vôľový, napr. výbušné, nepríčetné správanie, ktoré je predmetom „psychopatológie každodenného života“ nie je vôľové (Ricœur 2001, 49). Od vôľového rozhodnutia k realizácii nevedie žiadna priamočiara cesta, bez prekážok a ďalších vôľových aktov (deliberácia, rozhodnutie, akcia), ktoré sa tiež neriadia nejakým algoritmom. „Nie je to tak, že by rozhodnutie nasledovalo čisto a jednoducho po deliberácii (délibration)⁹ a konanie po rozhodnutí“ (Ricœur 2001, 215). Lebo aj tieto akty sú prítomné zároveň a sa prelínajú v rámci toho, čo Ricœur, nazval „integrálne Kogito“ (le Cogito intégral). Tak či onak, len konanie preverí naše úmysly.

Predovšetkým, chcenie je neoddeliteľné od myslenia. Ricœur napíše doslova: „Chcieť znamená myslieť“. Pod podmienkou, že myšlienku,

koncepciu slobody zo 40-tych rokov za abstraktnú.

⁹ Čes. „rozmýšlení“ nevstihuje franc. termín „délibration“, ktorý neznamená len rozmýšľanie pred činom, ale aj diskusiu, zvažovanie. V tomto zmysle sa tento termín medzitým ujal v tzv. deliberatívnej demokracii, najmä na úrovni komunálnej politiky.

myslenie budeme chápať v čo najširšom zmysle, nielen ako vedomie seba, ale aj ako spojenie so svetom, a to na základe princípu intencionality. Myslenie je tranzitívne, „vyžaduje doplnenie predmetom“. Chcenie je v tomto zmysle projektom, návrhom, či rozvrhom, prázdnu intenciou, ktorá „mieni budúci čin“. Lebo chcenie, ktoré by spočívalo len v robení plánov, projektov bez toho, aby sa niektorý z nich uskutočnil, v snívaní, by nielenže bolo neúplné – taký projekt by zostal vlastne nedefinovaný – ale by to viedlo k zlozvyku bezmocnosti a napokon k neschopnosti použiť akékoľvek prostriedky na uskutočnenie nejakého cieľa.¹⁰ Teda aj sloboda chcenia by bola len abstraktnou slobodou. Ako sa potom dostať z tohto začarovaného kruhu?

Ako odpoveď sa núka presvedčenie, že súčasťou projektu, myšlienky diela je aj jeho realizácia, teda dielo¹¹ na jednej strane a že táto realizácia vyžaduje nejaké sprostredkovanie, ak sa má odohrávať vo svete na druhej strane. Inak povedané, inkarnáciu hodnôt musí sprevádzať inkorporácia, t.j. začlenenie do sveta, a to najmä prostredníctvom vlastného tela.

Konanie a „pragma“

V Ricœurovom výroku je tak najdôležitejším pojmom, bodom obratu, konanie. Lebo, opakujme, sloboda chcenia nie je ešte konaním, aj keď známe príslovie hovorí, že „chcieť znamená môcť“. Keďže projekt diela a dielo sa podmieňujú navzájom, znamená to, že „vôľa rozhoduje skutočne zo seba samej len, keď mení telo a cezeň svet. Kým som nič neurobil, ešte som nič úplne nechcel“ (Tamže).

Prostredníctvom tela sa tak uskutočňuje prechod od „chcieť“ k „môcť“ a tým aj konanie sa stáva mocou. Teda „... tým, že projektujem seba samé-

¹⁰ Ricœurovými slovami „legitimita intencie oddelenej od účinnosti konania je podozrivá. Stačí vziať do úvahy, že každá hodnota obsahuje niečo, čo *má byť* (*devoir-être*); v tomto zmysle vyžaduje existenciu. Akonáhle sa vedomie stiahne do povýšeného vnútra, hodnota je postihnutá sterilitou, ktorá ju premieňa do hĺbky. Degeneruje, stráca na realite, zatvrdzuje sa a vytvára clonu medzi vynaliezavým géniom vôle a hmotou existencie, v ktorej sa hodnoty majú preverovať. Vtelenie hodnôt teda nie *pripojením* k svetu, ale je jeho súčasťou a spolupracuje v ňom zvnútra“ (Ricœur 2001, 215 – 216). Druhým extrémom je povestné: „Učel svätí prostriedky.“

¹¹ Ricœur sa tu stotožňuje s Alainovou koncepciou umenia, podľa ktorej „umelec nemá myšlienku umeleckého diela predtým než ho vytvorí; jeho úplnou myšlienkou je zmysel zavišného diela; návrh a dielo sa generujú navzájom“ (Ricœur 2001, 216).

ho ako subjekt akcie, potvrdzujem, že som schopný tejto akcie.“ Tým, že ma telo poslúcha, „nie je možnosť, ktorú projekt otvára, celkom prázdna. ... Moc nazhromaždená v mojom tele orientuje môj projekt smerom k akcii, t.j. smerom k realite, smerom k svetu“ (Ricœur 2001, 217). Som to však stále ja, nie telo, kto koná a kto má pocit tejto moci. „Vďaka moci je projekt akoby prísahou, ktorou sa zaväzujem vpraviť možné do reálneho. Už v projekte sa tak ukazuje jednota duše a tela: ako bytosť vtelená a situovaná vo svete cítim, že som schopný akcie, ktorú naprázdno mienim“ (Tamže).

Úloha vôle sa tu nekončí. Lebo ešte je potrebná nielen na pohybovanie telom, ale aj na jeho krotenie, kontrolu. „Vôľová pohádzka jej podmienená vôľou, ktorá je pánom svojho tela. ... telo motivuje vôľu len vtedy, keď vôľa telo vlastní. Problém vôľového pohybu teda ... sprevádza problém nášho postoja k hodnotám: po rozhodnutí ide o to ich uskutočniť, pred rozhodnutím a v jeho priebehu ide o to zvládnuť a riadiť telo“ (Tamže).

Tak ako prechod od „chcem“ k „môžem“ nevedol k vyradeniu vôle, tak ani prechod od „myslím“ k „môžem“ nevedie k vyradeniu myslenia. „Cieľom mojej akcie, pokračuje Ricœur, nie je len telo, ale aj všetky moje myšlienky, ktoré sú akoby telom môjho myslenia. ... Sú to metódy, nástroje, orgány myslenia, ktorými si pomáhám, aby som sformuloval nové myšlienky. ... Disponujem tým, čo viem, podobne ako disponujem svojím telom“ (Ricœur 2001, 218). A podobne ako telo kladie odpor akcii, tak aj myslenie kladie odpor, ktorý je daný naším vedením, nadobudnutými poznatkami, zvykmi i zlozvykmi. I tu je potrebná vôľa a zároveň príležitosť stať sa vôľou v plnom zmysle slova, totiž v „kontexte úsilia“. „Obsah hodnoty si predstavujem len vtedy, keď ovládam pohyb tela a pohyb idey. Prvá funkcia má svoje miesto v registri praktického predstavovania, druhá potom ustavuje originálny vzťah k realite, ktorý je konaním vo vlastnom zmysle“ (Ricœur 2001, 218 – 219).

V súvislosti s konaním naráža ďalej Ricœur na dva problémy, bez vyriešenia ktorých by konanie bolo len popisom či diskurzom o ňom. „Prvý problém súvisí s prítomnou a plnou črtou konania. K pohybu, ktorým uchopujem knihu, otváram ju, dochádza bez akéhokoľvek predvídania a mimo akéhokoľvek projektu. Už to nie je slovo, logos, je to akt utkaný v plnosti skutočna. Akciou je udalosť sama. Otvára vo svete niečo nového. ... Časovým ukazovateľom konania je prítomný čas, ktorý sa ustavične obnovuje“ (Ricœur 2001, 219).

„Plný“ ráz konania treba chápať v opozícii s „prázdnom“ projektu, ktorý predstavuje náhodilý svet budúcnosti, do ktorého má konanie zasiahnuť. Projekt tak ustupuje konaniu, ktoré vyplní ono „prázdno“, podieľajúc sa spätne na dotvorení projektu. Ricœurovými slovami, „konanie sa z definície podieľa na samotnom napredovaní existencie, mojej existencie a existencie sveta: to, čo sa deje, je v prítomnom čase, to, čo robím ja, je tiež v prítomnom čase. Prítomný čas má tak prinajmenšom dve podoby: náhodu (accident) a dielo (œuvre). Je na jednej strane prítomným časom prítomnosti, ktorá je nepopierateľná, plná, časom prítomnosti sveta, ktorý je už tu. Na druhej strane však v tejto nepopierateľnej prítomnosti pracujem, som autorom udalostí: konám“¹² (Tamže).

O „čistej prítomnosti“ a o „plnosti existencie“ nemôžem nič vypovedať – „žiadna rozprava nedospeje k udalosti“ – a to isté platí aj o konaní ako udalosti, na rozdiel od realizovanej intencie. „Nemôžem nič vypovedať o uskutočnenej prítomnosti konania, ale len o jeho vzťahu k prázdnej intencii, ktorú vyplňuje, hneď alebo v nejakej lehote. ‘Realizácia’, t.j. prechod od možnosti projektu k realite akcie, spadá do kategórie ‘vyplnení’... V tomto vzťahu vyplnenia treba mať na zreteli dva aspekty: najskôr zmysel prítomnosti alebo konania, ktoré ‘zavŕší’ projekt... Na druhej strane táto koincidencia je koincidenciou prázdna a plnosti“¹³ (Ricœur 2001, 219 – 220).

Dostávame sa k druhému Ricœurovmu problému, ktorý spočíva v tom, že „ak nejstvue rozprava o konaní, ale o vzťahu uskutočnenia, ktorý ju spája s jeho projektom, je potom ťažké odhaliť nuansu vlastnú „realizácii“ z dôvodu jej praktického rázu.“ Možno zahrnúť, pýta sa, do integrálneho Kogita aj konanie spolu s myslením, chcením, vnímaním atď. a možno hovoriť o intencionalite konania, intencionalite, ktorá je „adynamická“? Podľa Ricœura „...konanie je vôbec protikladom myslenia ... Myslenie je svetlom, konanie je silou.“ (Ricœur 2001, 221). Preto treba rozšíriť pojem intencionality ako aj myslenia tým, že sa konaniu dá podoba intencionalného myslenia v nasledovnom širšom zmysle: „Integrálne myslenie,

¹² Konanie sa môže odvíjať len v prítomnom čase – minulé a budúce akcie môžu byť len predmetom rozpráv – a tento čas je zároveň našim prítomným časom. V tomto zmysle možno chápať aj polvetu: „konanie sa podieľa na samotnom napredovaní existencie.“ Lebo len konanie, ktoré je existenciou, je konaním v plnom zmysle slova.

¹³ Vo vzťahu k Husserlovi Ricœur túto „realizáciu“ odlišuje od vyplnenia nejakej intencie intuíciou.

ktoré zahŕňa telesnú existenciu, je nielen svetlom, ale aj silou. Moc produkovať udalosti vo svete je istým druhom intencionálneho vzťahu k veciam a k svetu.“ (Tamže) Umožňuje to analógia medzi tranzitívnou štruktúrou akčného slovesa „robiť“ („robím toto“) a slovesami, ktoré vyjadrujú akty predstavovania („túžim po obraze“). Vďaka tejto analógii je možný prechod od subjektového pólu k objektovému pólu a ľudský činiteľ so svojím telom sa stáva predmetom medzi inými a príčinou zmien vo svete: „Empirická kauzalita je objektívnym ukazovateľom telesného pohybu; na základe diagnostického vzťahu¹⁴, ktorý sme konštatovali medzi svojím vlastným telom a telom ako predmetom, sa vytvára istá korešpondencia medzi vôľovou činnosťou a objektívnymi vzťahmi kauzality“ (Ricœur 2001, 222). Konat' tak znamená vzťahovať sa k predmetom.

Ricœur potom nazve „praktickou intencionalitou vzťah konania k jeho cieľu“, pričom táto praktická intencionalita „už nie je intencionalitou reprezentácie: vytvára symetriu s intuíciou, ktorá vyplní teoretickú intenciu, je činnosťou, ktorá naplní projekt“ (Tamže) Pripíšuc takto konanie subjektu a silu myslenia, bude napokon aj chcenie traktovať ako silu.

Po intencionalite aplikuje Ricœur, v súvislosti s konaním, aj intencionálnu analýzu spočívajúcu v odhaľovaní noeticko-noematickej štruktúry nejakého stavu vedomia.¹⁵ A konanie je takýmto stavom vedomia už u Husserla. To je problém „intencionálneho korelátu konania“, noémy, ktorú nazve „pragma“.

Predmetom konania však nie je pohyb, akoby sa mohlo zdať na prvý pohľad. Konajúc, nevykonávam pohyby, ale „robím niečo“, napr. „veším obraz“. „Keď konám, vôbec sa nezaobieram svojím telom. Skôr by som povedal, že činnosť telom „prechádza“ (Ricœur 2001, 224). Pragma, v danom prípade, zavesený rám, je dôležitejšie než telo. Úplné pragma jej odpoveďou na otázku „Čo robíš?“ („Veším tento obraz na stenu.“). „Každé sloveso konania môžeme ... rozdeliť na činnosť plus predmet

¹⁴ Alexis Jurdant (Jurdant 2006, 12), komentátor Druhej časti Filozofie vôle (Konanie: vôľový pohyb a schopnosti) tu odkazuje na M. Philiberta, podľa ktorého tento diagnostický vzťah je diametrálne odlišný od lekárskej praxe: „... lekár vidí v prežívaní pacienta znak skrytého neuhu tela predmetu; fenomenológ používa vedeckú psychológiu ako diagnostickú zložku s cieľom znova objaviť subjektívne, často utajené ekvivalenty nejakého správania...“ (Philibert 1971, 49).

¹⁵ Táto analýza je zároveň syntézou, lebo nijaký stav vedomia nie je izolovaný od iného stavu vedomia na jednej strane a na druhej strane tak noéza ako aj noéma sa podieľajú na ustavení jednotného objektívneho zmyslu.

činnosti'. "Pragma umožňuje nazerať na konanie vcelku, je to „to, čo bolo urobené mnou“, „úplný korelát robenia“ (faire). (Tamže) Pritom pragma ako noéma je neoddeliteľná od ostatných známych noém ako „vnímaný“, „poznávaný“ atď., ktoré podľa Ricœura, jej slúžia ako „pozadie“, zatiaľ čo činnosť, prináša praktické „riešenie nejakej lokálnej ťažkosti vo svete“.

Ricœur tak svoju „pragmatiku“ obohatí o poznatky vedeckej psychológie svojej doby, reprezentovanej tvarovou psychológiou (K. Koffka, K. Lewin) a behaviorizmom (E. C. Tolman) podobne ako jeho súčasník M. Merleau-Ponty, v *Štruktúre správania* a vo *Fenomenológii vnímania*, aj keď nepôjde presne o tých istých autorov.¹⁶

Behaviorizmus, pripomeňme, je učenie, ktoré psychológiu obmedzuje na správanie alebo na reakcie. A psychologický fakt zužuje na interakciu organizmu a prostredia – správanie je adaptácia na prostredie, odpoveď na nejaké pôsobenie – pričom nerobí zásadný rozdiel medzi živočíchom a človekom. Spomedzi behavioristov ho zvlášť zaujme Tolmanova teleologická koncepcia nástrojov a ciest konania na jednej strane a prostriedkov a cieľov na druhej strane. Umožňuje tak skúmať konanie vo svete a pochopiť ľudskú realitu vo svete, ktorý je svetom situácií.

Tvarová psychológia či psychológia Gestaltu zas „neuvažuje o fenoménoch ako o izolovaných a skúmaných jednotlivo, ale ako o celkoch, ktoré sú autonómne, vnútorne solidárne a majú svoje vlastné zákony. Ani poznanie týchto celkov nemožno odvodiť od poznania separovaných častí. U menovaných „gestaltistov“ Ricœur vyzdvihuje to, že „kladú z deskriptívneho hľadiska do popredia skôr dynamický než teleologický aspekt poľa správania“, keď nejaká vonkajšia činnosť, napr. výkrik, naruší „homogénne pole, v rovnováhe a bez napätia“ a premení ho na „kužel volania“ (cône d' appel) pretiahnutý smerom, odkiaľ výkriky prichádzajú.“ A dodáva, že „by sme našli ... rad ďalších artikulácií, keby sme vzali do úvahy mnohosť možných technických zmien podľa toho, či by sme ich pozorovali z hľadiska vytváraného predmetu, z hľadiska cieľa, ktorý chcem dosiahnuť (...), či z hľadiska hlavného použitého prostriedku, z hľadiska odporu, ktorý treba prekonať, hmoty, ktorú treba použiť a konečne z hľadiska štýlu telesného pohybu ...“ (Ricœur 2001, 226).

Konanie tak prebieha v komplexnom civilizačnom prostredí, ktoré

¹⁶ Merleau-Ponty tak urobil skôr (Merleau-Ponty 1942 a Merleau-Ponty 1945), ale už Husserl sa zaujímal o tvarovú psychológiu, k rozvoju ktorej aj prispel, avšak potom, keď sa z nej stala experimentálna psychológia, sa od nej odvrátil.

samo vytvorilo: „Prostredie ľudského správania je ... výsledkom tohto správania samého, človek reaguje na svojej vlastné diela... Preto je ľudská činnosť typicky 'umelá'. Je to techné, matka umení a technik“ (Tamže). V konečnom dôsledku je konanie napätím medzi „ja“, ktoré chce a svetom ako poľom činnosti. Činnosť je aspektom sveta samého. V každom projekte je potom implicitne zahrnutá istá interpretácia sveta: „som vo svete, kde treba niečo vykonať“ (Tamže).

Konkrétna sloboda. Problematika konania tak umožnila Ricœurovi vykročiť rúzne smerom ku konkrétnej filozofii antropologicko-fenomenologickej orientácie, kým sa z nej nestane konkrétna filozofia existencie. Tým je aj vytvorený základ pre prechod od abstraktnej ku konkrétnej slobode. Takou už bola sloboda ako výslednica recipročného vzťahu voluntárna a nevoluntárna. Sám vôľový akt už v sebe obsahoval tri aspekty: motivované rozhodnutie, konanie ako vláda nad telom, dovolenie ako zmierenie sa s nevyhnutnosťou. V ďalšej tematizácii či vyslobodzovaní slobody sa z týchto aspektov stanú voľba, pohyb a dovolenie, konkrétne podoby slobody. Priblížme teda aspoň v stručnosti tieto slobody, ktoré sú veľmi podrobne rozpracované.

Sloboda ako voľba. Ak chcieť znamená myslieť a myslieť znamená navrhovať niečo, ešte sme ďaleko od „skutočnej povahy rozhodovania“ a od „voľby ako udalosti“. Ako sa môže zrodiť taká voľba? Tento zrod predpokladá časovú perspektívu, trvanie, v ktorom sa otvárajú možnosti založené na „paradoxe iniciatívy“ a poslušnosti, aktivity a receptivity“, završenie a prerušenie tohto trvania „zastavením“ pozornosti. „Udalosť voľby vždy pripúšťa dva spôsoby čítania: na jednej strane sa pripojuje k predchádzajúcemu preverovaniu, ktorého je koncom, či presnejšie zastavením, na druhej strane skutočne ustavuje projekt ako ... zameranie na budúci čin. Potom je ľahké rozpoznať v tomto zastavení previerky zastavenie tejše pozornosti, ktorú sme pozorovali v pohybe, ako riadi vnútorný diskurz“ (Ricœur 2001, 178).

Zastavenie, váhanie vytvára priestor pre alternatívu, ktorá je súčasťou projektu a diskurzu, alternatívu, (napr., vykročím ľavou alebo pravou nohou?, pôjdem na vidiek alebo do Paríža?), ktorej radikálnym prípadom je „byť či nebyť“. Udalosť voľby má svoju logiku: ak je zákonom teoretického myslenia „konjunkcia: a ... a...“, zákonom konania je „disjunkcia:

bud' ... alebo...“ (Ricœur 2001, 180).

Ďalšie dva spôsoby čítania voľby súvisia s problémom indeterminácie, neurčenosti slobody: čítanie voľby ako kontinuity a ako diskontinuity. „Prvý spôsob berie do úvahy rolu predchádzajúceho rozmyslenia a druhý novosť voľby.“ Oba prístupy sa snažia vyhnúť paradoxu, ktorým je „časový a takpovediac horizontálny paradox kontinuity a diskontinuity“ ktorý „v trvaní zahŕňa vertikálny paradox motivácie a projektu, teda nakoniec paradox voluntárna a nevoluntárna. Udalosť voľby je práve praktickým zmierením paradoxu v okamihu, ktorý zároveň završuje trvanie a vzhádza ako niečo nového“ (Ricœur 2001, 181 – 182).

Konkrétne, prvý spôsob čítania sa v dejinách filozofie vzťahuje na klasickú filozofiu inelektualistickej či idealistickej orientácie. Ricœur ho prevádza na dve formulácie: podľa prvej, pozitívnej, vytvoriť alternatívu znamená zastaviť motiváciu a voliť, prestať rozmyšľať, čo pokladá za pravdivé; podľa druhej, negatívnej, zastavenie motivácie nie je nič svojbytného, nepredstavuje nijaký problém, čo by bol omyl, lebo nerieši paradox. Skrátka, títo klasici podstatu slobody neľadali vo voľbe, ale v usudzovaní. „Dokonalosť slobody je dokonalosťou súdu“ (Ricœur 2001, 183). Sloboda založená na (riskantnej) voľbe bez dostatočných dôvodov, sloboda ľahostajnosti, predstavuje najnižší stupeň slobody.¹⁷

Druhý spôsob čítania je typický pre voluntaristické a existencialistické filozofie a reaguje na ten predchádzajúci pozitívne: „zastaviť sa je niečo svojbytného. Je to dokonca najpozoruhodnejší okamih slobody, okamih skoku, vytrysknutia a zrodu. Novosť voľby tkvie v tom, že a uprostred vedomia odvíjajúceho sa v problematickom mode objaví kategorická modalita. Diskontinuita sa ... týka zmeny modality. V okamihu voľby sa objaví tri dimenzie rozhodovania – trojaký vzťah k projektu, k sebe a k motívu – v kategorickom mode“ (Ricœur 2001, 185 – 186).

Voľbou sa neurčená možnosť stáva určenou skutočnosťou a zároveň sa mení, vymedzuje aj konajúce ja: „Volím seba tým, že určujem, akým budem, keď budem realizovať projekt. ... Pred voľbou som bol len jednotou priania zvoliť niečo a jednotou bolestného pociťovania svojho intímneho rozpoltenia. Robím zo seba aktuálnu a žijúcu jednotu, jednotu svojho činu: v tomto okamihu prichádzam k sebe, vystupujem z vnú-

¹⁷ Spomedzi predchodcov, od stoikov po Leibniza, prechádzajúc cez Spinozu, títo, uvádza Ricœur, opomenuli pozornosť a jej zastavenie tým, že podcenili akty a obetovali ich obsahom myslenia a ich zreľazeni.

torných temnôt, povstávam ako ja sám, ek-sistujem. ... voľba dáva pevnú podobu a definitívny poriadok aj konštelácii pohnútok. ... Volím, pretože ... Nenávratne sa zasväťím jedinej preferencii. Všetky 'ale' sa vytratia ... To je novosť voľby: môj projekt je určený naraz, ja sa určujem, určené sú moje dôvody: toto trojaké určenie – či vyriešenie – je zrodením voľby.“ (Ricœur 2001, 186). V tomto zmyslel je sloboda vždy spojená s rizikom.

Vo vzťahu k hodnotám sa oba prístupy riadili, podľa Ricœura, dvomi rozdielnymi maximami: maxima „volieb, ktoré boli koherentné s našimi trvalými životnými dôvodmi, znela: žiť v súhlase so sebou samým“. A maxima „volieb, ktoré sú odpoveďou na nesúmerateľnosť hodnôt vytváraných počas rozmýšľania, znie: odvážiť sa, riskovať“ (Ricœur 2001, 187).¹⁸ Nerozhodnosť, rozumárstvo, ľpenie na tej ktorej možnosti v konfliktných situáciách nie sú namieste a doslova sú to necnosti. Riziko je z tohto sveta, nie je vecou „božskej slobody“. Napokon treba vždy brať do úvahy oba tieto prístupy.¹⁹ Vidno, že voľba je druhom konkrétnej slobody a na tomto mieste by sme mohli výklad Ricœurovej teórie voľby aj ukončiť.²⁰

Sloboda ako pohyb. Ak cieľom konania je svet, telo je organon, nástroj konania a zároveň je „preniknuté“ konaním. Hrá tiež úlohu sprostredkovateľa medzi ja a svetom ako „orgán-pragma“. Pritom ho však nemožno zredukovať na nástroj v zmysle „používam svoju ruku na ...“. Lebo nástroj je mimo tela, len predlžuje príslušný orgán, čím predchádzajúci vzťah rozširuje na „orgán-nástroj-pragma“, kde sú skĺbené dva aspekty: organický a fyzikálny. „Konat' znamená z veľkej časti pracovať s nástrojmi“ (Ricœur 2001, 227).

¹⁸ Pokračovanie je nemenej dôležité: „Nech si už myslíme o apriórnej objektivite hodnôt čokoľvek, poriadok osebe – ... – sa javí len v konfúznom príbehu konkrétneho vedomia spätého s morálnymi dejinami ľudstva. Bez týchto konfliktov povinností, ..., morálne vedomie nejestvuje.“

¹⁹ „Ak sledujem prirodzený sklon analýzy, ako nedospieť, pýta sa náš autor, k záveru, že voľba určuje dôvody voľby, že svoje motívy volím, že voľba je tvorba hodnôt? Voluntarizmus nesie so sebou toto pokušenie anulovať pozornosť zameranú na hodnoty ako neautentickú, nechať pohltiť hodnotenie rozhodovaním, receptivitu slobody jej aktivitou a v krajnom prípade aj nevoluntárno voluntárnom“ (Ricœur 2001, 189 – 190).

²⁰ Ricœur ešte dotiahne dejiny voľby až po súčasnosť (W. James, K. Jaspers, H. Bergson, J. Lequier, J. Nabert) a teóriu voľby obohatí o teóriu determinácie a indeterminácie slobody.

Vzťah medzi telom a nástrojom je inde. Šikovný je ten, kto vie šikovne používať svoje ruky, ako aj nástroje. (Či nie je ruka najdokonalejším nástrojom?) Avšak priemyslová technika prakticky vytlačila organický rozmer vzťahu človek-nástroj. Kým nástroj rozširuje možnosti orgánu a zostáva tak súčasťou pragmy, vzťah nástroj – dielo je úplne vo svete, ide o fyzikálny vzťah. Pracujúci nástroj sa v podstate neodlišuje od prírodnej sily. „Čisto objektívna interpretácia vzťahu nástroj-dielo potom môže zosúpiť ku vzťahu orgán-nástroj a nakoniec aj ku vzťahu chcenia k orgánu. Výkonnosť robotníka sa stáva časťou výkonosti náradia“ (Ricœur 2001, 228).

„Práve preto, pokračuje Ricœur, je vzťah vôľa-orgán-nástroj-dielo dvojznačná, lebo ho môžeme čítať v oboch smeroch: môžeme vychádzať z vôle – teda z hľadiska fenomenológie –alebo z diela – teda z hľadiska fyziky. Nástroj je križovatkou oboch spôsobov čítania. Nástroj nám nemôže osvetliť funkciu orgánu“ (Tamže). Aj keď v praxi sa nástroj a orgán javia ako neoddeliteľné, orgán nemožno zúžiť na nástroj, lebo „keby orgán bol nástrojom vôle, vôľa sama by musela byť organická“ na jednej strane a na druhej strane by sme sa nevyhli nekonečnému regresu. Leda že by sme telo, po vzore bývalých dualizmov a paralelizmov zredukovali na stroj.

Ak je pragma predmetom konania, pohyb je jeho orgánom, čím samotné konanie nadobúda iný zmysel. Pohyb je konanie aplikované na orgán, teda na telo. To, čo nám umožňuje si uvedomiť náš pohyb, je úsilie. „Úsilie nie je ničím iným než práve pohybom komplikovaným vedomím odporu. Pre pohyb je ale zásadné, že telo ustupuje a podlieha vôli“ (Ricœur 2001, 229). Moje telo uvažované mimo konania predstavuje moc, ktorá je potenciálnym pohybom.²¹ Uvažovať o tele, či skôr o vôľovom pohybe, je však v skutočnosti veľmi sťažené tým, že som zaangažovaný v tom, čo robím, natoľko, že na svoje pohybované telo nemyslím: pohyb vylučuje myslenie.

Za touto ťažkosťou sa skrýva paradox vôľového pohybu: „Pre bezprostredné vedomie je totiž vôľový pohyb kontinuálny a nedeliteľnou operáciou, ktorou môže chápanie myslieť len ako sled odlišných a dokonca nesúrodých momentov. Bezprostredné vedomie však nie je ničím bez chápania, ktoré sa snaží celkovo pochopiť to, čo bezprostredné vedomie

²¹ Napr., keď poviem, že viem, alebo som schopný nejakej telesnej aktivity (plávať, tancovať a pod.).

zakúša“ (Ricœur 2001, 231). Úsilie nielenže umožňuje si uvedomiť pohyb, ale aj dvojitý ráz tela: ako predmetu a ako ne-predmetu, ktoré zjednocuje „ja“. „Úsilie je rozvinutie mňa samého, ktorý nie som predmetom, vo svojom tele, ktoré je ešte tiež mnou samým, ale tiež predmetom. ... nemôžem povedať, že by som skutočne myslel na toto rozvinutie, ktoré vytvára ... telesné zhustenie, organickú spacializáciu svojho 'chcem'. ... pre mňa, ktorý hýbem svojím telom a snažím sa odhaliť seba samého priamo v akte, chcieť, môcť, hýbať sa a konať znamená jedno a to isté“ (Ricœur 2001, 231).

Bude to ešte Integrálne kogito, ktoré Ricœurovi umožní prekonať dualizmus spôsobený rozdeľujúcim chápaním a ktorý má pôvod v Descartovi.²² Konkrétne, toto kogito má umožniť „znova nájsť subjektívny rys pohybu, telesné hnutie v prvej osobe ... kogito obsahuje aj istú skúsenosť tela. Telo tu figuruje dvakrát, raz na strane subjektu a inokedy na strane predmetu.“ (Ricœur 2001, 232) Ako predmet je „telo pohybované mnou“, ako subjekt je orgánom nedeliteľnej skúsenosti „chcieť pohybovať“. „Povoľnosť i odpor môjho vlastného tela sú súčasťou skúsenosti mojej vôle ako vyvinutej sily: 'chcem' sa účinne rozvíja do prežívaného pohybu.“ (Ricœur 2001, 233). Chcenie sa z pôvodného adynamického stavu stalo dynamickým. Francúzsky filozof je presvedčený, že sa mu takto podarilo uviesť telo do Integrálneho kogita ako telo inkarnované a situované na jednej strane a že kogito vyúsťuje do konkrétneho života na druhej strane.²³

Sloboda ako dovoľenie a tvorba. Treťou podobou vôle a tým aj slobody je dovoľenie (consentement), teda vyjadrenie súhlasu, a to súhlasu s nevyhnutnosťou, ktorú predstavuje nevoluntárno. „Dovoľenie je akt, ktorým vôľa prítakáva nevyhnutnosti“ (Ricœur 2001, 363). Pritom ide stále o jednu a tú istú vôľu, ktorej dovoľenie má byť završením. Ide o nový praktický akt napriek tomu, že nemôže nič zmeniť, teda nemôže zmeniť to, čo je nevyhnutné. „Dovoľenie sa nepochybne podobá teoretickej reprezentácii nevyhnutnosti. 'Musí to tak byť', hovorí sa. ... Naozaj, pre mudrca bolo poznanie nevyhnutnosti vždy momentom slobody.“ (Ricœur

²² V zmysle tohto dualizmu, myslenie je na strane subjektivity, pohyb na strane objektivity.

²³ Ricœur sa tu tiež domnieva, že sa mu podarilo ísť ďalej než Husserlovi v „Ideách“ ako aj v interpretácii pojmu *Lebenswelt*-u, s „naturalizovaným“ vedomím obohateným o vzťah k vlastnému k telu a k svetu.

2001, 366)²⁴ Podľa Ricœura však, dovolenie v striktnom zmysle neobsahuje nijaký súd o nevyhnutnosti, ale je „bezprostrednou kontempláciou, či lepšie: aktívnym osvojením nevyhnutnosti. A v tomto zmysle je dovolenie ešte konaním... Toto aktívne osvojenie nevyhnutnosti zaraďuje dovolenie medzi praktické mody kogita“ (Tamže).

Analógiu s rozhodovaním tu možno ilustrovať príkazmi či imperatívmi ako: Nech sa tak stane! Fiat! Tieto príkazy, ktoré nemajú zmeniť svet, sa dejú v prítomnosti. „Lebo to, čo [dovolenie] prikazuje, je tu, je to už určené. Teda tá istá vôľa, ktorá sa prenáša do budúcnosti a rozhoduje o nej, ju akoby rozotne – podvolí sa predchodnej situácii a vyzýva k tomu, aby sme si všímali príčiny, ktoré pôsobia v úzadí a nie účely, ktoré nás volajú dopredu“ (Ricœur 2001, 367). Takou situáciou, ktorá ma predchádza a som do nej zapletený, je napr. život, ktorý pociťujem, takže, napíše Ricœur, „dovolenie je imperatív, ktorý sa odhodlal uzavrieť pakt s pocitom. ... Toto spolčenie vôle s poriadkom tela a mimo tela s poriadkom sveta nakoniec dovolenie uvádza do blízkej súvislosti s úsilím“ (Tamže). Ale zároveň je opakom úsilia, lebo tá istá skutočnosť či kontext tak, ako vôľový pohyb umožňuje, rovnako mu kladie až neprekonateľné pre-kážky, proti ktorým je vôľa bezmocná.

Súčasťou skutočnosti, sveta, ktorý ma obmedzuje, sú aj veci, s ktorými máme tiež, ak nie viac, dočinenia, natoľko, že ich vlastníme. „Moje“ nesie odťahčok mňa. Je akoby vyžarovaním osoby zachyteným vo veciach“ (Ricœur 2001, 368). Tu sa natíska analógia s dovolením, lebo „vlastnenie rovnako nemení poriadok sveta, ale vzťah medzi mnou a istými vecami. ... Nevyhnutnosť sa rovnako stáva výrazom a akoby vlastníctvom slobody. Dovolenie však na rozdiel od vlastníctva nie je stuhnuté a kŕčovité“ (Ricœur 2001, 368). Konkrétne, vlastníctvo je spojené s užívaním veci, sprevádza ho vášeň a zahŕňa tiež vzťah k druhým, vzťah niekedy konfliktný. „Nevyhnutnosť nie je určená na to, aby sme ju konzumovali, neskazí sa, nemôžeme ju spoluvlastniť, ani závidieť, ani nikoho o ňu pripraviť. Nevyhnutnosť je vždy so mnou, a každý má celok svojho života a smrti.“ (Ricœur 2001, 368). Skrátka, dovolenie je obrátené smerom k prírode a v tomto vzťahu spojené s nevyhnutnosťou.²⁵

²⁴ Nepripomína nám to definíciu slobody, ktorá nám ešte zaznieva v ušiach, a to, že sloboda je poznaná nevyhnutnosť? Táto definícia mala vychádzať z Hegela, ktorého výrok však znel: „Sloboda je zrejma v nevyhnutnosti.“

²⁵ Nevyhnutnosť sa tak stáva prežívanou či životnou nevyhnutnosťou, v ktorej Ricœur

Dovolenie je ďalej problémom tak pre psychológiu ako aj pre filozofiu. Psychologický problém spočíva v tom, ako bude dobová psychológia traktovať nevoluntárno, teda ako sa zhostí po novom psychofyzického dualizmu či paralelizmu. Nevoluntárno svojou vnútrosvetskou povahou by vyžadovalo objektívny prístup, v ktorom Ricœur rozlišuje štyri etapy:

1. Ľudská situovanosť je poznateľná zvonku, zatiaľ čo vnútorná skúsenosť, nech ide o charakter, nevedomie alebo o život je aproximatívna, ak nie je nulová. Ale aj tá je skúmaná zvonku prostredníctvom príslušných techník.
2. Nevyhnutnosť sa musí dostať mimo vedomie, ktoré ju potom môže skúmať s odstupom a keďže si ju nemôže podrobiť inak, siaha po pozorovaní a vysvetlení.
3. Aj telo podlieha nevyhnutnosti, treba sa oň starať, aby bolo dobrým nástrojom a keď je choré, treba ho „opraviť ho sťa stroj“.
4. Objektivita pôsobí napokon ako závrat a cez závrat sa stáva vášňou. „Totálna objektivizácia človeka je výzvou zradiť zodpovednosť, ktorú mám aj z svojej telo.“ Má to za následok ochabnutie vôle, sloboda sa stáva príťažou, natoľko, že človek môže pomýšľať aj na samovraždu“ (Ricœur 2001, 370).

Na tento závrat z objektivity²⁶ môže nadviazať psychológ pri skúmaní dovolenia tým, že si stanoví ako úlohu: „... znovu nájsť subjektívnu známku nevyhnutnosti v nás samých, nevyhnutnosť takú, ako nás zasahuje a ako ju zakúšame ako istý modus svojej existencie. Ako sa vymaniť stravujúcemu nároku objektívnej nevyhnutnosti? Nadarmo budeme vytvárať pár objektívna nevyhnutnosť – vnútorná sloboda. Táto nová forma psycho-fyzického dualizmu je rovnako neudržateľná ako tá, ktorú sme zavrhlí, keď sme hovorili o rozhodovaní a o vôľovom pohybe“ (Ricœur 2001, 372). Ricœur sám naznačí ako odstrániť či zmierniť tento dualizmus, a to najskôr návratom k vzťahu príčinnosti, ktorý už aplikoval na prechod do myšlienky k pohybu.²⁷ Toto riešenie však skoro zavrhne ako

rozlíši tri podoby: charakter, nevedomie a život. Budú predmetom samostatných kapitol.

²⁶ Závrat z objektivity a nie „závrat objektivity“ ako je to v českom preklade.

²⁷ Ak nevyhnutnosť nemá obmedziť slobodu, je nemenej pravda, že niet vôle, napr. bez života. „Tento vzťah [príčinnosti] by sa potom pozitívne vyjadroval vo výrazoch ako infraštruktúra, základ, podpora, báza či umožnenie. Nevyhnutnosť by bola bazálnou kauzalitou,

pozitivisticky reduktívne, v ktorom „autos“ ani „antropos“ nemajú miesto. „Subjektívne vedomie musí byť nevyhnutne prvkom či výsledkom charakterologického vzorca, výslednicou nevedomých síl. Účinkom telesného usporiadania, vývoja a nakoniec genetického zloženia embria. ... Priepasť medzi objektívnym poznaním sveta a vnútornou skúsenosťou slobody je pre rozumové chápanie nepreklenuteľná“ (Ricœur 2001, 373). Keďže existencia nám bola „uložená“, ba vnútená, nezvolili sme si ju, len ona sa môže kombinovať so slobodou dovolenia. To neznamená, že by objektívne poznanie stratilo zmysel: „...jazyk kauzality sa uchováva ako indikátor oného obkľúčenia slobody nevyhnutnosťou, ktorú zakúšame subjektívne. ... v tomto zmysle sme determinovaní svojím charakterom, svojím nevedomím, svojím životom“, čo „vyjadruje pekný zvrat ľudský údel („condition humaine“), ktorý dobre označuje túto nevyhnutnosť, ktorej podlieham na základe prostého faktu, že existovať som si nezvolil“ (Ricœur 2001, 373).

Tu by mal nastúpiť psychológ, aby nevyhnutnosť sformuloval tak, že jej opakom bude dovolenie, a to aj za cenu neadekvátneho použitia jazyka kauzality ako podmienky sine qua non. Ako iný indikátor nevyhnutnosti by sa mohol použiť pojem situácie: sloboda je vrhnutá do nevyhnutnosti ako svojho miesta. Použitie či nepoužitie týchto indikátorov však bude závisieť od konkrétnych podôb onej životnej nevyhnutnosti na jednej strane a od úspešnosti kritiky dualizmu nevoluntárna a voluntárna v týchto podobách, na druhej strane.

Filozofický problém spojený s dovoľením je problémom vzťahu slobody a nevyhnutnosti či prírody na pozadí klasického problému jednoty duše a tela. Možnosť zmierenia je skrytá už v samotnom dôvode paradoxu. „Presvedčenie o konečnom súlade prírody a slobody ... má špecifický zmysel: toto presvedčenie sa snaží na úrovni vyššej než je úroveň vedomia a slobody, obnoviť prvú harmóniu spontánneho vedomia s jeho telom, harmóniu nachádzajúcu sa ešte pred akoukoľvek reflexiou a vôľou. Táto

ktorá by sa kombinovala s kauzalitou, z ktorej vychádza sloboda, takým spôsobom, že nižšia by niesla vyššiu a vyššia by na tento základ kládla svoju vlastnú kauzalitu. ... Tento pojem čiastočnej kauzality by bol vhodnou odpoveďou na závrat z nevyhnutnosti“ (Tamže). Takto by mali byť hierarchicky usporiadané také „životné nevyhnutnosti“ ako charakter, nevedomie, biologický rast, rodový pôvod a pod. Takáto deterministická schéma – „determinizmus je buď totálny alebo nie jej ničím“ – a traktovanie týchto životných nevyhnutností by však navždy znemožnila opätovné zavedenie vedomia subjektu.

prvá kontinuita medzi vedomím a telom umožňuje vyššie zmierenie, ktoré sa ... javí ako znovuzmierenie: som nažive, som svojím životom.“ (Ricœur 2001, 375). Lenže túto predbežnú jednotu naruší vynorenie sa reflexie, ktorá vzťah medzi nevyhnutnosťou a slobodou odráža konfliktné.

Najskôr, podľa Ricœura, rozumové chápanie ťažko pripúšťa, aby nevyhnutnosť slobodu obmedzovala, ba „zraňovala“. „Nevyhnutnosť je podstatne dvojznačná: čo je podmienkou, je zároveň medzou, čo ma zakladá, ma zároveň ničí. Nevyhnutnosť nesie so sebou praktickú negáciu slobody, ktorej možný rozsah likviduje“ (Ricœur 2001, 376). Táto negujúca nevyhnutnosť sa nakoniec presadí: „...tento život, ktorý ma nesie, ma opustí. Som smrteľný. Moja situovanosť zahŕňa aj akési nebytie“ (Ricœur 2001, 376). Patologický fenomén, spojený so životom a nešťastia, ktoré jedno i druhé prináša, vytvárajú krajné situácie, v ktorých je dovolenie nútené povedať svoje „áno“.

Na druhej strane však sloboda spočíva v tom, že čelí ľudskej situovanosti, nešťastiu i absurdnosti svojím „nie“, ktoré tiež môže mať rôzne podoby a súhlas dovolenia sa potom vždy musí „vydobyť“ na tomto odmietavom postoji slobody (Ricœur 2001, 377)²⁸. Tu už s psychológiou nemožno vystačiť.

V *Závere Filozofie vôle* sa jej autor ešte vráti k týmto trom formám či momentom slobody, aby upozornil, že nepredstavujú tri rôzne slobody, teda sa nemajú preceňovať jeden na úkor druhého na jednej strane, ale chápať dialekticky, ba triadicky na druhej strane. „Každý z momentov slobody – rozhodovanie, pohyb, dovolenie – v skutočnosti zjednocuje odlišným intencionálnym modom činnosť a trpnosť, iniciatívu a receptívu“ (Ricœur 2001, 514).

V tomto zmysle dovolenie odkazuje na voľbu a objasňuje jej zmysel, jej zrod zas nemožno zredukovať na racionalitu pohnútok na úkor pozornosti a ani ju absolutizovať, lebo je relatívna vzhľadom na pohnútky a cez ne na hodnoty. Relatívna tiež vo vzťahu k telesným motívom a cez ne k vitálnym hodnotám. „Preto môžeme nakoniec veľmi dobre zamieňať výrazy, ktoré zodpovedajú týmto odlišným momentom, a povedať, že vôľa, ktorá pritaká pohnútkam, vyjadruje súhlas s dôvodmi svojej voľby. A obrátene možno povedať, že dovolenie, ktoré zas utvrdzuje nezvolenú existenciu, svoju vlastnú obmedzenosť, svoje temnoty, svoju náhodilosť,

²⁸ Normálne je negácia negáciou nejakej pozície, kladu. V tomto prípade je to, zdá sa, opačne: „áno“ dovolenie sa naštepuje na „nie“ slobody.

je ako voľba sebe samej, voľba nevyhnutnosti...“ (Ricœur 2001, 515). Všetko toto svedčí o tom, že sloboda je výlučne ľudská záležitosť, z tohto sveta, obmedzená relatívne, ale najmä absolútne, zhora.

Ricœur, inšpirujúc sa kantovskou v medznou ideou, nezabudne pripomenúť, že aj sloboda má takúto medzu, ktorou je idea Boha stvoriteľa: „Ak sa zameriame na nezávislosť slobody na predmete, na to, že je zároveň indetermináciou a determináciou seba, je sloboda ... na strane Boha... Sloboda motivovaná, vtelená, náhodilá je teda svojou indetermináciou, ktorá je identická s jej schopnosťou determinovať samu seba, stvorená k obrazu absolútna, vo svojej receptivite je však iná než absolútno“ (Tamže)²⁹. Ak „chciet' neznamená stvoriť“, sekundárnemu tvorcovi stále zostáva možnosť tvoriť.³⁰ Ricœur aj avizuje poetickú dimenziu vôle, ktorá však už nebude traktovaná v rámci *Filozofie vôle*.³¹

To, čo bolo spoločné všetkým abstraktným slobodám, je to, že zostali indeterminované, alebo nedostatočne determinované. Chceli byť všetkým. „Kto, povie Ricœur pri inej príležitosti, neprijal to, že je niečím, obmedzený, ohraničený, si zvolil, že nebude ničím. ... Konkrétne sloboda je sloboda, ktorá s odvahou a radosťou vezme na seba zákon diela, ktorý je zákonom konečná; dať formu a dajúc formu, nadobudnúť formu, to je sloboda“ (Ricœur 1969, 52, 54). Úvahy o konečnosti človeka, o osude a smrti, ktorými sa hemžia dejiny filozofie by mali byť doplnené o úvahy o dokončovaní a dokončení nejakého diela. Až cez vykonané dielo vstupuje pozitívna vôľa do existencie a stáva sa skutočnosťou. Byť slobodným v konečnom zmysle znamená urobiť niečo a stať sa niekým.

Ak moja sloboda končí tam, kde začína sloboda druhého, musí byť aj uznaná druhými, teda mať aj interpersonálny a nakoniec aj sociálny rozmer a tento rozmer musí existenciu slobody umožniť, garantovať záko-

²⁹ Ricœur rozlíši ešte ďalšie tri medzné pojmy slobody, ktoré by boli podradené tej prvej a ktorým rozumieme: 1. sloboda, ktorá by bola motivovaná „vyčerpávacím spôsobom“, úplne racionálna a v tomto zmysle najbližšie božskej slobode; 2. Sloboda, ktorej telo by bolo úplne poslušné, ako naznačujú atlét alebo tanečník; 3. Sloboda, ktorá by nebola vecou len jednej schopnosti či len charakteru, ale celého človeka, ktorého motívy by boli úplne transparentné.

³⁰ Boh síce vyhnal Adama a Evu z raja, avšak nezakázal im, napr., obrábať pôdu.

³¹ Pokračovaním 1. zv. Filozofie vôle bude 2. zv. nazvaný *Konečnosť a vina* (Ricœur 1960) a venovaný „empirike vôle“. Lebo vôľa sa stáva obeťou chýb, náhod, nehôd a človek je vôbec slabý tvor. Plánovaný 3. zväzok pod názvom *Poetika vôle* však neuzrie svetlo sveta. Avizovaná problematika je však traktovaná fragmentárne v iných Ricœurových prácach.

nom a inštitucionálne chrániť. Lebo aj zákony i inštitúcie sú dielom človeka. Preto Ricœur definuje osobný „ethos“ triadicky: „želanie naplneného života – s druhými a pre druhých – v spravodlivých inštitúciách.“ (Ricœur 1992, 204; Sivák 2002, 572).

Záver

Toto expoé malo byť meditáciou, teda vysvetlením Ricœurovho výroku a pojmov, ktoré obsahuje, najmä vlastnými silami a z vlastných zdrojov. Lenže čo robiť, ako odolať, keď sám autor na to poskytuje dost' poznatkov, skúseností a inšpirácií, natoľko, že predmetný výrok je vlastne ich kvintesenciou. Nech je teda toto expoé pozvaním na začítanie sa do jeho *Filozofie vôle*, napriek istým nedostatkom – niektorých z nich sme sa dotkli.

To neznamená, že by sme nemali nijaké výhrady či kritické pripomienky. Iní interpretátori už konštatovali, že Ricœur má dar syntézy. Ne-nasledujeme ho však v jeho optimizme, že sa mu podarilo, napriek pádnej a zvodnej argumentácii, vyriešiť všetky paradoxy a odstrániť všetky rozdiely. Je legitímne skúmať podrobnejšie vzťah medzi „myslím“ a „môžem“, úplne ho odstrániť v nejakej syntéze nie je možné. S tým súvisí aj zúženie filozofie slobody na fenomenológiu konania, v ktorej majú úmysel, intencia, v Ricœurovej terminológii, návrh či projekt, podradné miesto. Hrešíme vari len skutkami? Nie je úmysel niekedy dôležitejší než skutok?³²

A nakoniec sme tiež skeptickí, čo sa týka používania výrazu „realizácia“ slobody ako hodnoty. Sloboda patrí medzi ideálne hodnoty ako pravda, spravodlivosť, krása, dobro či zlo a ako taká je nezničiteľná, neredukovateľná a neuskutočniteľná, pociťuje sa však jej absencia, opak. Človek sa búri proti neslobode tak, ako sa búri proti nespravodlivosti či zlu. Na jednej strane ma núdzová situácia, v ktorej sa nachádza druhý, odpudzuje, rozladzuje, cítim sa rozdelený, ale na strane druhej treba istú odvahu na to, aby sme neslobodu videli. Avšak poznať neslobodu už znamená jej čeliť, a to bez tohto, aby sme vedeli ako tento boj skončí.³³ Človek je však zmiešaný fenomén, zmes bytia a konania, pri-

³² Taký VI. Jankélévitch, Ricœurov súčasník, kladie do popredia práve intenciu, venujúc jej prvý diel svojho Traktátu o cnostiach nazvaný: *Vážnosť intencie* (Jankélévitch 1983).

³³ Voči ostatným hodnotám má však sloboda privilegované postavenie v tom, že ich

čom, na rozdiel od Primárneho tvorca, je omnoho viac bytím než konaním. Byť slobodný v tomto zmysle, ako už pred nami povedali iní, znamená stať sa tým, čím sme. Boj za slobodu ešte neskončil nikde na svete a treba sa vystríhať pred tými, ktorí tvrdia, že nejakú hodnotu už uskutočnili, lebo hodnotami, hoci nejde o utópie, sa možno len inšpirovať.

Literatúra

JANKÉLÉVITCH, VI. (1983): *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*. Paris: Flammarion.

JURDANT, A. (2006): „*Paul Ricœur, Philosophie de la volonté, tome I, le volontaire et l'involontaire, „Agir: la moition volontaire et les pouvoirs“*“. (www.alexis.lautre.net/aj.levolontaire.ricoeur.html...).

MERLEAU-PONTY, M. (1942, 1967): *La structure du comportement*. Paris: PUF.

MERLEAU-PONTY, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

PERRIN, Ch. (2011): „Údel slobody podľa Sartra.“ In: *Filozofia*, 66, 2011/3, s. 209 – 221 (Prel. M. Biroščáková).

PHILIBERT, M. (1971): *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers.

RICŒUR, P. (2011): In: *La littérature subversive*, 17. apríl 2011.

RICŒUR, P. (1992): *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.

RICŒUR, P. (1969): «La liberté et le philosophe». In: *La liberté et l'ordre social*. Neuchâtel: La Baconnière.

RICŒUR, P. (1988): *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.

RICŒUR, P. (1960): *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.

RICŒUR, P. (1978): „Méthode et tâches d'une phénoménologie de la

šírenie, vyučovanie a výchova k nim ju predpokladajú. Najskôr je to osobná sloboda vôbec a potom jej zvláštne prípady ako napr., sloboda tlače, mienky, voľby povolania a i. Tieto slobody si možno voliť alebo sa ich zriecť.

- volonté“. In: *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, s. 61 – 86.
- RICŒUR, P. (2001): *Filosofie vôle I.: Fenomenologie svobody*. Praha: OIKOYMENH. (prel. J. Čapek).
- SARTRE, J.-P. (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.
- SIVÁK, J. (2002): „K Ricœurovej hermeneutickej fenomenológii osoby“. In: *Filozofia*, 57, 2002/8, s. 571 – 581.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika
filosiva@savba.sk

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu VEGA č.2/0175/12 „Od fenomenológie k metafyzike a reflexii súčasnej krízy spoločnosti a umenia,, ktorá sa rieši na Filozofickom ústave SAV v Bratislave a Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

K ENVIRONMENTÁLNEMU ASPEKTU FILOZOFICKEJ REFLEXIE FENOMÉNU SLOBODY

Richard Šťahel

To an Environmental Aspect of the Philosophical Reflection on the Phenomenon
of Freedom

Abstract: *The basis for this article is Rousseau's concept of freedom conceived as independence and equality. The greater the number of people who live on Earth the more individuals must limit the realization of their own freedom so as not to limit the freedom of others. With the growing population on the finite planet the real space for freedom of each individual decreases. Moreover while the growth of complexity of the global industrial civilization increases the degree of interdependence, the degree of mutual trust decreases as a result of the imperative of growth and profit. No human society can function without the mutual trust in the long term. Access to sources necessary for the realization of fundamental freedoms is unequal and thus it in fact limits its accessibility for the majority of the human population. The subject of a philosophical reflection then should be a question if the range of guaranteed freedoms can be broadened or at least sustained when the space for its realization with the growing human population struggling for the increasingly limited resources narrows.*

Key words: *Freedom – Imperatives of growth – Limits of growth – Natural resources*

Euro-americká civilizácia pripisuje fenoménu slobody mimoriadne veľký význam. Otázka slobody je jedným z kľúčových problémov politickej a morálnej filozofie, ale aj filozofie práva. Novoveký diskurz, ktorý doteraz určuje nielen teoretický, ale v mnohom aj praktický rozmer fenoménu slobody, začína T. Hobbesom, J. Lockom a J. J. Rousseauom.

*

Predovšetkým Rousseauovo ponímanie slobody možno považovať za jedno z kľúčových pre novovekú i súčasnú politickú filozofiu i filozofiu práva, obzvlášť pre filozofiu ľudských práv¹. Je totiž prvým mysliteľom,

¹ Rousseau pojem ľudských práv sám používa, pričom jeho myšlienky a pojmy sa stali

ktorý slobodu dôsledne považuje za neodmysliteľnú od ľudskej prirodzenosti, pričom odmieta právo silnejšieho i všetky argumenty v prospech neslobody či dokonca otroctva. To podľa Rousseaua neprichádza do úvahy ani ako dôsledok slobodného rozhodnutia, pretože: „Vzdať sa svojej slobody znamená vzdať sa svojho ľudského postavenia, svojich ľudských práv a dokonca aj svojich povinností. ... Je to nezlučiteľné s ľudskou prirodzenosťou...“ (Rousseau 2010b, 32). Je zjavné, že Rousseau spája ľudskú prirodzenosť so slobodou, teda, že v jeho ponímaní človek bez slobody prestáva byť ľudskou bytosťou. Sloboda je teda pre Rousseaua základným a neodňateľným ľudským právom².

Rousseau však rozlišuje medzi prirodzenou slobodou a občianskou slobodou. Prirodzenú slobodu interpretuje ako nezávislosť od iných ľudí v prostredí dostatku zdrojov, vrátane životného priestoru, keď polemizujú s Hobbesom tvrdí, že „poddanské putá sa vytvorili na základe vzájomnej závislosti ľudí a vzájomných potrieb, čo ich zväzujú“ (Rousseau 2010a, 69), pretože „si nemožno podrobiť človeka, kým ho vopred

základom *Deklarácie práv človeka a občana* z 26. augusta 1789 (In Brösl 1999, 136 – 139), formulácie ktorej možno aj v súčasnosti nájsť v ústavách mnohých krajín sveta, vrátane Ústavy SR.

² Zďaleka to ale neplatí pre J. Locka, ktorý je tradične považovaný za zakladateľa liberalizmu. „Pán a sluha sú mená také staré ako história, ale dávané ľuďom veľmi rôzneho postavenia. Slobodný človek sa totiž stáva sluhom druhého tým, že mu predá na istú dobu službu, ktorej konanie vezme na seba výmenou za mzdu, ktorú má dostať“ (Locke 1992, 77). Locke teda považuje za sluhu každého, kto pracuje za mzdu. Nepriamo tak pripúšťa, že nesloboda a nerovnosť vznikajú zo vzájomnej závislosti, čo Rousseau vyslovuje priamo. Navyše však Locke akceptuje inštitút otroctva, keď vzápätí píše: „Ale je aj iný druh sluhov, ktorých nazývame zvláštnym menom: otroci. Tí totiž boli zajatí v spravodlivej vojne a sú právom prirodzeným poddaní neobmedzenému panstvu a ľubovôli svojich pánov. Títo ľudia, ako vravím, ktorí prepadli svojimi životmi, a tým aj svojimi slobodami a ktorí stratili svoj majetok a sú v stave otroctvom nespôsobilí na nejaké vlastníctvo, nemôžu byť v tomto stave pokladaní za žiadnu súčasť občianskej spoločnosti, ktorej hlavným účelom je zachovanie vlastníctva“ (Locke 1992, 78). Locke teda nepovažuje otroctvo za niečo nez dôvoditeľné, nemorálne a aprióri mimo zákon, ako Rousseau, ktorý tvrdí, že „otroctvo je v rozpore s ľudskou prirodzenosťou a nemôže byť žiadnym právom autorizované“ (Rousseau 1978, 155). Locke, okrem toho, že pripúšťa zotročenie vojnových zajatcov, nepriamo naznačuje, že občanom so všetkými právami môže byť iba človek natoľko majetný, že nemusí za mzdu pracovať pre nikoho iného, a človek bez akéhokoľvek majetku je otrokom. Locke tak na jednej strane rozpracováva v teórii pojem slobody, na druhej strane akceptuje politickú a spoločenskú prax, ktorá slobodu nepovažuje za univerzálnu a všetkým dostupnú. K ďalším paradoxom chápania slobody u J. Locka pozri (Manda 2012) a (Manda 2013).

nevženieme do pozície, v ktorej sa nezaobíde bez druhého; taká situácia sa nevyskytuje v prirodzenom stave, kde nikto nikomu nezakladá jarmo a každý ostáva voľný, lebo neplatí zákon silnejšieho“ (Rousseau 2010a, 69). Zákon, resp. právo silnejšieho sa podľa Rousseau objavuje až so spoločnosťou³, ktorej vznik úzko súvisí práve s prehlbujúcimi sa závislosťami medzi ľuďmi.

Rousseau je jeden z prvých autorov⁴, ktorý poukázal na vplyv rastu populácie a podnebia na vývoj ľudských spoločností a ich politického usporiadania⁵. „S rastúcim počtom ľudských jednotlivcov pribúdali aj ich ťažkosti. Rozmanité územia, podnebia a obdobia nesporne človeka prinútili, aby zmenil predchádzajúci spôsob života. Neúrodné roky, dlhé a tuhé zimy, horúce letá, čo všetko spaľovali, si vyžiadali vyššiu úroveň práce⁶“ (Rousseau 2010a, 72). S rastúcim počtom ľudí i práce potrebnej na uspokojovanie ich potrieb vznikajú rozličné druhy závislostí a nerovností, ktoré charakterizujú každú ľudskú spoločnosť. Prirodzenú slobodu tak podľa Rousseaua so vznikom spoločnosti nahradila nesloboda prameňiacia zo vzájomnej závislosti a prehlbujúcej sa nerovnosti, ktorá je dôsledkom nerovnosti v prístupe k obmedzeným zdrojom⁷.

³ Vo svetle súčasných poznatkov o vzniku spoločnosti sa Rousseau javí možno ako príliš veľký optimista, ale rozhodne svojim myslením tematizuje fenomén, ktorý je zdrojom konfliktov počas prevažnej časti ľudských dejín, pričom s exponenciálnym rastom svetovej ľudskej populácie v posledných dvoch storočiach sa konflikty o životný priestor a zdroje surovín, ale i pôdu a vodu, objavujú čoraz častejšie. V 20. storočí, po rozparcelovaní celého sveta medzi koloniálnymi mocnosťami, nadobúdajú po prvýkrát v dejinách globálny rozmer.

⁴ Náznyky reflexie tohto fenoménu možno nájsť už v dielach J. Bodina, ktorého možno považovať za predchodcu geografického determinizmu zreteľne prítomného v myslení Ch. Montesquieho.

⁵ Vplyvom podnebia Rousseau dokonca vysvetľuje aj vznik národov: „Ľudia blúdaci po lesoch sa začali usádzať, pozvoľna zblížovať a združovať do rôznych hôrd, kým nevytvorili v jednotlivých krajoch osobitný národ späť morálkou a povahou, nie predpismi a zákonmi, lež rovnakým spôsobom života, životosprávy a všeobecným vplyvom podnebia“ (Rousseau 2010a, 75).

⁶ V myslení J. J. Rousseaua je tak prinajmenšom implicitne prítomné poznanie závislosti slobody jednotlivca i politických spoločností od klimatických podmienok, ktoré naplno tematizuje až reflexia globálnej environmentálnej krízy v poslednej tretine 20. storočia, pričom politická filozofia toto poznanie ešte len začína brať do úvahy. Považovať Rousseaua iba za inšpirátora tzv. romantického obratu k prírode preto nie je celkom korektné.

⁷ „Schopnosť obrábať pôdu nevyhnutne vyústila do jej deľby a do vzniku vlastníctva...“

Prvá kapitola Rousseauovho slávneho spisu *O spoločenskej zmluve* začína nemenej slávnou vetou: „Človek sa narodil slobodný, no všade je v okovách“ (Rousseau 2010b, 27). Rousseau si tak naplno uvedomuje rozpor medzi slobodou ako neodňateľnou a neodmysliteľnou súčasťou ľudskej prirodzenosti, ako ju postuluje vo svojej teórii a spoločenskou praxou, v ktorej je pre väčšinu ľudí sloboda nedosiahnuteľný ideál. Rousseauov koncept spoločenskej zmluvy je potom pokusom o teoretické zdôvodnenie podmienok a princípov usporiadania spoločnosti, ktoré by umožnili vznik a udržanie skutočnej občianskej slobody, pretože prirodzená sloboda, ak aj niekedy existovala, je vzhľadom na stav rozvoja civilizácie, nedostupná. „Spoločenskou zmluvou človek stráca svoju prirodzenú slobodu a neobmedzené právo na všetko, čo ho láka a čo môže dosiahnuť. Získava však občiansku slobodu a vlastníctvo všetkého, čo má. Aby sme sa však pri týchto náhradách nepomýlili, musíme prirodzenú slobodu, ktorá je obmedzená iba silami jednotlivca, dobre rozlíšiť od občianskej slobody, ktorá je obmedzená všeobecnou vôľou, a tiež držbu, ktorá vychádza iba zo sily alebo z práva prvého okupanta, od vlastníctva, ktoré sa zakladá iba na pozitívnom práve“ (Rousseau 2010b, 42 – 43).

Občianska sloboda je potom vymedzená zákonom, ktorý je prejavom všeobecnej vôle a jeho zmyslom je odstránenie individuálnych závislostí, teda odstránenie ľubovôle a svojvôle bohatých a vplyvných jednotlivcov a skupín. Cieľom zákonodarných systémov však podľa Rousseaua má byť aj rovnosť, „pretože sloboda bez nej nemôže pretrvať“ (Rousseau 2010b, 74 – 75). Slobodu, osobnú či dokonca politickú, teda možno považovať za spoločenskú hodnotu až vtedy, keď sú k dispozícii aspoň teoretické predpoklady jej dostupnosti pre všetkých. Inak ide len o privilegium nemnohých⁸.

(Rousseau 2010a, 79), deľba pôdy a vznik vlastníctva však neboli problémom „kým sa všetka pôda krížom-krážom nerozparcelovala, takže jeden mohol zväčšiť svoje vlastníctvo iba na úkor druhého...“ (Rousseau 2010a, 75). Až v tomto momente, teda po náraste populácie a dosiahnutí hraníc extenzívneho rastu rozsahu obrábanej pôdy podľa Rousseaua vzniká vojna všetkých proti všetkým: „Medzi právom silnejšieho a právom prvého majiteľa sa rozpútal neľútostný spor, ktorý sa zvyčajne končieval bitkami a vraždou. Rodiaca sa spoločnosť ustúpila najstrašnejšiemu vojnovému stavu...“ (Rousseau 2010a, 82).

⁸ V známych dejinách prevládajú však skôr privilegia než stav všeobecnej slobody, nie to ešte rovnosti. Voči Rousseauovi tak treba namietnuť, že reflexia dejín ľudských spoločností ukazuje skôr na to, že sloboda je viac dôsledkom dlhodobých snažení a zápasov než východiskom, z ktorého ľudstvo vzišlo. K tomu pozri (Šťáhel 2012). P. Nezník tiež

Tieto myšlienky našli vyjadrenie v článku IV *Deklarácie práv človeka a občana* z 26. augusta 1789, podľa ktorého: „Sloboda spočíva v možnosti robiť všetko to, čo neškodí druhému. Výkon prirodzených práv každého človeka preto nemá iné hranice, ako tie ktoré zaisťujú ostatným členom spoločnosti využívanie rovnakých práv. Tieto hranice nemožno ustanoviť inak ako zákonom“ (In Bröstl 1999, 137). Veľmi podobné formulácie a z nich odvodené dôsledky možno nájsť v platných ústavách mnohých krajín aj v súčasnosti⁹. Rousseauov koncept spoločenskej zmluvy, pojmy a argumenty, ktoré v jej rámci vypracoval, sú teda už „dvesto rokov základom demokratických ústav“ (Hollander 2010, 20). Dokonca možno vysledovať ich vplyv aj v oblasti medzinárodného práva a ľudsko-právnych organizácií zameraných na presadzovanie a dodržiavanie ľudských práv a slobôd.

*

Napriek tomu sa však objavujú kritické názory poukazujúce na to, že „naša civilizácia dnes nedisponuje žiadnym v širšom meradle akceptovaným myšlienkovým postupom, ako ideu ľudských práv zdôvodniť“ (Sousedík 2010, 9), takže sa na jednej strane hovorí o „kríze zdôvodnenia“ ľudských práv, ale zároveň sa „požadujú a formujú stále nové a nové „ľudské práva““ (Sousedík 2010, 13). Rozpadom teórie prirodzených práv, ktorou boli pôvodne euro-amerikom kultúrnou okruhu zdôvodnené ľudské práva, a to z veľkej časti práve Rousseauovými argumentami, sa podľa Sousedíka „myšlienka ich racionálneho zdôvodnenia

pripomína, že: „Sloboda nie je dar, je potrebné si ju vybojovať“ (Nezník 2012, 118).

⁹ To možno na jednej strane považovať za pozitívne, na strane druhej je nutné konštatovať, že vzhľadom na podobu a rozsah súčasných hrozieb, ale aj globálnej prepojenosti a vzájomnej závislosti ľudstva, je národný (štátny) rámec vymedzenia a garantovania slobody nedostatočný. Sloboda občanov niektorých krajín, vrátane slobody spotreby a pohybu, je totiž veľmi často dosahovaná obmedzovaním slobody obyvateľov iných, zväčša menej rozvinutých a vplyvných krajín. Aktuálnou úlohou, prinajmenšom v teoretickej rovine, je tak hľadanie možností aplikácie týchto myšlienok na globálnu spoločnosť. Aj keď, ako pripomína J. Dubnička, ide v podstate o ideály industrializmu, ktoré sa nenaplnili ani v krajinách, v ktorých vznikli. „Čoraz viac sa prehlbujúca priepasť medzi bohatými a chudobnými štátmi a v ich rámci aj priepasť medzi jednotlivcami dokazuje neúspech týchto ideálov“ (Dubnička 2011, 63). Je však otázne či môže priemyselná civilizácia tieto ideály opustiť, resp. čo ich môže a má nahradiť, ak nemá byť ideál ľudskej slobody úplne opustený.

ocitla v našej dobe v stave krízy. Táto kríza nespočíva ... v nejakej nedostatočnosti prirodzenoprávnej teórie samotnej, ale je dôsledkom myšlienkovvej krízy širšieho rázu, totiž krízy metafyzického myslenia, s ktorého pomocou získava (okrem iného) prirodzenoprávna teória svoje konečné ukotvenie“ (Sousedík 2010, 125).

Je však otázne či je hlavným problémom súčasnosti práve kríza metafyzického myslenia. S pokračujúcou globalizáciou a integráciou priemyselnej civilizácie sa zvyšuje miera vzájomnej závislosti štátov aj ľudí, ktorá má globálny rozmer, takže väčšina jednotlivcov si už ani nie je schopná uvedomovať jej rozsah¹⁰. Súčasne s tým rastie aj ľudská populácia a ešte aj spotrebné očakávania jednotlivcov. Tieto procesy sa však dejú v rámci uzavretého planetárneho ekosystému s konečným množstvom všetkých zdrojov, bez ktorých nie je možné nielen pokračovanie civilizácie, ale ani prežitie ľudstva ako biologického druhu. Množstvo krízových javov súčasnosti je prejavom týchto rozporov¹¹, teda toho, že prebiehajúce civilizačné procesy narážajú na konečnosť planetárnych zdrojov a teda aj možností rastu.

V súčasnom politickom diskurze však napriek tomu dominuje problematika rozširovania ľudských slobôd, teda predovšetkým niektorých slobôd a navyše iba v niektorých častiach sveta. V zmysle Rousseauovho ponímania slobody, ako nezávislosti by však bolo vhodnejšie hovoriť skôr o reálnom zužovaní priestoru slobody. Čím viac ľudí žije na Zemi, tým viac sa jednotlivec musí obmedzovať, aby realizáciou svojej slobody neobmedzoval slobodu iných ľudí, pokiaľ jeho sloboda nemá byť privilégiom, ktoré je možné iba na úkor iných ľudí, a to nie len zo svojho vlastného spoločenstva, ale aj na úkor ľudí z iných krajín, často aj na opačnom konci sveta. Ak prijmem Rousseauovu požiadavku na rovnakú slobodu pre každú ľudskú bytosť, musíme pripustiť, že s rastúcou ľudskou populáciou sa znižuje možnosť realizácie slobody každého jednotlivca. Ústavne zakotvené slobody, ktorých možnosť realizácie je obmedzená, napr. ekonomickými alebo environmentálnymi limitmi, či aplikáciou prin-

¹⁰ A. Javorská napr. konštatuje: „Posilňuje sa sociálna kontrola, pretože konzumné správanie skôr oslabuje ako posilňuje racionálne uvažovanie o vlastnej situácii vo svete“ (Javorská 2011, 133).

¹¹ Imperatív rastu je v rozpore s limitmi rastu, rast (hospodársky i populačný) je preto z dlhodobého hľadiska neudržateľný a doslova sebazničujúci. Čím intenzívnejší rast dosiahneme, tým kratšie bude udržateľný.

cípu hranice mojej slobody končia tam, kde začínajú hranice slobody iného (Mill 1995, 18), sa stávajú slobodami formálnymi. Prehľbovanie rozporu medzi formálne garantovanými slobodami a (ne)možnosťou ich realizácie zvyšuje spoločenské napätie, ktoré v krajnom prípade môže vyústiť do otvoreného vnútrospoločenského konfliktu, teda kolapsu spoločenského zriadenia.

*

Najlepším príkladom môže byť sloboda pohybu, pretože ide asi o najzjavnejší a najzákladnejší aspekt osobnej slobody, s ktorým možno mať bezprostrednú skúsenosť¹². Tento príklad si volí aj A. Swift keď rozoberá rozličné možnosti ponímania slobody v politickej filozofii (Swift 2005, 62 – 64). Swift ukazuje, že tradičná politická filozofia sa zaoberá predovšetkým právnym a sociálnym aspektom slobody pohybu, teda tým či je táto sloboda obmedzená iba vtedy ak platia zákony zakazujúce opustiť krajinu, alebo je možnosť cestovať obmedzená iba tým či má jednotlivec dostatok peňazí na to, aby mohol niekam vycestovať. Politická filozofia však pri reflexii slobody doteraz nebrala do úvahy environmentálne obmedzenie slobody pohybu. Pritom aj krajiny považujúce slobodu pohybu za absolútne nespochybniteľnú čoraz častejšie pristupujú k jej legislatívnemu obmedzeniu práve s ohľadom na environmentálne dôsledky jej masového uplatňovania. Napríklad v mnohých národných parkoch sa už roky obmedzuje nielen to kade sa môžu návštevníci pohybovať, ale aj koľko ich smie určitú oblasť za rok navštíviť. Čoraz častejšie dopravné zápchy sú už nielen v mestách a na diaľniciach, ale aj v námornej či leteckej doprave. Mnohé krajiny preto prijímajú opatrenia, ktoré možno vnímať ako reštrikcie slobody pohybu, aj keď zatiaľ prevažuje skôr snaha rozširovať sieť diaľnic a veľkosť prístavov či letísk. Akútne zhoršenia stavu lokálneho ovzdušia (tzv. smogové alarmy) nútia samosprávy miest, ale i celých regiónov obmedzovať individuálnu dopravu, teda slobodu pohybu. Ako totiž pripomína D. Špirko: „Zodpovednosť

¹² Nechám teraz bokom to, že krajiny, ktoré slobodu pohybu presadzujú ako súčasť univerzálnych ľudských práv a kritizujú či dokonca sankcionujú krajiny, ktoré ich svojim obyvateľom negarantujú, zároveň bránia v slobode pohybu tým, že vstup občanov prevažne chudobných krajín na svoje územie veľmi výrazne limitujú systémom víz či dokonca kriminalizujú cudzincov, ktorí sa na ich územie dostali bez požadovaného povolenia.

sa viaže na slobodu konania, ale sloboda konania takto tesne na zodpovednosť naviazaná nie je“ (Špirko 2012, 183). Znamená to, že zodpovedné správanie, aj v prípade slobody pohybu, musí byť vynucované, v tomto prípade, paradoxne jej obmedzovaním. A to práve preto, aby bola aspoň určitá úroveň slobody pohybu reálne dostupná všetkým.

*

Každoročne sa opakuje situácia keď so začiatkom prázdnin a dovoleníek v európskych krajinách vznikajú aj niekoľko sto kilometrové zápchy na európskych diaľniciach, lebo sa státisíce ľudí naraz vydávajú na cestu do dovolenkových destinácií. Možnosť realizácie slobody pohybu je takýmto konaním reálne obmedzená, a to nielen pre tých čo cestujú na dovolenku, ale pre všetkých, ktorí by potrebovali použiť diaľničnú sieť. Navyše sa v dôsledku takýchto masových presunov značne zvyšuje spotreba ropných produktov¹³, čo zároveň spôsobuje nárast znečistenia ovzdušia. To nielen obmedzuje možnosť realizácie slobody pohybu, ale aj poškodzuje zdravie obyvateľov, ktorí sa na cestu ani nevybrali. To isté platí aj pre leteckú dopravu, ktorá má prinajmenšom rovnako devastačný vplyv na globálnu klímu a kvalitu ovzdušia ako automobilová doprava. A to tieto druhy dopravy zatiaľ masovo využívajú iba obyvatelia bohatších krajín sveta, ktorí tvoria necelých 20 % svetovej populácie. Ak by si rovnakú slobodu „cestovať“ každoročne na dovolenku začali uplatňovať v rovnakej miere aj obyvatelia Číny, Indie či množstva iných krajín, ktorí si to zatiaľ nemôžu dovoliť, prudko by vzrástla nielen spotreba ropných produktov a produkcia skleníkových a ďalších toxických plynov, ktoré vznikajú ich spaľovaním, ale viedlo by to aj ku kolapsu mnohých

¹³ Ropná kríza v roku 1973 v západnej Európe a v USA ukázala, že možnosť realizácie slobody pohybu je podmienená aj dostatkom ropných produktov. Ich nedostatok obmedzil možnosť cestovať, ale vlády následne aj legislatívne obmedzili slobodu pohybu zavedením limitov na nákup ropných produktov pre právnické i fyzické osoby či v niektoré dni priamo zakázala používanie osobných automobilov. Zmyslom týchto opatrení bol verejný záujem – udržanie dostatočných zásob pohonných látok aspoň pre políciu, hasičov a záchránárov – čo možno interpretovať ako Hobbesovské obmedzenie slobody v záujme bezpečnosti. Legislatívne obmedzenie slobody pohybu v osobných motorových vozidlách v chránených oblastiach, v centrách miest, alebo v čase prílišného znečistenia životného prostredia v súčasnosti sú rovnako zdôvodňované verejným záujmom. Osobné slobody motoristov musia ustúpiť právu na zdravie a v konečnom dôsledku aj život, ostatných.

ekosystémov, ktoré jednoducho nie sú schopné uniesť návštevu desiatok a stoviek miliónov ľudí. Preto možno očakávať, že v blízkej budúcnosti bude nutné slobodu pohybu obmedzovať práve s ohľadom na jej environmentálne dôsledky, ktoré obmedzujú slobody a práva iných. Veľmi pravdepodobne sa to však bude týkať aj iných druhov slobody. V čoraz preľudnenejšom svete je totiž dostupná iba Rousseauom definovaná obmedzená občianska sloboda, ktorá musí brať ohľad na slobodu iných.

*

Sloboda je determinovaná nielen politicky a ekonomicky, ale aj environmentálne a biologicky, a to dokonca skôr a dôslednejšie. Tradičné myslenie o politike, práve a štáte sa doposiaľ zaoberalo predovšetkým politickými a ekonomickými slobodami, ich rozsahom a obmedzeniami. Bud' však prehliadalo ich environmentálne predpoklady a limity, alebo ich nepovažovalo za hodné sústavnej a hlbšej reflexie.

Ak však akceptujeme závislosť väčšiny ľudských aktivít na prírodných zákonoch, nemôžu ich princípy, na ktorých je vybudovaná priemyselná civilizácia a jej politický a ekonomický systém ignorovať. Závislosť civilizácie na konkrétnom stave biosféry, vrátane klimatických a hydrologických pomerov je už dostatočne preukázaná, preto by sa v záujme prežitia civilizácie mali adekvátne tomu prispôbiť aj princípy, na ktorých civilizácia buduje svoje inštitúcie a imperatívy. Z tohto hľadiska treba premyslieť aj tradičné vymedzenia rôznych druhov slobody.

Predmetom filozofickej reflexie sa tak musia stať divergentné procesy prehlbujúce rozpory v súčasnej spoločnosti. Na jednej strane je tu proces rozširovania legálne garantovaných slobôd, na strane druhej obmedzovanie možností ich reálneho uskutočňovania. Zároveň možno identifikovať snahy o rozširovanie slobôd na úkor rovnosti prístupu k zdrojom umožňujúcim ich naplnenie. Tieto javy sa pritom objavujú v situácii keď pokračovanie technologického rozvoja a ekonomickej integrácie v globalizačných procesoch zvyšuje komplexnosť priemyselnej civilizácie. Zvyšujúca sa úroveň komplexnosti však prehlbuje a znásobuje vzájomné závislosti, čo možnosti realizácie slobôd skôr obmedzuje než rozširuje. Ak budú tieto trendy pretrvávať, možno očakávať aj rozširovanie tendencií k legislatívnemu obmedzovaniu slobôd.

Literatúra

- BRÖSTL, A. (1999): *Dejiny politického a právneho myslenia*. Bratislava: Iura Edition.
- DUBNIČKA, I. (2011): Peak oil – koniec civilizácie? In: Dubnička, I. (ed.): *Megatrendy tretieho milénia: zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie*. Nitra: UKF, s. 54 – 77.
- HOLLÄNDER, P. (2010): Spoločenská zmluva Jeana-Jacqua Rousseaua – paradigma modernej (i postmodernej) konštitucionalistiky. In: Rousseau, J.-J.: *Spoločenská zmluva*. Bratislava: Kalligram, s. 11 – 20.
- JAVORSKÁ, A. (2011): Celostné myslenie a udržateľnosť života modernej civilizácie. In: Dubnička, I. (ed.): *Megatrendy tretieho milénia: zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie*. Nitra: UKF, s. 133 – 140.
- LOCKE, J. (1992): *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda.
- MANDA, V. (2012): K niektorým aspektom Lockovej idey slobody. In: Sucharek, P. (ed.) *Sloboda a jej projekcie. Stará Lesná 2011. Zborník vedeckých príspevkov z jubilejného 10. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia spojeného s medzinárodnou konferenciou*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity: Prešov, s. 25 – 32.
- MANDA, V. (2013): Lockov pojem slobody. In: *Filozofia*, 68 (2), 105 – 113.
- MILL, J. S. (1995): O slobode. Bratislava: IRIS.
- NEZNÍK, P. (2011): Mechanika slobody. In: Čupková, L. – Skačan, J. (eds.): *Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí: recenzovaný zborník vedeckých článkov*. Nitra: UKF, s. 117 – 124.
- ROUSSEAU, J.-J. (1978): Rozprava o politickej ekonomii. In: Rousseau, J.-J.: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, s. 151 – 199.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010a): *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. Bratislava: VSSS.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010b): *O spoločenskej zmluve*. Bratislava: Kalligram.
- SOUSEDÍK, S. (2010): *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad.

SŤAHEL, R. (2012): Ambivalentnosť vzťahu štátu a slobody. In: Suchárek, P. (ed.): *Sloboda a jej projekcie. Stará Lesná 2011. Zborník vedeckých príspevkov z jubilejného 10. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia spojeného s medzinárodnou konferenciou*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity: Prešov, s. 308 – 313.

SWIFT, A. (2005): *Politická filozofie*. Praha: Portál.

ŠPIRKO, D. (2012): Sloboda a „environmentálna zodpovednosť“. In: Suchárek, P. (ed.): *Sloboda a jej projekcie. Stará Lesná 2011. Zborník vedeckých príspevkov z jubilejného 10. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia spojeného s medzinárodnou konferenciou*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity: Prešov, s. 182 – 187.

Mgr. Richard Sťahel, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Hodžova 1

949 74 Nitra

Slovenská republika

rstahel@ukf.sk

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu VEGA č. 1/0565/13 „Idea človeka, slobody a súkromného vlastníctva v sociálno-filozofickom myslení ranného novoveku“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

LEVINASOVA FILOZOFIA „ŤAŽKEJ SLOBODY“

Pavol Sucharek

Levinas's Philosophy of "Difficult Freedom"

Abstract: *The contribution concentrates on the issue of freedom in Levinas' book Difficult Freedom."Philosophizing about freedom is complicated and the difficulty lies mainly in the fact that the interpersonal relationship initially rests upon the relationship of one's individual freedom towards the other's. According to Hegel, history begins in the conflict point of two opposing liberties: mine and other's. Levinas' metaphysical concept of freedom represents one of the fundamental polemics with that determination of human history. The issue of freedom remains in fundamental contrast when considered within Judaism and Christianity. The contribution identifies the basic coordinates of that conflict.*

Key-words: *God – Freedom – Ethics – Talmud*

Levinas – náboženský mysliteľ?

Ukazuje sa, že z kontextu Levinasovho premýšľania o slobode, ale aj z kontextov rozličných komentárov Levinasových textov o slobode presvitá určitá, nie vždy celkom jednoznačná „náboženská“ tematika. Uvediem príklady. F. Poirié uvádza svoju knihu rozhovorov s E. Levinasom rozsiahlym, približne 60 stranovým komentárom základných myšlienok, a v rozhovoroch sa na Levinasa dvakrát obracia s tou istou otázkou: *ste, alebo definovali by ste sa ako náboženský (židovský) mysliteľ, filozof?* (Poirié 1996, 130, 134). F. Poirié však zdôrazňuje skutočnosť, že Levinas zreteľne rozlišoval medzi knihami – komentármi biblických veršov (talmudické spisy, resp. talmudické čítania – fr. *lectures* – publikoval v Éditions du Minuit) a čisto filozofickými knihami „písanými pre celý svet“ (Poirié 1996, 12). Táto otázka často zaznieva aj v iných rozhovoroch (Saint Cheron, 2010; Armengaud, 1985) či obširných úvodoch prekladateľov Levinasových kníh (Lignis 1990). Spiritualita alebo náboženstvo sa v nich ukazujú ako základná skúsenosť, situovaná na pomedzí ľudského vedomia a filozofického diskurzu. Nemožnosť vytýčenia absolútnej hranice medzi filozofiou a náboženstvom napríklad dokazuje aj fakt, že

keď sa francúzski filozofi R. Callin a F.-D. Sebbah podujali k vytvoreniu Levinasovho slovníka, a chceli vychádzať prednostne z textov, ktoré Levinas uvádza explicitne ako filozofické, nemohli nijako poprieť inšpirovanosť judaizmom. Ich slovník zahŕňa všetky základné kategórie, s ktorými Levinas operuje od svojej prvej knihy *De l'existence à l'existant* (1947) až po poslednú *Dieu, la mort et le temps* (1993). No už samotný výber centrálnych filozofém hovorí jasnou rečou: slovník nám približuje pojmy „prikázanie“, „Boh“, „inšpirácia“, „svätosť“ – čo znamená, že pri komentovaní Levinasovho diela nemožno vystačiť len s filozofiou. Dôležitosť vyjasnenia náboženských postojov jednoznačne akcentuje napríklad jeden z Levinasových korešpondentov S. Decloux, ktorý hovorí, že čítanie Levinasových diel treba začať od knihy *Ťažká sloboda. Eseje o judaizme* (Jędraszewski 1991, I). Nemožno dobre porozumieť Levinasovej filozofii bez vedomia bytostnej zakorenenosti Levinasa v talmudickej tradícii judaizmu. Ako dodáva komentátor, práve toto zakorenenie a zamilovanosť do židovského predurčenia je hlavným poslaním *Ťažkej slobody* (Jędraszewski 1991, I).

To znamená, že tvrdenie S. Declouxa, ako aj moja prvá otázka majú svoje opodstatnenie. Bez zásadných strát asi nebude možné redukovat' problematiku slobody na čisto filozofický diskurz. Číha tu však ešte jedno nebezpečenstvo: aby som snád' Levinasa neinterpretovao z mne bližších, kresťanských pozícií, bude nutné načrtnúť niektoré zo základných odlišností medzi kresťanským a židovským vnímaním slobody. Na úvod uvediem úryvok, na ktorý sa budem koncentrovať, a jeho komentár sa pokúsim založiť na uvedených rozdieloch. Levinas na jednom mieste hovorí: „Byť slobodný znamená vykonať to, čo za mňa nemôže vykonať nikto iný. Byť slobodný znamená byť poslušný hlasu Najvyššieho. Človek, to je tiež vpád Boha do bytia alebo vyžarovanie bytia smerom k Bohu: prerušenie bytia, kedy na miesto boja a lúpenia nastupuje dar, darovanie plnými rukami; odtiaľ myšlienka vyvolenosti, ktorá sa môže zvrhnúť na pýchu, pôvodne je to však vedomie nezrušiteľného príkazu, ktorý je zdrojom etiky“ (Levinas 1982, 96).

Sloboda ne-miesta. Osud Žida – večného vyhnanca

Situácia, resp. základná skúsenosť, z ktorej sa odvíja celá Levinasova pojmová sústava je všeobecne známa: na začiatku je tu stretnutie s dru-

hým človekom, ktoré je vlastným miestom pravdy. Pravda sa konkrétne odohráva ako konfrontácia s nahotou a bezbrannosťou tváre Druhého. V reči obnaženej tváre sa zjavuje inakosť – jednou z jej modalít je figúra Majstra. Druhý človek je iný než ja, pretože ku mne pristupuje ako Majster (a zároveň cudzinec, sirota a vdova); v každom prípade je to ten, kto vo mne vzbudzuje morálne vedomie. To znamená, že ma poučuje tým, že mi nastavuje zrkadlo: 1) tým, že mi ukazuje moju moc, pretože vo vzťahu k druhému človeku som vždy potenciálnym vrahom; 2) tým, že kladie určitú bytostnú prekážku mojej slobode, pretože v jeho očiach sa už vždy zračí prosba o pomoc („*Nezabiješ!*“). Tvárou v tvár druhému človeku teda nemôžem zostať ľahostajný, pretože môžem alebo nemôžem odmietnuť svoju pomoc. A práve v mojej odpovedi na volanie druhej osoby je obsiahnutá sloboda – nie ako svojvôľa, ale ako zodpovednosť.

Počiatok ľudských dejín možno podľa Hegla „datovať“ týmto okamihom konfliktného stretnutia dvoch protikladných slobôd: mojej a druhého. Levinasova koncepcia slobody predstavuje jednu zo zásadných polemík s týmto určením ľudských dejín. Je tu totiž otázka, nakoľko možno medziľudský vzťah vnímať ako vzťah dvoch (a zároveň rovnocenných) slobôd. V kap. „Medzi dvoma svetmi. Cesta Franza Rosenzweiga“ v knihe *Ťažká sloboda* neustále zdôrazňuje potrebu zachovania zásadného odstupu od hrozby zapletenia do dejín, akú predstavuje kresťanský univerzalizmus, ktorého Hegelovská koncepcia je osobitným predĺžením (to je ten „druhý svet“, zatiaľ čo „prvý svet“ – t. j. zachovanie práva na slobodu vo vzťahu k dejinám, je cestou judaizmu). Definovanie prvého sveta *večnosťou* je samozrejme v zjavnom rozpore s hegelovským, a možno aj kresťanským univerzalizmom (alebo naopak).

Judaizmus si totiž podľa Levinasa musí zachovať právo vynášať súd nad udalosťami, „ovenčenými úspechom, nad udalosťami, ktoré sa javia ako skutočné, objektívne viditeľné“ (Levinas 2010, 299). Toto právo posudzovať dejinné udalosti sa však z perspektívy hegelovského myslenia javí iba ako subjektívne presvedčenie, resp. ilúzia, bude raz nevyhnutne podrobená dejinnému súdu. Podľa hegelianizmu neexistuje žiadny večný národ, t. j. národ schopný slobodného života vo vzťahu k dejinám: „Každý národ je súčasťou dejín, nachádza v nich vlastné určenie (fr. essence déterminée), aby mohol svojím spôsobom prispieť k univerzálnemu dielu, ktoré ho zahŕňa, prerastá, a v ktorom sa koniec-koncov pohlcuje a zaniká. Večné sú jedine univerzálne dejiny, ktoré zhromažďujú dedičstvo vymre-

tých národov“ (Tamže). Z toho vyplýva, že akákoľvek historická partikulárnosť, jedinečnosť je vlastne identitou širšieho celku, ba že je, ako hovorí Levinas, „identická s vlastnou konečnosťou“ (Levinas 2010, 299). Elitné postavenie židovského národa ako „večného národa“ sa v tomto zmysle javí len ako dočasná ilúzia. V čom má teda pôvod eschatologická vízia judaizmu, t. j. „právo vynášať súd nad dejinami“?

Ukazuje sa, že je to práve bolestný osud žida-tuláka; národa, ktorý nikde nenachádza domov a zároveň národa, ktorý je božsky oslobodený od potreby miesta. Totiž, „Biblia pozná len Svätú zem. Bájnu zem, ktorá sama vyvrhne nespravodlivých; zem, v ktorej sa nemožno bezpodmienečne zakoreniť“ (Levinas 2009, 143). Jedným z krutých príkladov tohto – ospravedlňujem sa, ak používam príliš silný výraz – oslobodenia od potreby miesta – je tragédia holokaustu, tragédia vyvrhnutia jedného národa iným (resp. celým „druhým svetom“, možno povedať, univerzálnosťou európskeho ducha, ktorý nepozná nič než seba). Filozofovanie po Auschwitz teda musí byť celkom zreteľne myslením, ktoré už nemôže myslieť dejiny politicky, pretože politika ponechaná sama na seba vždy hrozí nejakým konečným neľudským riešením: „(Politika) deformuje mňa a Iného, z ktorých vzišla, pretože ich posudzuje podľa všeobecných pravidiel, a teda akoby v neprítomnosti“ (Levinas 1997, 268). Podmienka večnosti je takto „daná“ návratom od všeobecného zákona či pravidla k jedinečnému: prerušeniu kontinuity anonymného bytia (dejín, štátu, zákona), ktoré má etický resp. náboženský charakter. Mieru tohto prerušenia, t. j. roztržku s bytím nachádza Levinas v *skúsenosti zjavenia tváre* druhého človeka, v ktorej sa zreteľne vyvracia pyšná domnienka primátu politického bytia (v ktorom sa dejinné udalosti vykladajú ako zjavovanie a potvrdenie rozumu) nad osobným bytím náboženským. Levinas hovorí: „Rozdiel medzi «zjavovaním sa v dejinách» (bez práva na slovo) a zjavovaním sa druhému, pri ktorom asistujem svojmu zjavovaniu, odlišuje moje politické bytie od bytia náboženského“ (Levinas 1997, 225).

Prvý aspekt „ťažkej slobody“ má svoj pôvod v „*prerušení bytia*“, to znamená v myšlienke *vyvolenosti* špecifického typu, ktorá sa môže, ako hovorí Levinas, veľmi rýchlo „*zvrhnúť na pýchu*“; pýcha sa totiž neviaže na prácu, konanie a úsilie o pretrvanie, keďže ich elementárnou podmienkou je rozparcelovanie zeme. Pýcha smeruje kamsi za dimenziu priestoru a hranice chráneného miesta poskytujúceho šťastie útočiska. Ako často sme sami svedkami najväčšej pýchy práve u tých, ktorí už nič

nemajú a v nič už nedúfajú! Je to pýcha zo spravodlivosti, a tá hľadá nahor (a preto zhora – v tom spočíva jej nebezpečenstvo): „Boh, ktorý zakrýva svoju tvár a ponecháva spravodlivého bez víťazstva – tento vzdialený Boh – prichádza zvnútra. Ide o intímne puto, ktoré sa vo vedomí spája s pýchou (fr. fierté) bytia Židom, pýchou konkrétnej, dejinnej a celkom obyčajnej príslušnosti k židovskému národu. Byť Židom to znamená ... večne plávať proti ľudskému prúdu špinavosti a zločinnosti. „Som šťastný“, vyznáva v kap. „Milovať Tóru viac než Boha“ v *Ťažkej slobode* Levinas, „že patrí k tomu najnešťastejšiemu národu spomedzi všetkých národov zeme, národu, ktorého najvznešenejšie a najkrajšie hodnoty v rovine zákona a morálky zosobňuje Tóra. Intimitu tohto mužského Boha treba vydobýť z hranične ťažkého pokusu. Vďaka mojej príslušnosti k židovskému národu, ktorý tak trpí, sa vzdialený Boh stáva mojím Bohom. Teraz už viem, že si skutočne mojím Bohom, pretože by si nemohol byť Bohom tých, ktorých činy sú najstrašnejším prejavom aktívnej neprítomnosti Boha. Utrpenie spravodlivého pre spravodlivosť bez víťazstva je konkrétne prežívané ako judaizmus. Izrael – historický a živý – sa opäť stáva náboženskou kategóriou“ (Levinas 2010, 220 – 221). Prvý základný aspekt „ťažkej slobody“ takto v Levinasovom myslení spočíva v prechode od všeobecného k jedinečnému, od potreby priestorového určenia, k slobode ne-miesta (resp. vyhnanstva spravodlivého). Druhý aspekt má časový charakter.

Pokúsím sa predostrieť spôsob, akým na čas nazerá kresťanstvo a judaizmus. Východiskovým bodom bude opäť pojem „večnosti“, pretože obe náboženstvá ponímajú čas svojsky práve vzhľadom k nemu. Prečo? Pretože niečo také ako „čas vo vzťahu k večnosti“ resp. „zvečnený čas“ je práve spôsobom, akým sa uskutočňuje sloboda týchto náboženstiev v dejinách. F. Rosenzweig na jednom mieste v knihe *Hviezda vykúpenia* hovorí: „Židovský národ obdržal od Boha večný život na vrchu Sinaj pre všetky svoje pokolenia; večnosť, ktorá sa nezakladá na krvi, sa zakladá na vôli a nádeji. Iba jednota krvi však pociťuje záruku svojej večnosti už teraz. Čo je pre iné spoločenstvá minulosťou, teda čo už pominulo, je pre jednotu krvi stále prítomnosťou; pre ňu to, čo pominulo, nie je niečím cudzím, ale vlastným, niečím čo nesie vo svojom lone a každým dňom to môže porodiť“ (Rosenzweig 1976, 331 – 332). Z uvedeného vyplýva, že večnosť sa v židovskom ponímaní ukazuje ako nemeniteľná prítomnosť vytrhnutá spomedzi miznúcej minulosti a budúcnosti, ktorá

ešte nenadišla. Je to nemeniteľný okamih. Naopak, pre historické národy je podstatou zase zmena. Právo sa v nich vytvára na základe zvyku. Zvykové právo sa vytvára na základe minulých skúseností a písané právo je formulované v prítomnosti s intenciou namierenou do budúcnosti. So židovským národom je to inak: jeho právo, Tóra, je sväté a večné. Nedelí čas na minulosť a budúcnosť a tak stabilizuje národ, „jednotu krvi“ ktorá v ňom žije večne „teraz“. V Knihe *Ťažká sloboda* túto myšlienku Levinas formuluje inými slovami: „Kresťanstvo a judaizmus sa v dejinách neobjavujú ako náhodné udalosti, ale ako samotný vstup večnosti do času. Judaizmus je prežívaný ako večný život existujúci od tohto okamihu. Kresťanská večnosť je prežívaná ako vykročenie a ako cesta. Kresťanská Cirkev je bytostne poslaním, misiou. Od Vtelenia až po Parúziu preniká kresťanstvo svetom, aby premenilo pohanské spoločenstvo na kresťanské. (...) Svet je preň transparentný. (...) Naopak židovské spoločenstvo, má večnosť v samotnej svojej povahe. Bytie večnosti neodvoduje od zeme, jazyka či legislatívy, ktoré sú vždy premenlivé a podliehajú revolúciám. Jej zem je « svätá », a predstavuje hranicu nostalgie...“ (Levinas 2010, 290).

Rozdiel medzi kresťanským a židovským poňatím času je teda nasledovný: kresťanstvo je určitým poslaním – aby mohlo realizovať toto poslanie, musí participovať na svetových dejinách. Je akoby žitím rytmu historického času a hoci žije v očakávaní večného teraz, jeho prítomnosť nie je bodovou prítomnosťou, prítomnosťou okamihu, ale prítomnosťou epochy. Ako je úlohou Židov prechod skrze čas (vd'aka nástupnosti pokolení), tak je úlohou kresťanov udeliť význam každému rozmeru prežívaného času. Kresťan je, ako hovorí P. Ricœur *homo viator*, no toto putovanie, to je určitá extenzia v homogénnom časopriestore, ktorá sa absolutizuje v dejinnom poslaní; cesta samotná je napokon cieľom („Kresťanská večnosť je prežívaná ako vykročenie a ako cesta“). Judaizmus je naopak tou formou náboženstva, v ktorej je poriadok času a večnosti akoby obrátený: Mesiáš sa ešte nezjavil, ale spoločenstvo veriacich sa už nachádza v Božej blízkosti. Liturgický a rituálny život je vo svojom cykle liturgického roka zachytením už prežívanej večnosti. Týmto spôsobom je židovská anticipácia večnosti uzavretím v sebe a oddelením. Judaizmus teda začína akoby od konca, naproti tomu kresťanstvo je spojené s chronológiou sveta.

„Byť slobodný znamená vykonať to, čo za mňa nemôže vykonať nikto iný.“ – Levinasova univerzálna idea mesianizmu

V diele *Ťažká sloboda* rozvíja Levinas tému slobody aj v kontexte mesianizmu. Tento pojem uchopuje vo svojej prostote jedine ľudová obrazovnosť. Avšak ľudová koncepcia Mesiáša, ktorá nám ho približuje v pojmoch zmyslového videnia, je – v kontexte judaizmu – len apokalyptickou víziou *ne-určitej* osoby, ktorá raz príde na tento svet, aby záračným spôsobom učinila nápravu všetkých hriechov, zotrela každú slzu, zastavila každé násilie, napravila nespravodlivosť.

Levinas sa usiluje dodať tejto emocionálnej vízii určitý racionalizmus. Tento racionalizmus sa hlbším spôsobom zamýšľa nad esenciou mesiášstva – ale nie vo vzťahu k človeku, to znamená z perspektívy ľudskej predstavy o Mesiášovi a z perspektívy ľudských nárokov voči jeho osobe, ale z hľadiska vzťahu Mesiáša voči sebe samému. Mesiáš je skrátka „*spravodlivý trpiaci*“, pripomína Levinas slová proroka Izaiáša: „Vskutku on niesol naše choroby (...) opovrhnutý a posledný z ľudí, muž bolesti, ktorý poznal utrpenie (...) vskutku on niesol naše choroby a našimi bôľmi sa obťažil“ (Iz 53, 3-4) (Levinas 2010, 138). Mesiáš je niekto, kto trpí, pretože „*našimi chorobami, bôľmi sa obťažil*“, teda ten, ktorý na seba preberá utrpenie iných, a tento fakt, že neuhýba pred ťarchou spôsobenou utrpením iných, podľa Levinasa definuje samotnú *ipseitas* Mesiáša: „Kto napokon preberá na seba utrpenie iných, ak len nie osoba, ktorá hovorí « Ja »? ... Každá osoba je Mesiášom“ (Levinas 2010, 139). Z tohto dôvodu zaujíma fenomén utrpenia v ekonómii slobody výsadné postavenie: ešte síce nie je morálnou iniciatívou, ale práve vďaka nemu sa prebúdzajú sloboda – t. j. **ťažké, a preto slobodné** rozhodnutie prevzatia zodpovednosti za niečo, čo som si sám nedal (všetci napokon dobre vieme, že sloboda je vždy „draho vykúpená“). Práve takto možno v Levinasových intenciách hodnotiť morálnosť slobody, ktorá sa musí najskôr akoby vykúpiť sama zo seba a z vlastného utrpenia v prospech trpiaceho druhého. Vyššie som uviedol, že judaizmus začína akoby od konca. To znamená, že každý človek, ktorý na seba preberá utrpenie celého sveta, podľa neho odpovedá na tento podivný nárok prevzatia zodpovednosti za utrpenie iných **ešte skôr než ho vôbec vypočuje**: „Ustanoviť seba samého, neukrývať sa pred prevzatím zodpovednosti až do tej miery, že odpovedám ešte skôr než zaznie vyzvanie, práve to znamená Ja. Ja je ten, kto

povýšil seba samého k tomu, aby znášal celú zodpovednosť Sveta, « Samo-zvanec »» (Levinas 2010, 139). Na tomto mieste nemožno uviesť celú Levinasovu schematiku Vyplnenia (*le faire*) a Vypočutia (*l'entendre*) Božieho prikázania k prevzatiu zodpovednosti za druhého človeka, preto postačí, keď uvediem nasledovné: Levinas ju podrobne rozpracúva v druhej kapitole *Štyroch talmudických čítaní*, kde výslovne priznáva prvenstvo vyplnenia pred vypočutím – toto prevrátenie logického poriadku – a pomenúva ho ako „anjelské tajomstvo“ subjektivity (Levinas 2010b, 98, 101, 109). Je nutné podotknúť, že pre pochopenie pravdy skúsenosti „tvárou v tvár“¹, tak ako ju poznáme z *Totality a nekonečna*, je táto kapitola kľúčová.

Začať od konca, to znamená nečakať na príchod Mesiáša, ale začať od seba. Mesiáš je Samo-zvanec; ten, kto ustanovuje a povoláva samého seba k prevzatiu utrpenia za všetkých ostatných. Povedať „Ja“ podľa Levinasa môže len ten, kto už prevzal na seba toto utrpenie. Mesianizmus treba vnímať ako určitú koncentráciu na „*vpád Boha do bytia*“, ktorý vždy znamená povolanie a vyvolenie – konkrétne to znamená, že každý Žid by mal postupovať tak, akoby bol sám Mesiášom: „Mesianizmus teda nie je žiadnym presvedčením o príchode človeka, ktorý zastavuje dejiny. Je to moja možnosť znášania utrpenia všetkých. Je to okamih, v ktorom rozpoznávam túto možnosť a moju univerzálnu zodpovednosť“ (Levinas 2010, 139).

*

Na záver si dovoľím uviesť ešte jednu vysvetľujúcu pasáž z *Talmudických čítaní*: „Rav Hama bar Chanina povedal (Pieseň piesní 2, 3): „St’a jablň medzi plámkami je milý môj medzi mládencami“. Prečo je Izrael prirovaný k jabloni? Odpoveď: Aby ste sa poučili, že tak ako na jabloni najskôr dozrievajú plody a potom lístie, tak sa Izrael najskôr rozhodol vyplniť a potom vypočuť (prikázanie). – Videl však niekto jablň, na ktorej najskôr dozrievajú plody, a až potom lístie? – Rav Hama tvrdí, že je to tak: takéto jablone existujú! Tosafisti si kladú tú istú otázku. Nič nedokazuje – hovoria –, že hebrejský text hovorí o jabloniach a jablkách. Ide o citrónovníky, ktoré zostávajú visieť na strome až dva roky, preto sa môže zdať,

1 Levinas hovorí: „Tvár hovorí. Manifestácia tváre to je už rozhovor“ (Levinas 1997, 50), na inom mieste: „Oko nežiari, ale hovorí“ (Tamže, 51).

akoby čakali na listie. Krásny obraz. Ocitli sme sa v nádhernom sade, v ktorom plody dozrievajú pred listím. Zázrak nad zázraky: dejiny, v ktorých koniec predchádza rozvoju. Od počiatku už máme všetko. Ovocie ako negácia semena je obrazom par excellence tejto negativity dejín a dialektiky: ovocie je tu od vekov. Dejiny sa nerozvíjajú, ale rozširujú. Konečný poriadok očakáva listie, medzi ktorým sa tu i tam náhle objaví ovocie“ (Levinas 2010b, 99).

V kontexte popisovaného problému slobody je podstatná práve táto myšlienka „*plodov dozrievajúcich pred listím*“, resp. myšlienka, podľa ktorej „*vyplnenie (prikázania) predchádza vypočutiu*“ – prirovnanie Izraela k takejto jabloni však treba vnímať v rovine najväčšej spomedzi udalostí: darovania Tóry. A naopak: darovanie Tóry predstavuje explikačný model pre filozofiu Zjavenia, filozofiu slobody a zodpovednosti. Inak povedané, „*byť slobodný znamená byť poslušný hlasu Najvyššieho*“: prijatie prevzatia zodpovednosti nemá podľa Levinasa nič spoločné s výskumom, kalkuláciou, úvahou, či inou pokusnou formou priblíženia. Aby bola ohlásená pravda, netreba k tomu žiadneho predchodcu. Pravda zjavenia tvára sa „ponúka a dáva sa na spôsob ovocia, nie je teda čímsi, po čom siaha neisto hmatajúca a skúmať detská ruka. Pravda, ktorá sa ponúka takýmto spôsobom, je dobrom, ktoré prijímajúcemu neposkytuje čas na dôkladné preskúmanie. Jej bezodkladnosť nie je hranicou nanútenou slobode: potvrdzuje – viac než sloboda a viac než odosobnený subjekt, konštituovaný touto slobodou – neodmietnuteľnú zodpovednosť, ktorá je za hranicami prevzatého záväzku, a v ktorej už možno zostáva sproblematizované absolútne oddelené ja smerujúce k vlastneniu ko-nečného tajomstva subjektivity“ (Levinas 2010b, 100).

Literatúra

- ARMENGAUD, F. (1985): Entretien avec E. Levinas. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3/1985), s. 296 – 310.
- JĘDRASZEWSKI, M. (1991): Europa i Biblia. In: Levinas, E.: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: ATEXT, s. I-VIII.
- LEVINAS, E. (1982): *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Editions du Minuit.
- LEVINAS, E. (1997): *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH.

- LEVINAS, E. (2010): *Difficile liberté*. Paris: LGF, Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (2010b): *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Les Editions du minuit.
- LIGNIS, A. (1990): Foreword. In: Levinas, E.: *Difficult freedom. Essays on Judaism*. Batlimore: The Johns Hopkins University Press. s. IX – XIII.
- POIREE, J.-F. (1987): *Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
- ROSENZWEIG, F. (1976): *Der Stern der Erlösung*. Den Haag.
- SAINT CHERON, M. (2010): *Entretiens avec E. Levinas 1983 – 1994*. Paris: LGF, Livre de Poche.

Mgr. Pavol Sucharek, PhD.

Katedra filozofie, Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
17. novembra 1
08 001 Prešov
Slovenská republika
pavol.sucharek@gmail.com

Príspevok vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0201/11 pod názvom Intencionalita, afektivita, existencia v intersubjektívnej situácii.

TWO MODES OF EXISTENTIAL FREEDOM: V. SOLOVYOV AND S. KIERKEGAARD

Lada V. Tsypina

Abstract: *Following the approaches of V. Solovyov and S. Kierkegaard the article touches the problem of unity of the acts of freedom and existence and represents both the Russian and Danish philosopher as creators of the new synthesis of reason and faith, which is revealed in “journey to the edge of human possibilities” (G. Bataille). The correlation between two modes of existential freedom: V. Solovyov’s “free theurgy” and Kierkegaard’s “Christian heroism” constitutes the plot of the comparative analysis. The preliminary conclusion of the analysis says: both Solovyov and Kierkegaard leaned on their native theological tradition, on Orthodoxy and Lutheranism respectively, but were in search of “God behind God” (P. Tillich) to create the project of faith for the future.*

Key words: *Freedom – existence – free theurgy – Christian heroism – V. Solovyov – S. Kierkegaard*

Preliminary considerations

Comparative analysis of philosophical and literary heritage of V. S. Solovyov (1853 – 1900) and S. Kierkegaard (1813 – 1855) is completely new and unusual task. Traditionally, each of them is regarded as the founder of the representative philosophical direction. The generation of thinkers – the representatives of Russian religious renaissance were brought up on Solovyov’s ideas of positive unity of all-being and sophiology. Kierkegaard’s subjects were rediscovered by European existentialism in the 20th century. However, amazing coincidences can be found in their creative endeavors and the intertwining of their fates. Both the Russian and Danish thinker reconsiders the philosophical task of their time as the need to go beyond logicism and systematics of Hegel. Each of them was able to lead the national thought to the European level of development.

The Russian idea before Solovyov was “on the threshold of the systems” (Zenkovsky). He created a comprehensive synthesis of the moral, philosophical and religious elements and allowed Russian

philosophy to cross this threshold. The supreme idea of Solovyov's philosophy was the achievement of the living and true communion with the Absolute in the process of confluence of knowledge with creativity in a free theurgy. Solovyov's Absolute can be comprehended only in the systematic form preserving the threefold of Hegelian idea of development. Firstly, this Source of all is absolute and self-closed in its absoluteness in such a way that it contains nothing outside itself. Secondly, it is therefore only One and endless. Thirdly, this Source is dynamic. Power dimension of its internal life is created by the tension of the essence and appearance (*Deus absconditus et redelatus*). The modes of the first principle's appearance keep the power of its essence. Moments of the Absolute's life: its being-in-itself, implementation through the opposite and returning to himself appear in Solovyov's thought as the universal mystery.

S. Kierkegaard brought the Danish philosophy out of the state of imitative discipleship of European thought. He became "the author of the authors" opening the space of game between notion and word, content and expression. You can take full part in this game only if you are prepared "without a backward glance to stake the very concept of your own name" in order to write "as it were on the reverse side of your own authenticity" (R. Barth). This is Kierkegaard's choice; this is the clue to his intriguing pseudonymity. The "behind-the-scenes" existence of the author amounts to his rejection of what he has written. The author is only the resonator of meaning, who strives to depsychologize existential experience and create its ideal form. The form of such kind became Kierkegaard's doctrine of the three stages of human existence – aesthetic, ethical and religious. This trinity of modes of existence, full of fear, anxiety and despair, however, leads him to "rest in Providence" and open to the face of God in the absurdity of Faith.

Another similarity of the compared thinkers should be noted: both of them are deeply religious. Both had been brought up in traditional large families. Solovyov had nine siblings; "rough and pious atmosphere" (Motschulsky) reigned in the family. Kierkegaard as with his seven siblings received "strict and rough Christian nurture, speaking humanly, delirious nurture", as he testified in his famous "Diary". The Russian and Dutch thinker both passed through a deep religious crisis – Solovyov became a socialist, Kierkegaard dipped in decadent aestheticism. However the period of hesitations and temptations was overcome. Both thinkers

turned to faith that as a result of trials acquired deeply personal and intimate features. Both Solovyov and Kierkegaard leaned on their native theological tradition, on Orthodoxy and Lutheranism respectively, but were in search for “God behind God” (Tillich) to create the project of faith for the future. Our forthcoming task is to separate just a single motive from this framework and to analyze how it is refracted in the edifices of these thinkers. It is the motive of the existential freedom of a person.

V. Solovyov on freedom as the principle of life and free theurgy

Because of the variety of themes and subjects Bulgakov compared Solovyov’s philosophy to a “sonorous chord”. Such soundfulness is essentially determined by the loyalty to the systematic form of presentation. Famous Russian thinker evaluates Hegel’s philosophy as “a system of absolute rationality arising necessarily from the previous philosophical development” (Solovyov 1990c, 34). However, this self-enclosed logical perfection of its system excludes any internal contradiction; the development of philosophy is to proceed the other way, determined by “the question of the purpose of existence”. This existential turn of Solovyov’s thought is called to open not the separate individual, but the whole mankind as a single organism. The supreme principle of life of such universal human organism is mysticism. It is in mysticism “this life is in immediate, closest connection with the principle of absolute reality, with the divine life” (Solovyov 1990a, 154).

V. Solovyov developed the original teaching of the absolute principle in his “Critique of abstract principles”. As existing unconditionally Absolute is excluded from the scope of any relationships. It is the only positive ground of the whole being and knowledge. This statement has two implications: “Firstly, the absolute first principle is free of any being and, secondly, it encompasses any being in its positive power or in the spring of producing” (Solovyov 1990b, 700). The Absolute is a positive nothingness (unconditional unity, freedom from being, existing All-being) and the Whole (the producing power of being, the beginning of plurality, first matter, or becoming All-being). Two of these centers of the Absolute’s first principle are everlastingly and inseparably interconnected.

Solovyov distinguishes the Absolute from its being (absoluteness), stressing that “all-being is not the wholeness but possesses it” (Solovyov

1990b, 710). Thus, the concept of the “second-absolute” is coined. This concept grounds any relative, multiple, divided existence. This is the nature, of which the wholeness is the sense. Without the man, the nature only strives for survival. In the man’s existence “the second absolute” is restored in its ideal point. This is due to the presence of three elements: rationality (the idea of the wholeness), freedom (unconditional independence both towards God and towards its own nature) and materiality (the idea of individuality). In man the wholeness as a part of the divine being exists in the state of becoming. Solovyov argues for this statement, considering the scope of morality, knowledge and creativity.

With regard to the individual will the principle of freedom, Solovyov says, has only a negative value. The action which does not face the obstacles brings nothing to the content of human life. “Extreme tension of personal consciousness, which has not yet found a suitable object, becomes an empty and shallow egoism” (Solovyov 1990a, 163). Since only the common good can become the subject of the individual will, the ideal of an integrated life can be achieved only collectively in the form of a free theocracy, which unites the state, church and district council. Total freedom provides power over the nature of the external world, but the victory over the human nature can be achieved only “in the inner connection with a truly existent” (Solovyov 1990a, 198).

The task of philosophy is to promote the connection of man with a truly existent in the field of knowledge. Solovyov stresses that we cognize the object or communicate with it in two ways, externally and internally. The first way gives both empirical and rational knowledge. The second way realizes with the help of our divine part and leads to the absolute, mystical knowledge. This inner aspect of cognition includes belief (the unconditional approval of the object’s existence), imagination (mental contemplation of the object’s essence) and creativity (embodiment of the object’s image into our experience). Our cognition becomes valid only if it comprises these elements, i.e. expressing the inner relationship between the man and the world.

It is clear for Solovyov that the duality of man, its heterogeneity, influences the process of cognition. “Thus, the synthesis of mystical and natural elements, through the rational element, necessary for true knowledge, is not present in consciousness, but is the task of mind” (Solovyov 1990b, 739). Free theosophy as the synthesis of science,

philosophy and theology is designed to solve this problem. Such kind of synthesis should tower over the facts of experience, ideas of intellect and dogmas of faith.

The condition of true knowledge rests in “rebuilding the existing reality” – a free theurgy. This is not a theoretical problem for the receptive, understanding and explaining mind, but the practical one for creative thinking. Paradoxically, Solovyov understands this problem as a problem of art. He transports the question of the implementation of truth to the aesthetic domain. Theurgy, or “great art”, allows us to establish an organic relationship between the divine, the human and the natural elements of reality, in order to ensure “the man’s implementation of divine forces in the real existence of nature” (Solovyov 1990b, 743).

The reflection of such a “universal creativity” is connected with an individual creativity. Therefore Solovyov acknowledges the “first aesthetic axiom” as an involuntary creativity, i.e. it is induced by the highest and the internal Source. “Passivity, pure potentiality of the mind and will, is a precondition for the real freedom of creativity. The freedom here belongs primarily to those poetic images, thoughts and sounds, which come to the soul themselves freely. The soul is ready to meet them and take inside. The very poetic soul is free in the sense that in a moment of inspiration, it is not related to anything alien and repulsive to inspiration. It is not obedient to anything shameful; it obeys only what it contains, or what comes to it from the area of the over-consciousness. The soul recognizes it itself as the highest and native immediately” (Solovyov 1990d, 234). In the process of free theurgy feelings and thoughts of the person, its actions and deeds are in the creative relation to the transcendent world. The forces of human creativity become so close that at once they are transformed into a single “Eye of eternity”. Solovyov describes this process in his poem:

Above white earth a single, single
Star burns
And draws one along a path of ether
To itself – there.
Oh, why is it so? In one steady gaze
All wonders dwell,
The mysterious sea of all life,
And the heavens.

That gaze is so close and so clear –
Behold it,
You, too, will be measureless and sublime –
Master of all (Solovyov 2003).

Kierkegaard's Christian heroism as the way to existential freedom

Kierkegaard's provocative, "hybrid" texts, their intriguing, deliberate pseudonymity, their piercing existential tonality combined with a demanding rigor and missionary zeal form an ideal space for the experimental philosophy. It's not that philosophy whose immanent movement culminates in a System in which "the word reconciliation is used to signify speculative knowledge or to designate the identity of the knowing subject with the object known" (K'erkegor [Kierkegaard] 1993b, 118). "Cunning operations" of this kind Kierkegaard leaves to the "speculative appraisers" and "systematic markers". The objectification of thinking in the immanent categorical synthesis must be destroyed, according to Kierkegaard, by distinguishing the irreplaceable (in essence), dissimilar (in quality) and unequal (in quantity) content of existence from the form of thinking as such. His concern is the philosophy, that lets the thought be silenced, while the person is looking for other ways to testify about herself.

Having formulated the following imperative "There is something that is not subject to thought and that is existence", Kierkegaard revealed anthropologic background of his philosophy. "Man is spirit" – he postulates – "But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to its own self, or it is that in the relation that accounts for the fact that the relation relates itself to its own self; the self is not the relation but the fact that the relation relates itself to its own self" (K'erkegor 1993a, 255). The reflection itself is thereby transferred into the self and as the inner discrepancy in a synthesis of the self, causes despair. The self is fluctuating between possibility and necessity and between finitude and infinitude. Despair of this kind does not take you beyond the limit of the self.

The ascent of despair to its own peak can be accomplished by means of two cycles. The first is despair-weakness, which is expressed in the desire not to be oneself, in a striving to get rid of it. The dialectic of despair-

weakness culminates in the despair over one's weakness, while clarifying the reasons why the self didn't wish to be itself returns the original relation of the self to itself. The self that does wish to be itself is aware of the active nature of despair; hence the second definition of man becomes despair-defiance. Despair-defiance gives into temptation "to create itself, to dress itself up, to exist thanks to itself alone" (K'erkegor 1993a, 300). It empties by reflection.

Kierkegaard denies that classical philosophy possesses motion, which is merely imitated in it by reflection, mediation or removal. This is a movement of abstraction that reaches its apogee in pure being, or, rather, "dialectical wizardry" that compels opposites to signify one and the same being. The horizontal line of speculative movement starts out from abstraction and easily returns to it, leaving out of account the fact that in contemplation I can go around myself but I can't "lift myself above myself; I can't find the Archimedean point" (K'erkegor 1997, 75). The prohibition on regarding existence as the product of consciousness alone and the escape of reality from the control of thoughts bring to light the limitation of speculative philosophy.

"The success of speculation in comprehending is just that of sewing without making the end fast and without knotting the thread; therefore it can marvelously keep on sewing, that is keep on pulling the end through" (K'erkegor 1993a, 318). The foundation left untouched by the "horizontal sewing of speculation" is freedom, from which existence is inseparable. The supreme interest of freedom consists in restoring harmony of the self. Freedom as self-established existence is impossible without the turn to Christianity as "the best inventor of paradoxes".

Kierkegaard likens the vertical line of the establishment of freedom to a leap into the infinite, localized in the finite, in an instant. "To this end passion is necessary. Every movement of infinity comes about by passion, and no reflection brings a movement about. This is the continual leap in existence which explain the movement, whereas mediation is a chimera" (K'erkegor 1993c, 42). The leap into the infinite opens up the possibility of a trial of one's own freedom. Is freedom capable of defending itself and thus fulfilling its own destiny? To answer this question for Kierkegaard is to leave the sphere of mere man-to-man relation. The appeal to a "non-human measure", that is, to God, transforms a man into "the knight of faith". The devaluation of any and all *ad hominem* arguments places the

individual “not this or that man but this definite individual before the face of God, alone in this tremendous exertion and this tremendous responsibility” (K’erkegor 1993a, 251), face to face with the abyss that divides the divine from human. That is the position of Christian heroism.

Christian heroism is the kind of trial of the biblical Job – “the founder of the category of the trial, who gave birth to it in a terrible torment” (K’erkegor 1997, 101). The trial is transcending us absolutely and places the man into a purely personal relationship of contradiction to God. The realized trial is temporary, it opens up for itself in the instant, which Kierkegaard signifies as “that ambiguity in which time and eternity touch each other, and with this the concept of temporality is posited, whereby time constantly intersects eternity and eternity constantly pervades time” (K’erkegor 1993b, 184). The meaning of the instant reveals itself in the absurdity of faith, when the self, being itself and wishing being itself, immerses itself into God through “its own clear transparency”. The realization of the temporal in eternity, of the finite in infinity, of the human in God is the true implementation of existential freedom.

Conclusions

To sum up this short paper we need to return to the different modes of existential freedom that had been proposed by Solovyov and Kierkegaard. Both understood freedom as a dialogue between a man and Transcendence. Freedom of such is rooted in the depths of the person and acquired in Anticipation before God. The experience of such freedom was hard-won by Solovyov and Kierkegaard in the “journey to the edge of human possibilities” (G. Bataille). Both thinkers have rejected the authority of Hegel’s philosophy keeping the mood of his dialectics and the interest in triadic constructions.

The border between Solovyov’s and Kierkegaard’s views on freedom lies in the comprehension of human nature. For Solovyov “human” is a collective essence, the humanity, which in the course of its development becomes God-humanity. Such an ideal “human-humanity” consists of three elements: rationality (the idea of the wholeness), freedom (unconditional independence both towards God and towards its own nature) and materiality (the idea of individuality). His destiny realizes in

free theurgy – the process of life creation that comprises free theosophy (the moment of thinking) and free theocracy (the moment of will).

Kierkegaard comes from the conflict between thought and existence. He understands the human being as an individual existence, which tends to overcome the heterogeneity of its own. This is possible because the “man is spirit or self”. Living the various stages of existence, an aesthetic or ethical one, he goes through states of despair-weakness and despair-defiance in an effort to get rid of his own self. He succeeds to go beyond his limits and to make the leap into infinity only on the religious stage. For the knight of faith the realization of the temporal in eternity, of the finite in infinity, of the human in God is the true implementation of existential freedom.

We are facing two projects of the mystery of the relationship between the divine and human for the 20th century. The first, psychological and moral, is realized by Kierkegaard on the basis of the transformation of famous Luther’s “*solo fide*”. The human who searches for being with the aid of moral, aesthetic and religious acts continuously participates in the dialogue with God. He is a Christian hero trying to find the kingdom of God. The second project is mystical and meta-historical. Solovyov has done it at the intersection of ideas of Orthodox Christianity and Gnosticism. In it a man-theurgist is included to the everlasting chain of historical epochs which transmit the positive experience (moral perfection, political ideal, the progress of freedom) of the past to the future.

Literature

- K'ERKEGOR S. (1993c): Strakh i Trepet. In: *Strakh i Trepet*. Moskva: Respublica, s. 13 – 112.
- K'ERKEGOR, S. (1993b): Poniatie strakha. In: *Strakh i Trepet*. Moskva: Respublica, s. 115 – 248.
- K'ERKEGOR, S. (1993a): Bolezn' k smerti. In: *Strakh i Trepet*. Moskva: Respublica, s. 251 – 350.
- K'ERKEGOR S. (1997): *Povtorenie*. Moskva: Labyrint.
- SOLOVYOV, V. S. (1990a): Filosofskie nachala tselnogo znanja. In: *Soch.* v 2 tt., T. 2. Moskva: Mysl', s. 139 – 288.

- SOLOVYOV, V. S. (1990b): Kritika otvlechennih nachal. In: *Soch.* v 2 tt., T. 1. Moskva: Mysl'. s. 581 – 756.
- SOLOVYOV, V. S. (1990c): Krizis zapadnoy filosofii. Protiv pozitivistov. In: *Soch.* v 2 tt., T. 2. Moskva: Mysl', s. 3 – 138.
- SOLOVYOV V.S. (1990d): Znachenie poezii v stihotvorenijah Pushkina. In: *Literaturnaya kritika*. Moskva: Sovremennik, s. 223 – 273.
- SOLOVYOV, V. S. (2003): The Eye of eternity. In: *From the Ends to the Beginning. A Bilingual Anthology of Russian Verse*. Northwestern University. URL:
<http://max.mmlc.northwestern.edu/~mdenner/Demo/poetpage/soloviev.html> (date of access: 1.10. 2013).

Associate professor Lada V. Tsypina, PhD.

Dept. history of philosophy
Faculty of philosophy, Saint Petersburg State University
199034 Mendeleevskaia Liniya 5
St Petersburg
Russia
lada.zypina@gmail.com

SVOBODA UMĚLECKÉ TVORBY (1945 – 1948: OD SVOBODY K NESVOBODĚ)

Jan Zouhar

The Freedom of Art (1945 – 1948: From the Freedom to the Oppression)

Abstract: *The period between 1946 and 1948 brought up the issue of the freedom of art in Czech philosophy. A number of avant-garde scholars believed that the social changes after WWII created the conditions for the liberation of man in free society and for the freedom of art. At the same time, information from Soviet Union stimulated fear of the infringement of artistic and civil liberties. In 1947, Czech society celebrated an anniversary of F. X. Šalda, a key figure of Czech literature and literary criticism. This became an opportunity to pause on Šalda's conception of the freedom of art.*

Key words: *Czech philosophy – F. X. Šalda – Freedom of art*

Období 1945 – 1948 přineslo v českém filozofickém myšlení vedle jiných témat i otázku svobody umělecké tvorby. Řada avantgardních teoretiků se domnívala, že společenské změny po 2. světové válce přinesly podmínky pro osvobození člověka ve svobodné společnosti a pro svobodnou uměleckou tvorbu. Přední český avantgardní estetik Karel Teige sledoval dvě vzájemně propojené a související tendence moderní doby – osvobozování umělecké tvorby a osvobozování člověka. Byl přesvědčen, že vývoj moderního umění představuje odstranění jeho služebnosti a svobodné rozvíjení umělecké imaginace. Současně se v moderní společnosti prosazují revoluční změny, které přinášejí počátek emancipace člověka. Východiska a potvrzení svých teoretických postulátů nacházel v autentickém marxismu, především v pracích Karla Marxe. Únor 1948 znamenal umlčení Teigova tvůrčího marxismu dogmatickým stalinismem. Přitom až do konce svého života byl Teige přesvědčen, že socialistická revoluce u nás přinese sociální spravedlnost a podmínky pro osvobození člověka ve svobodné společnosti a že to bude provázeno i svobodou umělecké tvorby. V odpovědi na otázku Jaké je Vaše stanovisko v otázce umělecké svobody v anketě ineditního sborníku *Bliženci* v roce 1951 Karel Teige shrnul, že „svoboda je předpoklad poezie i filozofie. Umělecká i filozofická myš-

lenka vyrůstá ze svobody ducha a chce dorůst vyššího stupně a mocnější intenzity této svobody“ (Teige 1994, 415).

Současně se po válce na základě informací o kulturním životě v SSSR projevovaly obavy z budoucího postupného omezování umělecké a občanské svobody. V srpnu 1946 přijal ÚV VKS(b) usnesení o leningradských literárních časopisech *Zvězda* a *Leningrad*, které znamenalo i administrativně politický zásah proti Michailu Zoščenkovi, Anně Achmatovové a Nikolaji Tichonovovi a které postihlo i řadu dalších básníků, prozaiků a dramatiků, ale také malíře, herce, režiséry a hudební skladatele. Sovětskou kulturní čistku u nás komentovala řada autorů – Václav Běhounek v *Práci* 29. 8. 1946, Karel Polák v *Právu lidu* 3. 9., Jiří Taufer v *Tvorbě* 4. 9. a 11. 9., Edvard Valenta v *Dnešku* 5. 9., Jan Slavík ve *Svobodném zítřku* 5. 9., Jiří Hájek v *Rudém právu* 8. 9., Václav Řežáč v *Práci* 8. 9., J. Veltruský v *Cíli* 13. 9., A. J. Liehm v *Kulturní politice* 13. 9., Bohumil Mathesius v *Tvorbě* 9. 10., V. Černý v *Kritickém měsíčníku* 31. 10. Václav Černý upozornil, že „sovětská kulturní čistka je v celém dnešním světě soustem nesmírně vítaným pro reakci“, a to „stačí, abych o této záležitosti neproněsly *byť i jen jediné slůvko nesouhlasu*“ (Černý 1946, 387). V řadě příspěvků bylo však tehdy vyjádřeno přesvědčení, že „na naše spisovatele nebude a nesmí vykonávat mocenský vliv ani stranická politika, ani stát sám“ (Polák 1995, 348).

Podle Václava Černého přináší celá událost hlavní a zásadní otázku – otázku „*práva a účinnosti zásahů politické moci do dění kulturního*“ (Černý 1946, 386). A k této otázce Černý očekával stanovisko komunistických literátů a publicistů, ovšem „úloha formulovat a snad dokonce i určit komunistické stanovisko ke kulturním otázkám, jež se naskytou, padne u nás jaksi automaticky vždy na bedra skupinky lidí, kteří jsou vůbec největšími primitivy našeho kulturního života, pouhými růženečkářskými omílači frází, stříženými identicky podle jedné a téže pusté a výhradně agitační fasonky“ (Černý 1946, 387). Černý se vyjádřil i ke kulturnímu „sebevědomí socialismu *českého*“: A tyto „nešťastní nešikovové“ nejsou schopni ani „prohlášení, že vidí v ruské čistce záležitost a nutnost specificky ruskou, nezamýšlenou, nemožnou v této formě u nás“ (Černý 1946, 388). Reagoval i na Jiřího Taufera, v jehož článku v *Tvorbě* „z 11. 9. 1946 jsme byli ujištěni, že bolševická strana rozhoduje prý ostatně o kulturních věcech právem bolševické strany, což je nám sice jasné, ale v čemž marně pátráme po jediné dlužné odpovědi na otázku,

hodlá-li kdo podobně rozhodovat o kultuře naší, nebo vzdává-li se toho jasně“ (Černý 1946, 388). V. Černý chápe socialismus jako společenský stavební princip, umožňující nejvyšší možnou míru lidské svobody, jakou jen dovoluje lidská přirozenost“ (Černý 1946, 387). Podle Černého k němu chceme dojít, ale nechceme ruský vzor napodobovat, protože ho „napodobit ani nechceme, ani nemusíme“ (Černý 1946, 387).

Na začátku roku 1948 vzbudil u nás pozornost projev tajemníka ÚV VKS(b) A. A. Ždanova ke knize G. F. Alexandrova *Dějiny západoevropské filosofie* a k tehdejší situaci v sovětské filozofii. Alexandrovovy *Dějiny filosofie* u nás později vyšly v českém překladu i s Ždanovovým projevem: G. F. Alexandrov a kol.: *Dějiny filosofie I* (Filosofie antické a feudální společnosti), Praha: Svoboda 1950; *Dějiny filosofie II* (Filosofie XV. – XVIII. století), Praha: Svoboda 1952. Na Ždanovovo vystoupení, které bylo uveřejněno v moskevských *Voproseh filozofii* a jeho český překlad otiskla *Nová mysl* v č. 4 v roce 1948, reagoval odmítavě docent filozofie brněnské Masarykovy univerzity Robert Konečný článkem K problémům sovětské filosofie v *Kritickém měsíčníku* (Konečný 1948, 21 – 28), ve kterém ho správně pokládal za „oficiální zásah komunistické strany do oblasti filozofické tvorby sovětské, za výraz nespokojenosti sovětského vedení s dosavadním stavem“ (Konečný 1948, 21). Připomněl obdobný zásah v oblasti literatury a umění, který byl rovněž veden potřebou „posílit politické vedení, zbrojit nejen materiálně, ale i duchovně, útočit nejen politicky, ale i skrze umění, vědu, filosofii“ (Konečný 1948, 23). Konečný konstatoval, že nejhlubší příčiny sovětské filozofické sterility „jsou jednak v tom, že se z filozofie stala jen metoda (ale tu musí ovládat věda každá), jednak v důvodech, pro které jsme psali tuto úvahu: v tom, že je *předem* dán ruským filozofům obzor, v tom, že se nemohou svobodně podívat do komnaty třinácté bez nebezpečí, že budou proskribováni okamžitě jako přísluhovači či lokajové buržoazie“ (Konečný 1948, 26). Konečný se proti těm, kteří ve jménu dialektického materialismu „zužují člověka na třídní pojem proletáře a metodu snášenlivého stýkání a úcty k osobnosti druhého na třídní nemilosrdný boj“ (Konečný 1948, 27), snaží postavit podle jeho názoru skutečný smysl a podmínku socialismu, kterým je „maximální rozvoj člověka a jeho osobnosti, svobodný rozvoj tvůrčí, rozvoj všech kladných sil tělesných i duchovních v harmonii jedince a společnosti“ (Konečný 1948, 27). Robert Konečný závěrem konstatuje: „Není-li možno filosofovat

v SSSR svobodně, je-li možno filosofovat jen v rámci dialektického materialismu, je tím porušena základní podmínka svobody, která větší či menší vědeckost názoru filosofického neměří jeho větší či menší shodou se základními dogmaty dialektického materialismu (odmítajícího jakoukoliv filosofii jinou už a priori), ale která ví, že je *jediné* omezení staré formy svobody a starého způsobu života: ne-dogmatická, svobodně dobytá pravda jako jediný ukazatel a reformátor“ (Konečný 1948, 27 – 28).

Dvojí šaldovské výročí (80 let od Šaldova narození, 10 let od Šaldova úmrtí) se v roce 1947 stalo příležitostí k zamýšlení nad odkazem tohoto významného českého myslitele. Přirozeně se k němu hlásil časopis *Kritický měsíčník*, jehož šéfredaktor Václav Černý se pokládal za pokračovatele v Šaldově kritickém díle. V dvojčísle 19. – 20. osmého ročníku, které vyšlo 20. 10. 1947, se Šaldou zabývali Václav Černý v článku Šaldovo evropanství, Jiří Pistorius ve stati F. X. Šalda, bojovník a učitel svobody, Josef Brambora ve studii Šalda a Vrchlický a v rubrice Průhled do nových knih literatury šaldovské byly posouzeny knížky *F. X. Šalda. Pásmo o významu osobnosti největšího českého básníka* (red. V Kún, vydal ÚV KSČ 1947, recenzoval A. Hrubý), L. Svoboda: *Studie o F. X. Šaldovi* (nakl. Svoboda 1947, recenzoval J. Pistorius), F. X. Šalda: *Z dopisů Josefu Horovi* (nakl. Kmen 1947, recenzoval V. Černý), J. B. Svrček: *F. X. Šaldy boje a zápasy o výtvarné umění* (Melantrich 1947, recenzoval F. Kovárna).

F. X. Šalda se na přelomu dvacátých a třicátých let 20. století domníval, že neoliberalismus přinesl situaci, kdy „Svoboda dostává se jaksí z oběhu jako vyražený peníz, jako neplatné platidlo“ (Šalda 1991, 216), kdy se objevují názory, že člověk vlastně ani není pro svobodu zrozen, že je to pro něho příliš obtížné břemeno, že je „zrozen pro poslouchání, uctívání, oddávání se; člověk je zrozen pro vázanost a spoutanost“ (Šalda 1991, 220). Stále však jsou podle Šaldy lidé, pro které je zmíněná vázanost výsledkem osvobodivé tvůrčí činnosti, vědomým vnitřním omezením k dosažení vyšších cílů. Svoboda je pro ně „květ, který kvete na keři co nejostnatějším a nemůže být utržen než rukou nejsmělejší a nejodvážnější, která svou odvahu zaplatí vždycky krví a zraněním“ (Šalda 1991, 219).

Šalda tak spojil cestu ke svobodě s básnickou a uměleckou tvorbou. „Básník a umělec ve své vnitřní činnosti jsou po této stránce pratytyp a podobenství všeho usilování o svobodu, která není dekorační frázi novi-

nářskou nebo parlamentní, nýbrž čímsi integrálním: samou funkcí životnosti a dělnosti. Pokud budou na zemi žít a dýchat praví básníci a umělci, nebojím se o osud Svobody v pravém a ryzím smyslu: bude žít, i když jí nebudou ústy vyznávat nebo o ní po romanticku blouznit. Bude žít, byť nad ní různí teoretičtí havrani zakrákali tisíckrát svůj chraptivý zpěv pohřební“ (Šalda 1991, 221).

Jan Patočka se Šaldova pojetí svobody dotkl ve svém článku *Šalda mezi včerejškem a dneškem* (Patočka 2004, 132 – 136). Domníval se, že právě Šalda byl tím, kdo dokázal „roznítit vnitřní žízeň, tu žízeň Svobody“ (Patočka 2004, 136). Chápal Šaldovu osobnost jako průsečík stálého zápasu myšlenkové inspirace a životní naléhavosti. Myšlenková inspirace u něho vycházela z víry v absolutnost duchovního principu. To pak vedlo „k přesvědčení o vrcholné významnosti duchovního díla, zvláště básnického, pro reální život lidský“ (Patočka 2004, 133). Šalda byl podle Patočky ovlivněn marxistickým revolučním socialismem, se kterým se neztotožnil, ale který mu byl odhalující, demaskující metodou, dále pak psychologickým odhalovatelstvím Nietzscheovým, ale také Freudovým, Jungovým, Dostojevského. Těm všem je společný důraz na konečnost a závislost lidské osoby, na to, že člověk je vnitřně svobodný, přičemž nekonečné je mu životní potřebou. Patočka se domníval, že Šalda nepřináší syntézu a řešení, ale spíše problémy naznačuje, a čím je hlubší, tím víc se od životní harmonie vzdaluje. „Možná, že naše jediná pozitivnost je právě v nevyplněnosti, v neúplnosti, v oné rozeklané a neuzavírací se ráně, kterou existujeme jako krvácející doklad boje o smysl veškerenstva“ (Patočka 2004, 136).

Jiří Pistorius zdůraznil, že Šaldovi „každý básnický čin, každý tvůrčí akt umělecký vychází ze svobody a dotvořuje se svobody vyšší než ona, z níž byl vyšel“ (Pistorius 1947, 442). Připomíná, že Šalda se takto vyjádřil mnohokrát – v článku o Ladislavu Klímovi z roku 1922, v *Zápisníku* (např. v únoru 1930), v korespondenci a jinde. Svoboda je podmínkou a cílem poezie a umění, stává se nejvyšší hodnotou etickou, nejvyšší kulturní formou. „Je tedy Šaldovi i v užším slova smyslu jedinou filozofickou entitou, poslední formací všech ostatních hodnot, ať v jeho pojmové soustavě je jejich jméno svoboda, osobnost nebo tvůrčí děj“ (Pistorius 1947, 442).

Šaldovo místo v moderním českém kulturním životě tak úzce souvisí s otázkou svobody. „V tom leží přece podstata, význam a jádro jeho

celého zjevu, že byl v plném smyslu slova osvoboditelem svého národa z jeho malosti kulturní, z jeho provinciální izolace“ (Pistorius 1947, 443). Pistorius srovnává Šaldovo a Masarykovo národně osvoboditelské úsilí a ukazuje, že Masarykovi je svoboda konkrétním politickým cílem, součástí i obsahem jeho koncepce demokratismu a humanismu. „Masarykova svoboda je tolerancí, výrazem úcty člověka k člověku, stále se to točí kol jádra humanitně demokratické praxe“ (Pistorius 1947, 443). Pro Šaldu i Masaryka je svoboda nikdy neukončenou hodnotou, vyrůstá z individualistického základu, její životnost však vyžaduje stupňování, které má u Masaryka cíle sociální, u Šaldy směřuje k vytváření osobnosti. Svoboda je Šaldovi ústředním pojmem, splývá s tvorbou kulturních hodnot a současně se stává prostředkem tvorby osobnosti. „Ale tam, kde je tvorba, je i řád, je přísné spoutání vnitřní kázní. Svoboda Šaldova nemohla být tedy elementem vůle a nahodilosti, nýbrž projevem vůle a síly, stavby, řádu a kázně, s nimiž je spoutáváno prosté lidské já, pouhá lidská *osoba* k objektivizaci skutečné *osobnosti*“ (Pistorius 1947, 444).

Pro Šaldu tedy není svoboda rozpoutanost, ale sevřenost a závaznost, „znamená *osvobození* od iluzí a nepravdivostí života, je nejpřímější cestou za jeho pravdou, za jeho žářem a plností“ (Pistorius 1947, 445). Šaldovo pojetí svobody je individualistické a protiinstitucionální. Z toho pak podle Pistoriuse plyne Šaldova kritika státu, církve, jeho pochybnosti o demokracii, socialismu, marxismu a komunismu. Proto také Šalda odmítá liberalismus, do jehož blízkosti byl některými stavěn, z toho také vyplývá jeho konflikt „se *socialismem*, přes všechn kladný poměr, jež k němu zaujal, přes všechno entuziastické porozumění, s nímž nadšeně přijímal jeho revoluční dílo kulturní. Tím spíše ocitá se v tomto konfliktu s krajní socialistickou formou, s *marxismem*. Ne jeho systém filosofický, jeho praxi zneužívající moci a namířenou proti právům svobodné lidské duše nejednou Šalda příkře odmítl“ (Pistorius 1947, 448).

Jan Patočka se v roce 1946 publikoval v *Kritickém měsíčníku* svou studii *Ideologie a život v ideji* (Patočka 1946, 8 – 14). Postavil v ní proti sobě ideologii, která se chápe „člověka vnějškově, jako určité síly v celkovém komplexu sil, síly, které je třeba použít k určitému sociálnímu cíli, který sám jedině je cenný a platný, takže od něho teprve vše ostatní, ne v poslední míře chtění a činnost jednotlivce, dostávají svůj význam“ (Patočka 1946, 8), a filozofickou ideu člověka jako „projev nitra, projev vnitřní svobody“ (Patočka 1946, 13). Patočka upozornil na hranice ideolo-

gického myšlení a jednání: „Ideologie může být silná či slabá; ideologie může vítězit nebo být zatlačována; lidé jí mohou věřit a nevěřit, mohou ji přetvářet a zneužívat ji ke svým účelům; nemohou v ní však plně žít, nemohou ji realizovat v sobě a sebe realizovat jí. K tomu je zapotřebí něčeho jiného; vnější úspěchy a neúspěchy nikdy nemohou být plně přesvědčivé, pokud se jedná o životní rozhodnutí, na které straně je skutečná, poslední lidská pravda; a pokud lidé posuzují věci jen ideologicky, ne ideově, z relativismu a skepse není cesty ven“ (Patočka 1946, 10). Patočka i v polemice s marxismem odmítá, že „člověk je pouhá drobná položka v celkovém přírodním rozpočtu“, protože pak by problém lidské společnosti byl „pouhý problém technický a taktický“ (Patočka 1946, 11). Aby byl člověk realizován, „postarej se mu o hospodářské zajištění, dej uplatnění jeho masovému sebevědomí, organizuj jeho mysl propagandou, jeho volný čas a zábavu přiměřeným opatřením, a bude ti patřit úplně, a dokonce si bude domýšlet, že je svoboděn a že to vše je pravé uskutečnění člověka“ (Patočka 1946, 11). Takové pojetí vede k tomu, že „svoboda člověka je čímsi mimolidským; uskutečňuje se jaksí vně člověka procesem, na jehož konci stojí jako budoucí cíl a nikoli jako sám tento uskutečňující proces“ (Patočka 1946, 13).

Umělecké dílo vždy vyjadřuje určitou formu přítomnosti člověka ve světě (Garaudy 1964, 157). Svoboda umělecké tvorby pak vyrůstá z kultury minulosti, z živé přítomnosti a z úsilí o přípravu budoucnosti. Skutečně svobodný umělec si uvědomuje svou účast na nepřetržitém utváření člověka člověkem. Umělecká tvorba v tomto smyslu neznamená napodobování reality, neznamená kopii nebo duplikát věcí, událostí nebo lidí, znamená účast na tvorbě světa a objevení jejího vnitřního rytmu. Svobodná umělecká tvorba pak „nemá pasívně zrcadlit nebo zpodobovat skutečnost, která by byla dokončena mimo něj a bez něho. Povinností umělce není jen vyličít boj, ale se svým přínosem historické iniciativy a zodpovědnosti být současně jedním z bojovníků. U umělce jako u každého člověka nejde o interpretaci světa, ale o účast na přeměně světa“ (Garaudy 1964, 158).

Literatura

- CIGÁNEK, J. (1972): *Úvod do sociologie umění*. Praha: Obelisk.
- ČERNÝ, V. (1946): Sovětská čistka, česká kocovina a leccos jiného. In: *Kritický měsíčník* 7, 1946, č. 17, 31. 10. 1946, s. 385 – 392.
- ČERVENKA, M. (1969): Problémy moderního básnictví. In: Opelík, J. (ed.): *Jak číst poezii*, Praha: Československý spisovatel, s. 7 – 80.
- GARAUDY, R. (1964): *Realismus bez břehů*. Praha: Československý spisovatel.
- KONEČNÝ, R. (1948): K problémům sovětské filosofie. In: *Kritický měsíčník* 9, 1948, č. 1-2, 20. 1. 1948, s. 21 – 28.
- KUBÍNOVÁ, M. (1982): V magických zrcadlech poetismu. In: *Magická zrcadla. Antologie poetismu*. Praha: Československý spisovatel, s. 11 – 25.
- MUKAŘOVSKÝ, J. (1966): Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty. In: *Studie z estetiky*. Praha: Odeon, s. 17 – 54.
- NEZVAL, V. (1966): *Moderní básnické směry*. Praha: Československý spisovatel, s. 9 – 24.
- PATOČKA, J. (1946): Ideologie a život v ideji. In: *Kritický měsíčník* 7, 1946, č. 1, s. 8 – 14.
- PATOČKA, J. (2004): Šalda mezi včerejškem a dneškem. In: *Umění a čas I, Sebrané spisy* 4, Praha: Oikuméné, *Filosofia* 2004, s. 132 – 136; pův. *Nová doba* 54, 1947, č. 3, s. 104 – 108.
- PISTORIUS, J. (1947): F. X. Šalda, bojovník a učitel svobody. In: *Kritický měsíčník* 8, 1947, č. 19 – 20, s. 442 – 448.
- POLÁK, K. (1995): K případu Zoščenka a Achmatovové. In: Černý, V.: *Skutečnost svoboda*. Praha: Český spisovatel, s. 348.
- ŠALDA, F. X. (1991): Pohřební řeč nad Svobodou. In: *Šaldův zápisník II, 1929 – 1930*, Praha: Československý spisovatel, s. 216.
- TEIGE, K. (1982): Poetismus. In: *Magická zrcadla. Antologie poetismu*. Praha: Československý spisovatel, s. 35 – 36.
- TEIGE, K. (1994): Odpověď na anketu. In: *Osvobození života a poezie*. Praha: Aurora 1994, s. 403 – 416.

prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.

katedra filozofie FF MU

A. Nováka 1

602 00 Brno

Česká republika

zouhar@phil.muni.cz

***Článek vznikl v rámci řešení projektu GA ČR Česká filozofie 1945-1948,
GAP 401/11/0053.***

BYZANTSKÉ CHÁPANIE SLOBODY

Ján Zozul'ak

The Byzantine Understanding of Freedom

Abstract: *Freedom represents a basic characteristic of the human personality, which does not depend on the external or internal causes, but on his reason and will. The idea of freedom has developed through several stages. After the historical outline of the meaning of freedom in Greek antiquity we focus on the thinking the concept by the Byzantine writers, who had explicated the questions of freedom and free will. Almost all of them accept the thesis that the man is free in his action and based on his free will he is the master of his own deeds. The man is free and has the right to choose between two or more alternatives following his own decision. Understanding the freedom is identical to the existence of man, with his activity and effort, therefore, it is obvious that freedom is the fundamental principle of democracy.*

Keywords: *Freedom – Reason – Byzantine philosophy – Man*

Sloboda človeka je jednou zo základných antropologických otázok a v dielach byzantských spisovateľov má veľmi dôležité miesto. V ich myslení môžeme sledovať rozvíjanie otázky slobody a slobodnej vôle. Takmer všetci z nich prijímajú tézu, že človek je slobodný vo svojom konaní a na základe slobodnej vôle je pánom svojich skutkov. Človek je slobodný a má možnosť výberu medzi dvoma alebo viacerými možnosťami na základe svojho rozhodnutia. Každá z vybraných možností ho nabáda odlišným smerom k vykonaniu konkrétneho skutku. V prípade, že sa podriadi silnejšiemu podnetu, ktorý ho nabáda, vtedy v podstate nie je slobodný, ale je poslušný zákonu nutnosti (Δημητροπούλου 1970, 65 – 66). To znamená, že „sloboda je samovymedzenie človeka, ktoré predpokladá nezávislosť od každého donútenia. Donútenie, ktoré môže byť vonkajšie alebo vnútorné (násilie, strach atď.) ruší autonómiu človeka alebo ju obmedzuje“ (Θεοδώρου 1964, 560).

Otázka slobody človeka a jeho práv je dnes jednou z najdôležitejších tém, o ktorých sa diskutuje v celosvetovom meradle. Otázka práv človeka sa napriek svojej dôležitosti a aktuálnosti nestala predmetom filozofického

premýšľania v uspokojivej miere. Podľa I. Kutsurádisovej právnické realizovanie práv človeka predpokladá jasné pochopenie ich obsahu a to je úlohou filozofie, ktorá je povinná vysvetliť zmysel ľudských práv a prirodzene aj dôležitosť slobody človeka (Κουτσουράδη 1982, 95).

Hoci sa v súčasnej dobe čoraz častejšie hovorí o slobode a ľudských právach, napriek tomu sa občas vytvára dojem, akoby ľudstvo stratilo mieru slobody, pretože neexistuje nič, čo by ukazovalo, kde sloboda začína a kde končí. Stali sme sa spotrebiteľmi slobody a slobôd, ale zároveň sme sa ocitli v nebezpečenstve, že stratíme kritérium o pravde slobody. V súčasnom globalizačnom procese hrozí, že sloboda sa stratí v blahobyte alebo eudaimonizme a človeku hrozí, že sa zmení zo živočícha majúceho rozum (ζῶον λόγον ἔχον) na živočícha (ζῶον ἔχον) bez rozumu (λόγον), teda bez logiky a spoločenského styku, bez srdca (logiky srdca) a bez zmyslu života (λόγον υπάρξεως) (Δεληκωστάντης 2007, 18). Je príznačné, že v krajných situáciách, kedy sa sponchybujú samozrejmé veci, existenčná otázka o zmysle života sa kladie ako otázka o slobode, ako relativizovanie či dokonca prekročenie otázky o šťastí (ευδαιμονία). Sloboda sa v tomto kontexte objavuje ako provokácia seba prekročenia, ako nariadenie robiť nie to, čo chceme, alebo to, čo sa nám páči, ale to, čo sme povinní, hoci by sme to aj nechceli, alebo sa nám to nepáči. Keď sa rúcajú istoty, kríza slobody vedie k otázke o pravde slobody coram Deo¹. Vtedy sa sloboda objavuje nie ako to, čo my robíme zo seba, ale ako to, čo Boh robí z človeka (Δεληκωστάντης 1990; Καρδαμάκης 1985).

Z antropologického hľadiska sa na človeka môžeme pozerat' z rôznych uhlov. Pri hlbšom skúmaní sa človek ukazuje ako bytosť s mnohými protikladmi. K. Delikostantis si vo svojej knihe Filozofická antropológia vši-ma, že „klasické označenie človeka ako animal rationale, nezávisle na tom, či nahradzuje alebo nie aristotelovský výrok ζῶον λόγον ἔχον, odhaľuje všetko napätie ľudského bytia medzi animalitas a rationalitas“ (Δεληκωστάντης 2007, 17). V tomto vnútornom konflikte je človek povinný odpovedať, musí reagovať na „skutočný stav nutnosti“ (Schulz 1972, 338), ktorý je však nevyčerpatelným zdrojom jeho individuálnej slobody.

Človeku nič nemôže zabezpečiť istotu inštinktu, ktorý má zviera, preto

¹ Coram Deo je latinská fráza, ktorá sa prekladá výrazom „v Božej prítomnosti“, a znamená život človeka v Božej prítomnosti pod Jeho vedením a život v Božej sláve. Boh je všadeprítomný a vidí konanie človeka.

človek, večne neistý, bude hľadať „domov“, „stratený raj“, bude vyhľadávať svoje skutočné ja, zmysel života a slobody. Je zrejmé, že napriek civilizačnému rozvoju a pokroku, napriek veľkým vymoženostiam doby a priekopníckym objavom základné otázky človeka zostávajú rovnaké: Kto som, odkiaľ prichádzam, kam kráčam, čo je sloboda, čo je dobro a zlo a pod. Preto neexistuje koniec filozofického a antropologického premýšľania, „kým bude existovať prirodzenosť ľudí“ (εως αν η αυτη φύσις ανθρώπων η) (Θουκυδιδης 3.82.2), ako hovorí Tukydidies vo svojej Históriai.

Grécka filozofia poskytla ľuďstvu veľké bohatstvo a grécki myslitelia vytvorili filozofické pojmy, ktoré sa dodnes používajú v mnohých jazykoch. Dôležité texty gréckej filozofie sú napísané nádherným jazykom, ktorý sa počas dlhých storočí od antiky cez byzantské obdobie stal nosným jazykom ľudského ducha. Dnes je však situácia podstatne odlišná. Filozofia, ako sa zdá, ustúpila vede, ktorá človeku sústavne prináša nové poznatky a nové informácie. „Akokoľvek sa dnes mení spôsob života smermi, ktoré určuje vedecký a technologický rozvoj, človek nemôže odstrániť najväčšie otázky o zmysle svojej existencie, o živote a smrti, o svojom naplnení a neúspechu, o slobode a neslobode, o šťastí a nešťastí, o spravodlivosti a nespravodlivosti, o dobre a zle. Na tieto otázky veda nemôže odpovedať, preto sa zdá, že sa dnes stávajú ešte radikálnejšie a ťaživejšie pre bezradného človeka, naplneného napätím a existenčnými protikladmi.“ (Δελιωστάντης 2007, 10) V súčasnej dobe si človek čoraz častejšie kladie otázku, či neustále vedecké bádanie uspokojuje všetky stránky ľudského bytia. Môže veda naplniť všetky jeho očakávania? Po mnohých sklamaníach sa do centra filozofického premýšľania opäť vracia základná otázka: Čo je človek?

Pri hlbšej analýze zistíme, že v mnohých oblastiach vedy a jej metodológii existuje priestor pre filozofické skúmanie existenčných otázok človeka. Jednou z takýchto otázok je filozofia slobody, ktorá patrí k základným antropologickým témam odhaľujúcim hĺbku existencie človeka. Podľa K. Delikostantisa „sloboda je rozmer hĺbky ľudskej existencie a kľúčový pojem filozofie človeka. Filozofická antropológia ako filozofia slobody pretrváva v dlhodobej filozofickej tradícii, kde antropologické premýšľanie nie je časťou odvetvia, ale ústrednou líniou filozofie“ (Δελιωστάντης 2007, 10).

Etymológia slova sloboda, napriek hľadaniu súvislostí zostáva nejasná.

V jazykovom vedomí starých Grékov prevláda význam ήλυθον a ελευσομαι. V slovníku sa stretávame s výkladom slova sloboda (ελευθερία) v zmysle „niekto ide, kam chce“ (παρά το ελεϋθειν όπου ερά). Pri skúmaní podstaty slobody sa stretneme aj s takýmto vymedzením slobody: „Vo všeobecnosti môžeme povedať, že sloboda je dynamický stav, v ktorom sa človek neustále snaží celkom zvíťaziť nad vnútorným strachom a duševnými vášňami, ako aj nad vonkajším donucovaním (násilím), aby dosiahol svojvoľný a neovplyvnený spôsob myslenia a pôsobenia, prirodzene do takej miery, aby neboli porušované práva iných, so vzdialenejším cieľom vlastnej dokonalosti, ale aj vytvorením kultúry.“ (Λυράκη 2005, 5) Obraz človeka o sebe samom hlboko ovplyvňuje jeho bytie, konanie, myslenie, výchovu, ale aj celú jeho kultúru.

Mnohí považujú I. Kanta za „filozofa práv človeka“, ktorý zdôraznil slobodu ako „jedinečné“ ľudské právo (Δεληκωστάντης 2007, 241). My sa však pokúsime stručne načrtnúť otázku slobody a jej chápanie v antickej Grécku, a následne v dielach byzantských mysliteľov, aby sme ukázali, že už aj podľa Aristotela (Πολιτ. 7, 1317, 2) sloboda je základný princíp demokracie. Ešte pred ním tvrdí Platón, že v meste, kde je demokracia (δημοκρατία), sloboda je najkrajšie dobro (Πολιτεία 8, 562, 2).

Sloboda v antickej Grécku

Od pominojskej doby do prvých desaťročí 5. storočia pred Kristom sa idea slobody objavuje v prostredí helénskej civilizácie. Chápanie slobody prešlo mnohými štádiami vývoja, čo sa odrazilo v samotnej histórii slova. Podstatné meno sloboda (ελευθερία) sa objavilo ako posledné, keď sa slovo už zdokonalilo vo vyššom etickom chápaní. Najprv sa objavilo prídavné meno slobodný (ελεύθερος), ktoré sa zo začiatku nepripisovalo človeku, ale veciam. U Homéra sa stretávame s používaním slova v dvoch prípadoch: „ελεύθερος κρητήρ“ a „ελεύθερον ήμαρ“. Hektor želá Diovi, aby dovolil Trójanom, keď vyženú Achejčanov, aby postavili slobodnú nádobu (κρατήρα) nesmrteľným bohom. Prínos nádoby bohom bolo niečo obvyklé, ale spôsob, akým sa oslavuje radosť z víťazstva tým, že sa nádoba označuje ako slobodná, je určite hodný zmienky.

A keďže obyvatelia Tróje si nevypestovali národné povedomie, nikde v Iliade sa neoslavuje zápas, ktorý uskutočnili Trójanovia za slobodu. Keď sa Hektor lúčil s Andromachou, povedal jej: „Nelutujem toľko Tróju,

Ekave, Priamo a svojich bratov, ako teba, ktorú nepriateľ povedie do zajatia (ελεύθερον ήμαρ απούρας), keď ti odníme deň slobody.“ Skutočne, slovo „ήμαρ“ znamená zmenu stavu, ktorý je časovo nevymedzený, ale stále sa udeje v budúcnosti. A výklad vyjadrenia je, že „ti odníme možnosť vyslobodiť sa z otroctva, v ktorom sa ocitneš“. „A ja okúsim,“ pokračuje Hektor, „novú bolesť, pretože nebudem žiť, aby som to odvrátil „δούλιον ήμαρ“, teda stav, ktorý ustanoví neodvratiteľná nevyhnutnosť. V Homérovom vyjadrení „ελεύθερον ήμαρ“ je chvíľa, okolnosť oslobodenia.

Sloboda v Aténach a Sparte

A antickej Sparte a Aténach bolo spoločné chápanie slobody. V Aténach, kde bola najmenšia xenofóbia zo všetkých antických miest, aby bol niekto slobodným občanom a užíval všetky mestské a politické práva, musel byť dieťaťom otca a matky, ktorí boli slobodní a dedične usadení v otcovskej zemi.

V Sparte neexistovala demokracia v chápaní, ktoré prevládalo v Aténach. Existoval však poriadok, duch spartského štátu, podľa ktorého existencia samovlády znamenala porušenie gréckych zákonov. Toto je hlavný dôvod, pre ktorý Spartania zasiahli v Aténach, aby oslobodili Aténčanov z jarma tyranov. Absolutistickú moc v Sparte uplatňoval zákon. Rovnoprávnosť znamenala pomenovanie občanov „rovnakí“. Rovnakí (ομοίοι) sa v Sparte volali tí, ktorí mali plné politické práva, to znamená tí, ktorí podstúpili vojenskú výchovu, platili zavedené poplatky a zúčastňovali sa na spoločnom stolovaní. Tých, ktorí boli „rovnakí“, vymedzoval zákon a nie aristokrati, ktorí sa usilovali o jeho prísne a tvrdé zachovávanie.

V Sparte a Ríme boli všetci cudzinci vylúčení z verejného života a nemali žiadne politické právo. Tieto obmedzenia nezabránili tomu, aby sa chápanie politickej slobody rozvinulo obdivuhodným spôsobom a dostalo takú formu, ktorá aj dnes, po uplynutí viac ako dvoch tisícročí, tvorí príklad pre všetky štáty civilizovaného sveta. V zhode s tým je pochopiteľné rozvinuté a základné stanovisko Platóna, že všetci ľudia sú slobodní, pokiaľ všetci ľudia majú rovnakú prirodzenosť. Platón, skutočný prívrženec slobody, v Protagorasovi dáva do úst Ippiasa slová: „Muži, povedal, vy, ktorí sa tu nachádzate, všetkých bez výnimky vás považujem, že ste aj príbuzní, aj blízki priatelia, ľudia z rovnakého obydľia, a členovia

toho istého spoločenstva, s prirodzeným základom (od prirodzenosti), nie s právnym (s dohodnutým zákonom). A toto, pretože všetko, čo je rovnaké medzi nimi, je príbuzné jedno s druhým od prirodzenosti. Zatiaľ čo zákon, ako tyran ľudí, prináša násilne mnoho protikladného do prirodzenosti“ (Kap. 24, 1).

Básnik Euripides, autor tragédií, ktorý sa nachádzal na vyššom stupni stupnice slobody, vo vzťahu k otrokom hovorí, že „už len toto označenie je potupné, pretože podľa všetkého iného, každý cnostný a vážený sluha v ničom nezaostáva za slobodným človekom“. To znamená, že cnosť robí akéhokoľvek človeka skutočne slobodným, a nie jeho politická alebo osobná sloboda. Perikles považuje slobodu za predpoklad šťastia, pretože šťastný bude posudzovať slobodné a slobodné bude posudzovať statočné (Θουκυδίδης 2, 42).

Na základe uvedeného je pochopiteľné, prečo Aischýlos v námornej bitke pri Salamine povzbudzoval Grékov slovami: „Synovia Grékov, oslobod'te vlasť,“ a prečo Kýros hovoril Myrijčanom: „Pozerajte, aby ste boli muži hodní slobody...“ (Xenophon 1829, 29). Chápanie slobody ako vyslobodenie z pút, ktoré je jednoduché a prirodzené, Gréci ako prví v histórii sveta premenili na najvyšší ideál života, na jedinečný ideál, ktorý pozdvihuje človeka. Takéto chápanie slobody, že je najvyššia hodnota pre človeka, bez ktorej je nemysliteľná jeho hypostáza (podstata), má zrod v antickom Grécku. (Λυράκη 2005, 15-20) A. Javorská si všíma, že „Patočka identifikoval rozhodujúci dejinný zlom u veľkých starovekých civilizácií, keď došlo k vytvoreniu hospodárskych a spoločenských predpokladov na prekročenie kolobehu starostlivosti o každodenné prežitie. Až vznikom verejnosti – polis, ktorú udržuje slobodná ľudská aktivita, vzniká a manifestuje sa sloboda, ako výraz ľudskosti, kde človek môže byť v spoložití s rovnými. Tento druh realizácie slobodného života, ale priniesol so sebou dovtedy nepoznaný druh napätia. Slobodný človek je vystavený nutnosti konať, bytostne žiť, nie v spôsobe akceptácie, ale iniciatívy a prípravy, hľadania príležitostí k činu, ponúkajúcich sa možností, znamená to život aktívneho napätia, krajného rizika a neutíchajúceho vmachu, kde každá pauza je nevyhnutne už slabosťou, na ktorú striehne iniciatíva druhých“ (Patočka 1990, 52). Týmto spôsobom historické spoložitie oikos a polis realizuje smerovanie prirodzeného života človeka od skľučujúcej a stereotypnej starosti o nutné potreby života k novému, slobodnému uskutočňovaniu, ktoré svojou podstatou predstavuje formu života odlišnú

od života, kde sa realizoval pohyb akceptácie. Svet a život dejinného človeka sa stáva miestom aktívnych zásahov do jeho foriem spôsobujúc jeho historické premeny, kde človek neprijíma život hotový, ale ho pretvára, je vzmachom“ (Javorská 2012, 50).

Omnoho neskôr, v 1. a 2. storočí po Kristovi, otrok a filozof Epiktetos vyhlásil, že aj samotní otroci majú neodnímateľné práva. Podobne aj stoický filozof a rímsky cisár Marcus Aurélius (121 – 180) napísal, že musíme kultivovať vnútornú slobodu, ktorá je zhodná s našou rozumnou prirodzenosťou. Avšak toto chápanie stoikov malo len etickú hodnotu a v mnohých bodoch sa zhoduje s kresťanským chápaním rovnosti ľudí a neexistencie rozlíšenia na otrokov a slobodných.

Sloboda v dielach byzantských spisovateľov

V primitívnom období ľudstva, skôr ako sa sformovalo do spoločenstva, slobodu charakterizovala neprítomnosť akéhokoľvek donucovania, či konvenčného obmedzovania. Antický rečník Alkidámas hovorí: „Boh všetkých nechal slobodnými, prirodzenosť nikoho neurobil otrokom.“² Súčasne však rôzne vojny odníмали slobodu istým ľuďom a v dôsledku toho sa vytvorilo otroctvo, ktoré bolo príznačné pre staroveké obdobie ľudských dejín u východných národov, ale aj v grécko-rímskej spoločnosti. To znamená, že sloboda sa istým spôsobom stala výsadou určitých vrstiev obyvateľstva a postavenie jednotlivcov v spoločnosti a štáte sa priamo upravovalo od ich narodenia. Na základe toho je pochopiteľné, že absolútna a všeobecná sloboda nemôže existovať. Okrem iného, chápanie práva, ktoré upravuje spoločenské spolužitie, zahŕňa isté donútenie vo vzťahu k úžitku samotného jednotlivca.

Pri filozofickom priblížení slobody a práv človeka je dôležité si uvedomiť, že prechod od antického filozofického myslenia k byzantskému sa úzko spája so zmenou spoločenského zriadenia, pretože otrokárska spoločnosť sa rozpadá a menia sa spoločenské štruktúry, čím sa mení aj chápanie otázky slobody. Ďalším dôležitým faktom je, že byzantská filozofia kontinuálne pokračovala a tvorivo pretvárala antické grécke dedičstvo. Byzantskí spisovatelia, z ktorých mnohí študovali filozofiu v Aténach, „pokračovali v premýšľaní a slovách Platóna, Aristotela, stoikov

² Informácia Aristotela: Ρητορικῆ, 1373b18: „Ελευθέρους αφήκε πάντας θεός, ουδένα δούλον η φύσις πεποίηκεν.“

a novoplatonizmu“ (Γιανναράς 1999, 12).

V byzantskom myslení je chápanie slobody obohatené o kresťanský rozmer, ako to vyjadruje jeden z Kappadockých mysliteľov Gregor Naziánsky (Teológ), keď hovorí: „Ten (Boh), ktorý na začiatku stvoril človeka, umiestnil ho slobodným, so slobodnou vôľou a bohatého do raja nehy, s jediným obmedzením, aby zachovával prikázanie... Slobodou a bohatstvom bolo len zachovávanie prikázania. Skutočnou chudobou a otroctvom bolo jeho porušenie.“ (Γρηγορίου του Θεολόγου 1977, 290).

V tomto kontexte Boží obraz v človeku znamená dary, ktoré dal Boh len človeku, na rozdiel od ostatných tvorov, aby bol Božím obrazom. Sú to tieto dary: rozumná myseľ (λογικός νούς), svedomie (συνείδησις), slobodná vôľa (αυτεξούσιο), teda sloboda (ελευθερία), tvorivosť (δημιουργικότης), vrúcna láska (έρως) a túžba (πόθος) po jedinom Bohu, osobné sebaroznanie (προσωπική αυτοσυνειδησία) a všetko ostatné, čo človeka povyšuje nad všetky ostatné stvorené živé tvory a robí ho človekom a osobnosťou (Γεωργίου 1998, 13). Boží obraz v človeku sa prisudzuje rozumu, aby mohol rozmýšľať a aby sa odlišoval od zvierat, a slobodnej vôli, aby sa človek mohol sám slobodne rozhodnúť a aby bol hlavným uskutočňovateľom svojich skutkov.

Človek je slobodný (ελεύθερος), pretože je obrazom absolútnej slobody, čo Gregor Nysský vysvetľuje takto: „Bol podobný Pánovi všetkého aj v slobodnom výbere. Nebol zotročený žiadnou vonkajšou potrebou, ale kráčať podľa svojho úsudku k tomu, čo sa mu zdalo správne a spravodlivo si vyberal to, čo sa mu páčilo“ (Γρηγορίου Νύσσης 1990, 82). Maxim Vyznávač dopĺňa: „Keď bol človek stvorený podľa obrazu blaženého a nad každou podstatou (υπερούσιος) Božstva, a keď Božia prirodzenosť je slobodná, to znamená, že aj človek ako skutočný obraz je vo svojej prirodzenosti slobodný“ (Μαξίμου του Ομολογητού 1995, 136).

Ján Damaský objasňuje: „Tvorí (Boh) človeka z viditeľnej a neviditeľnej prirodzenosti, svojimi vlastnými rukami podľa obrazu a podoby zo zeme, keď utvoril telo a keď mu dal rozum a neviditeľnú dušu svojim dychom, to, čo nazývame Boží obraz; lebo termín ‚podľa obrazu‘ odhaľuje neviditeľnú a slobodnú prirodzenosť, zatiaľ čo termín ‚podľa podoby‘ vyjadruje podobu v cnosti podľa možnosti.“ (Ιωάννου Δαμασκηνού 1989, 150)

Aj podľa Filona Alexandrijského, jedného z najväčších mysliteľov a spisovateľov ľudstva, človek je stvorený podľa Božieho obrazu, má ro-

zum a slobodu,³ čo mu dáva schopnosť poznať Boha a milovať Ho. Podobne aj antropológia Irineja Lyonského priamo súvisí s jeho učením o človeku: „Človek je rozumná bytosť, a preto podobná Bohu. Bol stvorený slobodný a svojbytný, zodpovedný za seba...: preto bude spravodlivo súdený, lebo hoci bol stvorený ako rozumná bytosť, stratil skutočnú rozumnosť a žijúc nerozvážne, postavil sa proti Božej spravodlivosti, upadol do telesného zmýšľania a stal sa otrokom všetkých pôžitkov.“ (Ειρηναίου IV, 4, 3) To znamená, že hriech je slobodným prejavom človeka, pretože „Pán ponechal slobodnú vôľu človeku nielen v skutkoch, ale dokonca aj vo viere“ (Ειρηναίου IV, 37, 5).

Irinej zdôrazňuje, že človek bol stvorený ako slobodný a pán svojich skutkov. Boh ho určil, aby bol korunou stvorenia a panoval nad všetkým, čo sa nachádza na zemi, teda aby bol pánom zeme a všetkého, čo je na nej. Toto výnimočné postavenie v stvorení má človek preto, lebo bol Bohom stvorený ako rozumná a slobodná bytosť. Rozum a slobodná vôľa sa podieľali na tom, aby prvý človek bol schopný realizovať duchovný vzťah s Bohom a žiť v spoločenstve s Ním. Prostredníctvom slobodnej vôle mal človek možnosť vedome chcieť duchovné spoločenstvo a život s Bohom. Týmto objasnením Irinej vyvrátil učenie gnostikov, ktorí pripisovali dobro a zlo v človeku jeho prirodzenej štruktúre a kvalite. Ak by toto existovalo v prirodzenosti človeka, v tom prípade by morálne hodnotenie jeho skutkov bolo nemožné (Θεοδώρου 1972, 20). Gnostici totiž na základe svojho dualistického chápania prijímali nepreklenuteľnú priepasť medzi hmotou a telom na jednej strane, dušou a duchom na druhej strane (Αγουρίδου 1970, 55), preto rozdeľovali ľudí na tri skupiny: duchovných, duševných a hmotných.⁴ Duchovní boli určení pre spásu, duševní boli schopní prijať spásu alebo zatratenie, zatiaľ čo hmotní boli odsúdení na zatratenie (Ειρηναίου I, 7, 5; I, 6, 1). Toto gnostické učenie Irinej vyvrátil a ukázal, že všetci ľudia majú rovnakú prirodzenosť, a teda rovnakú možnosť spásy. Človek pozostáva z dvoch súčastí: tela a duše, ktoré nie sú neustále navzájom nepriateľské, ako to chápali gnostici, ale sú vo vzájomnom spo-

³ Podľa Filona ľudská duša predstavuje zlomok odštiepený z Božej duše (απόσπασμα): Pozri Pozri ΦΙΛΟΝΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ: *Νομών ιερών αλληγορίας των μετά την εξάήμερον το τρίτον* 3, 161: „η δε ψυχή αιθέρος εστίν, απόσπασμα θεϊόν.“ Porovnaj ΦΙΛΟΝΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ: *Περί των μετονομαζομένων και ων ένεκα μετονομάζονται* 223: „της του παντός ψυχής απόσπασμα.“ (In Zozul'ak 2005, 36)

⁴ Gnostici prevzali toto platónske delenie na tri časti, trichotómia.

ločenstve. Telo i duša sa v obdivuhodnej harmónii podieľajú na spáse alebo zatratení človeka. Na rozdiel od ostatného stvorenia „človek je zjednotenie duše a tela, bol stvorený podľa Božej podoby“ (Ειρηναίου IV, Praef. 4).

Atanáž Veľký hovorí, že Boh „nenúti, ani neničí našu slobodnú vôľu, pretože nám bola daná možnosť nasledovať dva smery, myslím tým cnosť alebo zlo“ (Λυράκη 2005, 51 – 52). Je tomu tak preto, pokračuje Atanáž, lebo „Boh stvoril človeka slobodného, poctil ho rozumom a múdrosťou, nakoľko mu pred oči postavil život a smrť... Veci prirodzenosti nechal nemeniteľné, ani hodné trestu, ani cti. Lebo nikto nebol nikdy odsúdený za to, že je biely alebo čierny, alebo za to, či je vysoký alebo nízky, pretože to nie je otázka nášho výberu. To, čo je možné si vybrať, je trest a česť“ (Λυράκη 2005, 52). Môžeme povedať, že človek ako osoba má možnosť konať úplne slobodne, v rámci svojich schopností a osobitostí svojho charakteru. Môže konať neobmedzene na základe svojho rozhodnutia a úmyslu, preto je hodný odmeny alebo trestu.

Ján Damaský vymedzuje slobodnú vôľu človeka v jeho samotnom smerovaní a hovorí, že Boží obraz odhaľuje slobodnú vôľu človeka a Božia podoba ustavičné snaženie sa človeka o dosiahnutie cnosti (Ιωάννου Δαμασκηνού 1989, 150). Slobodná vôľa tvorí základnú charakteristiku osobnosti človeka, ktorá závisí od jeho rozumu a slobodnej vôle, nie od vplyvu mnohých a rôznych vonkajších či vnútorných príčin, preto sa správanie ľudí odlišuje od správania nerozumných zvierat, ktoré sa riadia svojimi pudmi. „Pojmom sloboda sa vyjadruje osobitosť človeka (sloboda od obmedzujúcich inštinktov)“ (Δελικωστάντης 2007, 18), čo Ján Damaský vystihuje slovami: „Slobodná vôľa nevyhnutne spolu existuje s rozumom, pretože buď neexistuje rozum, alebo ak existuje, bude pánom skutkov a samostatný. Nerozumné zvieratá nemajú slobodnú vôľu a skôr sú riadené prirodzenosťou, akoby ju riadili, preto sa nestavajú na odpor prirodzenej túžbe, ale keď zatúžia po niečom, vrhajú sa k činu. Avšak človek, pretože je rozumný, skôr riadi prirodzenosť, akoby ňou bol riadený, preto, keď zatúži po niečom, ak chce, má moc zadržať túžbu, alebo sa jej podriadiť. A tak nerozumné zvieratá nie sú ani chválené, ani odsudzované, ale človek je aj chválený, aj odsudzovaný“ (Ιωάννου Δαμασκηνού 1989, 192 – 194).

Záver

Izidor Sevilský (565 – 636) sa opiera o Aristotela a hovorí, že „sloboda a spoločné vlastníctvo každého dobra pramenia z prirodzeného práva“. Neskôr Tomáš Akvinský (1225 – 1274) vyjadril názor, že prirodzené právo, a v dôsledku toho aj teórie o slobode, sa neopiera o zhovievavosť alebo súhlas národov a štátov, ale je jasným ustanovením prirodzeného zákona, ktorý sa stotožňuje s etickým zákonom a nie je možné ho prehliadať. Tieto myšlienky, ktoré boli dlho filozofickými teóriami, sa koncom 18. storočia upravili na politické hodnoty a nadobudli praktický význam. Ako ich prvé uplatnenie sa môže považovať vyhlásenie americkej nezávislosti z roku 1776, ktoré zostavil T. Jefferson, a ktoré ustanovuje, že „všetci ľudia boli stvorení rovnakí, boli obdarení Stvoriteľom nejakými neodnímateľnými právami, medzi nimi je život a sloboda“. Krátko po tom nasledovala deklarácia práv človeka vo Francúzsku v roku 1789, podľa ktorej „všetci ľudia sa narodili slobodní a s rovnakými právami“. Z týchto vyhlásení vyplýva osobná sloboda, ktorá spočíva v zabezpečení nerušenej činnosti a pôsobenia osoby, ktorá žije v konkrétnej spoločnosti a usporadúva svoje záležitosti v istom okruhu alebo celku práv (Λυράκη 2005, 21 – 22).

Slobodu môžeme skúmať z rôznych aspektov a na základe toho rozlišujeme slobodu politickú, ekonomickú, spoločenskú, národnú, osobnú, duchovnú či etickú. Podľa jedného z najvýznamnejších gréckych básnikov A. Kálvosa⁵ najvyššia zo všetkých je etická sloboda, pretože „sloboda chce cnosť a odvahu“ (θέλει αρετήν και τόλμην η ελευθερία) (Κάλβος 2008).

Literatúra

ΑΓΙΟΥ ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΛΟΥΓΔΟΥΝΟΥ (1991): *Έλεγχος και ανατροπή της ψευδώνυμου γνώσεως*. Θεσσαλονίκη. (citované: ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ)

ΑΓΟΥΡΙΔΟΥ, Σ. (1970): Ο άνθρωπος κατά τον άγιον Ειρηναίον εν αντιθέσει προς την περί ανθρώπου εικόνα των Γνωστικών. In: *Απόψεις*

⁵ Jeden z najvýznamnejších gréckych básnikov Andréas Kálvos, súčasník Solomosa, sa narodil na ostrove Zakyntos v roku 1792.

- Χριστ. Ανθρωπολογίας. Θεσσαλονίκη.*
- ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, Κ. Ζ. (1990): *Το ήθος της ελευθερίας. Φιλοσοφικές απορίες και θεολογικές αποκρίσεις.* Αθήνα: Δόμος.
- ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, Κ. Ζ. (2007): *Φιλοσοφική ανθρωπολογία, 1. diel.* Αθήνα: Έννοια.
- ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Π. (1970): *Ορθόδοξος Χριστιανική Ηθική.* Αθήνα.
- ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. (1998): *Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου.* Άγιον Όρος.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ. (1999): *Ορθοδοξία και Δύση στη νεότερη Ελλάδα.* Athens: Δόμος.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ (1990): Περί παρθενίας 12. In: *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, 9. diel.* Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ (1977): Λόγος 14. In: *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, 5. diel.* Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ (1989): *Έκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως.* Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά.
- JAVORSKÁ, A. (2013): Pojem „civitas“ v kontexte globalizovaného sveta 21. storočia. In: Špirko, D. – Sťahel, R. – Pružinec, T. (eds.): *Filozofické a spoločensko-vedné aspekty občianstva v 21. storočí. Philosophica II.* Nitra: Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Slovenské filozofické združenie pri SAV. s. 43 – 53.
- ΚΑΛΒΟΣ, Α. (2008): Ωδαί (Ωδή τετάρτη, εις Σάμον), Αθήνα: Ίκαρος. Dostupné aj na: <http://eranistis2.wordpress.com/2010/07/14>.
- ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ, Μ. (1985): *Η αλήθεια για την ελευθερία. Από την ελευθερία του ανθρωποθεού στην ελευθερία του Θεανθρώπου.* Αθήνα: Ακρίτας.
- ΚΟΥΤΣΟΥΡΑΔΗ, Ι. (1982): Ηθική πολιτική: Δυνατότητα ή οξύμωρο σχήμα; In: *Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Φιλοσοφία και Πολιτική.* Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- ΛΥΡΑΚΗ, Κ. (2005): *Δούλος ή ελεύθερος.* Αθήνα.
- ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ (1995): Συζήτησις μετά του Πύρρου. In: *Φιλοκαλία των Νηπτικών και ασκητικών, 15G.* Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- ΡΑΤΟČKA, J. (1990): *Kacířské eseje o filosofii dějin.* Praha: Academia.

- SCHULZ, W. (1972): *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen.
- ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Α. (1972): *Η περί ανακεφαλαιώσεως διδασκαλία του Ειρηναίου*. Εν Αθήναις.
- ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ε. (1964): Ελευθερία. In: *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία*, 5. διελ. Αθήναι, s. 560.
- ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ: *Ιστορία*, 3.82.2. Dostupné na: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=241
- XENOPHON. (1829): *Christian Heinrich Weise. Xenophontis opera, zvázok 3*. Princeton University: C. Tauchnitz. Digitalizované 21. apríla 2008. Dostupné na: <http://books.google.sk>.
- ZOZULAK, J. (2005): *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.

prof. ThDr. Ján Zozul'ak, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Hodžova 1

949 74 Nitra

Slovenská republika

jzozulak@ukf.sk

Príspevok bol vypracovaný v rámci grantového projektu: Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity (VEGA č. 1/0276/11).

Zoznam literatúry

- ADRIAANSE, H. J.: Husserl jako filosof kultury. In: *Filosofický časopis*, 40 (2), 1992, s. 191 – 205.
- AISCHYLOS (1994): *Prométheus*. Praha: Rezek.
- ΑΓΙΟΥ ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΛΟΥΓΔΟΥΝΟΥ (1991): *Έλεγχος και ανατροπή της ψευδωνύμου γνώσεως*. Θεσσαλονίκη. (citované: ΕΙΡΗΝΑΙΟΥ)
- ΑΓΟΥΡΙΔΟΥ, Σ. (1970): Ο άνθρωπος κατά τον άγιον Ειρηναίον εν αντιθέσει προς την περί ανθρώπου εικόνα των Γνωστικών. In: *Απόψεις Χριστ. Ανθρωπολογίας*. Θεσσαλονίκη.
- AMIN, S. (1997): *Capitalism in the age of globalization*. London: Zed Books Ltd.
- AMIN, S. (1998): *Spectres of capitalism – A Critique of current intellectual fashion*. New York: Monthly Review Press.
- ARMENGAUD, F. (1985): Entretien avec E. Levinas. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3/1985, s. 296 – 310.
- BÁTOROVÁ, M. (2012): *Dominik Tatarka slovenský Don Quijote (Sloboda a sny)*. Bratislava: Veda.
- BÁTOROVÁ, M. (2013): Ad Anton Hykisch: Dominik Tatarka vo vlnách času. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a vedu IV*, č. 7 – 8, s. 78 – 80.
- BENDLE, M. F. (2009): On liberty. [online]. In: *Quadrant*. 2009, č. 12 [cit. 2013.04.23.] Dostupné na internete: <<http://www.quadrant.org.au/magazine/issue/2009/12/on-liberty>>.
- BENTHAM, J. (1781): *An introduction to the principles of morals and legislation*. [online]. Brighton: BLTC Research. [cit. 2013.05.03.] Dostupné na internete: <<http://www.utilitarianism.com/jeremy-bentham/index.html>>.
- BERĎAJEV, N. (1997): *O otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii*. Praha: Oikúmené.
- BERĎAJEV, N. (2003): *Ruská idea. Základní otázky ruského myšlení 19. a počátku 20. století*. Praha: Oikúmené.
- BERĎAJEV, N. (2004): *Filosofie nerovnosti*. Praha: KITĚŽ.

- BERĎAJEV, N. (2005): *Russkaja ideja*. Moskva – MIDGARD – Sankt-Peterburg: EKSMO.
- BERĎAJEV, N. (2005b): *Filosofija svobody*. In: Berďajev, N.: *Russkaja ideja*. Moskva – MIDGARD – Sankt-Peterburg: EKSMO, s. 203 – 408.
- БЕРДЯЕВ, Н. А. (1989): Два типа мировоззрения. In: *Типы религиозной мысли в России*. Париж: ИМКА – Пресс, с. 635 – 649.
- БЕРДЯЕВ, Н. А. (1935): Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь. In: *Путь*, № 49, с. 3 – 22.
- BLECHA, I. (1996): *Husserl*. Olomouc: Votobia.
- BRAMHALL, J. (1844): A defence of true liberty from antecedent and extrinsecal necessity. In: Parker, J. H. (ed.): *The Works of the most reverend father in God. John Bramhall*, Vol. IV. Oxford, p. 3 – 196.
- BRÖSTL, A. (1999): *Dejiny politického a právneho myslenia*. Bratislava: Iura Edition.
- BRUNSCHWIG, J. – LLOYD, G., E., R., (2003): *The Greek Pursuit of Knowledge*. Belknap Press of Harvard University Press.
- CASSIRER, E. (1977): *Esej o človeku*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- CIGÁNEK, J. (1972): *Úvod do sociologie umění*. Praha: Obelisk.
- CRISP, R. (2008): John Stuart Mill and Utilitarianism. In: MILL, J. S.: *Utilitarianism*. Oxford: University Press, p. 8 – 9.
- ČERNÝ, V. (1946): Sovětská čistka, česká kocovina a leccos jiného. In: *Kritický měsíčník* 7, 1946, č. 17, 31. 10. 1946, s. 385 – 392.
- ČERNÝ, V. (1994): *Eseje o české a slovenské próze*. Praha: TORST.
- ČERVENKA, M. (1969): Problémy moderního básnictví. In: Opelík, J. (ed.): *Jak číst poezii*, Praha: Československý spisovatel, s. 7 – 80.
- ČERVEŇÁK, A. (1999): *Dostojevského sny. (Eseje a štúdie o snoch a Dostojevskom)*. Pezinok: v. n.
- ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, Κ. Ζ. (1990): *Το ήθος της ελευθερίας. Φιλοσοφικές απορίες και θεολογικές αποκρίσεις*. Αθήνα: Δόμος.
- ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, Κ. Ζ. (2007): *Φιλοσοφική ανθρωπολογία, 1. διελ.* Αθήνα: Έννοια.
- ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΥ, Π. (1970): *Ορθόδοξος Χριστιανική Ηθική*. Αθήνα.

- DELEUZE, G. (1983): *Nietzsche and philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DELEUZE, G. (1991): O filozofii. In: Gál, E. – Marcelli, M. (Eds.): *Za zrkadlom moderny. Filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, s. 112 – 133.
- DELEUZE, G. (2004): *Nietzsche a filosofie*. Praha: Hermann & synové.
- DE WAAL, F. (2006): *Dobráci od prírody*. Praha: Academia.
- DIOGENES, L. (2007): *Životopisy slávnych filozofov*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- DUBNIČKA, I. (2011): Peak oil – koniec civilizácie? In: Dubnička, I. (ed.): *Megatrendy tretieho milénia: zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie*. Nitra: UKF, s. 54 – 77.
- DUDINSKÁ, I. (2005): *Filozofia všejednoty Vladimíra Solovjova*. AFPhUP 138/220. Prešov: FF PU.
- DUDINSKÝ, V. (2002): *Antropokozmické motívy v ruskej filozofii (N. Fjodorov, N. Berďajev, V. Vernadskij)*. Prešov: ManaCon.
- ENDEN, V. H. (1979): Thomas Hobbes and the debate on free will. In: *Philosophica*. Vol 24, No.2., 1979, p. 185 – 216.
- EPIKUROSOV (1989): *O šťastnom živote*. Bratislava: Pravda.
- EPIKUROSOV (1980): *Myšlenky o šťastí a mravnosti*. Praha: Svoboda.
- FEBER, J. (2007): Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské filozofie. In: *Filosofický časopis*, č.5, s.721 – 739.
- FESTUGIÉRE, A., J. (1996): *Epikúros a jeho bohové*. Praha: Oikoymenh.
- ФРАНК, С. Л. (1990): *Сочинения*. Москва: Правда.
- ФРАНК, С.Л. (1997): *Реальность и человек*. Москва: Республика.
- GÁL, E. – MARCELLI, M. (eds.) (1991): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa.
- GARAUDY, R. (1964): *Realismus bez břehů*. Praha: Československý spisovatel.
- ΓΕΩΡΓΙΟΥ, αρχιμ. (1998): *Η θέωσις ως σκοπός της ζωής του ανθρώπου*. Άγιον Όρος.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ. (1999): *Ορθοδοξία και Δύση στη νεώτερη Ελλάδα*. Athens: Δόμος.

- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ (1990): Περί παρθενίας 12. In: *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, 9. diel. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΘΕΟΛΟΓΟΥ (1977): Λόγος 14. In: *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, 5. diel. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- HAUER, T. (2002): *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum.
- HAVEL, V. (1990): *Do různých stran*. Praha: Lidové noviny.
- HEIDEGGER, M. (1994): *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000): *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HITLER, A. (2000): *Můj boj*. Pohořelice: Otakar II., Michal Zítko.
- HOBBS, T. (1839): Elements of philosophy. The first section, concerning body. In: Molesworth, W. (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I., London: John Bohn.
- HOBBS, T. (1840): Of liberty and necessity. In: MOLESWORTH, W. (ed.): *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV. London: John Henry Parker, p. 229 – 278.
- HOBBS, T. (1841): The questions concerning liberty, necessity, and chance. In: MOLESWORTH, W. (ed). *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. V. London: John Bohn.
- HOLLÄNDER, P. (2010): Spoločenská zmluva Jeana-Jacqua Rousseaua – paradigma modernej (i postmodernej) konštitucionalistiky. In: Rousseau, J.-J.: *Spoločenská zmluva*. Bratislava: Kalligram, s. 11 – 20.
- HRUŠKA, D. (2013): Ja nie som Boh. Rozhovor s G. Vattimom (nielen) o slabom myslení. Prel. D. Hruška a K. Mayerová: In *Filozofia*, 68 (3), 2013, 248 – 254.
- HUSSERL, E. (1989a): Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode, Kaizo 5 (1923). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London.
- HUSSERL, E.(1989b): Die Methode der Wesensforschung, Kaizo 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London.

- HUSSERL, E. (1989c): Erneuerung als individualetisches Problem, *Kaizo* 6 (1924). In: Husserl, E.: *Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937)*. Husserliana. Bd. 27. Dordrecht-Boston-London.
- HUSSERL, E. (1996): *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- HUSSERL, E. (1993): *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
- HYKISCH, A. (2013): Dominik Tatarka vo vlnách času. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a vedu* IV, č. 6, s. 65 – 81.
- CHAPPELL, V. (ed.)(1990): *Hobbes and Bramhall on liberty and necessity*. Cambridge University Press.
- ΙΩΑΝΝΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ (1989): *Εκδοσις ακριβής της Ορθοδόξου πίστεως*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά.
- JAKUBOVSKÁ, V. (2000): *Antológia z dejín estetického myslenia I*. Nitra: UKF.
- JANKÉLÉVITCH, VI. (1983): *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*. Paris: Flammarion.
- JAVORSKÁ, A. (2011): Celostné myslenie a udržateľnosť života modernej civilizácie. In: Dubnička, I. (ed.): *Megatrendy tretieho milénia: zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie*. Nitra: UKF, s. 133 – 140.
- JAVORSKÁ, A. (2013): Pojem „civitas“ v kontexte globalizovaného sveta 21. storočia. In: Špirko, D. – Sťahel, R. – Pružinec, T. (eds.): *Filozofické a spoločensko-vedné aspekty občianstva v 21. storočí. Philosophica II*. Nitra: Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Slovenské filozofické združenie pri SAV. s. 43 – 53.
- JĘDRASZEWSKI, M. (1991): Europa i Biblia. In: Levinas, E.: *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: ATEXT, s. I-VIII.
- JURDANT, A. (2006): „*Paul Ricœur, Philosophie de la volonté, tome I, le volontaire et l'involontaire, „Agir: la moition volontaire et les pouvoirs“*“. (www.alexis.lautre.net/aj.levolontaire.ricoeur.html...).
- JUSKO, Š. (2010): Nietzscheho koncept umeleckej problematiky. In: Leško, V. – Tholt, P. (eds): *Dejiny filozofie ako filozofický problém*. AFPh UŠ 11. Košice: FF UPJŠ v Košiciach, s. 335 – 349.

- ΚΑΛΒΟΣ, Α. (2008): Ωδαί (Ωδή τετάρτη, εις Σάμωνα), Αθήνα: Ίκαρος.
Dostupné aj na: <http://eranistis2.wordpress.com/2010/07/14>.
- ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ, Μ. (1985): *Η αλήθεια για την ελευθερία. Από την ελευθερία του ανθρωποθεού στην ελευθερία του Θεανθρώπου*. Αθήνα: Ακρίτας.
- Κ'ERKEGOR S. (1993c): Strakh i Trepet. In: *Strakh i Trepet*. Moskva: Respublica, s. 13 – 112.
- Κ'ERKEGOR, S. (1993b): Poniatie strakha. In: *Strakh i Trepet*. Moskva: Respublica, s. 115 – 248.
- Κ'ERKEGOR, S. (1993a): Bolezn' k smerti. In: *Strakh i Trepet*. Moskva: Respublica, s. 251 – 350.
- Κ'ERKEGOR S. (1997): *Povtorenie*. Moskva: Labyrinth.
- KONEČNÝ, R. (1948): K problémům sovětské filosofie. In: *Kritický měsíčník* 9, 1948, č. 1-2, 20. 1. 1948, s. 21 – 28.
- KOTEĽNIKOV, V. A. (1994): Bludnyj syn Dostojevskogo. In: *Voprosy filosofiji*, roč. 47., č. 2, s. 175 – 182.
- KUBÍNOVÁ, M. (1982): V magických zrcadlech poetismu. In: *Magická zrcadla. Antologie poetismu*. Praha: Československý spisovatel, s. 11 – 25.
- ΚΟΥΤΣΟΥΡΑΔΗ, Ι. (1982): Ηθική πολιτική: Δυνατότητα ή οξύμωρο σχήμα; In: *Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Φιλοσοφία και Πολιτική*. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- LATOUCHE, S. (1996): *The Westernization of the World: The Significance, Scope and Limits of the Drive towards Global Uniformity*. Polity Press.
- LEIBNIZ, G. W. (2004): *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: Oikoymenh.
- LEŠKO, V. (2004): *Filozofia dejín filozofie*. Prešov v. n.
- LEVINAS, E. (1982): *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Editions du Minuit.
- LEVINAS, E. (1997): *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH.
- LEVINAS, E. (2010): *Difficile liberté*. Paris: LGF, Livre de Poche.
- LEVINAS, E. (2010b): *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Les Editions du minuit.

- LIGNIS, A. (1990): Foreword. In: Levinas, E.: *Difficult freedom. Essays on Judaism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. s. IX – XIII.
- LOCKE, J. (1992): *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda.
- LOM, P.: East meets West – Jan Patočka and Richard Rorty on Freedom. A Czech Philosopher Brought into Dialogue with American Postmodernism. In: *Political Theory*, 27 (4), 1999, p. 447 – 459.
- LONG, A. (2003): *Hellénistická filosofie*. Praha: Oikoyomenh.
- LOSSKIJ, N. O. (1944): *Podmienky dokonalého dobra (Základy etiky)*. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská.
- LOSSKIJ, N. O. (2004): *Dějiny ruské filosofie*. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma.
- LUCRETIUS, C., T. (1948): *O přírode*. Praha: Jan Laichter.
- LUCRETIUS, C., T. (1971): *O přírode*. Praha: Svoboda.
- LUKACS, G. (1967): *Metafyzika tragédie*. Praha: Československý spisovatel.
- LYOTARD, J. F. (1984): *Driftworks*. New York: Semiotext (e).
- LYOTARD, J. F. – THÉBAUD, J. L. (1985): *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ΛΥΡΑΚΗ, Κ. (2005): *Δούλος ή ελεύθερος*. Αθήνα.
- MANDA, V. (2012): K niektorým aspektom Lockovej idey slobody. In: Sucharek, P. (ed.) *Sloboda a jej projekcie. Stará Lesná 2011. Zborník vedeckých príspevkov z jubilejného 10. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia spojeného s medzinárodnou konferenciou*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity: Prešov, s. 25 – 32.
- MANDA, V. (2013): Lockov pojem slobody. In: *Filozofia*, 68 (2), 105 – 113.
- ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ (1995): Συζήτησις μετά του Πύρρου. In: *Φιλοκαλία των Νηπτικών και ασκητικών*, 15G. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- MARITAIN, J. (1964): *Moral philosophy*. London: Geoffrey Bles.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942, 1967): *La structure du comportement*. Paris: PUF.

- MERLEAU-PONTY, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MILL, J. S. (1995): *O slobode*. Bratislava: IRIS.
- MILL, J. S. (1998): *Utilitarianism*. Oxford: University Press.
- MIŁOSZ, Cz. (1997): *Rodná Evropa*. Olomouc: Votobia.
- MIŁOSZ, Cz. (2002): *Záhrada vied*. Bratislava: Kalligram.
- MOKREJŠ, A. (2002): *Husserl a otázka „Co je normální?“* Praha: Triton.
- MUKAŘOVSKÝ, J. (1966): Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty. In: *Studie z estetiky*. Praha: Odeon, s. 17 – 54.
- MÜNZ, T. (1963): *Od fantázie ku skutočnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo Osveta.
- MÜNZ, T. (1977): *Baruch Benedictus Spinoza. (1632 – 1677)*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- MÜNZ, T. (2008): *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kalligram.
- NEZNÍK, P. (2011): Mechanika slobody. In: Čupková, L. – Skačan, J. (eds.): *Filozofia, kultúra a spoločnosť v 21. storočí: recenzovaný zborník vedeckých článkov*. Nitra: UKF, s. 117 – 124.
- NEZVAL, V. (1966): *Moderní básnické směry*. Praha: Československý spisovatel, s. 9 – 24.
- OKAL, M. (1953): *Grécki atomisti a Epikuros*. Bratislava: Nakladateľstvo slovenskej akadémie vied.
- PATOČKA, J. (1946): Ideologie a život v ideji. In: *Kritický měsíčník* 7, 1946, č. 1, s. 8 – 14.
- PATOČKA, J. (1990): *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia.
- PATOČKA, J. (1992): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Čs. spisovatel.
- PATOČKA, J. (1996a): Negativní platonismus. In: Patočka, J.: *Péče o duši*. Praha: Oikoymenh, s. 303 – 336.
- PATOČKA, J. (1996b): Několik poznámek k pojmu dějin a dějepisu. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, s. 35 – 45.
- PATOČKA, J. (2002): Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Sebrané spisy 3. Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, s. 13 – 131.

- PATOČKA, J. (2004): Šalda mezi včerejškem a dneškem. In: *Umění a čas I*, Sebrané spisy 4, Praha: Oikuméné, Filosofía 2004, s. 132 – 136; pův. *Nová doba* 54, 1947, č. 3, s. 104 – 108.
- PERRIN, Ch. (2011): „Údel slobody podľa Sartra.“ In: *Filozofia*, 66, 2011/3, s. 209 – 221 (Prel. M. Biroščáková).
- PHILIBERT, M. (1971): *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers.
- PISTORIUS, J. (1947): F. X. Šalda, bojovník a učiteľ svobody. In: *Kritický měsíčník* 8, 1947, č. 19 – 20, s. 442 – 448.
- POIREE, J.-F. (1987): *Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
- POLÁK, K. (1995): K případu Zoščenka a Achmatovové. In: Černý, V.: *Skutečnost svoboda*. Praha: Český spisovatel, s. 348.
- RAJSKÝ, A. (2009): *Nihilistický kontext kultivácie mladého človeka*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis.
- RÁZUS, M. (1993): *Argumenty. Hovory so synom i s tebou*. Liptovský Mikuláš: Tranoscus.
- RICŔEUR, P. (2011): In: *La littérature subversive*, 17. apríl 2011.
- RICŔEUR, P. (1992): *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil.
- RICŔEUR, P. (1969): «La liberté et le philosophe». In: *La liberté et l'ordre social*. Neuchâtel: La Baconnière.
- RICŔEUR, P. (1988): *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- RICŔEUR, P. (1960): *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.
- RICŔEUR, P. (1978): „Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté“. In: *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, s. 61 – 86.
- RICŔEUR, P. (2001): *Filosofie vůle I.: Fenomenologie svobody*. Praha: OIKOYMENH. (prel. J. Čapek).
- RORTY, R. (1989): *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RORTY, R. (1999): *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.
- RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (ed.) (2007): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum.

- ROUSSEAU, J.-J. (2008): *The Social Contract*. New York: Cosimo Classics.
- ROUSSEAU, J.-J. (1978): Rozprava o politickej ekonomii. In: ROUSSEAU, J.-J.: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, s. 151 – 199.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010a): *O pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*. Bratislava: VSSS.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010b): *O spoločenskej zmluve*. Bratislava: Kalligram.
- ROSENZWEIG, F. (1976): *Der Stern der Erlösung*. Den Haag.
- SAINT CHERON, M. (2010): *Entretiens avec E. Levinas 1983 – 1994*. Paris: LGF, Livre de Poche.
- SARTRE, J.-P. (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard.
- SCRUTON, R. (2005): Utilitarismus a další vývoj. In: *Krátké dějiny novověké filosofie*. Brno: Barrister & Principal, s. 253 – 266.
- SCHULZ, W. (1972): *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen.
- SIVÁK, J. (2002): „K Ricœurovej hermeneutickej fenomenológii osoby“. In: *Filozofia*, 57, 2002/8, s. 571 – 581.
- СОЛОВЬЕВ, В. С. (1911 – 1914): *Собрание сочинений в 10-ти томах*. СПб., т. 10.
- SOLOVYOV, V. S. (1990a): Filozofskie nachala tselnogo znanja. In: *Soch. v 2 tt.*, T. 2. Moskva: Mysl', s. 139 – 288.
- SOLOVYOV, V. S. (1990b): Kritika otvlechennih nachal. In: *Soch. v 2 tt.*, T. 1. Moskva: Mysl'. s. 581 – 756.
- SOLOVYOV, V. S. (1990c): Krizis zapadnoy filosofii. Protiv pozitivistov. In: *Soch. v 2 tt.*, T. 2. Moskva: Mysl', s. 3 – 138.
- SOLOVYOV V.S. (1990d): Znachenie poezii v stihotvorenijah Pushkina. In: *Literaturnaya kritika*. Moskva: Sovremennik, s. 223 – 273.
- SOLOVYOV, V. S. (2003): The Eye of eternity. In: *From the Ends to the Beginning. A Bilingual Anthology of Russian Verse*. Northwestern University. URL: <http://max.mmlc.northwestern.edu/~mdenner/Demo/poetpage/soloviev.html> (date of access: 1.10. 2013).

- SOLOVJOV, V. S. (1991): Sud'ba Puškina. In: Solovjov, V. S.: *Filosofija iskusstva i literaturnaja kritika*. Moskva: Iskusstvo, s. 271 – 300.
- STRÖKEROVÁ, E. (1993): Husserlův koncept evropské kultury a cesta k překonání její krise. In: *Filosofický časopis*, 41 (4), 1993, s. 625 – 641.
- SOUSEDÍK, S. (2010): *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad.
- SŤAHEL, R. (2012): Ambivalentnosť vzťahu štátu a slobody. In: Sucharek, P. (ed.): *Sloboda a jej projekcie*. Prešov: PU, s. 308 – 313.
- SVITAČOVÁ, E. (2011): Hrozba občianskeho deficitu mládeže v súčasnej modernej spoločnosti. In: *Mládež a spoločnosť*. č. 2, 2011, s. 3 – 12.
- ŠABÍK, V. (2013): Dominik Tatarka – „performer“ na najvyššom poschodí literatúry. In: *Slovenské pohľady na literatúru, umenie a vedu* IV, č. 7 – 8, s. 81 – 97.
- ŠALDA, F. X. (1991): Pohřební řeč nad Svobodou. In: *Šaldův zápisník II, 1929 – 1930*, Praha: Československý spisovatel, s. 216.
- ŠPIDLÍK, T. (1996): *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium.
- TATARKA, D. (1967): *Človek na cestách*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- TATARKA, D. (1990): *Sám proti noci*. Praha: Nakladatelství Evropského kulturního klubu a Nakladatelství Arkýř.
- TATARKA, D. (1991): *Démon súhlasu. (Fantastický traktát z konca stalinskej epochy.)* Bratislava: Archa.
- TATARKA, D. (1996): *Kultúra ako obcovanie. Výber z úvah*. Bratislava: Nadácia Milana Šimečku.
- TATARKA, D. (1999): *Písacky pre milovanú Lutéciiu*. Praha: Labyrint.
- TATARKA, D. (2013): *Navrávačky*. Bratislava: Artfórum.
- ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Α. (1972): *Η περί ανακεφαλαιώσεως διδασκαλία του Ειρηναίου*. Εν Αθήναις.
- ΘΕΟΔΩΡΟΥ, Ε. (1964): Ελευθερία. In: *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία, 5. διελ.* Αθήναι, s. 560.

- ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ: *Ιστορία*, 3.82.2. Dostupné na: http://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/anthology/literature/browse.html?text_id=241
- THOLT, P. (2003): *Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice: Interart.
- THOMPSON, M. (2004): Utilitarismus. In: *Přehled etiky*. Praha: Portál, s. 93 – 103.
- TEIGE, K. (1982): Poetismus. In: *Magická zrcadla. Antologie poetismu*. Praha: Československý spisovatel, s. 35 – 36.
- TEIGE, K. (1994): Odpověď na anketu. In: *Osvobozování života a poezie*. Praha: Aurora 1994, s. 403 – 416.
- TOLSTOJ, L. N. (1973): *Myšlenky*. Praha: Melantrich.
- TOLSTOJ, L. N. (1987): *Vojna a mier 2*. Bratislava: Tatran – Naše vojsko.
- TUGENDHAT, E. (2004): *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh.
- TYACKE, N. (1990): *Anti-Calvinists. The rise of English Arminians, 1590 – 1640*. Oxford University Press.
- VALACH, M. (2009): *Svět na přelomu. O politické a morální krizi kapitalismu*. Jihlava: Grimmus.
- VAŠEK, M. (2012): *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava: Iris.
- VATTIMO, G. (2002): *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- VATTIMO, G. (2003): *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani.
- VATTIMO, G. (1991): *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Trans. Jon R. Snyder. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- VERNANT, P.-J. (2004): *Vesmír, bohovia, ľudia. Najstaršie grécke mýty*. Bratislava: REMEDIUM.
- VYŠESLAVCEV, B. P. (1990): Voľnosť Puškina (Individual'naja svoboda). In: *O Rossii i ruskoj filozofskoj kul'ture. Filosofy russkogo posleoktjabrskogo zarubežija N. A. Berd'ajev, B. P. Vyšeslavcev, V. V. Zeňkovskij, P. A. Sorokin, G. P. Fedotov, G. V. Florovskij*. Moskva: Nauka, s. 398 – 402.

- WRIGHT, R. (2002): *Morální zvíře*. Praha: NLN.
- XENOPHON. (1829): *Christian Heinrich Weise. Xenophontis opera, zvázok 3*. Princeton University: C. Tauchnitzii. Digitalizované 21. apríla 2008.
Dostupné na: <http://books.google.sk>.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. (1997): *Основы христианской философии*. Москва: Канон.
- ZOZULAK, J. (2005): *Filozofia, teológia, jazyk*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- ŽIŽEK, S. (2012): *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York: Verso.

Menný register

A

- ADRIAANSE, H. J – 46, 51
ΑΓΙΟΣ ΕΙΡΗΝΑΙΟΣ/AGIOS EIRENAIOS/IRINEJ LYONSKÝ – 201,
202, 204
ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, Σ./AGOURIDES, S.– 201, 204
AISCHYLOS – 100, 117
ALEXANDRIJSKÝ, FILON – 200, 201
ALKIDAMAS – 199
AKVINSKÝ, T. – 203
AMIN, S. – 33, 34, 36
ARENDOVÁ, H. – 78, 112
ARISTOTELES – 12, 38, 49, 65, 71, 85, 101, 112, 194, 196, 199, 200,
203
ARMENGAUD, F. – 163, 171
AUGUSTÍN – 26, 96, 97, 110-112
AURÉLIUS, M. – 199
ΑΤΑΝÁΖ – 202

B

- BAKER, R. – 31
BARTH, K. – 174
BATAILLE, G. – 173, 180
ΒÁTOROVÁ, M. – 54-56, 58, 88, 207
BENDLE, M. F. – 86, 92
BENTHAM, J. – 85-87, 92
БЕРДЯЕВ, Н. А. /BERĎAJEV, N. – 21, 23, 24, 26, 93, 94, 95, 99-103, 109,
114
BLECHA, I. – 45, 48, 51
BODIN, J. – 153
BRAMHALL, J. – 61-67
BRÖSTL, A. – 152, 155, 160
BRUNSCHWIG, J. – 127

C

- CALLIN, R. – 164
CASSIRER, E. – 100, 118

CAVENDISH, W. – 61
CIGÁNEK, J. – 190
CRISP, R. – 86, 92

Č

ČERNÝ, V. – 53, 58, 184-186, 190
ČERVENKA, M. – 190
ČERVENÁK, A. – 95, 106, 107, 118

D

DARWIN, CH. – 18
DECLoux, S. – 164
ΔΕΛΗΚΩΣΤΑΝΤΗΣ, Κ. Ζ./ DELEKOSTANTES, K. Z. – 194, 195, 196,
202, 204
DELEUZE, G. – 30, 36, 40, 98, 100
ΔΗΜΗΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Π./ DEMETROPOULOS, P. – 193, 204
DERRIDA, J. – 30
DE WAAL, F. – 12, 19
DIOGENES, L. – 121, 123, 127
DOSTOJEVSKIJ, F. M. – 9, 100, 102-104, 106, 107, 118, 187
DUBNIČKA, I. – 155, 160
DUDINSKÁ, I. – 118
DUDINSKÝ, V. – 105, 118

E

ECKHART – 41, 96, 97
ENDEN, V. H. – 64, 67
ΕΠΙΚΥΡΟΣ – 121-127
ΕΠΙΚΤΕΤΟΣ – 199
ERAZMUS ROTTERDAMSKÝ – 63
EURIPIDES – 198

F

FEBER, J. – 22, 26
FESTUGIÉRE, A., J. – 127
FICHTE, J. G. – 75
FOUCAULT, M. – 40
ΦΡΑΗΚ, C. ΙΙ./FRANK, S. L. – 19, 20-27

G

GADAMER, H.-G. – 37, 38

GÁL, E. – 41, 43, 118, 159

GARAUDY, R. – 189, 190

ΓΕΩΡΓΙΟΣ/GEORGIOS – 200, 204

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χ./GIANNARAS, CH. – 200, 204

GIULIANI, C. – 34

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ/ GREGORIOS NYSSSES /GREGOR NYSSKÝ –
200, 202, 204

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ/ GREGORIOS ΘΕΟΛΟΓΟΣ / GREGOR
TEOLÓG (NAZIÁNSKY) – 200, 204

H

HAUER, T. – 43

HAVEL, V. – 53, 57, 58

HEIDEGGER, M. – 37, 38, 39, 77-84

HEGEL, G. W. F. – 84, 112, 131, 143, 163, 165, 173-175, 180

HITLER, A. – 11, 15, 16, 19, 83

HOBBS, T. – 61-63, 65-67, 79, 151, 152, 158

HOLLÄNDER, P. – 155, 160

HOMÉR – 196

HRUŠKA, D. – 38-40, 42, 43

HUSSERL, E. – 45-51, 129, 130, 135-137, 142

HYKISCH, A. – 54, 58

CH

CHAPPELL, V. – 62, 67

I

ΙΩΑΝΝΗΣ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ/IOANNES DAMASKENOS/JÁN
DAMASKÝ – 200, 202, 204

J

JAEGER, W. – 112

JAKUBOVSKÁ, V. – 121, 127

JANKÉLÉVITCH, VI. – 148, 149

JAVORSKÁ, A. – 156, 160, 198, 199, 203

JĘDRASZEWSKI, M. – 164, 171

JEŽEK, T. – 34

JURDANT, A. – 136, 149

JUSKO, Š. – 111

K

ΚΑΛΒΟΣ, A./ KALBOS, A. – 203, 204

KANT, I. – 35, 62, 75, 81-83, 83, 131, 139, 147, 196

ΚΑΡΔΑΜΑΚΗΣ, M./ KARDAMAKES, M. – 194, 204

KARLSSON, M. – 33

K'ERKEGOR S./KIERKEGAARD, S. – 102, 117, 173-175, 178-181

KONEČNÝ, R. – 185, 186, 190

KOTEĽNIKOV, V. A. – 100, 101, 115

KOUKOLÍK, F. – 11

ΚΟΥΤΣΟΥΡΑΔΗΣ, I./ KOUTSOURADES, I. – 194, 205

KUBÍNOVÁ, M. – 191

L

LATOUCHE, S. – 34, 36

LEIBNIZ, G. W. – 95, 111, 112, 118, 139

LEŠKO, V. – 39, 70, 75, 118

LEVINAS, E. – 163-172

LIGNIS, A. – 163, 172

LLOYD, G., E., R. – 127

LOCKE, J. – 88, 92, 151, 152, 160

LONG, A. – 123, 124, 126, 127

LOM, P. – 73-75

LOSSKIJ, N. O. – 104, 118

LUCRETIUS, C., T. – 123-127, 127

LUKACS, G. – 112, 116, 118

LYOTARD, J. F. – 32, 33, 36

ΛΥΡΑΚΗΣ, K./ LYRAKES, K. – 196, 198, 202, 203, 205

M

MANDA, V. – 88, 92, 152, 160

MARCELLI, M. – 41, 43, 118

MARITAIN, J. – 37, 127

MARX, K. – 104, 131, 187, 188, 189

MASARYK, T. G. – 188

ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ/MAXIMOS OMOLOGETES/MAXIM
VYZNÁVAČ – 200, 205

MERLEAU-PONTY, M. – 137, 149

MILL, J. S. – 85-92, 157, 160

MIŁOSZ, C. – 53, 57, 58

MOČULSKIJ V. I./MOTCHULSKY V. I. – 174

MOKREJŠ, A. – 51

MUKAŘOVSKÝ, J. – 190

MONTESQUIE, Ch. – 153

MÜNZ, T. – 95, 97, 98, 116, 118, 119

N

NEZNÍK, P. – 154, 156, 160

NEZVAL, V. – 190

NIETZSCHE, F. – 30, 36-38, 40, 43, 97, 98, 100, 102, 104, 109, 111, 112,
118

O

OKAL, M. – 214

P

PATOČKA, J. – 45, 58, 69-73, 75, 95, 116, 117, 187-190, 198, 204

PERA, M. – 30

PERRIN, CH. – 131, 149

PHILIBERT, M. – 136, 149

PISTORIUS, J. – 186, 187, 188, 190

POIREÉ, J.-F. – 163, 172

POLÁK, K. – 184, 190

PUŠKIN, A. S. – 95, 99, 100, 104, 107-110, 112-115, 117, 119

R

RAJSKÝ, A. – 43

RÁZUS, M. – 95, 101, 117, 119

RICŒUR, P. – 129-150,

RORTY, R. – 30, 35, 36, 43, 69-75

ROSENZWEIG, F. – 165, 167, 172

ROUSSEAU, J.-J. – 91, 92, 151-156, 159, 160

ROVATTI, P. A. – 37, 38, 69

S

- SAINT CHERON, M. – 163, 172
 SARTRE, J.-P. – 129, 130-132, 149, 150
 SCRUTON, R. – 86, 92
 SCHULZ, W. – 194, 204
 SEBBAH, F.-D. – 164
 SEVILSKÝ, I. – 203
 SIVA-JOTHY, M. – 31
 SIVÁK, J. – 148, 150
 СОЛОВЬЕВ, В. С./SOLOVYOV, V. S./SOLOVJOV, V. S. – 22, 27, 95, 104, 107, 108, 109, 111-115, 118, 119, 173-178, 180
 SPINOZA, B. – 98, 119, 139
 STRAUSS, P. – 95, 96
 STRÖKEROVÁ, E. – 50, 51
 SOUSEDÍK, S. – 155, 156, 160
 ŠTAHEL, R. – 10, 19, 88, 92, 154, 161, 203
 SVITAČOVÁ, E. – 90, 92
 SWIFT, A. – 157, 161

Š

- ŠABÍK, V. – 58, 217
 ŠALDA, F. X. – 183, 186, 187, 188, 190
 ŠIMEČKA, M. – 58, 59
 ŠPIDLÍK, T. – 22, 26
 ŠPIRKO, D. – 145, 148

T

- TATARKA, D. – 53-59
 TEIGE, K. – 183, 184, 190
 THÉBAUD, J. L. – 36
 THOLT, P. – 70, 75, 118
 ΘΕΟΔΩΡΟΣ, Α./THEODOROS, A. – 201, 204
 ΘΕΟΔΩΡΟΣ, Ε./THEODOROS, E. – 201, 204
 THOMPSON, M. – 86, 87, 92
 TILLICH, P. – 173, 175
 TOLMAN, E. C. – 137
 TOLSTOJ, L. N. – 9, 11, 12, 14-19
 TUGENDHAT, E. – 127

ΘΟΥΚΥΔΙΔΗΣ/TUKYDIDES – 195, 198, 204
TYACKE, N. – 63, 67

V

VALACH, M. – 10, 19
VAŠEK, M. – 43
VATTIMO, G. – 37-43
VERNANT, P.-J. – 119
VYŠESLAVCEV, B. P. – 95, 99, 100, 110, 119

W

WRIGHT, R. – 16, 18, 19, 29

X

XENOFÓN – 198

Z

ZABALA, S. – 43
ЗЕНЬКОВСКИЙ, В./ZEŇKOVSKÝ, V. – 23, 26, 173
ZOEGA, T. – 32
ZOZULAK, J. – 201

Ž

ŽIŽEK, S. – 83, 84

Údaje o autoroch

Ivan Dubnička, doc., PhDr., PhD.

Pôsobí na Katedre politológie a európskych štúdií na FF UKF v Nitre, ktorú vedie. Prednáša kultúrnu a sociálnu antropológiu, religionistiku, environmentalizmus a procesy globalizácie. Na rozhraní politológie a kulturológie sa zaoberá globálnou environmentálnou krízou a procesmi globalizácie a ich dopadmi na kultúru a spoločnosť. Skúma pomer sociobiologických a socio-kultúrnych determinantov, ktoré formujú správanie človeka. Je autorom monografií *Pôvodný svet indiánov* (Bratislava 1998), *Kulturológia a environmetalistika a ich výchovné aspekty* (Bratislava 2003), *Kultúra a environmetalna kríza* (Nitra 2007), *Mravy, šelmy a vegetariáni* (Nitra 2007) a *Misa Mäsa* (Bratislava 2012).

Tomáš Hauer, doc., PhD.

The Czech postmodern philosopher teaches at the Technical University of Ostrava is an author of a number works and studies on – postmodern philosophy, contemporary philosophy and philosophy of technology. The main results of his work can be seen four scientific books: *Natural World and Postmodernism or Wandering is not Beating Around* (Ostrava: Aries 1995), *Through Postmodern Theory* (Prague: Karolinum 2002), *Write Your Own Bookcase (or Language Vagabonds and Postmodern Public area)* (Prague: ISV 2002) and *Anthropology, Dromology and Faith* (Kraków 2012). Books can be considered as four different, but equally inspiring introductions to postmodernism. Published study is part of a forthcoming book called *Paul Virilio: Empire of Speed and Philosophy of technology*.

Dušan Hruška, PhDr., PhD.

Pôsobí ako odborný asistent na Katedre filozofie a religionistiky Grécko-katolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Je autorom dizertačnej práce *Nietzscheho kritika platónskej metafyziky*. Venuje sa post-metafyzickému mysleniu v súčasnej filozofii.

Jaromír Feber, doc., PhDr., CSc.

Jeho domovským pracoviskom je katedra spoločenských vied VŠB-TU Ostrava. V odbornej činnosti sa orientuje na otázky filozofické antropológie a etiky. Vyučuje predmety: Filozofie vedy, Etika vedy, Filozofická antropológia,

Politická filozofie. Je autorom monografie *Náboženská filozofie S. L. Franka* (Ostrava 2006) a spoluautorom monografií *Svět duchovní kultury* (Ostrava 2009) a *Ztraceni v terrapolis: antropologie, dromologie, víra* (Krakov 2012).

Milovan Ješič, doc., PhDr., PhD.

Je docentom na Katedre filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach. Prednáša dejiny novovekej filozofie, filozofiu dejín a dejiny filozofie na Slovensku a v Čechách. V rámci vedeckovýskumnej činnosti sa zaoberá problematikou dejín novovekej filozofie a jej filozofickými reflexiami vo filozofii 19. a 20. storočia. Je autorom monografie *Metamorfózy Descarta vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera* (2006), spoluautorom monografie *Patočka, fenomenológia, dejiny filozofie* (2013), vysokoškolskej učebnice *Novoveká filozofia. Od Bacona po Rousseaua* (2012) a zostavovateľom kolektívnej monografie *Patočka a grécka filozofia* (2013).

Erika Lalíková, doc., PhD.

Vyštuodovala filozofiu na FiF UK v Bratislave, kde pôsobí na Katedre filozofie a dejín filozofie od roku 1988. Špecializuje sa na dejiny slovenskej a českej filozofie a dejiny renesančnej a novovekej filozofie. Vede výberové prednášky: Podoby slovenskej filozofie v 20. storočí; Problém národa očami slovenských filozofov; Odozvy francúzskej osvieteneckej tradície v slovenskej filozofii; Jan Patočka a myšlienka prirodzeného sveta; Nietzscheovské a existencialistické inšpirácie v slovenskej filozofii; Masarykovské impulzy v slovenskej filozofii; René Descartes: pred ním a po ňom. Je autorkou monografie *Realita a filozofia: Ján Lajčiak, Gejza Vámoš a Svätopluk Štúr* (2010), vysokoškolských skript a štúdií uverejnených vo filozofických časopisoch a zborníkoch.

Vladimír Manda, doc., PhDr., CSc.,

Pôsobí ako docent na Katedre filozofie FF UKF v Nitre. Prednáša dejiny novovekej filozofie, sociálnu filozofiu a dejiny logiky. Svoju vedeckú prácu orientuje predovšetkým na anglické filozofické myslenie ranného novoveku a problematiku sociálnej filozofie. Je autorom monografie *Teória poznania Johna Locka* (Bratislava 2005).

Katarína Mayerová, PhDr., PhD.

Pôsobí ako odborná asistentka na UPJŠ v Košiciach. Podieľa sa na výučbe sociálnej filozofie, filozofie mysle a filozofie jazyka. V rámci vedeckovýskumnej činnosti sa zaoberá problematikou súčasnej filozofie s akcentom

na postmoderné tendencie v komparácii s učením M. Heideggera. V roku 2010 obhájila dizertačnú prácu s názvom Rorty, Heidegger a metafyzika.

Klement Mitterpach, Mgr., PhD.,

Je odborným asistentom na Katedre filozofie FF UKF v Nitre. Prednáša a vedie semináre z dejín antickej filozofie a metafyziky. Vedie tiež semináre k filozofii Martina Heideggera. Je autorom monografie *Bytie, čas, priestor v myslení Martina Heideggera* (Bratislava 2007).

Anna Mravcová, PhDr., PhD.,

Pôsobí ako odborná asistentka na Katedre spoločenských vied FEM SPU v Nitre. Prednáša a vedie semináre z predmetov International relations, Theory of politics, Filozofie, Ekofilozofie a Estetiky. Vo vedeckej práci sa orientuje na vybrané problémy sociálnej a politickej filozofie.

Peter Nezník, doc., PhDr., CSc.

Pôsobí na Katedre filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach. Je absolventom FF Sankt-Peterburskej štátnej univerzity, Katedry dejín filozofie. Hlásí sa k myšlienkam leningradsko-sankt-peterburskej školy dejín filozofie Prof. K. A. Sergejeva. Venuje sa *dejinám* filozofie – filozofia pochopeňá cez princíp *starostlivosti o dušu*. Okrem problematiky novovekej filozofie – G. W. Leibniz v kontexte dejín filozofie sa venuje téme *Idea humanitas* (K. A. Sergejev), skúmaniu problémov akými sú človek, výchova, sloboda, láska a nenávisť, šťastie v dejinách filozofie. Je autorom monografie *G. W. Leibniz. Metafyzické zdôvodnenie sveta ako divadla* (2010). Skúma filozofiu cez perspektívy ruskej filozofie a literatúry, v súčasnosti sa venuje slovenskej filozofii 20. storočia v medzinárodnom kontexte.

Jelena Petrucijová, doc., PhDr., CSc.

Je vedúcou katedry sociálnych vied Fakulty sociálnych štúdií Ostravské univerzity v Ostravě. V odbornej činnosti se orientuje na otázky filozofické antropologie a metodologie vědy. Vyučuje předměty: Metodologie antropologických teorií, Metodologie společenských věd, Filozofie a etika pro sociální pracovníky. Je spoluautorkou monografie *Svět duchovní kultury* (Ostrava 2009) a autorkou monografie *Křížovatky antropologie – změny paradigmat: díl I. Počátky antropologických reflexí*. (Ostrava 2010).

Eubica Predanociová, doc., PaedDr., PhD.

Pracuje na Katedre filozofie FF UKF v Nitre od roku 1988. Venuje sa problematike etiky, dejín etického myslenia, teoretickým a praktickým aspektom jednotlivých súčastí občianstva a filozofie výchovy. Vedecko-výskumnú činnosť zameriava na problematiku aretológie v kontexte filozoficko-etického skúmania v čase antickej filozofie. Výsledky vedeckej práce prezentovala v mnohých vedeckých štúdiách na domácich a zahraničných vedeckých konferenciách. Je autorkou monografií: *Filozofický koncept cnosti v gréckej klasickej filozofii* (2010), *Aristotelova koncepcia cností* (2011), *Epikurov etický projekt* (2013). Je spoluautorkou vedeckej monografie: *Religionistika* (2002); autorkou a spoluautorkou vysokoškolských učebníc: *Antológia z dejín etického myslenia*. (2000); *Multikultúrna výchova (Rozvíjanie interkultúrnych kompetencií učiteľa)* (2011). Podieľala sa aj na tvorbe učebníc pre základné a stredné školy: *Občianska výchova pre 7. ročník základných škôl* (2008), *Občianska náuka: [pomôcka pre maturantov a uchádzačov o štúdium na vysokých školách]*.(2010).

Jozef Sivák, Mgr., PhD.

Pôsobí ako vedecký pracovník na Filozofickom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Vedeckú prácu orientuje na fenomenológiu a súčasnú francúzsku filozofiu. Je autorom monografií *Husserl a Merleau-Ponty* (1996), *Dejiny filozofie 20. storočia. Niekoľko postáv súčasnej kontinentálnej filozofie* (1997), mnohých vedeckých štúdií, statí a článkov.

Richard St'ahel, Mgr., PhD.,

Je vedúcim Katedry filozofie FF UKF v Nitre kde prednáša Filozofiu 20. storočia, Filozofiu práva, Politickú filozofiu, Teóriu štátu a práva a Základy politológie. Dlhodobu sa venuje politickej filozofii, filozofii práva, filozofii štátu a environmentálnej filozofii. Svoj výskum zameriava na skúmanie vzájomnej podmienenosti ekonomických, sociálnych, politických a environmentálnych krízových tendencií globálnej priemyselnej civilizácie.

Pavol Sucharek, Mgr., PhD.

Pôsobí ako vedúci katedry filozofie na Inštitúte filozofie a etiky Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Prednáša metafyziku, súčasnú kontinentálnu filozofiu a sociálnu filozofiu. Svoj výskum orientuje na súčasnú etickú a estetickú fenomenológiu. Prekladá z francúzštiny a poľštiny. Publikuje v akademickom časopise *Filozofia*. Aktuálne sa spolupodieľa na

riešení troch grantových projektov VEGA a grantovom projekte APVV. Toho času predsedá Slovenskému filozofickému združeniu pri SAV.

Lada V. Tsygina, PhD.

The associate professor at the department of history of philosophy, philosophical faculty, St. Petersburg State University, Russia. She specializes on the history of philosophy including Late Medieval Philosophy, philosophy of 19th century, especially correlation between mystics and metaphysics, history of transcendental principle and the theory of ignorance. Her main publications include studies on the heritage of Cusanus, Kant, Kirkegaard and Solovyov.

Jan Zouhar, prof., PhDr., CSc.

Je profesorem dějin filozofie na katedře filozofie FF Masarykovy univerzity v Brně. Zabývá se sociální filozofií a dějinami české filozofie, zejména osobností T. G. Masaryka. Je autorem knížek *Studie k dějinám českého myšlení 20. století* (1999), *Minulý konec století* (2000), *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968* (2008), *Česká filozofie v šedesátých letech* (2009), *O Masarykovi* (2009), spoluautor *Demokracie je diskuse... Česká filozofie 1918-1938* (2005) a *Česká filozofie v letech protektorátu* (2007).

Ján Zozul'ak, prof., ThDr., PhD.

Pôsobí na Katedre filozofie FiF UKF v Nitre. Špecializuje sa na byzantskú filozofiu a teológiu v grécky hovoriacom prostredí Východorímskej (Byzantskej) ríše. Na základe štúdia pôvodných gréckych prameňov analyzuje grécku antickú filozofiu a jej používanie byzantskými autormi. Je medzinárodne uznávaným odborníkom a dlhoročne sa venuje vedeckej práci s gréckymi originálnymi textov byzantských filozofov, prekladu gréckych textov, analýze filozofických pojmov, antropologickým a etickým otázkam.

PHILOSOPHICA 13
METAMORFÓZY SLOBODY V DEJINÁCH MYSLENIA

Kolektív autorov

Vydavateľ: Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

Autori: Ivan Dubnička, Jaromír Feber, Tomáš Hauer, Dušan Hruška, Milovan Ješič, Erika Lalíková, Vladimír Manda, Katarína Mayerová, Klement Mitterpach, Anna Mravcová, Peter Nezník, Jelena Petrucijová, Ľubica Predanocyová, Jozef Sivák, Richard Sťahel, Pavol Sucharek, Lada V. Tsykina, Jan Zouhar, Ján Zozulák

Editori: Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Richard Sťahel, PhD.
Mgr. Klement Mitterpach, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Svetozár Krno, CSc.
doc. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.

Grafická úprava: Mgr. Richard Sťahel, PhD.
Zodpovedný redaktor: Mgr. Andrea Javorská, PhD.

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2013

Náklad: 120 ks

Rozsah: 233 strán

Tlač:

Príspevky neprešli jazykovou úpravou

ISBN 978-80-558-0509-2

EAN 9788055805092